



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

RITUAL, PARENTALIDAD Y EL PROCESO SALUD ENFERMEDAD ATENCIÓN, EN
UNA COMUNIDAD INDÍGENA. EL CASO DE TETELcingo MORELOS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO:
DOCTOR EN ANTROPOLOGIA

PRESENTA:
ALFREDO PAULO MAYA

TUTOR PRINCIPAL:
ROBERTO CAMPOS NAVARRO
FACULTAD DE MEDICINA, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
LUIS VARGAS GUADARRAMA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM
CARLOS VIESCA TREVIÑO
FACULTAD DE MEDICINA, UNAM

MÉXICO, D.F. FEBRERO 2015



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.

Mi abuelo mató franceses y mi padre federales,
 y yo tan sólo heredé un jacal y tres nopales.
 Mi abuelo fue juarista y mi padre zapatista,
 y yo siembro en tierra ajena, y eso que soy agrarista.
 Mi abuelo y también mi padre, murieron por la justicia,
 yo pienso que esa señora, los jacales no visita.
 A mi abuelo lo enterraron, en olla de barro negro,
 a mi padre en un petate, más no al derecho del pueblo.
 En el campo vuelve a oírse, al campesino gritando:
 "La tierra debe de ser de quien la esté trabajando".
 Compositor del Istmo, Mario López

“Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas y en particular de que había andado arrastrado recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así riñéndole el mal que había hecho, me respondió: --Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*. Y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que como no estaban aún bien arraigados en la fe que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio. Y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y eran neutros.”
 Fray Diego de Duran (Tomo 1, capítulo 111)

DEDICATORIA

A los que ahora son mis recuerdos parentales

Micaela Velazquez
María de la Luz Aduna
Joel Paulo Velasquez
Lucia Paulo Velasquez
Armando Paulo Maya
Carmen Maya Aduna

A la memoria de un gran luchador

Don Pablo Campos

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es un logro individual, que de manera directa e indirecta en cada una de sus etapas involucró a diversos actores y sujetos. Sin embargo, el hecho de que se realizara en un largo tiempo, representa un gran reto al momento de agradecerles, pues al nombrar personas, se suele correr el riesgo de no ser justo y de omitir colectivos de los cuales forman parte.

En primera instancia deseo agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México a través de la Facultad de Filosofía y Letras y en Particular al Instituto de Investigaciones Antropológicas. La oportunidad de recibir los beneficios de una educación pública y de calidad. Sin olvidar que ello se debe al trabajo de miles de mexicanos y las luchas históricas que las comunidades universitarias han tenido que librar.

Por aceptar dirigir esta tesis doctoral, agradezco de manera especial y sincera al Dr Roberto Campos Navarro, del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Su apoyo, confianza y paciencia en mi trabajo fueron invaluable. Siempre he admirado su capacidad para estimular las ideas de sus alumnos, lo cual se ve reflejado no solamente en el desarrollo de mi investigación, sino también en mi formación como profesor investigador.

Al Dr Carlos Viesca Treviño quien fuera jefe del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Le agradezco el haberme facilitado los medios suficientes para llevar a cabo todas las actividades propuestas durante el desarrollo de esta tesis. De igual forma su confianza en mi persona, lo que me ha permitido crecer profesionalmente.

Al Dr. Luis Alberto Vargas Guadarrama, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, su participación fue clave para la concreción del proyecto. Muchas gracias por sus consejos.

La Dra Edith Yesenia Peña de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional Antropología e Historia. Gran docente e investigadora cuyo rigor metódico, inspiró a perfeccionar el presente trabajo. Construir proyectos y compartir ideas siempre ha sido fructífero.

La Dra Elia Nora Arganis Juarez, de la Escuela de Medicina del Instituto Politécnico Nacional y del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM. Su profesionalismo y dedicación incondicional hacia la formación de sus alumnos, son inspiradoras. Así mismo sus consejos y observaciones siempre han sido oportunos.

Una mención especial se merecen todas las personas que integraron y participaron en el proyecto Etnografía de las regiones Indígenas de México al inicio del milenio a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Participar en sus seminarios me permitió entre otros aspectos conocer el estado del arte e interactuar con teóricos de la antropología mexicana, norte americano, españoles italianos y franceses. De igual forma las estancias prolongas en la región bajo estudio fueron posibles ya que conté con su apoyo financiero permanente e infraestructura.

De mis colegas y equipos regionales aprendí a reflexionar sobre el deber ser en el quehacer etnográfico. Gracias a Ana Paula Pintado, Miguel Hernández, Ulises Fierro, Claudia Harris, Hugo Garcia Valencia, Catherine Good, Diego Prieto, Miguel Morayta, Saul Millán, Iván Romero, Marian Alonso, Hugo López, Reyes Álvarez, Jaime Carreón, Javier Gutierrez, Lourdes Báez; Ella Quinatl, Alejandro Cabrera; Fidencio Briceño; Beatriz Utrilla y Nazario Antolín.

A los colegas del Centro Regional Morelos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Su amistad y entrega hacia su trabajo, a pesar de las limitantes burocráticas y de las relaciones tensas de una jaula de oro. Irene Dominguez; Paul Hersch, Francisco Garcia, Gilberto Lopez y Rivas, Ricardo Melgar, Rafael Martínez; Elizabeth Martinez; Leonardo Beltrán; Norma Flores, Rocio Duran, Raul Gonzalez; Margarita Aviles, Macrina Fuentes, Lizandra Salazar, Feliciano Garcia y a mis amigas

del tortugüero.

A Rose-Marie Venegas, le estoy agradecido por su empeño para que yo lograra comprender las bases de la “parentalité” y su estrecha relación con la psique. Muchas de sus enseñanzas están plasmadas en el consciente de este trabajo y los escritos que logramos construir.

A todos los vecinos de Tetelcingo y sus colonias, siempre los tendré como referente de lo que significa e implica una resistencia socio cultural a través de la historia. Un museu se construye con el trabajo en la comunidad y la defensa del territorio. Don Pablo Campos siempre será un gran ejemplo de ello.

¡Caray qué difícil es omitir los nombres de las familias con las que realicé la investigación! Pero lo haré ya que fue compromiso ético. No obstante, si mencionaré a las mayordomías de cada una de las capillas y a las familias Clemente; Tambonero, Talpala, Reyes; Campos y Tecolotes, quienes me acogieron en las tardes, noches y madrugadas.

Finalmente quiero hacer mención a varias personas que me apoyaron de alguna u otra forma la realización del presente trabajo Anabella Pérez Castro, Angel Quezada, Carlos Garma; Aurora Gonzalez, Gustavo Aliaga, Jessica González; Jose Tambonero. Joaquin Xixitla, Cristina Oehmichen, y los Brigadistas del Instituto Politécnico Nacional.

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|-----------|
| CAPITULO 1 | 10 |
| 1.1 Planteamiento del problema | 10 |
| 1.2 Problema de investigación | 11 |
| 1.3 Preguntas de la investigación | 11 |
| 1.4 Discusión teórica | 12 |
| 1.5 Objetivos | 26 |
| 1.6 Hipótesis | 26 |
| 1.7 Metodología de trabajo | 28 |
| 1.8 Plan de trabajo | 33 |
| 1.9 Implicaciones éticas | 34 |
| | |
| CAPITULO 2 | 35 |
| 2.1 El Estado de Morelos y su evolución económica, una breve descripción | 35 |
| 2.1.1 La población y sus efectos en la economía estatal | 35 |
| 2.1.2 Producción agrícola | 37 |
| 2.1.3 Marginación | 38 |
| 2.2 El universo indígena en el Estado de Morelos | 41 |
| 2.2.1 Importancia, evolución y situación actual, avances de unos y estancamiento de otros | 41 |
| 2.2.2 La población hablante de lengua indígena (HLI) en el Estado de Morelos, censos del siglo XX | 42 |
| 2.2.3 La población HLI al inicio del tercer milenio | 43 |
| 2.2.4 Ubicación de la población HLI en el Estado de Morelos | 45 |
| 2.2.5 Actividades económicas realizadas por HLI en Estado de Morelos | 52 |
| 2.2.6 La marginación de los municipios que presentaron mayor número de HLI | 53 |
| 2.2.7 Los servicios médicos | 55 |
| 2.3 Morbilidad y Mortalidad en el Estado de Morelos | 58 |
| 2.3.1 La mortalidad infantil | 59 |
| 2.3.2 Mortalidad en preescolar | 60 |
| 2.3.3 Estado nutricional en preescolar en el Estado de Morelos | 64 |
| 2.3.4 Medicinas populares y recursos para la salud en el Estado de Morelos | 65 |
| 2.3.4.1 Síntomas | 66 |
| 2.3.4.2 Daño | 66 |
| 2.3.4.3 Enfermedades de calor | 67 |
| 2.3.4.4 Enfermedades frías | 68 |
| 2.3.4.5 Enfermedades intermedias | 68 |
| 2.3.4.6 Empacho | 68 |
| 2.3.4.7 Alferecía | 70 |
| 2.3.4.8 Anginas | 70 |
| 2.3.4.9 Levantar los testículos | 71 |
| 2.3.4.10 Paladeada | 71 |
| 2.3.4.11 Paperas | 72 |
| 2.3.4.12 Enfermedades sobrenaturales | 72 |
| 2.3.4.13 Brujería | 75 |
| 2.3.4.14 Chipilez | 75 |
| 2.3.4.15 Complicaciones durante el embarazo y parto | 79 |
| 2.3.4.16 Conceptos sobre la salud | 82 |
| 2.3.4.17 Causas de la enfermedad | 83 |
| 2.3.4.18 Los especialistas | 83 |
| 2.3.4.19 Recursos terapéuticos | 86 |
| 2.3.4.20 Torito o Toldo | 86 |
| 2.3.4.21 Baño de vapor | 86 |
| 2.3.4.22 Baño de Tina | 86 |
| 2.3.4.23 Las limpias | 87 |
| 2.4 El municipio de Cuautla; la Delegación de Tetelcingo y sus colonias | 88 |
| 2.4.1 Ubicación geográfica | 88 |
| 2.4.2 Transformación económica | 89 |

| | |
|---|-----|
| 2.4.2 Características demográficas del Municipio de Cuautla | 91 |
| 2.4.3 Niveles de marginación | 92 |
| 2.4.4 Población HLI en el Municipio de Cuautla | 92 |
| 2.5 La Delegación de Tetelcingo | 95 |
| 2.5.1 El abandono de la agricultura como base de la economía | 97 |
| 2.5.2 Centros de salud y hospitales | 98 |
| 2.5.3 Recursos populares para la salud | 99 |
| 2.5.4 Morbilidad en Tetelcingo | 101 |
| 2.6 La colonia de Tetelcingo | 102 |
| 2.6.1 Características de las unidades familiares | 107 |
| 2.6.2 Morbilidad en la colonia de Tetelcingo | 108 |
| CAPITULO 3 | 110 |
| 3.1 Contexto histórico | 110 |
| 3.1.1 El contexto histórico de Morelos y Tetelcingo | 110 |
| 3.1.2 Bajo el dominio mexicana | 110 |
| 3.1.3 La Nueva España | 111 |
| 3.1.4 La Independencia de la Corona Española | 116 |
| 3.1.5 La Reforma | 118 |
| 3.1.6 La Revolución | 119 |
| 3.1.7 Del siglo XX al inicio del milenio | 124 |
| 3.1.8 El proyecto de construcción del aeropuerto y la resistencia de Tetelcingo | 129 |
| 3.1.9 Recapitulando | 136 |
| CAPITULO 4 | 138 |
| 4.1 Los ciclos rituales | 138 |
| 4.1.1 La religiosidad popular. Visión del mundo entre los vecinos de Tetelcingo | 138 |
| 4.1.2 El destino de Dios en la tierra | 138 |
| 4.1.3 La gracia divina en los humanos: El “tonal” y “ukupnele” | 141 |
| 4.1.4 El “tlanekelestsintle” o gracia divina y su expresión en las relaciones de género | 143 |
| 4.1.5 El “tlanekelestsintle” o gracia divina en la persona: “tunale” y el “ukupnele” | 145 |
| 4.1.6 La aceptación del “ukupnele” o destino otorgado por Dios | 150 |
| 4.1.7 El circuito de las capillas y templo principal | 154 |
| 4.1.8 Concepciones sobre los templos y capillas | 155 |
| 4.1.9 El inicio de los ciclos ceremoniales (las nociones sobre el tiempo) | 159 |
| 4.1.10 La organización de los templos: las mayordomías | 162 |
| 4.1.11 La edad y el don de la “gracia divina” | 166 |
| 4.1.12 La competencia y conflicto, factores inherentes a la organización de los templos | 170 |
| 4.1.13 Las expresiones de la voluntad de “Totazin”, los ciclos ceremoniales | 172 |
| 4.1.14 La organización que precede a las ceremonias | 175 |
| 4.1.15 La navidad | 177 |
| 4.1.16 La peregrinación al templo de Chalma, Estado de México | 181 |
| 4.1.17 La “Semana Santa”. El levantamiento | 188 |
| 4.1.18 La semana mayor | 195 |
| 4.1.19 La perspectiva de las mujeres | 199 |
| 4.1.20 Ceremonias del ciclo agrícola | 201 |
| 4.1.21 El ritual de la boda | 213 |
| 4.1.22 El robo de la novia y el perdón | 214 |
| 4.1.23 La petición de la novia | 219 |
| 4.1.24 El aviso a los padrinos del novio | 221 |
| 4.1.25 La velación en casa de los padrinos del novio | 223 |
| 4.1.26 La velación en casa de la novia | 225 |
| 4.1.27 El día de la boda, en la casa del novio | 225 |
| 4.1.28 El día de la boda, en casa de la novia | 228 |
| 4.1.29 La boda en el templo y la celebración en casa del novio | 230 |
| 4.1.30 Comida de agradecimiento para los padrinos en casa de los padres del novio | 234 |
| 4.1.31 En casa de los padrinos del novio | 235 |

| | |
|---|-----|
| 4.1.32 Recapitulando | 235 |
| CAPITULO 5 | 242 |
| 5.1 El núcleo familiar | 242 |
| 5.1.1 El núcleo familiar; en la colonia de Tetelcingo | 242 |
| 5.1.2 La estructura familiar | 242 |
| 5.1.3 Un acercamiento cuantitativo a los hogares | 246 |
| 5.1.4 El hogar desde la perspectiva de los actores: el “cente chontle” (una casa) | 250 |
| 5.1.5 El “tlouo”: el afecto como eje del núcleo familiar | 251 |
| 5.1.6 Las redes de apoyo: “nochtloua”, la gente de uno | 253 |
| 5.1.7 La importancia de los “tatas” en el núcleo familiar | 256 |
| 5.1.8 Aspectos culturales – afectivos | 260 |
| 5.1.9 La subsistencia del núcleo familiar | 262 |
| 5.1.10 Recapitulando | 264 |
| CAPITULO 6 | 267 |
| 6.1 El cotidiano en los tres núcleos familiares | 267 |
| 6.1.1 Núcleo familiar primario: Don Martín y Doña María | 268 |
| 6.1.1.1 Estatus en el núcleo familiar | 273 |
| 6.1.1.2 Un conflicto intrafamiliar | 274 |
| 6.1.1.3 Ingresos económicos | 276 |
| 6.1.2 Etnografía de la alimentación | 279 |
| 6.1.2.1 El desayuno | 279 |
| 6.1.2.2 La comida | 280 |
| 6.1.2.3 La cena | 280 |
| 6.1.3 El proceso salud-enfermedad-atención | 281 |
| 6.1.3.1 Representaciones asociadas a la salud | 281 |
| 6.1.3.2 Un caso de empacho con caída de mollera | 285 |
| 6.1.3.3 La relación con el Sector Salud | 287 |
| 6.1.3.4 Un caso de gripe | 288 |
| 6.1.3.5 La ineficacia de los médicos | 290 |
| 6.2.1 El núcleo familiar: Don Pedro y Doña María | 292 |
| 6.2.1.1 Estatus en el núcleo familiar | 299 |
| 6.2.1.2 La economía | 302 |
| 6.2.1.3 La administración de los gastos en la unidad doméstica | 307 |
| 6.2.2 Etnografía de la alimentación | 308 |
| 6.2.2.1 El desayuno | 308 |
| 6.2.2.2 La comida | 310 |
| 6.2.2.3 La cena | 311 |
| 6.2.3 El proceso salud-enfermedad-atención | 313 |
| 6.2.3.1 Saberes asociados a la salud | 313 |
| 6.2.3.2 Un cuadro gripal | 314 |
| 6.2.3.3 Diarrea | 315 |
| 6.2.3.4 Otro cuadro gripal | 316 |
| 6.2.3.5 Una curación de los aires | 317 |
| 6.2.3.6 Dos casos de chipilez | 320 |
| 6.3.1 Núcleo familiar primario: Roberto y Francisca | 322 |
| 6.3.1.1 Estatus en el núcleo familiar | 326 |
| 6.3.1.2 Ingresos económicos en la unidad doméstica | 327 |
| 6.3.2 Etnografía de la alimentación | 327 |
| 6.3.2.1 El desayuno | 327 |
| 6.3.2.2 La comida | 328 |
| 6.3.2.3 La cena | 329 |
| 6.3.3 El proceso salud enfermedad atención | 330 |
| 6.3.3.1 Representaciones asociadas a la salud | 330 |
| 6.3.3.2 Las prácticas de atención | 331 |
| 6.4.1 Análisis. Relaciones parentales | 333 |

| | |
|--|-----|
| | 8 |
| 6.4.1.1 Actividades económicas | 336 |
| 6.4.1.2 La alimentación | 338 |
| 6.4.1.3 El proceso salud-enfermedad-atención | 339 |
| CAPITULO 7 | 342 |
| 7.1 Conclusiones. | 342 |
| 7.2 Recomendaciones | 355 |
| BIBLIOGRAFÍA | 359 |
| ANEXOS | 374 |

ÍNDICE DE CUADROS, MAPAS Y DIAGRAMAS

| | |
|--|-----|
| Cuadro No. 1. Tipología. | 30 |
| Cuadro No. 2. Distribución porcentual de la población ocupada, según sector de actividad, Morelos. | 36 |
| Cuadro No. 3. Municipios, según grado de marginación, 2005 | 39 |
| Cuadro No. 4. Evolución de la población HLI en relación a la población total de Morelos | 43 |
| Cuadro No. 5. Población mayor de 5 años HLI por municipio | 48 |
| Cuadro No. 6. Proporción de HLI de 5 años y más, por municipio de 1970 al 2000 | 49 |
| Cuadro No. 7. Crecimiento intercensal de la población HLI, de 1990 al 2000. | 50 |
| Cuadro No. 8. Localidades por municipio que históricamente han presentado mayor número (absoluto) de HLI | 51 |
| Cuadro No. 9. Actividad económica y ocupación | 53 |
| Cuadro No.10. Municipios con presencia indígena: Marginación 2000 -2005 | 54 |
| Cuadro No.11. Población ocupada. | 55 |
| Cuadro No.12. Índice de sobrevivencia infantil en el estado de Morelos, comparativo a nivel estatal y nacional | 56 |
| Cuadro No.13. Mortalidad general 1990-2006 | 58 |
| Cuadro No.14. Mortalidad infantil 1990-2007 | 59 |
| Cuadro No.15. Mortalidad preescolar 1990-2007 | 61 |
| Cuadro No.16. Principales causas de mortalidad preescolar 2006 | 61 |
| Cuadro No.17. Accidentes tasa mortalidad preescolares 2000-2007 | 62 |
| Cuadro No.18. Mortalidad preescolares enfermedades infecciosas intestinales 2000-2007 | 63 |
| Cuadro No.19. Desnutrición tasa de mortalidad preescolares 2000-2007 | 63 |
| Cuadro No.20. Localidades del municipio de Cuautla, según grado de marginación, 2000 | 92 |
| Cuadro No.21. Pueblo de Tetelcingo: Casos nuevos de enfermedades acumuladas general | 101 |
| Cuadro No.22. Pueblo de Tetelcingo: Casos de enfermedades acumuladas, población de 0-1 año | 102 |
| Cuadro No.23. Grupos de edad en la colonia de Tetelcingo | 103 |
| Cuadro No.24. Jefes de familia en la colonia de Tetelcingo | 103 |
| Cuadro No.25. Nivel de instrucción de la población mayor de seis años | 104 |
| Cuadro No.26.Principales actividades económicas de la población mayor de 12 años en la colonia de Tetelcingo | 105 |
| Cuadro No.27. Tipo de hogar con relación al porcentaje de población | 106 |
| Cuadro No.28. Porcentajes de viviendas que cuentan con servicios y utensilios | 106 |
| Cuadro No.29. Colonia de Tetelcingo, casos nuevos de enfermedades acumuladas general | 108 |
| Cuadro No.30. Colonia de Tetelcingo, casos de enfermedades acumuladas, población de 0 a 1 año | 109 |
| Cuadro No.31. Censo de la colonia de Tetelcingo | 246 |
| Cuadro No.32. Hogares que presentaron madres con al menos un hijo | 246 |
| Cuadro No.33. Madres/hijos por hogar en relación con el número de habitantes | 247 |
| Cuadro No.34. Madres/hijos por hogar en relación con el número y porcentaje habitantes | 248 |
| Cuadro No.35. Porcentaje de la población en los 60 hogares que presentaron más de dos madres/hijos | 248 |
| Cuadro No.36. Hogares de las madres/hijos, sin cónyuge | 249 |
| Cuadro No.37. Número de hogares que cuentan con la presencia de abuelos | 249 |
| | |
| Mapa No.1. Ubicación del municipio de Cuautla | 89 |
| Mapa No.2. Ubicación de la Delegación de Tetelcingo, en el municipio de Cuautla | 95 |
| | |
| Diagrama No. 1. Cargos religiosos en Tetelcingo, Morelos | 169 |
| Diagrama No. 2. Parentesco A | 243 |
| Diagrama No. 3. Parentesco B | 244 |
| Diagrama No. 4. Núcleo familiar primario de Don Martín y Doña María | 268 |
| Diagrama No. 5. Núcleo familiar primario de Don Pedro y Doña María | 292 |
| Diagrama No. 6. Núcleo familiar primario de Roberto y Francisca | 322 |

CAPITULO 1

1.1 Planteamiento del problema

En una de las principales colonias de la Delegación de Tetelcingo; municipio de Cuautla Morelos, en junio del 2000 se estimó el estado de nutrición de 36 prescolares. Los resultados obtenidos mostraron que solo el 10% de la población entre 1 a 4 años, presentaba déficit nutricional (Referencia NCHS¹). Aspecto que tomaba mayor importancia, si se considera que en un lapso de 8 años, la intervención de los programas de nutrición era nula y que Tetelcingo se caracteriza por presentar en número absoluto, la mayor cantidad de hablantes de lengua indígena (HLI) en la entidad².

El hecho de que en la colonia de Tetelcingo, el 90% del total de los menores de cinco años se encontraban dentro de los valores normales promedio, tomó una particular importancia, si se considera que la Delegación de Tetelcingo es reconocida como unas de las principales comunidades indígenas en el Estado Morelos.

Algunos estudios nos indicaban que el estado nutricional de los prescolares puede ser conceptualizado como marcador de las condiciones sociales que enfrenta las unidades familiares; la organización de sus miembros y la atención adecuada de las necesidades de los prescolares; en particular las relacionadas con el proceso salud-enfermedad-atención (Aguilón, et al., 1982; Plazas: 2008; BronteTinkew, DeJong Gordon, 2004; Griffiths, Matthews, Hinde, 2002).

Así me resultó sugerente plantear hipótesis que trataran de explicar cómo es que el estado de salud favorable entre los prescolares en una colonia de Tetelcingo, podía ser el resultado de una organización sociocultural, en los niveles familiares y comunitarios, en la que la autoridad de abuelos es central.

1 Hamill, P. NCHS growth curves for children birth-18 years. Washington, DC: National Center for Health Statistics, 1977.

2 Para el año 2000 el INEGI reportó en el municipio de Cuautla un total de 4819 hablantes, predominantemente del náhuatl. En tanto los registros por localidad, señalaron la existencia de 4451 hablantes del náhuatl (en números absolutos, el de mayor presencia a nivel estatal). Debido a que el INEGI registra a Tetelcingo como parte de Cuautla, se infiere que la gran mayoría de los hablantes del náhuatl registrados en Cuautla se concentran en el poblado de Tetelcingo y sus siete colonias.

Así se planteó analizar el origen histórico de la organización comunitaria; la lógica cultural que subyace en la vida ritual; el patrón de organización familiar; las reglas parentales de los padres y en particular de los abuelos.

1.2 Problema de investigación

En México, las mayores tasas de morbilidad y mortalidad preescolar; así como la prevalencia de la desnutrición, tiende a concentrarse en comunidades rurales, especialmente en aquellas donde se concentran los hablantes de una lengua indígena (Olaiz-Fernández et al., 2006). Siendo Tetelcingo la comunidad del Estado de Morelos que en términos absolutos, cuenta con el mayor número de hablantes de una lengua indígena y que los casos con déficit nutricional son excepcionales, me cuestiono: ¿Qué patrón de organización familiar es característico en la colonia de Tetelcingo y que lógica cultural le subyace? Así mismo ¿Cuál es la participación de los abuelos en el proceso salud/enfermedad/atención de los preescolares?³

1.3 Preguntas de la investigación

- a) ¿Cuál es el origen histórico de la organización comunitaria en la delegación de Tetelcingo?
- b) ¿Cuál es lógica cultural que subyace en la vida ritual de Tetelcingo?
- b) ¿Qué patrón de organización familiar, es característico en la colonia de Tetelcingo?
- d) ¿Cuáles son las nociones socioculturales respecto al rol de los abuelos y abuelas en la crianza de sus nietos?
- e) ¿Qué tipo de actividades realizan los padres y abuelos, para asegurar la crianza de los preescolares y su inserción en la comunidad?
- f) ¿Cuál es la participación de los abuelas y abuelos relacionadas con el proceso salud/enfermedad/atención de sus nietos preescolares

3 Niños entre 1 a 4 años de edad.

1.4 Discusión teórica

Diversos estudios han hecho énfasis en el vínculo entre la desigualdad social y la morbi-mortalidad, poniendo en evidencia su carácter diferencial (Bronfman y Tuirán: 1984). Respecto al estado nutricional de la población infantil, se ha hecho patente la existencia de zonas geográficas en donde la desnutrición es superior al promedio nacional, en el sur y el centro del país, en contraste con las zonas norte y la Ciudad de México en las que es inferior (Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006, 2012). Estas investigaciones enuncian una profunda y creciente polarización alimentaria, en donde los niveles más bajos del consumo familiar corresponden a comunidades rurales con condiciones de vida adversas, en especial en aquellas que presentan los mayores porcentajes de población indígena.⁴ Sin embargo, la mayoría de los trabajos adolecen de enfoques teóricos metodológicos que permitan explicar cómo operan estos indicadores y por qué se expresan en una distribución y/o polarización de la morbi-mortalidad infantil.⁵

Siendo precisos, reconociendo que un continuo proceso de empobrecimiento ha afectado a grandes sectores de población campesina en el país, y que en general las comunidades rurales enfrentan condiciones de vida adversas, aún falta por explicar por qué las mayores tasas de morbi-mortalidad, por enfermedades prevenibles, tiende concentrarse principalmente en las comunidades donde el mayor porcentaje de la población es HLI.

Lo anterior obliga a cuestionar el sentido común y las prenociones que asocian lo “indígena *per se*”, con la incidencia de la desnutrición infantil, así como con las mayores

4 El idioma ha sido el principal criterio para definir una población como indígena.

5 Son excepcionales algunas investigaciones de corte antropológico, tales son los casos de:

a) Bonfil, Guillermo. Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1962.

b) Daltabuit, Magali. Mujeres mayas, trabajo, nutrición y fecundidad, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1992.

c) Reyes, Laureano. Antropología de un volcán: Migración y nutrición de comunidades zoques, a diez años de la erupción del Chichonal, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

d) Peña Sánchez Yesenia. Enfoque biocultural en antropología alimentación-nutrición y salud-enfermedad en Santiago de Anaya, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.

tasas de morbilidad y mortalidad.

Tomar el grupo familiar como unidad de análisis del proceso salud-enfermedad-atención, a mi parecer, ofrece nuevas perspectivas tendientes a explicar cómo diversos factores se relacionan, y también sus efectos sobre el estado nutricional de la población preescolar.

Estudios recientes señalan que en los países en vías de desarrollo, donde existe un acelerado proceso de empobrecimiento, los grupos familiares de sectores con bajos recursos han experimentado cambios significativos en sus formas de organización ya que un número mayor de sus integrantes se ha visto en la necesidad de incorporarse al mercado de trabajo (Stern:1996; Peña:2012).

El que la mujer-madre se vea involucrada la mayor parte del día en actividades productivas, ha repercutido significativamente sobre los tiempos destinados a la atención y cuidado de los menores de cinco años (Mercado., 1993). Al respecto, diversos estudios que han sido aplicados en grupos familiares con bajos recursos, han encontrado una estrecha relación entre la presencia de infantes con déficit nutricional y la organización familiar (Aguilón, et al., 1982; Bronte-Tinkew Jacinta, De Jong Gordon; 2004).

No obstante, el referirme al grupo familiar como unidad de análisis del proceso salud/enfermedad/atención, obliga a reflexionar sobre la dinámica entre todos sus integrantes y los principios socioculturales en que se basa su organización, pues tal parecería que sólo la mujer-madre es la encargada de realizar acciones específicas dentro de este proceso (Módena: 1990; Osorio: 2001).

La reflexión parte de que si bien la mayor parte de las investigaciones reconocen que dentro del grupo familiar, las mujeres son quienes asumen el papel, como principales responsables de las actividades relacionadas en el proceso salud – enfermedad-atención. El papel del padre y los demás integrantes de la familia ha sido relegado, ya sea porque se dan por hecho sus limitaciones dentro de este proceso o por cuestiones metodológicas de los investigadores (Griffiths, Matthews, Hinde: 2002; Bronte Tinkew,

DeJong Gordon: 2004; Estrada: 2009; Pelcastre B, Riquer F, De León V, Reyes H, Gutiérrez G, Bronfman M: 2009).

Diversas investigaciones de antropólogos y sociólogos médicos han demostrado que en el rol femenino se asume de manera directa la responsabilidad de las prácticas de atención a la salud y la enfermedad dentro del grupo familiar. Por lo que es la madre de familia quien básicamente articula los distintos recursos y prácticas médicas (Módena, 1990). Sin embargo, han tomado la categoría mujer-madre globalmente sin distinguir explícitamente que se entiende por madre de familia, es decir, sin distinguir las diferencias entre madre, abuela, tía, bisabuela, madrinas, cuidadoras, etc.

Así, la idea parte de que si bien se reconoce que dentro del grupo familiar, la madre es quien asume el rol como principal responsable de las actividades relacionadas en el proceso salud-enfermedad-atención; el rol de la abuela ha sido relegado o poco estudiado, tal como lo señala Martine Segalen.

“Los abuelos han sido durante largo tiempo los grandes olvidados de la sociología de la familia. En la actualidad presentan una imagen diferente a la del anciano que requiere cuidados” (Segalen: 2013).

Debato en torno a las formas de organización de los grupos familiares, así como el desempeño del rol de los abuelos en los cuidados y crianza de los preescolares; ya que pueden ser fundamentales en la toma de decisiones y acciones asociadas al proceso salud-enfermedad-atención de los menores de 5 años (Paulo,2007; Settles, B. H., Zhao, J., Mancini, K. D., Rich, A., Pierre, S., Oduor: 2009; Peña:2012; Aubel:2012; Bauer, Hearst, Escoto, Berge, Neumark-Sztainer:2012; Kammi K. Schmeer:2013).

Por lo anterior, resulta pertinente retomar el estudio de Echarri Cañovas quien al analizar los factores que determinan el estado de salud de los infantes, considera por una parte, que si bien la familia es la estructura básica de la sociedad, ya que en ella los individuos adquieren sus valores, normas, actitudes y comportamientos. Por otra parte, el hogar es un espacio físico y social en donde se lleva a cabo su reproducción biológica (Echarri Cañovas cita a Ermisch y Overton; 2003). Así propone conceptualizarlos para evitar confusiones, distinguiendo:

- a) Los núcleos familiares “son las unidades de reproducción biológica y social más reducidas. Las uniones pueden, en consecuencia, originar los núcleos familiares e implicar su transformación (de un núcleo integrado por una persona en otro compuesto por una pareja). La disolución de una unión no entrafña la de un núcleo, sino su transformación de completo en incompleto. Un núcleo familiar completo se compone de una pareja, con o sin hijos solteros, mientras que las familias mono parentales (donde todos los hijos son aún solteros), así como las personas sin cónyuge (que no residen con hijos solteros) constituyen núcleos familiares incompletos. Se distingue finalmente entre el núcleo central, el cual pertenece el jefe del hogar (JH), y los núcleos periféricos, que por oposición son todos los que están fuera del núcleo central (Ídem: 73).
- b) Hogar que refiere a un “conjunto de individuos que viven habitualmente en común en una misma vivienda. Son los rasgos distintivos del hogar: la coresidencia y la formación de una unidad de consumo”. Aunque se señala la existencia de circunstancias que impiden el que todos sus miembros cumplan con este supuesto (Ídem).
- c) Parentela, que se refiere al conjunto de personas que tienen entre ellas lazos de sangre o de matrimonio, sin coresidencia” (Ídem: 74).

Finalmente, para dar cuenta del proceso salud-enfermedad-atención de los infantes, y en especial las complejas relaciones entre este, sus padres y otros miembros de su hogar, propone conceptualizar la estructura familiar como la interrelación de:

- a) Los sistemas de posiciones en las familias y los hogares,
- b) La regulación de la elección del cónyuge,
- c) Sistema de denominación (códigos culturales familiares y reglas de convivencia: regulación de conflictos), y
- d) Relaciones de poder y de subordinación.

Así, define la estructura familiar:

“Como un concepto multidimensional; además de los esquemas de cohabitación (la composición de las familias y de los hogares) comprende las relaciones de autoridad y de subordinación en el interior de los hogares, las reglas implícitas o explícitas de reparto de los recursos, de las tareas y de las responsabilidades, así como de los privilegios. Reservamos el término "organización familiar o del hogar" a las expresiones concretas de la estructura familiar específicas a un caso particular. En otras palabras, un hogar o una familia pueden presentar tal o cual organización, pero siempre en el marco de la estructura familiar propia de una y sociedad, siguiendo su composición y características particulares” (Ídem: 77).

No obstante, sobre las aclaraciones hechas por Echarri, falta por delimitar un enfoque que nos permita dar cuenta de las lógicas socioculturales en que se basa la estructura familiar; así como las prácticas de crianza y particular del proceso salud/enfermedad/atención realizadas por los padres y abuelos.

Bronislaw Malinowski planteó el estudio de la paternidad (parenthood) para dar cuenta de la relación que se establece entre los padres e hijos (Malinowski; 1930). Dicha problemática fue retomada en la década del setenta, por los estudios antropológicos (Goodenough, 1970; Vern, 1970).

Sin embargo; no es sino hasta la década del ochenta que Esther Goody al cuestionar los vínculos consanguíneos, como las únicas vías para ser reconocidos como padres, profundiza sobre el concepto de paternidad y una serie de funciones sociales que debe de cumplir (Goody: 1982).⁶

Respecto a la relación entre abuelos y nietos, primero habría que aclarar que en el idioma francés existen palabras que permiten definirle: grandparentalité o grandparentalité. De igual forma para el idioma inglés: grandparenthood, grandmotherhood y grandfatherhood. Lo antes expuesto de alguna u otra manera favoreció para que desde mediado del siglo XX, varios investigadores – de países en donde predominan esos idiomas- abordaran el estudio de los abuelos. Mientras que para los investigadores que hablan español; no es sino hasta la década del ochenta del siglo XX, que la psiquiatra Argentina Paulina Redler, recurre al concepto de abuelidad para abordar las relaciones

6 Propone cinco grupos de funciones sociales 1) Capacidad de engendrar; 2) Asumir la crianza, alimentación y protección; 3) Mandar sobre el niño y educarlo ; 4) Asumir la responsabilidad por todo lo haga el niño; 5) Dotarlo de un estatus, un nombre y un grupo de derechos y deberes.

y funciones del abuelo con respecto al nieto, y los efectos psicológicos de tal vínculo (Redler:1980).

Es de llamar la atención que los investigadores que tienen como base la psicología y la psiquiatría, retomaran los estudios antropológicos para favorecer la creación el campo de estudio de la “parentalidad” (Solis; 2004) lo que les permitió dar cuenta de los vínculos emocionales y psíquicos que se establecen entre los padres e hijos, así como de los abuelos y nietos⁷. Sin embargo, a pesar de reconocer la importancia del contexto sociocultural, pocas veces lo han abordado.

En tanto los investigadores de corte social, han puesto su atención en el rol de los abuelos en la crianza y socialización de los nietos (Strom, R. & Strom, S. 1992; Szinovacz: 1998; Pinazo Hernandis: 1999; Krasnova 2002). No obstante, la mayoría de los estudios, se han centrado a describir el rol de los abuelos al interior del grupo familiar y/o a identificar patrones de conducta, siendo excepcionales los estudios que han teorizado sobre las lógicas socioculturales que les rigen (Segalen; 1992,1996; Segalen y Attias-Donfut; 1998).

Por lo anterior para abordar la relación abuelos-nietos y las lógicas culturales que le configuran, propongo retomar el concepto que parentalidad, propuesto desde la teoría antropológica por Maruice Godelier, la cual señala:

“Le terme parentalité désigne l'ensemble culturellement défini des obligations a assumer, des interdictions a respecter, des conduites, des attitudes, des sentiments et des émotions, des actes de solidarité et des actes d'hostilité qui sont attendus ou exclus de la part d'individus qui - au sein d'une société caractérisée par un système de parenté particulier et se reproduisant dans un contexte historique donné - se trouvent, vis-à-vis d'autres individus, dans des rapports de parents a enfants. Ces rapports diffèrent entièrement s'ils sont leurs parents en ligne directe ou en ligne collatérale, leurs parents par alliance ou par adoption, etc” (Godelier ; 2004: 240).

⁷ Retomando los planteamientos de Levovicí, se plantea que un proceso es de doble vía, ya que el niño al requerir de cuidados, los exige de sus padres parentalizándolos, lo que a su vez le permite afiliarse a ellos. Este vínculo se co-construye a partir de las interacciones entre el niño y sus figuras de apego que lo cuidan, gracias a las representaciones mentales y afectivas que tienen de los cuidados que deben brindarle al niño en función de su rol parental, así como de las técnicas y estrategias de crianza que poseen. Todos estos elementos dependen de la personalidad de cada cuidador, del modo en que han sido criados y del contexto sociocultural que determina modalidades o patrones predominantes de crianza y asigna las funciones parentales, según los roles de parentesco como son: la paternidad, la maternidad, abuelidad, etc.

Godelier aclara que la parentalidad; guarda un estrecho vínculo con las relaciones de parentesco; por lo que sobre los individuos que se desempeñan como padres e hijos, se manifiestan obligaciones, prohibiciones y sentimientos esperados o excluidos que dependen, del lugar que ocupe cada uno en, en dichas relaciones, durante el curso sus vidas.

Así, si bien la parentalidad aborda las idealizaciones culturales y normas de conducta, en torno de la relación padre-hijo; estas se hacen extensibles a las relaciones que se establecen con los abuelos.

“Car tous les enfants qui naissent ne deviennent pas à leur tour des parents, mais quand ils le deviennent, ils font de leurs parents des grands-parents” (Godelier : 2004).

Por lo anterior entiendo por abuelidad como la forma en que cada sociedad elabora representaciones culturales sobre lo que considera debe ser y hacer un abuelo. Así mismo da cuenta de los valores positivos o negativos, normas y prácticas respecto a su nieto.⁸

No obstante, es importante conceptualizar sobre las representaciones y prácticas que guían el establecimiento de relaciones, tendientes a asegurar la atención de las necesidades de los niños, por lo que me parece sugerente retomar las propuestas del grupo de estudio transcultural del parentesco, encabezado por González Echevarría (2010), para quienes:

8 Según Godelier, entre las funciones parentales que instituye a los individuos como el padre-abuelo de un niño destacan:

- 1.- El rol que toman en la concepción y la procreación de los niños.- según su sexo, edad y su lugar en las relaciones de parentesco u otros tipos de relaciones sociales. Así los vínculos de parentalidad no solo se refieren a personas vivas, sino también a los antepasados.
- 2.-Lo que asumen los padres, que deben de hacer respecto al niño que definen como hijo. Abarca la crianza, alimentación, protección hasta la adolescencia, o incluso hasta la edad adulta (no es necesariamente la misma para cada sexo).
- 3.-Educar al niño; inculcarlo dentro tipo particular de conocimientos y formarlo en la vida social.
- 4.-Dotarle, desde su nacimiento o en su vida posterior, con un nombre y/o conferirle un estatuto social. Así como dotarle con derechos potenciales sobre una serie de bienes materiales y/o inmateriales, así como sobre la personas.
- 5.- Ejercer algunos derechos y deberes (diferenciales por género y edad) sobre el niño. De igual forma serán considerados como responsables de lo que hace o deje de hacer el niño y deberán ser garantes frente a su sociedad, de lo que él (o ella) hace o debería hacer.
- 6.- El derecho y deber de ejercer formas de autoridad y sanciones sobre el niño, así como de esperar ciertas conductas de obediencia y de afecto recíprocamente compartido.
7. Según la posición en la relaciones de parentesco, el sexo y edad; de establecer prohibiciones sexuales (hetero- y homosexuales).

“El dominio de la antropología del parentesco está constituido por los fenómenos sociocultural es en tanto , y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran, a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida”

En particular comparto la ideas sobre la crianza, ya que si bien abarca la organización sociocultural de los aspectos biológicos relacionados la satisfacción de las necesidades básicas de los niños, su enfoque resalta la inserción de los individuos en el grupo social; es decir los “procesos de enculturación y socialización hasta que los niños son “viables” socialmente”.

Si bien la definición enumerativa de la antropología de la procreación⁹, abarca el cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social, a mi parecer no dimensionan el peso del proceso salud/enfermedad/atención. El cual es estructural a todas las sociedades y sectores que la conforman y sin el cual, no podría asegurarse la continuidad biológica y social, de ningún individuo y/o grupo social. Tal y como lo señala Eduardo Menéndez:

“Aun cuando ésta es una afirmación casi obvia debe subrayarse que la enfermedad, los padecimientos, los daños a la salud constituyen algunos de los hechos más frecuentes recurrentes, continuos e inevitables que afectan la vida cotidiana de los conjuntos sociales. Son parte de un proceso social dentro del cual se establece colectivamente la subjetividad; el sujeto, desde su nacimiento –cada vez más “medicalizado”–se constituye e instituye, por lo menos en parte, a partir del proceso s/e/a.La respuesta social a la incidencia de enfermedad, daños y/o padecimientos es también un hecho cotidiano y recurrente, pero además constituye una estructura necesaria para la producción y reproducción de cualquier sociedad” (Menéndez: 1994).

9 1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo

- a) Ideas respecto a la formación de los seres humanos
- b) Ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación
- c) Normas y usos concernientes al embarazo, el parto y el periodo perinatal

2. Adscripción de los niños

- a) Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales
- b) Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños

3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social

- a) Especificaciones social y cultural de madurez social
- b) Personas, grupos o instituciones que se ocupan del cuidado de los niños o son responsables de ellos
- c) Personas, grupos o instituciones que son responsable últimos de su socialización enculturación
- d) Normas, usos y modelos de comportamiento referentes al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación

4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza

5. Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, que se desarrollan a lo largo.

Cómo ya se ha señalado, los estudios de la antropología médica han dado evidencia de que a nivel del grupo familiar se da inicio al proceso salud/enfermedad/atención. De hecho la autoatención se convierte en el primer nivel real de atención¹⁰; del cual se derivan la creación de las redes de relación en apoyo a la salud y la reproducción de patrones que repercuten en el impacto de las medidas sanitarias (Menéndez:1982, 2003;Kleiman:1988;Good:1994;Campos:1990;Osorio:2001;Arganis:2005;Barragan:2005; Peña y Hernández: 2013).

Aquí radica la potencial complementariedad entre los estudios de la antropología médica y los que abordan la parentalidad y/o la antropología de la procreación, como es el objetivo de la presente investigación.

Otro aspecto por resaltar es que los antropólogos que han tratado las nociones del cuerpo y la enfermedad en los pueblos indígenas de México, se han centrado en demostrar la continuidad de la cosmovisión mesoamericana; sin embargo, no se ha abordado la relación que establece la población indígena con los saberes y prácticas de la religión católica, la educación institucional, la biomedicina e incluso con los grupos esotéricos.

Estimo, que al centrarse en el análisis de un conjunto de rasgos culturales que se mantienen más o menos resistentes al cambio, como el sistema de cargos, los rituales agrícolas, las nociones del cuerpo y la concepción geometría del cosmos, no les permite reconocer que los pueblos indígenas al establecer relación con diferentes sectores sociales, experimentan activamente transformaciones sociales y culturales a través de su historia.

¹⁰ El modelo médico basado en la autoatención consiste en el diagnóstico y atención que llevan a cabo la propia persona enferma o las personas cercanas a ella, pertenecientes a su grupo parental o comunal, donde no actúa directamente un curador profesional. En este modelo se agrupan las acciones conscientes encaminadas a la cura. Este modelo es estructural en todas las sociedades y supone el primer nivel real de atención. Se caracteriza por conceptualizar la salud como bien de uso, la tendencia a percibir la enfermedad como mercancía, la participación simétrica y homogeneizante, la legitimidad grupal y comunal, una concepción basada en la experiencia, tendencia a la apropiación tradicional de las prácticas médicas, tendencia sintetizadora, tendencia a asumir la subordinación inducida respecto de los otros modelos (Menéndez, 1982).

Recientemente, algunos antropólogos médicos críticos han proporcionado pruebas de que los grupos sociales (incluida la población indígena) al reproducir, apropiarse y reinterpretar diversas concepciones y prácticas médicas del modelo médico hegemónico (biomédico) logran atender y prevenir la mayor parte de los padecimientos presentados por los miembros del grupo familiar (Osorio: 2001; Mendoza: 2012). Así, al retomar los planteamientos de Moscovici y Jodelet¹¹ se han dado a la tarea de analizar las nociones y prácticas de los conjuntos sociales populares.¹²

“En este contexto, las representaciones sociales por nosotros estudiadas son referidas al conjunto de nociones, conocimientos, creencias, actitudes y valoraciones, a través de los cuales se vivencian y aprenden los padecimientos, se toman decisiones y se ejecutan acciones que conllevan significados y sentidos particulares que tiene repercusiones concretas y específicas en la salud de los sujetos” (Osorio, 2001:15).

Sin embargo, el enfoque de la antropología médica crítica al enfatizar la subordinación ideológica hacia el modelo médico hegemónico, por parte de los modelos médicos populares y el modelo de auto atención, han restado importancia al análisis del sistema ideológico-cultural de los grupos populares, tal es el caso de la religión, señalando en el mejor de los casos su paulatino abandono o sustitución (Mendoza, 1997).

De hecho, los propios planteamientos de Jodelet son minimizados, pues si bien se señala que las representaciones son un resultado histórico, dado que se transforman debido a diversos factores como el tiempo, contexto y circunstancias, también tiene elementos de permanencia y estabilidad acordes a las formas que expresan; es decir, las representaciones se ordenan alrededor de un núcleo central (Jodelet, 1984).

11 Estos autores han señalado una estrecha relación entre el saber científico (biomédico) y el sentido común. Es decir, demuestran como los conceptos de la ciencia médica son apropiados y reinterpretados en lo cotidiano por diferentes sectores de una sociedad, aunque ello no significa que actúen siempre de modo “científico”. Así la representación social es entendida como conocimientos del sentido común.

Ver los trabajos de:

a).- Menéndez y Di Pardo. De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización. CIESAS, México, 1996.

b).- Osorio, Carranza. Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles, Biblioteca de la medicina tradicional mexicana, INI-CIESAS-INAH, México, 2001.

c).- Módena y Mendoza. Género y generaciones. Etnografía de las relaciones entre hombres y mujeres de la Ciudad de México, Edamex-Population Council, México, 2002.

12 A diferencia de la cosmovisión que aglutina a todos los sectores de una sociedad, las representaciones socioculturales son reproducidas y reelaboradas por sectores específicos de la sociedad (genero, generacionales, etc.). Se trata de modalidades de pensamiento práctico que orientan los comportamientos. Es importante destacar que las representaciones sociales pueden ordenarse en torno a ejes dominantes, los cuales considero se trata de elementos estructurantes de la cosmovisión.

Así, el núcleo central o núcleo estructurante es fundamental ya que da significación (sentido y valores) y organiza (unifica) a las representaciones de los diferentes grupos e individuos de una sociedad y además:

“Constituye el elemento más estable de la representación, el que garantiza la perennidad en contextos móviles y evolutivos” (Abric, 2001: 21).

Se trata de una base social común que mantiene estrecha relación con el contexto histórico social e ideológico, por lo que define las normas y valores de individuos y entre los diferentes grupos de una sociedad. En contraparte, el sistema periférico de representaciones está asociado al contexto inmediato de los individuos “permite una adaptación, la integración de las experiencias cotidianas”, por lo que estas experimentan una constante transformación.

Considero que a través del estudio de los ritos, es posible acceder a los núcleos ordenadores de una cultura; sin embargo es importante hacer explícitas algunas precisiones.

Conceptúo al ritual como un acto humano que se manifiestan en cualquier sociedad o sectores de ella¹³ (Segalen, 2005) dado su carácter público, permiten comunicar de manera consciente e inconsciente –en ocasiones de manera contradictoria- códigos, normas (Skorupski, 1985; Turner, 1980), así como representaciones del tiempo y el espacio (Galinier, 1990; Geertz; 1987).

Los rituales, se organizan en forma de sistema. Su realización suele ser cíclica, en la medida que en las representaciones sobre el tiempo y espacio confluyen; aunque, otros eventos se encaminan a resaltar el establecimiento de nuevas relaciones sociales (no cotidianas). Sin embargo, también son altamente dinámicos, pues en cada situación se incorporan elementos innovadores y significados (Turner, 1980).

¹³ No son característicos de las sociedades sin escritura, cuyas conductas formales están encaminadas a relacionarse con el ámbito de lo religioso-sagrado.

Los códigos, normas y representaciones que se expresan en los rituales, permiten pensar (ordenar) el mundo (Lévi-Strauss, 1997); pero también actuar en él. Es decir, se despliegan el ámbito intelectual y el de las prácticas (Geertz, 1987; Turner, 1980). De igual forma, son expresiones de las relaciones sociales, en un contexto histórico determinado. Por lo que plantear la preexistencia de alguno de sus elementos¹⁴, solo tenderá a desconocer el contexto histórico del que son parte.

Toda sociedad requiere de valores y normas que den sentido de unidad a todos los miembros y grupos de una sociedad. Sin embargo, en la vida social, son difíciles de mantener, dando lugar a conflictos. Así me parece pertinente retomar a Víctor Turner, para quien, los rituales son concebidos como procesos, que tienen una doble función: corregir las desviaciones de las normas impuestas por la sociedad, así como prevenir que se generen conflictos, entre los diferentes grupos que le conforman. Para Turner los rituales se conforman por símbolos los cuales, define como:

“Una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner, 1980).

Los símbolos rituales adquieren su significación de su relación complementaria u oposición con respecto a otros símbolos (Leach, 1978). Así existen símbolos dominantes considerados por los miembros de la sociedad como axiomas representativos, generalmente asociados a representaciones religiosas, cuyos significados suelen ser permanentes (no cambian con el tiempo); por lo que se hacen presentes en diversos rituales¹⁵. Mientras los símbolos instrumentales son de carácter variable, ya que cumplen fines específicos en rituales concretos (Turner, 1980).

14 No pretendo confirmar la existencia de un “núcleo duro mesoamericano”, cuyos componentes han sido previamente definidos por los estudios antropológicos.

15 Según Turner Los símbolos rituales son multireferenciales, ya que refieren a múltiples significados. La condensación refiere a que múltiples ideas y acciones, se representan en una sola forma simbólica, mientras que en “la unificación”, los significados que parecen dispersos o distintos, se interconectan en una sola forma, ya sea porque poseen cualidades análogas, o se asocian en los hechos o en el pensamiento.

Finalmente los símbolos rituales tienen dos polos de sentido: uno ideológico (orden moral, las normas y los valores de la sociedad) y otro sensorial (deseos y sentimientos); por lo que los procesos rituales se vinculan y recrean los valores y normas de una sociedad; Así al analizarles, es posible dar cuenta de los valores que rigen en la organización de una sociedad.

Respecto a la cosmovisión, los antropólogos mexicanos se han centrado en demostrar la persistencia de un “núcleo duro” mesoamericano (Medina: 2000); sin embargo pocas veces se ha analizado la influencia que puede ejercer un contexto económico, político e ideológico dominantes (Lomnitz, 1995).

Resulta sugerente la propuesta de Catherine Good quién al estudiar los nahuas del Alto Balsas de Guerrero del Estado de Morelos descubre que la población indígena ha integrado las transformaciones sociales, a partir de su propias formas de organización social y simbólica (Good, 1994; 2003). Así, plantea la existencia de ejes conceptuales que organizan la vida social, comunitaria y familiar, los cuales permiten relacionarse con agentes del capitalismo moderno y a la vez reproducir formas propias de organización social y cultural, como lo es la familia (Robichaux, 2003).¹⁶

Si bien el análisis de Good hace referencia del contexto económico y político del Estado mexicano; considero que sobredimensiona la eficacia las formas organizativas al nivel del grupo familiar y comunitario, ya que en su análisis la cosmovisión con contempla las relaciones de poder ideológicas dominantes.

De hecho, opino, que la mayoría de las investigaciones sobre la cosmovisión en México, comparten la misma problemática; resulta paradójico que se tengan como referencia las propuestas de Alfredo López Austin, siendo que él es preciso al señalar que la

¹⁶ Estos son: Trabajo “*tekit*” implica el uso de la energía o fuerza; “*chicauhualiztli*” para la realización de un propósito específico, abarca actividades productivas y reproductivas (biológicas) realizadas en conjunto. Así, la fuerza es un poder de carácter humano, físico, intelectual, espiritual o emocional que sirve para realizar un objetivo. En el caso de la crianza y atención de los niños, la fuerza es nombrada como “*huapauua*”. Reciprocidad “*kelnamiki*” es la base de la ayuda mutua, implica el trabajo en común, esto es forman el “*san cecnic*” (La gente de uno o la gente como uno). Para su realización es necesario el amor y el respeto “*tlazohatla*” y “*tlacaiitia*”; continuidad histórica “*xcontonoa*” continuidad de los antepasados, “lo que nos dejaron los viejos”, implica un compromiso de seguir con una tradición en los niveles individuales, del grupo doméstico y comunitarios.

cosmovisión es:

"El conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que el grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, engloba todos los sistemas, los ordena y los ubica" (López, 1980:20).

Una ideología, es una categoría que debe dar cuenta de las relaciones sociales, en un momento histórico. Sin embargo, la cosmovisión es conceptuada como un sistema cultural exclusivo de los pueblos indígenas, que por algún motivo se ha mantenido intacta a las relaciones de poder económicas, políticas e ideológicas desde la época prehispánica hasta el capitalismo del siglo XXI. De hecho, se ha llegado a abordar erróneamente, como si las cosmovisiones no experimentaran transformaciones a través del tiempo.

Dicho en otras palabras, la cosmovisión más que ser considerada como un sistema de ideologías, se le conceptúa como un sistema cultural aislado y sin historia. Como si las relaciones económicas capitalista no tuviera implicaciones para el empobrecimiento de la población; no existieran sistemas jurídicos que limitaran el control sobre el territorio, así como políticas gubernamentales (salud, educación, medios masivos de comunicación, culturales, etc.) (Martínez, 2006). Incluso, se desconoce la coexistencia de poderosas ideologías como la religión católica, que abarca al 86 % de la población total de México (Giménez: 1978).

Por lo anterior, resulta pertinente retomar las propuestas de Antonio Gramsci, quien resalta la importancia de considerar las cosmovisiones (en alemán Weltanschauung) como parte inherente de toda relación social históricamente construidas. Sobre todo al conceptuarla ligada a las ideologías dominantes, es decir, a la hegemonía que tiende a subordinar política y culturalmente a los estratos populares, quienes, más que rechazar, aceptan las formas de las clases dominantes de representar y vivir en el mundo (Crehan, 2004).

Como expresión de esta hegemonía, se relaciona con la tendencia de los grupos populares de omitir y/o negar los daños a la salud de ciertas prácticas y padecimientos,

como pueden ser el consumo de alcohol, la violencia intrafamiliar, la drogadicción, la obesidad y la desnutrición (Bonfil, 1962; Menéndez, 1992; Hersh, 1995; Peña: 2012).

1.5 Objetivos

- a) Describir el proceso histórico experimentado por el poblado de Tetelcingo a fin de dar cuenta cómo es que se configuró la organización comunitaria y la la lógica socio-cultural que les articula.
- b) Describir y analizar los ciclos rituales en Tetelcingo, con el fin distinguir los principales núcleos centrales o estructurantes que le dan sentido y que organizan el sistema de representaciones de los diferentes sectores que conforman la comunidad.
- c) Caracterizar la estructura familiar en la colonia de Tetelcingo, a fin de dar cuenta de las diferentes formas en que sus integrantes se organizan (estatus y roles) para asegurar su subsistencia como unidad.
- d) Analizar las representaciones culturales, sobre lo que se considera debe ser y hacer un abuelo. Así mismo describir las relaciones que establecen los abuelos, con respecto a la crianza y atención de sus nietos.
- e) Analizar las representaciones y prácticas que sobre la crianza, se asocian a los padres y abuelos. En particular describir aquellas relacionadas con la atención de las necesidades de atención de sus nietos; su inserción la organización comunitaria y proceso de enculturación.
- f) Describir las prácticas realizadas por los abuelos en el proceso salud/enfermedad/atención de los prescolares. Así como analizar la lógica de las representaciones asociadas a dicho proceso.

1.6 Hipótesis

1.-Si bien a través de su historia el poblado de Tetelcingo ha enfrentado significativas transformaciones socioculturales; a pesar de las relaciones asimétricas de dominio político-económico; la base de su organización sociocultural, recae en representaciones

y prácticas de carácter permanentes, las cuales les ha permitido recrear y estructurar un sentido de comunidad.

2.-Los ciclos rituales en Tetelcingo, se ordenan alrededor núcleos centrales los cuales se conforman significados que se mantienen estables a través del tiempo, pero que también se actualizan de acuerdo situaciones concreta, lo que les permite dar sentido a la organización de los diferentes sectores que conforman la comunidad, en particular la estructura de las unidades familiares.

3.-En la colonia de Tetelcingo predomina una estructura familiar que gira en torno al estatus de los abuelos; por lo que al ser notoria su participación en el manejo de recursos y la distribución de actividades, entre los diferentes integrantes de la unidad, que le permite asegurar su subsistencia como grupo y la de sus integrantes.

4.-Si en la abuelidad se resaltaran valores asociados con el respeto hacia la paternidad de los abuelos; relaciones afectivas y su capacidad de establecer vínculos de reciprocidad. Potencialmente podrán contar y disponer de recursos materiales y apoyos -de manera directa e indirecta- del resto de los integrantes de su unidad familiar sea encaminado a asegurar la crianza y atención de sus nietos.

5.- Si bien los padres y abuelos comparten las responsabilidades asociadas con la crianza de los hijos-nietos; los segundos jugaran un papel central en el proceso salud enfermedad atención, ya que sea en las representaciones sobre la enfermedad; prácticas de autoatención y/o como asesoras de las madres-hijas.

1.7 Metodología de trabajo

Las corrientes de la antropología social y cultural desde mediados de la década de los cuarentas han considerado a la unidad familiar, como objeto de descripción y análisis. Tradición que posteriormente será retomada por distintos enfoques de la antropología médica, los cuales han ilustrado el papel desempeñado por la familia dentro del proceso salud-enfermedad-atención.

Ya sea desde el nivel donde se expresan la frecuencia y recurrencia de padecimientos, el inicio de la enfermedad, hasta la creación de las redes de relación en apoyo a la salud y la reproducción de patrones que repercuten en el impacto de las medidas sanitarias (Menéndez, 1993).

Partiendo del hecho de que los procesos económicos - políticos influyen de manera directa en el grupo familiar, me inclino hacia aquellos enfoques que abordan a la familia como una red de relaciones sociales, que si bien mantienen una unidad básica entre sus miembros, también estén manifiestos diversos intereses y enfrentamientos en su interior; es decir, roles diferenciales de género y edad.

La elección de las unidades familiares, se realizó realzando características que sin ser exhaustivas, se consideraron empíricamente posibles y coherentes con el enfoque teórico, pues mantenían estrecha relación con los objetivos de la investigación.

Se censó a la totalidad de la comunidad y se realizó una evaluación antropométrica de los preescolares. De esta forma, los datos cuantitativos me permitieron identificar diferentes tipos familiares.

Es importante destacar que el valor de la “tipología” no radica en su representatividad estadística, sino en la posibilidad de caracterizar a los unidades familiares de acuerdo con sus principales bases estructurantes¹⁷.

Los tipos ideales constituyeron el recurso metodológico que me permitió obtener diferentes datos cualitativos; ya que se les conceptuó como factores relacionales que al operar en la cotidianidad de las unidades familiares, se expresaban en el estado de salud en los preescolares.

La tipología se aplicó para comparar empíricamente diferentes unidades familiares, lo que favoreció reconocer homogeneidades y singularidades en torno a la crianza y atención de los preescolares.

¹⁷ Elementos básicos que la constituyen, tales como el número de integrantes, miembros que aportan ingresos, mujeres encargadas del mantenimiento y la atención de todos los miembros.

Debe señalarse que no se trató de una mera reunión de aspectos comunes que son empíricamente observables, sino indicadores interrelacionados, que por un lado me permitieron dar razón de la casuística del fenómeno y por el otro, comprender el significado que los actores le otorgan a las acciones (Velasco, 2001). Así, las unidades familiares se clasificaron teniendo en cuenta la combinación de los siguientes criterios.

A).- Presencia en el hogar de ambo abuelos, ya que pueden influir de manera directa de la atención y cuidados (favorables o negativos) en los menores de cinco años. Existe evidencia que la participación directa de los abuelos en la implementación de proyectos de salud, son fundamentales para promover prácticas saludables y nutricionales entre los infantes (Judi Aubel, Ibrahima Touré, Mamadou Diagne; 2004; Judi Aubel; 2006; 2012). De igual forma, se ha evidenciado su eficiencia como cuidadoras de la salud física y mental de sus nietos (Guo, B., Pickard, J. & Huang, J: 2007).

B) Sistema de residencia postmatrimonial: virilocal o uxilocal. Estudios de corte demográfico han evidenciado que la mortalidad infantil tiende a concentrarse en los hogares en donde convive las nueras con las suegras, así toma particular importancia la residencia postmarital, ya que tendrá relación directa con el estatus de la madre en las relaciones de parentesco y de cohabitación (Echarri; 2003; 2004).

Por otra parte, estudios de corte antropológico señalan entre los pueblos de origen mesoamericano, predomina un sistema familiar que se caracteriza por la residencia virilocal que entre otros aspectos, les ha permitido crecer a un ritmo acelerado, aun en condiciones de baja fecundidad (Robichaux, 2002). De esta forma, las unidades familiares que potencialmente formarán la tipología, se seleccionaron bajo los siguientes criterios:

Cuadro No. 1. Tipología

| | |
|---|--|
| 1 | Presencia en el hogar de ambos abuelos y por lo menos algún menor de 5 años. Residencia postmarital virilocal |
| 2 | Presencia en el hogar de ambos abuelos y por lo menos algún menor de 5 años. Residencia postmarital uxilocal |
| 3 | Presencia en el hogar de ambos abuelos y por lo menos algún menor de 5 años. Residencia postmarital bilocal |

Teniendo como referencia los tipos familiares, se seleccionó sólo un caso por tipo, para posteriormente ser incluido en la investigación de carácter antropológico. Previa visita de las unidades familiares, en la que se le hizo de su conocimiento los objetivos generales del estudio, se le solicitó su autorización para ser incluidos en el mismo.

Dado el enfoque holístico de la etnografía, a partir de la presencia en el hogar de abuelos y tipo de residencia postmarital, se dará cuenta de las prácticas y representaciones involucradas en la crianza y el proceso salud enfermedad atención de los preescolares; es decir, que partí de un marcador aparentemente inconexo; para reconstruir un sistema socio cultural (Peacock, 1989).

Hacer etnografía representó realizar una estancia prolongada en la comunidad con el fin de reunir múltiples datos y contextualizarlos. No obstante, debo destacar que adopte un enfoque reflexivo, por lo que en una primera instancia, partí del hecho que el trabajo de campo no se realiza “sobre” la población, sino “con” y a partir de ella”; lo que implicó el establecimiento de una relación, un encuentro entre culturas (Guber: 2001).

Más que informantes, trate de establecer vínculos de interlocución con diferentes actores sociales; ya que mi objetivo fue comprender su punto de vista y la lógica de sus prácticas cotidianas (Hammersley y Atkinson, 1994). Así que más que estudiar a las personas, mi intención fue aprender de ellas (Liamputtong y Ezzy: 2005).

Durante el tiempo que duro el trabajo de campo fui explícito con los objetivos de mi presencia en la comunidad y así como en las diferentes situaciones que elegí para

establecer relación con los actores. El aclarar los términos en los que se establecía la relación y comprender el sentido que le daban a los encuentros, favoreció para que la mayoría de las interacciones, fueran motivo de mutua reflexión.

Sin embargo, debo de aclarar que con el fin de asegurar la saturación teórica (Glaser y Strauss, 1967) los tópicos de mi interés se plantearon en diferentes situaciones, tratando de ser lo más espontáneo posible. En tanto, que los asuntos de interés de mis interlocutores, fueron variados; pero no por ello sin importancia.

Retomo al método del caso extendido, por lo que partiendo de una situación particular (observada o reconstruida) registré el comportamiento y/o las acciones elegidas por cada miembro de la unidad familiar, involucrado en la crianza y atención de los preescolares (Burawoy, 1998; Tavory, I. y Timmermans, 2009).

Si bien recurrí a las entrevistas informales para dar cuenta de las prácticas cotidianas; en la medida de lo posible realicé observaciones participantes, ya que mi intención fue testificar y obtener experiencias de las situaciones en que se expresaban y generaban los diferentes procesos socioculturales.

Durante más de cuatro años realicé visitas periódicas a las unidades familiares bajo estudio, establecí relaciones de apoyo con autoridades comunitarias y participé de los principales ciclos rituales religiosos lo que me permitió la interlocución con diferentes actores involucrados en su realización. Concebir al ritual, como proceso social, me obligo a situarles dentro de un contexto social amplio, del cual el ritual, sólo es una fase.

El registro de los procesos sociales; se realizó en una secuencia anual cíclica, es decir que involucró una serie de actos rituales, los cuales se relacionaban entre sí y que solían ser celebrados en un tiempo determinado. Así al participar en la celebración de los rituales, me llevo a involucrarme activamente con la serie anual de celebraciones de carácter agrícola; pero también con aquellos de mayor alcance, como los de nacimiento, boda y muerte.

Partiendo del hecho de que no necesariamente los participantes en el acto ritual, tenían una explicación de los símbolos rituales, indague el significado que se atribuía en las situaciones concretas de su realización y registre la conducta de los actores, respecto a los símbolos rituales.

Para indagar sobre el significado de los símbolos rituales, posteriormente a su realización establecí vínculos de interlocución como el mayor número de especialistas, así como de participantes, como me fue posible.

En otras etapas, el registro de los procesos rituales se realizó con una cámara de video grabación, por lo que al codificar y analizar las imágenes obtenidas; me permitió identificar regularidades y particularidades de cada acto ritual, las cuales se profundizó con las notas de campo y mediante entrevistas informales.

Como parte de un vínculo de reciprocidad establecido con interlocutores, mis grabaciones les fueron devueltas a las personas que me autorizaron grabar, en formatos que les permitían ser observadas en los aparatos que existían en sus hogares. Esta forma de relación, me permitió conocer diferentes enfoques sobre su realización, ya que al ser reproducidos en sus hogares, los integrantes de mayor edad, les explicaban a los jóvenes, los elementos y procesos de los actos rituales.

Al establecer una mayor confianza, algunos vecinos de Tetelcingo, me proporcionaron copias de las grabaciones que ellos poseían. De igual forma algunos jóvenes me solicitaron prestada mi cámara de video y grabación, con el fin de realizar sus propios registros de video.

El análisis de los videos, entrevistas a profundidad y notas de campo, me permitieron identificar los núcleos estructurantes que da significación y organizan representaciones de los ciclos rituales en Tetelcingo: tiempo, espacio y persona.

Dedo aclarar que si bien se registraron múltiples mitos y narraciones, consideré que otorgar prioridad a su análisis llevaría hacia la reconstrucción de una de visión del mundo

estática e idealizada, donde su dinámica y en particular las contradicciones ideológicas, suelen ocultarse.

Así comprendí que los vecinos de Tetelcingo, si bien pueden utilizar palabras precisas, para definir ideas abstractas; por lo general recurren a la descripción y la utilización de metáforas para describir ideas abstractas. Por tal motivo aprendí que debía tener cuidado, si ponía excesiva atención a la denotación; ya que bajo la lógica de los vecinos de Tetelcingo, lo más importante es que dependiendo la situación en que uno se encuentre, la connotación que se le asignan a las palabras cobra mayor importancia (Barthes, 1971).

1.8 Plan de trabajo

Durante los años 2003 y 2004 se aplicaron dos censos y se realizaron registros peso/talla/edad de la totalidad de preescolares en la colonia de Tetelcingo. De acuerdo con los criterios seleccionados en la tipología; el análisis de la información obtenida en los censos y los registros peso/talla/edad; permitió reconocer diez diferentes tipos familiares, de los cuales se seleccionará solo uno por tipo, para ser incluido en la investigación.

En junio del 2005 dio inicio el trabajo de campo, en donde a cada unidad familiar seleccionado (por la investigación) se le hicieron de su conocimiento los objetivos generales del estudio y se le solicitó su autorización para ser incluidos en la investigación. Así, mediante la estrategia metodológica seleccionada y la estancia en campo continuó durante un período de cuatro años, se generará información estratégica.

En último trimestre del 2007 se inició el análisis de la información obtenida durante el trabajo de campo, lo que permitió retornar nuevamente en el 2008 para hacer trabajo de campo y obtener información faltante o precisar aspectos de la investigación.

1.9 Implicaciones éticas

Ante las autoridades locales del pueblo y la colonia de Tetelcingo, se presentaron los objetivos de la investigación y se solicitó permiso para su realización. En reciprocidad, se acordó brindarles asesoría en los asuntos en que lo consideraran conveniente y que estuviera a nuestro alcance.

Con el apoyo del Instituto Politécnico Nacional, se auxilió en la realización censos locales, levantamiento topográfico y diseño de una propuesta para la redistribución del agua potable. De igual forma se asesoró a cada una de las mayordomías y grupos culturales, en aspectos relacionados con la gestión y protección del patrimonio.

De igual forma, a cada una de las unidades familiares, en forma verbal y en varias ocasiones, se les presentaron los objetivos de la investigación. Hasta estar seguro de que comprendían sus implicaciones, se obtuvo su aprobación. En reciprocidad se aseguró que los nombres de la comunidad y de cada uno de sus miembros serían cambiados, así mismo, se les apoyo y asesoró en su atención médica y problemas comunitarios.

CAPITULO 2

2.1 El Estado de Morelos y su evolución económica, una breve descripción

La economía del Estado de Morelos históricamente ha presentado particularidades importantes que la hacen diferir del resto de los estados de la República Mexicana, desde sus orígenes coloniales y hasta el inicio del siglo XXI es partícipe de permanentes transformaciones sociales. Su cercanía a la Ciudad de México, así como la creación de infraestructura de comunicaciones, han favorecido el desarrollo de su economía.

Desde el virreinato español, la agroindustria cañera, y las proveedoras haciendas fomentaron la formación de grandes sectores de trabajadores agrícolas, inmersos en la producción para el mercado, pero sin dejar de lado su esencia campesina e indígena. Gracias a este hecho, sus pobladores y comunidades, aprendieron a gozar del usufructo del trabajo asalariado. Sin embargo, dicho proceso trajo aparejadas contradicciones socio-culturales: empobrecimiento de amplios sectores de la población, problemas relacionados con la tenencia de la tierra y el agua; así como la lucha entre diferentes ideologías, registradas en una larga historia y caracterizadas por un escaso consenso y/o la imposición.

2.1.1 La población y sus efectos en la economía estatal

En el período comprendido de 1970 al 2000, la tasa de crecimiento promedio anual del estado de Morelos fue de 3.5. Este fenómeno, junto a los cambios en la estructura productiva, ha favorecido la concentración de la población en centros urbanos, la cual para el año 2000 representaba el 86% del total de la población estatal. La capital del Estado, la ciudad de Cuernavaca, registró un total de 349,102 residentes habituales, lo que representa el 21.6% del total de la población en la entidad, con un crecimiento del 0.53% a una tasa media anual; Jiutepec para el año 2000 contaba con 181,317 habitantes, que representan el 11.2% del total estatal, con una tasa de crecimiento de 1.1%; y Cuautla, es la tercera ciudad más poblada del Estado, con una tasa de

crecimiento de 0.8%, representando al 9.9% de la población morelense con 160,285 personas.

Se debe destacar que el incremento de la población urbana fue significativo a lo largo del siglo XX, particularmente de las décadas de 1950 a 1970 cuando se manifestó un incremento del 264%; sin embargo, para el período de 1990-1995 se experimenta una desaceleración del 21% en la población urbana; mientras que de 1995 al 2000 lo fue del 7%.

Entre 1990 y 1995 el sector de los servicios tuvo un crecimiento del 49.4% al 59.6%; dicho proceso fue en detrimento de los otros dos sectores, ya que el sector secundario, pasó de 28% a 23%, mientras que el sector primario redujo su participación de 20.0% a 17.4%. De 1990 al 2000 el patrón se sostuvo, por lo que el sector primario experimentó una reducción real de casi 7 puntos porcentuales, pasando del 20.4 % al 13.5 %; es decir que un lapso de 20 años es un hecho, la tercerización de la economía estatal.¹⁸

Cuadro No. 2.

Distribución porcentual de la población ocupada, según sector de actividad, Morelos

| Sector | 1970 | 1980 | 1990 | 1995 | 2000 |
|------------|--------|------|------|-------|-------|
| Primario | 43.0 | 32.5 | 20.4 | 17.37 | 13.5 |
| Secundario | 18.4 | 24.7 | 27.9 | 22.71 | 26.2 |
| Terciario | 30.1 | 38.9 | 49.4 | 59.54 | 53.4 |
| PEA | 43.7 % | 49.1 | 43.0 | 56.52 | 30.10 |

Fuente: INEGI, Censo General de Población y Vivienda, 2000. Censo de población y vivienda 2005, Anuario Estadístico del Estado de Morelos, INEGI – Gobierno del Estado de Morelos, 1998

Al inicio del siglo XXI el acelerado proceso de transformación demográfica y el crecimiento de la mancha urbana ha tenido un impacto directo sobre los suelos

¹⁸ Entre las actividades relacionadas con el sector terciario, destacan las de servicios (operador de transporte, servicios personales, domésticos, protección y vigilancia), comerciantes y trabajadores ambulantes; profesionistas y técnicos (en educación, arte, espectáculos, deportes, funcionarios y directivos) y administrativos. El sector secundario aparecen principalmente los trabajadores en la industria automotriz, química, de alimentos y bebidas, y la rama textil. Por su parte, el sector primario, con mucha menor participación laboral, concentra las actividades en la agricultura.

destinados a la agricultura, en especial sobre las fértiles tierras de Cuautla y Jojutla (Rueda: 2000). Dicho en otras palabras, el retroceso económico del sector primario, ha tenido impacto sobre el uso del suelo y favorecido la movilidad de grandes sectores de la población.

2.1.2 Producción agrícola

Los cambios generados por políticas neoliberales a partir de la década de 1990, fomentaron la apertura comercial en el sector agrícola, mediante la reducción de aranceles a la importación de granos, lo que permitió la entrada de fertilizantes al libre mercado y sobretodo la desaparición del esquema de precios de garantía. Ello ha provocado entre otros aspectos, que en los últimos 20 años la población dedicada a las actividades del sector primario disminuyera en casi 12 puntos porcentuales.

Para el 2005, el Producto Interno Bruto Estatal (PIBE) se estimaba en \$8,899 millones de dólares (1.4% / nacional y lugar 21). El sector primario aportó el 10.6% del PIBE, ocupando a 216,144 (13.9 %) de la Población Económicamente Activa (PEA); el sector secundario contribuyó con el 25.7% del PIBE y concentró a 416,738 (26.8%) de la PEA; mientras que el sector terciario generó el 63.6% del PIBE y ocupó a 922,112 (59.3%) de la PEA¹⁹ (INEGI, 2008).

A partir de la década de 1980, se experimenta la disminución de las inversiones industriales y desarrollan de manera importante los subsectores como el comercio y los servicios, no solo en los aspectos productivos, sino en la comercialización y distribución. En torno a los centros urbanos, se establecieron cadenas comerciales nacionales e internacionales. Destacan los municipios de Cuernavaca y Cuautla, en donde se impulsó la creación de centrales de abasto, proyectos de infraestructura de carreteras e industrial. Prueba de ello son los establecimientos de preparación y servicio de

¹⁹ Comercio, restaurantes, bares y hoteles 21.3 %; Servicios comunales, sociales y personales 20.9 %; Servicios financieros, seguros y bienes inmuebles 9.9%; Transportes, almacenamiento y comunicaciones 8.0 %; Servicios bancarios imputados, 1.2 %.

alimentos y bebidas, los cuales están situados en estos dos corredores, con un 57 % y 17 % respectivamente.

En cuanto a los cultivos más importantes por su valor de producción destaca en primer lugar la caña de azúcar, cultivo que, a pesar de la problemática por la que han pasado los ingenios azucareros, se ha logrado mantener gracias a la importancia económica regional y en gran medida, a que representa para los campesinos un ingreso seguro, que complementan con el cultivo de otros productos. En segundo lugar está la producción del sorgo, que desde principios de los años setenta se fue extendiendo sobre las tierras de temporal morelenses, en detrimento de la producción de productos básicos para consumo humano; en el tercer sitio se ubica la producción de maíz, cuyo decremento se debe entre otros factores, a la pérdida de la fertilidad de la tierra al incremento en los costos de producción y al cambio del patrón de cultivo, donde se da el interés por cultivos más rentables como el sorgo y las hortalizas.

A estos cultivos le siguen en importancia: el jitomate, la cebolla, el aguacate, el tomate verde, el arroz y el pepino, principalmente. No obstante que el maíz es el tercer producto, por su valor es el que ocupa una mayor superficie, la cual equivale al 36% de la superficie cosechada, seguido por el sorgo que llega a ocupar el 25%, mientras que el producto más importante, la caña de azúcar, sólo ocupa el 9%.

Al inicio del siglo XXI algunos nuevos cultivos están adquiriendo mayor importancia económica, tales como: diferentes tipos de agave, flores de ornato, viveros, hortalizas orientales, etc., productos que ocupan poca mano de obra y requieren mayor inversión en insumos y tecnología.

2.1.3 Marginación

De acuerdo con el CONAPO, para el año 2000 Morelos presentaba un grado “medio” de marginación y para el 2005, descendió a baja, ubicándose en el lugar 20 entre los estados del país. Sin embargo, la entidad muestra un panorama contrastante, pues si

bien en 7 centros urbanos se presentaron grados muy bajos de marginación²⁰; estos se encuentran rodeados por 11 municipios con baja²¹, 13 con media²² y 1 con alta.

Cuadro No. 3. Municipios, según grado de marginación, 2005

| | Muy alto | Alto | Medio | Bajo | Muy bajo |
|---------|----------|------|-------|------|----------|
| Morelos | ----- | 1 | 11 | 14 | 7 |

Fuente: Estimaciones del CONAPO con base en los Índices de marginación 2000; e INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2005 (IV Trimestre).

Este aspecto toma mayor relevancia, pues en el mismo período, solo los municipios de Temoac y Ocuituco mejoraron su situación al pasar de alta marginación, a media. De esta forma, 31 municipios no presentaron ningún cambio, en especial Tlalnepantla quien se mantuvo con un alto grado de marginación. Lo antes expuesto, ha sido interpretado como un retroceso en los niveles de bienestar a escala estatal y por lo tanto, objeto de serias críticas hacia las políticas estatales implantadas al final del siglo.

Destacan los análisis realizados por el Centro de Estudios e Investigación en Desarrollo y Asistencia Social (CEIDAS, 2007: 22-26) particularmente en el informe, “Morelos: Retroceso social y desastre ecológico”, el cual señala entre otros aspectos:

1.- Para el 2005, en el Estado de Morelos 172,580 personas (10.7% de la población total) carecían de recursos para satisfacer sus necesidades de alimentación. Del año 2000 al 2008, la población que percibía menos de un salario mínimo paso de los 72,000 a los 76,000, lo que representa al 10.9 % de la población económicamente activa.

2.- El porcentaje de cobertura entre la población preescolar es del 62%²³, 15 000 niños no asisten a la escuela y otros 15 000 entre los 8 y 14 años asisten pero con rezagos graves. De las 667 740 personas de 15 años o más no ha completado su educación básica, es decir 41.19% de este sector de la población en la entidad. Si bien el 97.7 %

20 Cuernavaca, Cuautla, Zacatepec Jiutepec, Jojutla, Yautepec, y Emiliano Zapata.

21 Temixco, Tepoztlán, Xochitepec, Huitzilac, Tlaltizapán, Tlaquiltenango, Puente de Ixtla, Tetecala, Mazatepec, Amacuzac; Ciudad Ayala, Tlayacapan, Yecapixtla y Atlatlahucan.

22 Axochiapan, Totolapan, Ocuituco, Temoac, Zacualpan, Coatlán del Río, Tepalcingo, Jantetelco, Miacatlán; Tetela del Volcán; y 12 Jonacatepec. y Zapata.

23 A nivel nacional el porcentaje es del 68.1 %, por lo que el Estado de Morelos se ubica entre los 10 peores.

(92 540) de los jóvenes asiste a la secundaria, en el período del 2002 al 2005, la eficiencia terminal ha disminuido, pasando de un 87.7 % a un 84.2 %.

3. Morelos presenta graves desigualdades de ingresos entre hombres y mujeres; del total de la población ocupada que percibía hasta un salario mínimo, la mujeres predominan (49 000) respecto de los hombres (27000). Por otra parte, “una mujer radicada en Cuernavaca percibía en promedio nueve veces más ingresos en 2005 que otra de Tetela del Volcán”.

4. Si bien a escala estatal han disminuido las tasa de mortalidad infantil, ya que en el año 2000 se presentaron 17.7 defunciones por cada mil nacidos vivos y el 2008, 13.3 casos. En este rubro las desigualdades entre los municipios son importantes, ya que mientras en Cuernavaca se presentaron 7.35 muertes por cada mil nacidos vivos, en Tlalnepantla era de 31.78. Por otra parte la cobertura de vacunación disminuyó entre los preescolares, ya que en el año 2000 era del 99.7 %, mientras que para el año 2008 era de 96.6 %.

“Entre 2001 y 2005 la mortalidad de niños varones menores de cinco años pasó de 31.84% a 36.85%; en total, incluidas niñas y niños, la mortalidad de menores de cinco años se elevó en el mismo período de 29.56% a 30.70%... la tasa de mortalidad materna es de 11%, más alta que la media nacional, pues creció entre 2001 y 2005 a un nivel de 74.37%.” (Ídem, 2007: Pág. 22)

5.- El 29 % de los niños que cursan el primer grado, presentan desnutrición. El 17.2 % de la población entre 0 y 14 años presenta riesgo nutricional alto, sin embargo en las comunidades con menos de 1 500 habitantes, el riesgo es del 64 %.”La tasa de mortalidad por enfermedades diarreicas en niños menores de cinco años pasó, entre 2001 y 2005, de 12.04% a 17.45%, y de acuerdo con la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006, 11% de los niños menores de cinco años presentó un cuadro de diarrea en las dos semanas previas al levantamiento de la encuesta” (Ídem).

6. “Morelos tiene la segunda tasa más alta de suicidios a nivel nacional para todas las edades, con una tasa de crecimiento de 16.2%, entre 1995 y 2003” Tan solo en el 2004, de un promedio del 3.58 suicidios mensuales, para el 2005 fue del 5.16 (Ídem).

2.2 El universo indígena en el Estado de Morelos

2.2.1 Importancia, evolución y situación actual, avances de unos y estancamiento de otros

Durante todo el siglo XX, los censos gubernamentales indican la presencia de hablantes de una lengua indígena en el estado de Morelos; sin embargo no es sino hasta finales de la década del ochenta que oficialmente se reconoce la existencia de población indígena, ya que en este período el Instituto Nacional Indigenista fundó un centro regional indigenista en la entidad.

Si bien las políticas indigenistas abarcan diversos municipios y comunidades, pocas veces se hace explícito por qué son consideradas indígenas, en el mejor de los casos se enfatiza que el idioma no puede ser el único criterio para demarcar lo indígena en Morelos. Dicha tendencia, es extensiva de las instancias federales, estatales y municipales (Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).

La población indígena en el Estado de Morelos existe oficialmente, porque sobre diversas comunidades se aplican proyectos de “desarrollo social” encaminadas a mejorar su situación económica; ya que se da por sentado, que este sector de la población enfrenta condiciones de pobreza y marginación. Sin embargo, esta tendencia ha llevado a opacar las características, particularidades y necesidades reales de la población indígena en el Estado de Morelos.

Caso parecido se manifiesta en las instituciones académicas, el hecho de que una comunidad sea elegida como objeto de estudio, es suficiente para considerarse indígena. Si bien lo indígena, es una categoría que hace referencia a una relación entre sectores sociales, en situaciones concretas (identidad); los estudios antropológicos aún tienen mucho que decir al respecto, en la entidad²⁴.

24 El proyecto etnográfico de las Regiones Indígenas de México (Morelos) ha realizado avances importantes, pero aún falta por hacer explícitas sus categorías y confrontarlas con otras posiciones teóricas. Así mismo, aclarar los criterios de selección de las comunidades bajo estudio, dado que se supone que son representativas en la entidad.

Por lo anterior, en el presente capítulo, me basaré en los registros censales a fin de dar cuenta de la población HLI en el Estado de Morelos, se intentará caracterizar este sector de la población y justificaré la elección del municipio de Cuautla para realizar el estudio, así como las dificultades que esta investigación representó.

2.2.2 La población HLI en el Estado de Morelos, censos del siglo XX

En las primeras cuatro décadas del siglo XX, los registros censales, muestran variaciones importantes respecto a la población hablante de un idioma indígena, esta situación es comprensible considerando los estragos del movimiento revolucionario, lo cual implicó la muerte y desplazamientos de grandes sectores de la población. El censo de 1921, estimaba que en el Estado de Morelos aproximadamente el 11.35% era HLI mientras que en 1930 era de 11.8% y en 1940 de 9.8%²⁵.

Para 1950 el censo registró a 11,764 HLI mayores de cinco años que representaban al 5.1% de la población total con el mismo rango de edad en la entidad; en tanto que en 1960 registró a 9,270, con 2.9 % y para 1970 registró un repunte, ya los 16,354, representaban al 3.2 %.

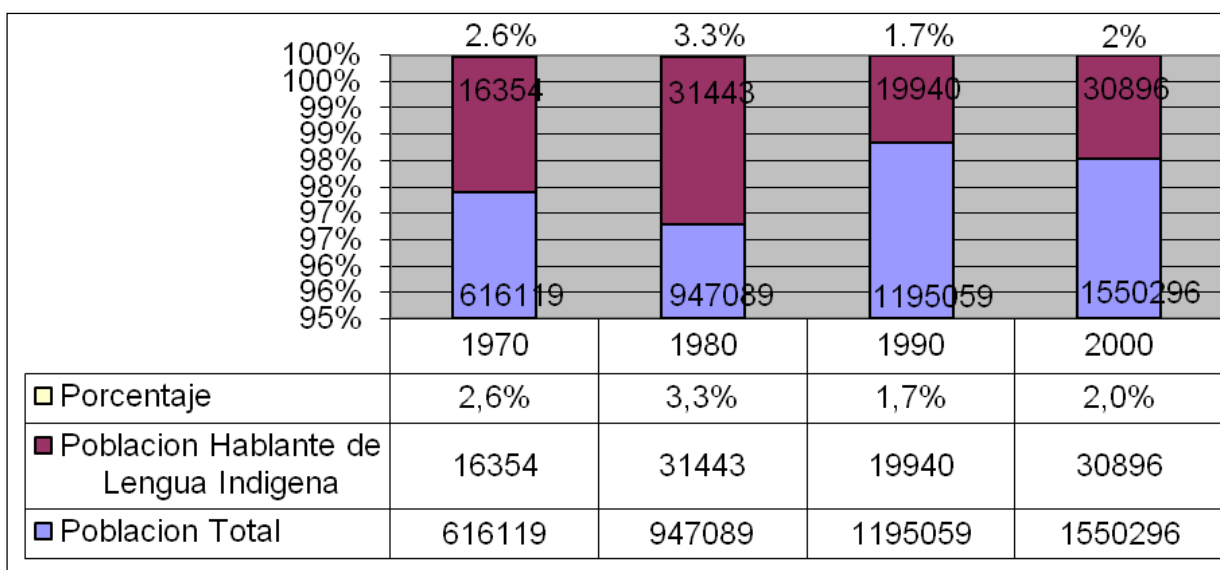
Si bien es evidente que hasta la primera mitad del siglo XX, en el Estado de Morelos, se incrementó en números absolutos los HLI mayor de cinco años, resalta la disminución registrada entre las décadas de 1940 a 1960, las cuales se debieron entre otros factores, al impulso del proceso de industrialización, el aumento de la población emigrante a la entidad y su concentración en los centros urbanos, aspecto asociado con el desarrollo económico que contrastaba con la presencia de la población HLI, incorporada con el retraso y la pobreza.

La tendencia antes expuesta, se manifestará nuevamente en el último tercio del siglo XX, ya que como podrá notarse, se registra un aumento de casi la mitad de los HLI de 1970 a 1980; mientras que para 1990 se observa un decremento similar de este sector

²⁵Censo general de habitantes, 30 de noviembre 1921, Estado de Morelos, Departamento de Estadísticas Nacional, México. Talleres Gráficos de la 1926. Quinto Censo de Población, 15 de mayo de 1930, Estado de Morelos, México, Secretaría de la Economía Nacional. Dirección Nacional Nación, de Estadísticas.

de la población, y finalmente en el año 2000, el número se eleva a niveles presentados en 1980. En el mismo período, al comparar la población HLI, con el total de la población en la entidad, parecería que los primeros muestran una tendencia a desvanecerse, cuando en realidad se han mantenido estables.

Cuadro No. 4.
Evolución de la población HLI en relación a la población total de Morelos



Fuente: INEGI, IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990, 2000.

Sin duda los criterios de registro y datos presentados en los censos muestran tendencias ideológicas de quienes los elaboraron, digna de un análisis hermenéutico que rebasa los fines de la presente investigación. Sin embargo, no podemos negar que ofrecen datos importantes de la población HLI en la entidad.

2.2.3 La población HLI al inicio del tercer milenio

En el Censo de Población y Vivienda del 2000, se registró a 38,338 HLI, de los cuales 30,896 eran mayores de cinco años y 7,442 eran menores de 4 años. Del total de HLI, 28,759 eran bilingües y solo 649 monolingües; es decir que el 93.1% de este sector de la población, hablaba un idioma indígena y el español²⁶. Los idiomas indígenas

²⁶ Según el II Conteo de Población y Vivienda, INEGI, 2005, en el Estado de Morelos se registró a 24 mil 757 HLI mayores de cinco años, lo que representaba el 1.7 % de la población total en la entidad, sin embargo, no se contempló a los menores, los cuales se estima pueden ser alrededor de 5000 niños.

predominantes, eran el náhuatl concentrando el 65.14%, seguido del mixteco con el 14 %, y tlapaneco 5.9 %.

De acuerdo con el Consejo Estatal de Población, al comparar los datos del censo del 2000, con el II conteo del año 2005, se desprende que en este lapso, la población monolingüe mayor de 5 años, disminuyó de 2.2% , al 1.3%. En el 2000, el porcentaje de la distribución de hablantes de lengua indígena por grupos de edad era de:

- De 5 a 14 años: 13.3%
- De 15 a 29 años: 23.6%
- De 30 a 64 años: 50.4%
- De 65 en adelante: 12.8%

La población HLI entre 5 a 14, representa en números absolutos a 3,284 niños, de los cuales el 90.8 % también habla español. Cifras que indican, no solo la presencia de población HLI en la entidad al inicio del tercer milenio, sino su continuidad. De hecho el 73% de la población se encuentran en etapa reproductiva, lo que potencia su crecimiento²⁷.

La población HLI de entre los 8 y 14 años que sabía leer y escribir, aumentó en cinco años del 84.9% al 87.3%; mientras que en el mismo período, la tasa de asistencia escolar aumentó del 75.6 % a 79.8%²⁸.

Con respecto a la población mayor de 15 años, el promedio de escolaridad se mantuvo en los 4.6 años, así el 46% cursó la primaria, 14 % la secundaria, 4.5 % la preparatoria, 3.5% era profesional y el .5% contaba con algún posgrado. Por lo que el 71% de los HLI que contaba con algún tipo de instrucción educativa, contrasta el 28.7% que no lo tenía.

27 Se estima una tasa de crecimiento intercensal de 1990 a 1995 de 4.7 y de 1995 al año 2000 de 4.1. Estimaciones Valdés Morán, en Valdés, Luz María, Los indios mexicanos en los censos del año 2000, México, IJ-UNAM, 2003.

28 En el 2000, 75.3% eran hombres y 76.0% mujeres; mientras que en el 2005, 80.0% hombres y 79.6% mujeres.

En el 2005, de los niños HLI de 6 a 14 años, la asistencia escolar se estimaba en un 79.8%; porcentaje que se incrementa al 90% entre los jóvenes de 11 años; sin embargo, en el rango de los 14 años disminuye al 69 %.

El aspecto antes descrito, toma particular importancia ya que indica que los HLI a pesar de enfrentar una socialización que se prolonga hasta por 15 años en las diferentes instituciones educativas avaladas por el Estado Mexicano (lo cual representa adquirir saberes externos a su cultura) continúan hablando su lengua indígena y reelaborando su cultura.

Finalmente, si se considera que solo el 12% de los HLI eran mayores de 65 años, se deduce que el idioma y las manifestaciones culturales indígenas, son reproducidas principalmente por los adultos de 30 a 64 años (50.4%) y jóvenes (37%) de entre 5 a 30 años de edad.

2.2.4 Ubicación de la población HLI en el Estado de Morelos

Según el censo 2000 en todos los municipios del Estado de Morelos se registraron HLI; sin embargo, al tomar el porcentaje de HLI mayores de cinco años, en relación con la población total con el mismo rango de edad. Destacan Tetela del Volcán con el 14.7%, Tlayacapan, con el 6.6%, Tepoztlán 6% y Puente de Ixtla con 5.8%. Así se trata de municipios, identificados por las instancias gubernamentales como rurales.

En contraste, los principales centros urbanos como Cuernavaca, los HLI mayores de cinco años apenas y representaban el 1.5%, Jiutepec el 1.3%, Temixco el 4.3% y Cuautla el 3.7%.

No obstante, al cotejar el número absoluto de los HLI mayores de cinco años, destacan en los primeros lugares los municipios de Cuautla con 6,127, Cuernavaca con 5,320, Temixco 4,054 y Jiutepec con 2,432. De esta forma, tan solo en la Capital del Estado, Cuernavaca y zona conurbana conformada por los municipios de Temixco y Jiutepec,

se concentraba un total de 11,806 HLI mayores de cinco años, que representaban el 38% del total, de este sector de la población en la entidad.

En el caso de Cuautla, que como ya se ha señalado es la segunda ciudad de mayor importancia económica y política; las 6,127 personas registradas, representaban el 20% del total de HLI mayores de cinco años en la entidad. De lo anterior, se deriva que en el Estado de Morelos, el 58% de los HLI mayores de cinco años se concentraban principalmente en los dos principales centros urbanos de la entidad. Sin embargo, este hecho contrasta con las políticas y programas gubernamentales, que como hemos señalado preconiben a las comunidades indígenas, atrasadas respecto del desarrollo económico del país. Por lo que se les asocia con altos índices de marginación, que se expresa entre otros aspectos, con bajos niveles de educación; mayores tasas de morbi-mortalidad; pobreza extrema y reticencia a abandonar a la agricultura como base de su economía.

Por otra parte, la concentración de HLI en las principales ciudades del Estado de Morelos, tienden a anular la tendencia de crecimiento sostenido de la población nativa y por lo tanto su ubicación precisa dentro de los centros urbanos. Para ejemplificar lo anterior, citaré de un reporte de la COESPO, en el que se indica:

“Los pueblos indígenas de Morelos se encuentran dispersos en cerca de 16 municipios y son alrededor de 35 las comunidades indígenas que se concentran principalmente en Hueyapan, municipio de Tetela del Volcán; Tetelcingo, municipio de Cuautla; Santa Catarina, municipio de Tepoztlán; Cuentepec, municipio de Temixco y Xoxocotla, municipio de Puente de Ixtla.

La geografía donde habitan los pueblos indígenas no es homogénea y se ubican en tres zonas ecológicas distintas: La zona norte corresponde a la Sierra Alta, en esta zona se ubican los pueblos nahuatlato de Hueyapan, Coajomulco, San Juan Tlacotenco y San José de los Laureles.

También se localizan las comunidades de Santa Catarina, San Andrés, Ocotepec, Huazulco, Temoac y Amilcingo.

En los valles donde se encuentra el 75% del territorio estatal se asientan las comunidades indígenas de Cuentepec, Tetlama, Xoxocotla, Tetelcingo y Atlacholoaya” (COESPO, 2007).

Como podrá notarse, a pesar de que se reconoce a Ocotepéc como comunidad indígena, no se especifica que ésta forma parte del municipio de Cuernavaca. Si bien se reconoce a Tetelcingo como una comunidad perteneciente al municipio de Cuautla; es importante destacar que oficialmente esta localidad no existe, por lo que no es posible obtener información precisa de los censos y conteos²⁹.

Otra tendencia a anular la presencia de las comunidades indígenas y la población nativa, HLI, del Estado de Morelos, ha consistido en asociar su presencia en la entidad, como consecuencia de los permanentes flujos migratorios (que sin duda existen).

Un análisis de la COESPO, realizado en el año 2000, arroja que aproximadamente 55.76 % de los HLI mayores de cinco años, eran migrantes de Guerrero, 16.48% de Oaxaca y 9.69% de Puebla. Dicho en otras palabras, el 72 % de la población HLI en la entidad, era migrante y tan solo el 22 % nació en el Estado de Morelos.

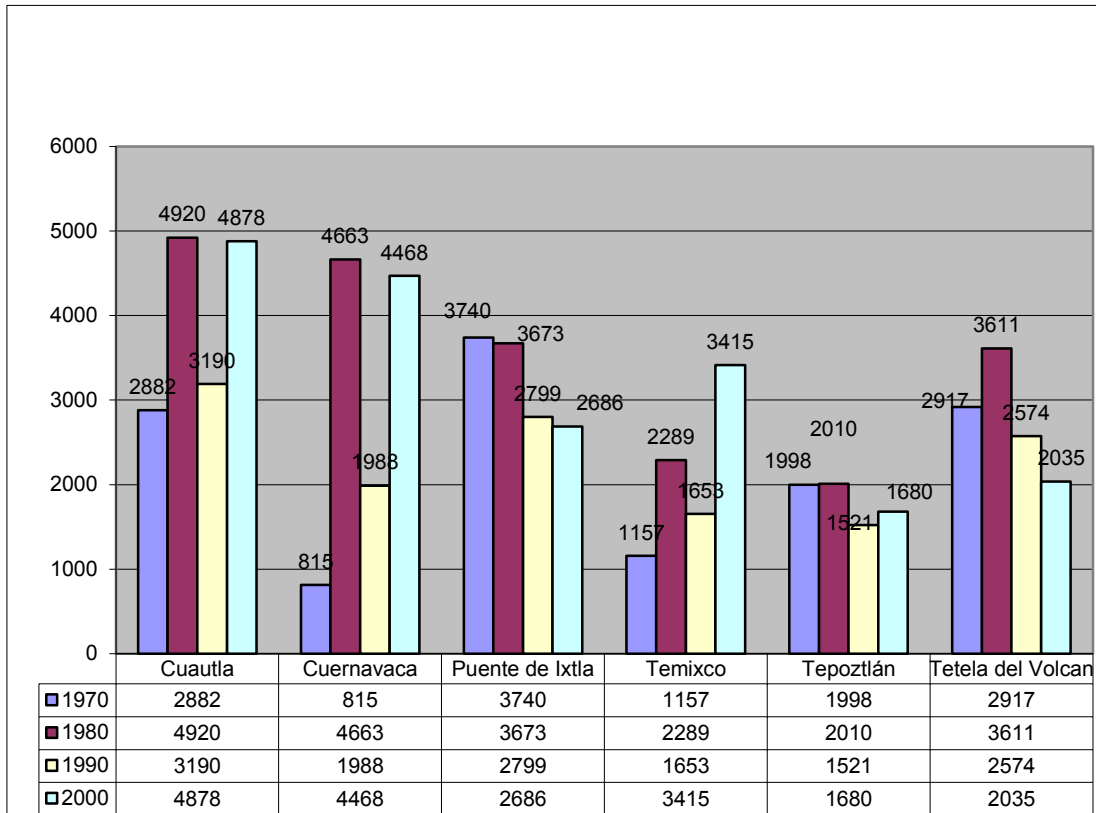
Con el fin de corroborar los resultados oficiales, tomé como punto de referencia los principales municipios, que en el año 2000 presentaron el mayor número (absoluto) de HLI y los comparé con los registros censales de 1970, 1980 y 1990.

Así encontré variaciones importantes en los municipios de Cuernavaca y Temixco (ambos colindantes) lo cual sugiere que éstos han experimentado los más intensos flujos migratorios de población HLI.

En Tetela del Volcán, Puente de Ixtla y Cuautla, si bien se notan cambios importantes de una década a otra, mantienen una constante, lo cual nos indica que en la tendencia de crecimiento de la población HLI, los flujos migratorios no han sido fundamentales.

²⁹ Dado que Tetelcingo se ubica sobre varias colonias del Municipio de Cuautla, en el mejor de los casos se obtienen datos separados de diferentes AGEBS.

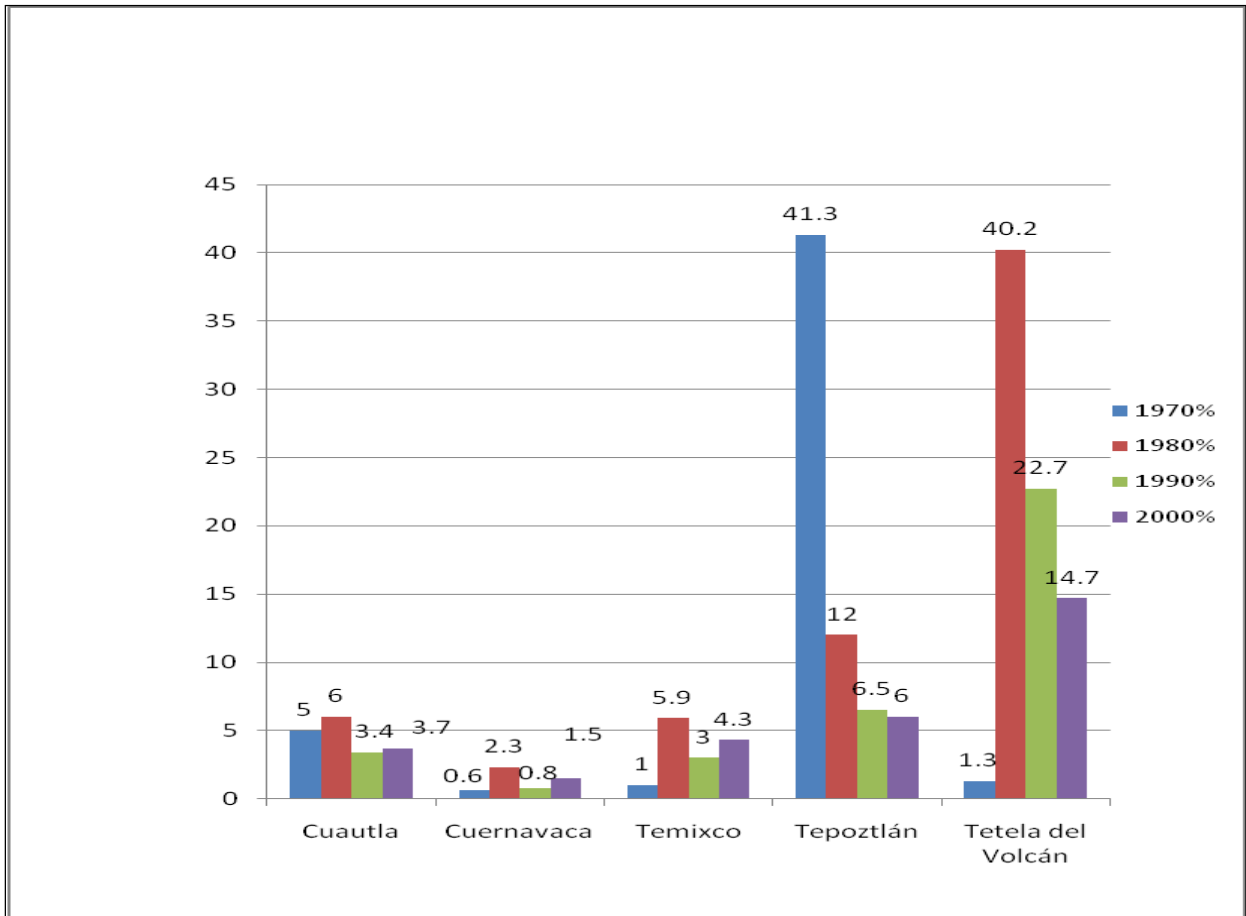
Cuadro No. 5. Población mayor de 5 años HLI por municipio



Fuente: INEGI, IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990, 2000.

Para el mismo período comparé el porcentaje de HLI mayores de cinco años, respecto de la población total (mismo rango de edad). Se nota una tendencia decreciente en los municipios de Tetela del Volcán y Tepoztlán, que puede deberse a procesos migratorios, de la población campesina. En contraste, Cuernavaca y Temixco experimentan variaciones importantes de una década a otra, que sugieren cambios en flujos de atracción de emigrantes, hacia la zona urbana. Mientras que en Cuatla se nota una tendencia a estabilizarse, que sugiere un crecimiento, en la que la emigración no ha sido primordial.

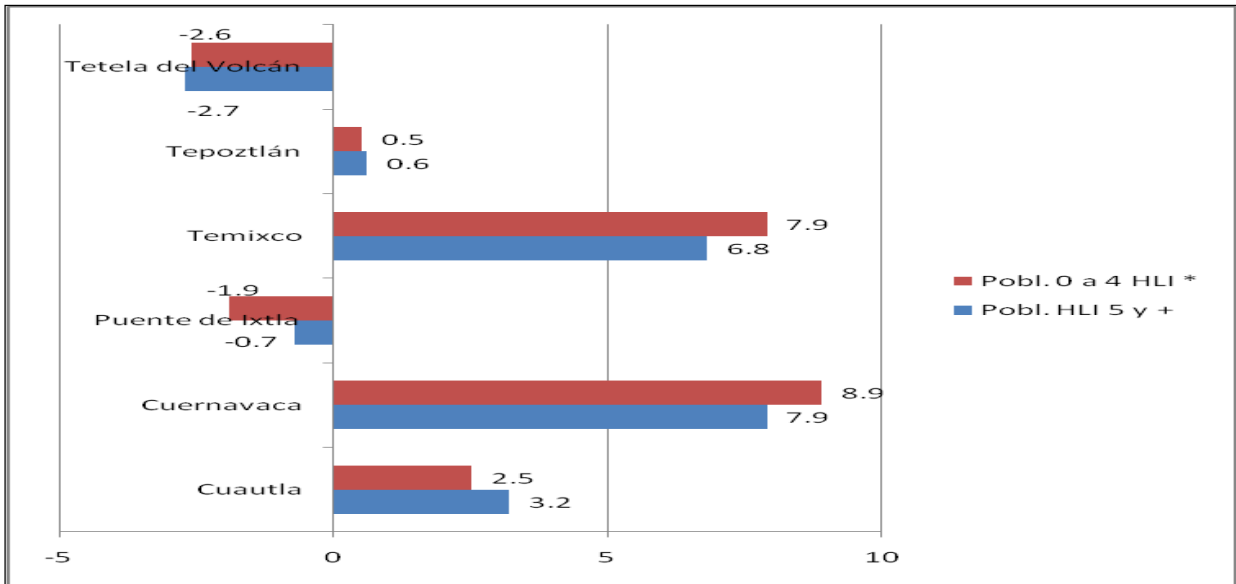
Cuadro No. 6. Proporción de HLI de 5 años y más, por municipio de 1970 al 2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990, 2000.

Bajo el mismo criterio, comparé las tasas de crecimiento intercensal de la población HLI mayor de 5 años, así como de 0 a 4 años de edad (que vivía en hogares donde el jefe o cónyuge era HLI) de 1990 al 2000. Destacan los casos en Tetela del Volcán y Puente de Ixtla, lo que sugiere que en este período la población HLI en edad reproductiva experimentó un acelerado proceso de migración. En contra parte, el notorio crecimiento presentado en Temixco y Cuernavaca, apuntan la inmigración de este sector de HLI a estos centros urbanos. En tanto, que Tepoztlán y Tetelcingo, indican una tendencia de crecimiento sostenido, en la que la emigración no ha sido primordial.

Cuadro No. 7. Crecimiento intercensal de la población HLI, de 1990 al 2000.



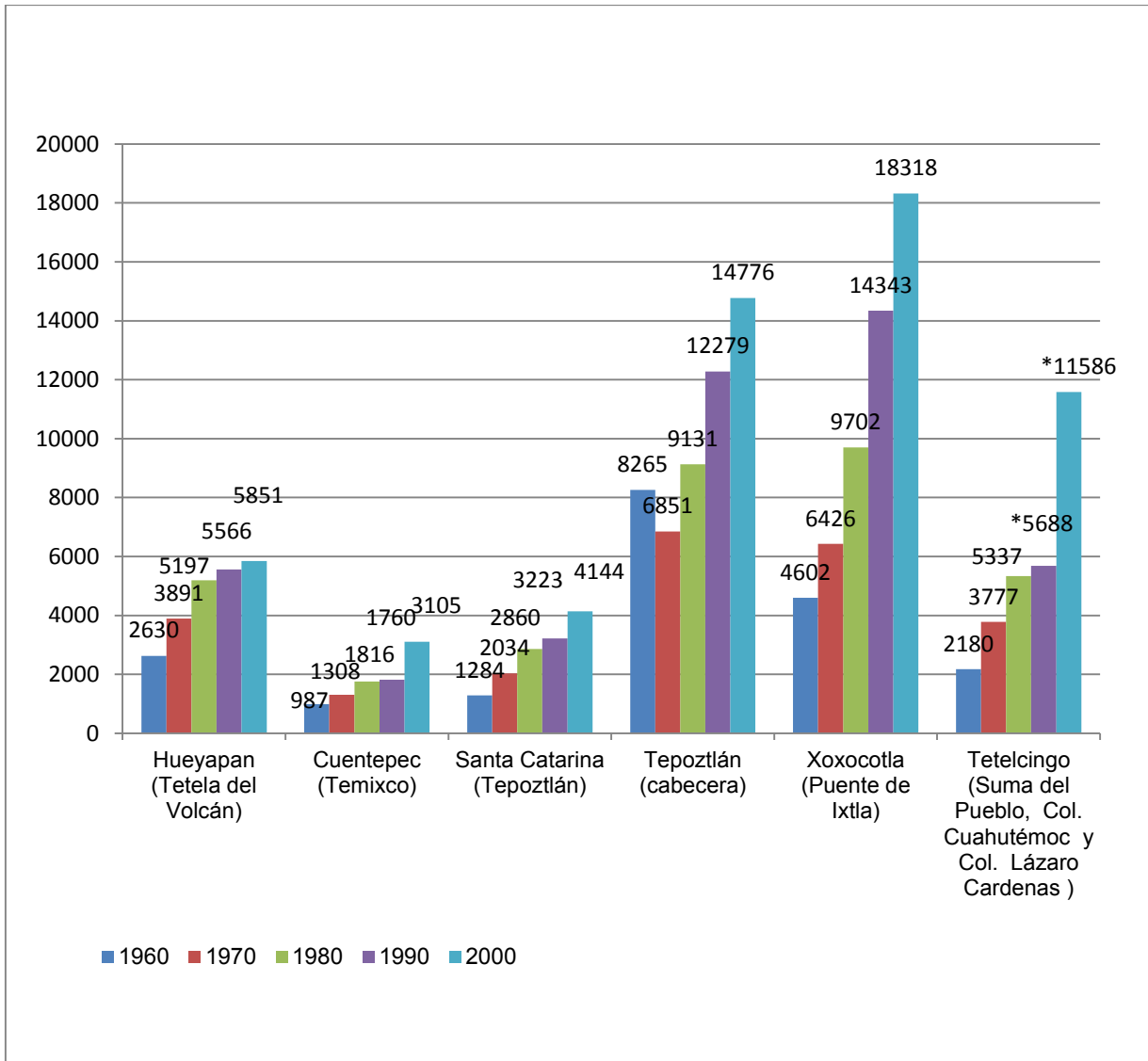
Fuente: INEGI, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1990, 2000.

Finalmente, tuve la tarea de identificar las localidades de cada uno de los municipios que históricamente han presentado mayor número (absoluto) de HLI, con el fin de comparar el crecimiento de su población total en cuatro décadas. Como puede notarse, en la mayoría de las comunidades se experimentó un crecimiento ascendente, que sugieren un crecimiento estable acompañado población emigrante.

Debe ser aclarado que desde 1980, oficialmente Tetelcingo y sus colonias son consideradas como parte del municipio de Cuautla. De esta forma, las dos AGE30 que abarcan Tetelcingo, también incluyen población de otras colonias que en las dos últimas décadas se han caracterizado por concentrar población migrante, que ha decidido radicar en ese territorio.

30 Las AGE30s son áreas geográficas construidas con fines operativos censales. Son de menor dimensión tanto territorial como poblacional respecto al municipio, y se forman a partir de las localidades. Las localidades pueden ser urbanas o rurales, dependiendo del tamaño de su población. Así, las localidades con menos de 2,500 habitantes son consideradas rurales y las de 2,500 y más son consideradas urbanas, si una localidad es cabecera municipal, automáticamente es clasificada como urbana a pesar de no cumplir con el criterio poblacional.

Cuadro No. 8
Localidades por municipio que históricamente han presentado mayor número (absoluto) de HLI



Fuente: INEGI, VII, IX, X, XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000.

Como puede deducirse, es innegable la presencia de flujos migratorios en cada uno de los municipios y comunidades que históricamente han presentado HLI. Al igual que el resto de la entidad.

31 A partir de los 90. Tetelcingo deja de ser considerado una comunidad y se registra como parte de una colonia de la ciudad de Cuautla, por lo que sólo existen registros de las AGEBS, aunque abarcan a diferentes Colonias de Cuautla incluidos Tetelcingo y sus tres principales colonias.

No obstante, el comportamiento de la población de HLI, ha sido diferencial, ya que como se puede notar, mientras que en los municipios de Cuernavaca y Temixco, la tendencia es la atracción de emigrantes indígenas. Tetela del Volcán y Puente de Ixtla se caracterizan por la expulsión de jóvenes migrantes indígenas. En tanto que Cuautla y Tepoztlán, en las últimas décadas tienden hacia un crecimiento estable; en el que el argumento de la emigración solo tiende a negar su existencia como pueblos indígenas y sobre todo, el reconocimiento de su territorio.

2.2.5 Actividades económicas realizadas por HLI en Estado de Morelos

Según los datos registrados en el Censo del año 2000, la condición de la población económicamente activa (mayor de 12 años) entre los HLI, era del 98.6% y la inactiva del 1.4 %. Respecto al sector de ocupación resalta que el 52% de la población se concentre en el sector terciario, el 25 % en el secundario y el 23 % en el primario. Dicho en otras palabras, entre los HLI del Estado de Morelos el 77% de la población ocupada, no basa su subsistencia de las actividades agrícolas.

Según la COESPO (2007), al analizar las principales ocupaciones económicas por el sexo, se encuentra que el 41 % de los hombres se concentraba en las actividades agrícolas; caso contrario de las mujeres quienes en un 25 % realizaban actividades domésticas y 20 % eran comerciantes y/o despachadoras.

La tendencia antes expuesta, se manifiesta en los municipios con el mayor número de HLI, en el estado de Morelos, no obstante, es excepcional Tetela del Volcán donde el 71 % de su población económicamente activa se concentra en las actividades agrícolas.

De lo anterior se deduce, que si la población HLI es depositaria de una cosmovisión, que se ha reproducido a través de prácticas y representaciones que no necesariamente se encuentran vinculadas con las actividades agrícolas. De aquí que tome particular importancia, las expresiones de la religiosidad popular, como se mostrará en capítulos posteriores.

Cuadro No. 9. Actividad económica y ocupación

| Población indígena de 12 años y más, según condición de actividad económica, población económicamente activa, según condición de ocupación y población ocupada, según sector de ocupación por municipio indígena, o con presencia de población indígena, México, 2000 | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---------|----------|--------------------------|------|------------|-----|----------------------------------|----------|------|------------|----|-----------|----|
| Municipio | Condición de actividad económica ¹ | | | Condición de ocupación 1 | | | | Sector de ocupación ¹ | | | | | | |
| | 12 años y más | Activa | Inactiva | Ocupada | % | Desocupada | % | Total | Primario | % | Secundario | % | Terciario | % |
| CUAUTLA | 8817 | 4627 | 4190 | 4561 | 98.6 | 66 | 1.4 | 4497 | 1139 | 25.3 | 910 | 20 | 2448 | 54 |
| CUERNAVACA | 7082 | 4343 | 2739 | 4294 | 98.9 | 49 | 1.1 | 4182 | 63 | 1.5 | 934 | 22 | 3185 | 76 |
| PUENTE DE IXTLA | 6464 | 3118 | 3346 | 3050 | 97.8 | 68 | 2.2 | 2931 | 486 | 16.6 | 1073 | 37 | 1372 | 47 |
| TEMIXCO | 30551 | 1699 | 1852 | 1662 | 97.8 | 37 | 2.2 | 1612 | 469 | 29.1 | 548 | 34 | 595 | 37 |
| TEPOZTLÁN | 3204 | 1572 | 1632 | 1554 | 98.9 | 18 | 1.1 | 1516 | 547 | 36.1 | 400 | 26 | 569 | 38 |
| TETELA DEL VOLCÁN | 3373 | 1440 | 1933 | 1438 | 99.9 | 2 | 0.1 | 1422 | 1013 | 71.2 | 153 | 11 | 256 | 18 |
| MORELOS | 32491 | 16799 | 15692 | 16559 | 98.6 | 240 | 1.4 | 16160 | 3 717 | 23 | 4018 | 25 | 8425 | 52 |
| NACIONAL | 6989792 | 3326045 | 3663747 | 3295327 | 99.1 | 30718 | 0.9 | 3214775 | 1392855 | 43.3 | 700388 | 22 | 1121532 | 35 |

Fuente: INI-CONAPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI. 1 No se incluye el no especificado.

2.2.6 La marginación de los municipios que presentaron mayor número de HLI

Los índices de marginación se estiman con base en la combinación de múltiples factores asociados con niveles de bienestar tales como acceso a servicios y características de la vivienda. Se puede argumentar que su estimación, es parcial y que no refleja la realidad de las comunidades; sin embargo al tratarse de un estándar, puede dar una idea de la situación de los municipios que presentaron mayor número de HLI en la entidad y sus avances.

Así encontramos que del 2000 al 2005, los índices de marginación de los municipios con mayor número de HLI no mostraron cambios significativos. Sin embargo, respecto a otros municipios muestra menores grados de marginación (ver apartado anterior). De hecho Tetela del Volcán es el único municipio que presenta un grado de marginación medio.

Lo anterior, me permite deducir que el hecho de que una comunidad presente HLI, no necesariamente se vincula a bajos niveles de marginación o pobreza. Sino que hay otros factores de mayor peso, como que la base de su economía sea la agricultura.

Cuadro No. 10. Municipios con presencia indígena: Marginación 2000 -2005

| Municipio - Estado | Índice de marginación 2000 | Índice de marginación 2005 | Grado de marginación 2000 | Grado de marginación 2005 | Lugar que ocupa en el contexto estatal 2000 - 2005 | Lugar que ocupa en el contexto nacional 2000 | Lugar que ocupa en el contexto nacional 2005 |
|--------------------|----------------------------|----------------------------|---------------------------|---------------------------|--|--|--|
| Cuatla | -1.35602 | - 1.42505 | Muy bajo | Muy bajo | 30 | 2237 | 2286 |
| Cuernavaca | -1.85043 | - 1.86894 | Muy bajo | Muy bajo | 33 | 2404 | 2424 |
| Puente de Ixtla | -0.74861 | - 0.81676 | Bajo | Bajo | 20 | 1818 | 1893 |
| Temixco | -1.1406 | - 1.20405 | Bajo | Bajo | 26 | 2102 | 2166 |
| Tepoztlán | -1.05809 | - 1.04912 | Bajo | Bajo | 25 | 2050 | 2068 |
| Tetela del Volcán | -0.34703 | - 0.53241 | Medio | Medio | 11 | 1503 | 1651 |

Fuente: Estimaciones de CONAPO con base en los resultados del XII Censo General de Población y Vivienda, 2000 2005.

Resulta pertinente señalar, que de acuerdo con el informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006, realizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, estimaba que los menores índices de sobrevivencia infantil se presentaba Jiutepec y Yautepec; mientras que los de alfabetismo y educación corresponden a Ayala y Tlaltizapan; Es decir que se trata de municipios que no se caracterizan por presentar HLI.

Únicamente el índice correspondiente a bajos de ingresos, ubica a los municipios de Tetela del Volcán y Tlalnepantla con los registros más bajos del estado de Morelos; sin embargo, sólo el primero se caracteriza por contar con HLI. En tanto que ambos municipios coinciden en que el 70% de su población económicamente activa se dedica a la agricultura y el 65% no percibía ingresos.

Cuadro No. 11. Población ocupada

| Según nivel de ingresos en salarios mínimos mensuales por municipio indígena o con presencia de población indígena, México, 2000 | | | | | | | | | | | |
|--|-----------|-------------------|---------|--------------|------|----------------|------|--------------|------|--------------|------|
| Cve. Edo. | Cve. Mpio | Municipio | Total 1 | Sin ingresos | % | Menos de 1 SMM | % | De 1 a 2 SMM | % | Más de 2 SMM | % |
| 17 | 6 | CUAUTLA | 4405 | 409 | 9.3 | 832 | 18.9 | 2016 | 45.8 | 1148 | 26.1 |
| 17 | 17 | PUENTE DE IXTLA | 2852 | 448 | 15.7 | 422 | 14.8 | 1174 | 41.2 | 808 | 28.3 |
| 17 | 18 | TEMIXCO | 1545 | 123 | 8 | 260 | 16.8 | 747 | 48.3 | 415 | 26.9 |
| 17 | 20 | TEPOZTLÁN | 1471 | 347 | 23.6 | 188 | 12.8 | 571 | 38.8 | 365 | 24.8 |
| 17 | 22 | TETELA DEL VOLCÁN | 1416 | 926 | 65.4 | 229 | 16.2 | 173 | 12.2 | 88 | 6.2 |
| | | MORELOS | 15740 | 2463 | 15.6 | 2337 | 14.8 | 6317 | 40.1 | 4623 | 29.4 |
| | | NACIONAL | 3198191 | 826336 | 25.8 | 868242 | 27.1 | 893485 | 27.9 | 610128 | 19.1 |

Fuente: INI-CONAPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI. 1 No se incluye el no especificado. 2 Se estimó de acuerdo con el salario mínimo mensual vigente en la zona económica correspondiente.

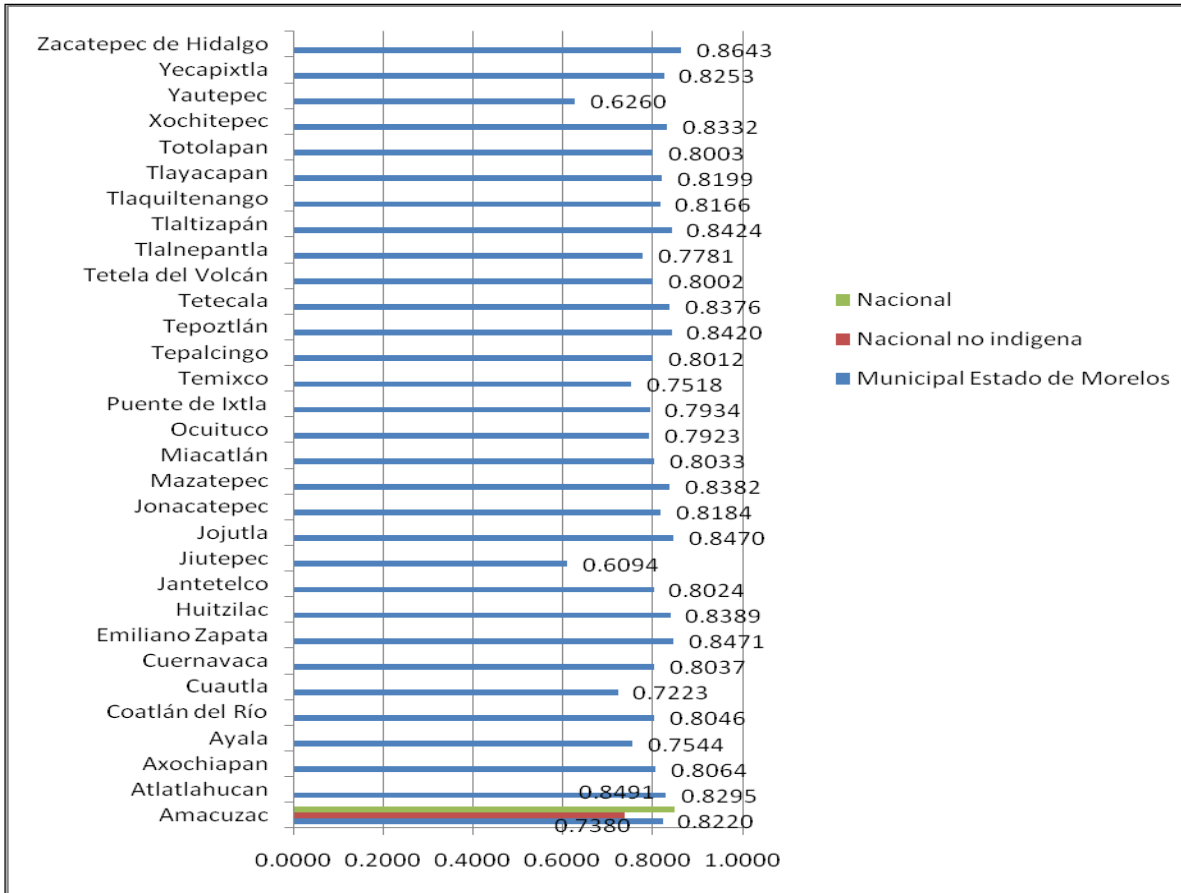
2.2.7 Los servicios médicos

El informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006, señala que en el índice de sobrevivencia infantil: “se reconocen algunas de las causas, manifestaciones y características específicas de las deficiencias en el acceso a los servicios de salud”.

Así encontramos que los municipios que se caracterizan por presentar HLI (Temixco, Tepoztlán, Tetela del Volcán, Puente de Ixtla y Cuautla) presentan cifras cercanas e incluso superiores los índices nacionales y Estales. Caso contrario, son Yautepec y Jiutepec, que no se caracterizan por presentar HLI, y se encuentran muy por debajo.

Lo antes expuesto, me permite señalar que si hay deficiencias en el acceso a los servicios de salud, estos se deben más a condiciones de pobreza y al desinterés del Sector Salud por atender a las localidades ubicadas en las crecientes zonas conurbanas.

Cuadro No. 12.
Índice de sobrevivencia infantil en el estado de Morelos, comparativo a nivel estatal y nacional



Fuente: CDI, Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006.

En el Estado de Morelos la definición de lo indígena, es guiada por preconcepciones que asocian a los HLI como un obstáculo para el desarrollo económico, la marginación y las peores condiciones de vida. Por tal motivo, no es de extrañar que los censos del siglo XX, las “instituciones” tiendan a destacar la disminución de este sector de la población, cuando lo que ha sucedido es que se ha incrementado.

Otra variante de esta visión, en la que concibe al indígena como una especie de guardián del pasado prehispánico, que entre otros aspectos se verá reflejado por su apego a la tierra y en la que el “ciclo del maíz” resulta fundamental para la reproducción de su cosmovisión. Debo señalar que las propias comunidades que presentan HLI han

reproducido esta ideología, ya que ello les ha valido acceder a recursos económicos provenientes de programas estatales y federales.

Estas ideologías, han impedido dar evidencia de un fenómeno creciente, que a continuación enumero:

1.-En el Estado de Morelos, la gran mayoría de las comunidades que presentan HLI, se ubican en las zonas urbanas y conurbanas. Si bien este fenómeno se debe a flujos de emigrantes; paralelamente en la entidad se ha experimentado un crecimiento importante de la población originaria de la entidad.

2.- En número absolutos, Cuautla es el municipio con la mayor presencia de HLI. Concentrados en Tetelcingo y sus colonias, se trata de población nativa de la entidad.

3.- Oficialmente se desconoce la existencia de comunidades originarias que presentan HLI, al considerarlos como parte de una colonia de una ciudad (Cuautla y Cuernavaca), situación que ha anulado el derecho sobre el manejo de su territorio.

5.- El 73% de la población se encuentra entre el rango de los 15 a 64 años de edad. En su mayoría, son bilingües, que cursan o han cursado la primaria. Con una creciente demanda hacia los espacios de secundaria, preparatoria y profesional.

4.- Si bien, existen sectores de HLI que basan su economía en las actividades agrícolas; la gran mayoría lo hace de los bienes y servicios; por lo que la reproducción de su cosmovisión, no necesariamente se fundamentan en el ciclo del maíz.

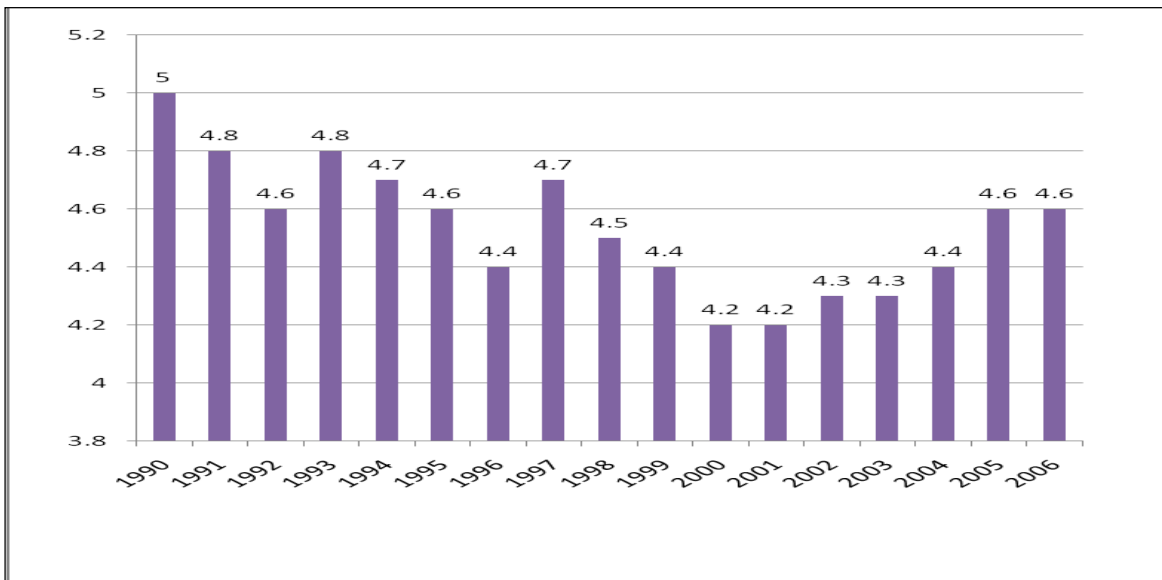
6.-Las localidades que presentan mayores niveles marginación y condiciones adversas de vida. Se deben más al proceso de empobrecimiento de la población campesina y sectores que se ubica en las zonas conurbanas, que a la presencia de HLI.

2.3 Morbilidad y Mortalidad en el Estado de Morelos

En el período que comprende 1990-2006 el número de muertes incrementó en un 28.8%, lo que representa un 1.7% como promedio anual. En el 2006, la tasa de mortalidad a nivel nacional y estatal era similar, con 4.6 defunciones por cada 1000 habitantes.

Para el mismo período, la tasa de mortalidad general presentaba variaciones importantes, ya que mientras en los años 2000 y 2001 se registra la tasa de mortalidad general más baja; en el 2006 se presenta el mismo dato que en 1992. Lo anterior me permite señalar una inmovilización, asociada a los niveles de bienestar de la población en la entidad.

Cuadro No. 13. Mortalidad general 1990-2006



Fuente: INEGI, Base de datos, 2007.

El Estado de Morelos, al igual que el resto del país experimenta lo que se ha denominado “transición epidemiológica”, por lo que en 2006, las enfermedades del corazón eran la principal causa de defunción general, seguidas de la diabetes mellitus, en tercer lugar los tumores malignos, en cuarto lugar las enfermedades del hígado, los accidentes ocupaban el quinto sitio, el sexto lugar lo ocupan las enfermedades cerebro vasculares. Sin embargo le seguían las enfermedades pulmonares obstructivas

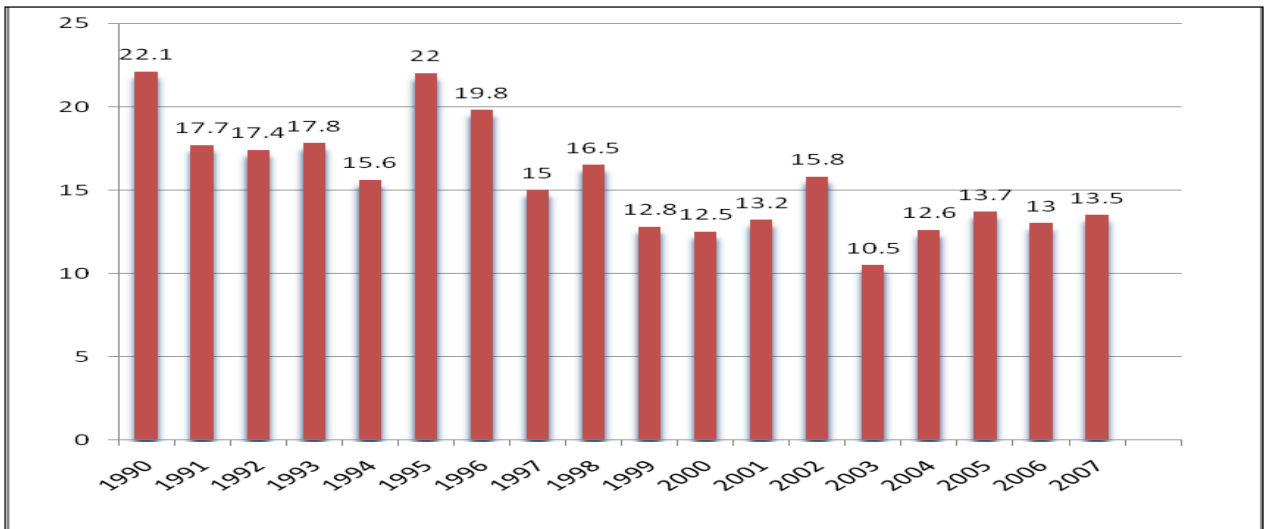
crónicas, ciertas afecciones originadas en el período perinatal, insuficiencia renal y las enfermedades respiratorias agudas.

En un lapso de 19 años, más que una transición epidemiológica, se experimentó la conjunción de enfermedades crónico degenerativas, por causas congénitas e infecto contagiosas, que tienden a concentrarse en los grupo de edad productiva y pos productiva.

2.3.1 La mortalidad infantil

La mortalidad infantil es uno de los principales indicadores para estimar los niveles de bienestar social, ya que se asocia con la probabilidad de morir durante el primer año de vida. En el lapso de 1996 al 2006, en indudable que la tasa de mortalidad infantil ha disminuido; sin embargo no ha sido sostenida, ya que muestra un comportamiento irregular. En el 2003 se registra el mayor descenso con una tasa de 10.5 por cada mil nacimientos esperados. En contraste en el 2004, se registra una cifra similar a 1999.

Cuadro No. 14. Mortalidad infantil 1990-2007



Fuente: INEGI, Base de datos, 2007.

De 1990 al 2007 las principales causas de defunción en este grupo de edad, han variado entre afecciones en el período perinatal, malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas, accidentes e infecciones respiratorias agudas.

El hecho de que la mayoría de las muertes infantiles se presente en los 28 primeros días de nacimiento, lleva a considerar las condiciones socioeconómicas adversas que enfrentan ciertos sectores de la población (campesina y emigrante), así como una mala o nula atención médica de enfermedades prevenibles, como las infecciones y la asfixia (Murguía, et al., 2005).

De acuerdo con la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006 (ENSALUD)³² respecto a la atención del embarazo y del parto por personal, reportó que en el Estado de Morelos el 99.1% de las mujeres con un hijo menor de un año recibió al menos una consulta de atención prenatal³³. El principal proveedor de la atención fue la Secretaría de Salud (42.5%), seguido por los servicios médicos privados (28.3%) y el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) (23.0%) y el 6.2% otras instituciones. En Morelos 76.6% de los niños de un año de edad cuentan con esquema completo de vacunación, por lo que la entidad se ubica en el lugar número 21, abajo de la media nacional. Por otra parte, en Morelos el 11.6% de la prevalencia de diarrea en niños menores de cinco años fue similar a la reportada en el ámbito nacional. Respecto a la proporción de niños menores de 10 años que presentaron enfermedad respiratoria aguda fue de 33.1%, por lo que la entidad se ubica 9.6 puntos porcentuales por abajo del promedio nacional.

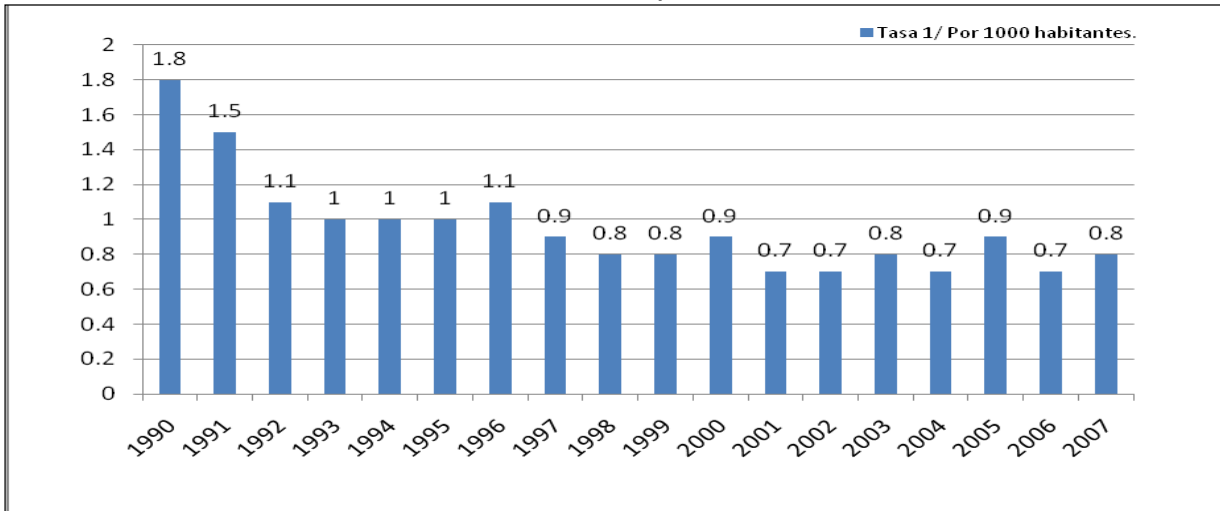
2.3.2 Mortalidad en preescolar

En el grupo de niños que cursa preescolar, durante el período de 1990 a 1992, es notorio el descenso de la tasa de mortalidad. Sin embargo de 1993 a 1996 se mantiene estable en 1.1 defunciones por cada mil habitantes. De 1997 al 2007, las cifras no muestran cambios significativos, con una tasa que fluctúa entre 0.9 y 0.7, las cifras son similares a las registradas a nivel nacional.

32 <http://www.insp.mx/ensanut/#>

33 El promedio nacional fue del 94.9% y el mínimo de 75.3%.

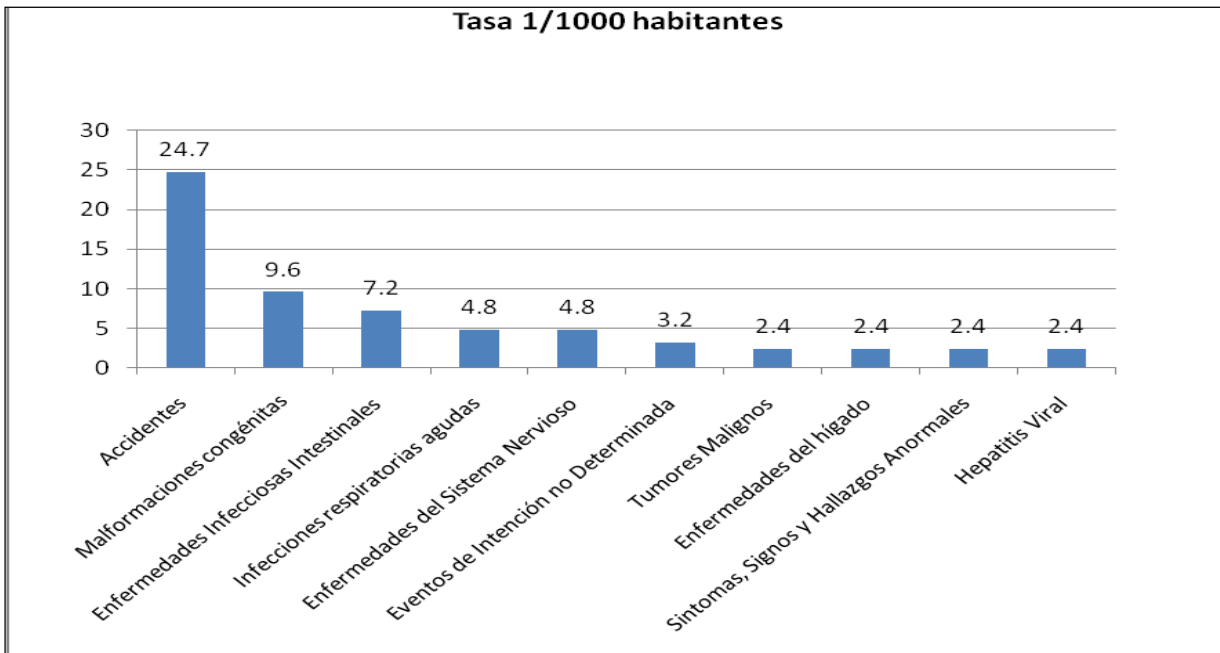
Cuadro No. 15. Mortalidad preescolar 1990-2007



Fuente: INEGI, Base de datos, 2007.

De 1990 al 2007 las principales causas de defunción en este grupo de edad, han variado entre los accidentes, malformaciones congénitas, infecciones gastro intestinales e infecciones respiratorias agudas.

Cuadro No. 16. Principales causas de mortalidad preescolar 2006



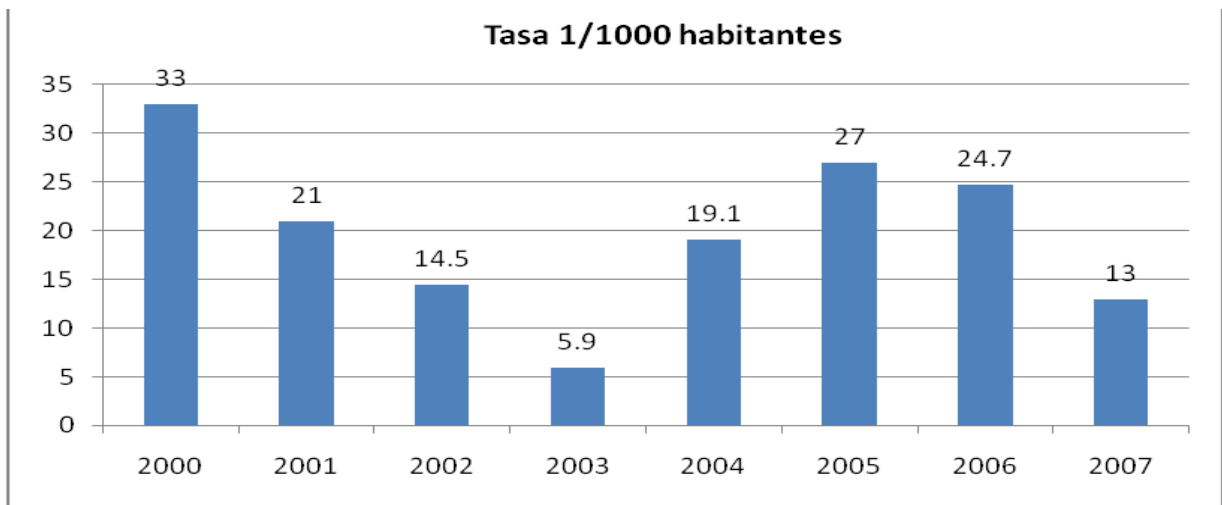
Fuente: INEGI, Base de datos, 2007.

Al analizar el comportamiento de las principales causas de muerte en los últimos siete años se encontró que los registros relacionados con la muerte por accidentes, muestran

variaciones importantes, que están lejos de permitir asegurar una tendencia hacia su disipación.

Por ejemplo la disminución de mayor importancia se registra en el 2003 con una tasa de 5.9 por cada 1000 habitantes; lo que contrasta con el incremento presentado en el 2004 y 2005. En los últimos cuatro años, tiende a disminuir, pero sin alcanzar los registros del 2003. Por otra parte, las muertes por accidentes, me lleva a enfatizar la importancia de contexto familiar; ya que en este rango de edad los niños dependen básicamente de los cuidados y atención proporcionados por sus padres.

Cuadro No. 17. Accidentes tasa mortalidad preescolares 2000-2007

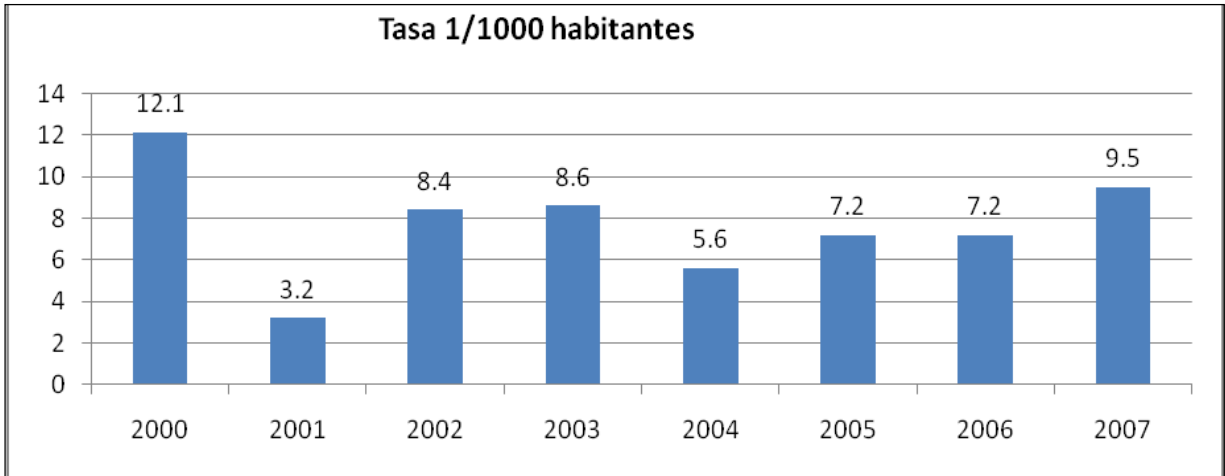


Fuente: <http://www.ssm.gob.mx/anuarios.html>

Las malformaciones congénitas, deformidades y anomalías cromosómicas, también muestran variaciones que no permiten asegurar una disminución importante de esta causa de muerte entre los preescolares. Estas enfermedades si bien tienen un origen multifactorial, pueden ser prevenibles, a través de seguimiento adecuado de la madre, durante el embarazo (Sánchez et al., 2006).

Las muertes por enfermedades infecciosas intestinales, muestran irregularidades significativas. Del 2000 al 2001 se nota un descenso abrupto; sin embargo, del 2002 al 2007 se caracteriza por un paulatino incremento. Estas enfermedades, se han asociado principalmente con condiciones de vida adversas, que entre otros aspectos se ve reflejado en una mala o nula atención médica.

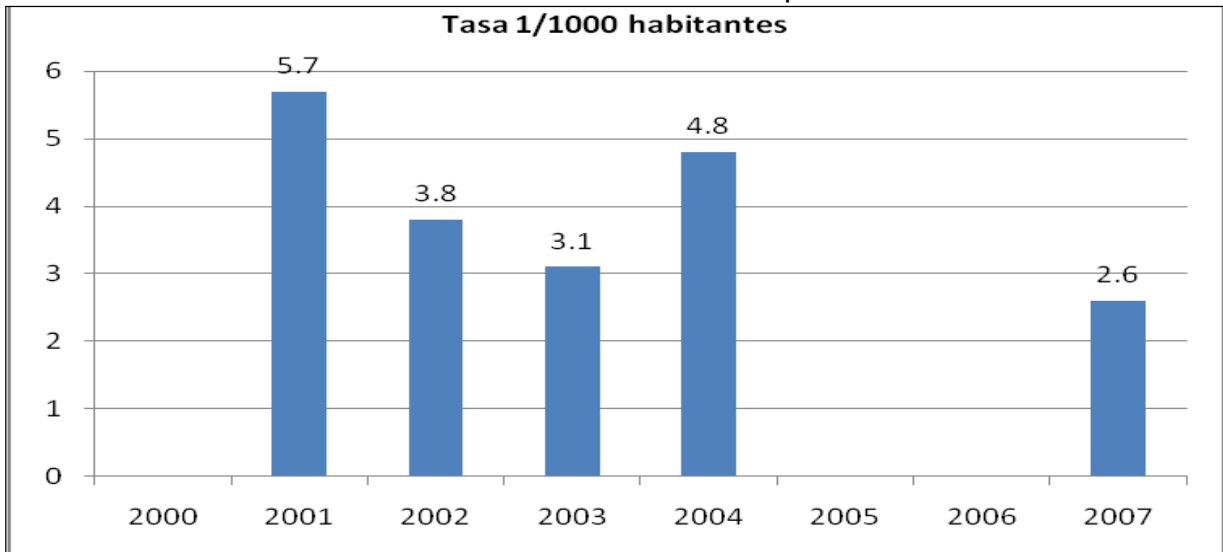
Cuadro No. 18
Mortalidad preescolares enfermedades infecciosas intestinales 2000-2007



Fuente: <http://www.ssm.gob.mx/anuarios.html>.

Respecto a las muertes por desnutrición, en la entidad se observan variaciones que impiden aseverar que tienda a desaparecer o disminuir. En el 2000, no se observa ningún caso, mientras que el 2001 llegar a una tasa de 5.7 por cada 1000 habitantes, luego hasta los 2003 registros disminuyen, muestra un repunte en el 2004, para desaparecer en el 2005 y 2006, pero resurge nuevamente en el 2007.

Cuadro No. 19. Desnutrición tasa de mortalidad preescolares 2000-2007



Fuente: <http://www.ssm.gob.mx/anuarios.html>

2.3.3 Estado nutricional en preescolar en el Estado de Morelos

De acuerdo con la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006 (ENSALUD); en el Estado de Morelos³⁴ representó a 139 000 niños menores de cinco años, de los cuales el 6% registró bajo peso esperado para la edad; el 12.2% desmedro (baja estatura para la edad) y 2% presentó emaciación (peso bajo para la estatura). No obstante, la prevalencia de baja estatura y bajo peso a nivel estatal, no mostró diferencias significativas, entre localidades rurales y urbanas. Respecto a la prevalencia de sobrepeso, en la entidad se ubicó cercano al 5 %. Sin embargo, se concentró básicamente en localidades urbanas.

Finalmente respecto a la anemia, se estimó que la prevalencia estatal de anemia, fue del 19.9%, por lo que 24 557 niños de 1 a 5 años presentó deficiencias de hierro y micro nutrimentos de fosfato, vitaminas A y B12. Aunque esta prevalencia fue menor a la observada en el ámbito nacional (23.7%) no deja de ser un riesgo para los preescolares pues pueden enfrentar efectos adversos sobre su desarrollo mental y/o afectar el rendimiento escolar. En los centros urbanos, la prevalencia de anemia entre los niños de 1 a 4 años fue de 19.3%, mientras que en las localidades rurales fue del 23.1% de niños de localidades rurales.

Dado que desde 1990 los preescolares, ha sido objeto con alta prioridad por parte de diferentes programas de prevención y control de enfermedades diarreicas y respiratorias; así como de programas de vacunación universal. El estancamiento y retrocesos de las principales causas de mortalidad, me lleva a tomar una postura escéptica con los logros alcanzados y resaltados por la Secretaria de Salud del Estado de Morelos.

³⁴ Se utilizó la referencia de crecimiento de la OMS/NCHS/CDC (National Center for Health Statistics/Centers for Disease Control).

2.3.4 Medicinas populares y recursos para la salud en el Estado de Morelos

Si bien a través del tiempo en el Estado de Morelos se han descrito variadas prácticas terapéuticas relacionadas con el proceso salud enfermedad atención en las comunidades indígenas y/o “rurales”, paradójicamente son pocas las investigaciones de corte antropológico que han dado importancia a su definición y la lógica cultural que impera en tales prácticas terapéutica.

Laurencia Alvarez Hendenreich al conceptualizar a la medicina tradicional como una forma de expresión de la tradición mesoamericana, se da a la tarea analizar lógica imperante en las enfermedades y terapias de Hueyapan, comunidad indígena del estado de Morelos.

Los escritos de Roberto Castro quien estudio en Ocuituco, nos muestra que la manera en la esta población da significado a la salud, no solo es producto de la combinación de creencias tradicionales y conceptos médicos modernos; sino que se estructuran por las condiciones de vida adversas.

Por otra parte, las investigaciones de Paul Hersch al reconstruir las nosografías populares (descripción y clasificación de las enfermedades) así como de una epidemiología sociocultural, en diversas comunidades del estado de Morelos, Puebla y Guerrero, resultan innovadoras y prudentes. Ya que entre otros aspectos las concibe como ejes articuladores e indicador múltiple, de las dimensiones simbólicas-identitarias, sanitarias, bilógicas, económicas y políticas. Bajo este mismo enfoque, su servidor ha realizado el análisis del padecimiento popular, con mayor registro etnográfico en el siglo XX, la chipilez.

Finalmente bajo un enfoque simbólico y basado los diferentes padecimientos registrados por los estudios antropológicos en Morelos durante el siglo XX, propuse un análisis de lo que cura y enferma, como parte de una noción de destino o fuerza de origen divino que se fortalece o pierde en ciclo de vida de una persona.

Debido a que Laurencia Alvarez Hendenreich en su obra “La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan”, describe la mayor cantidad de enfermedades y prácticas de la llamada medicina tradicional, la tomaré como base para dar cuenta de las nosologías, prácticas terapéuticas, especialista y recursos.

2.3.4.1 Síntomas

Robert Redfield en Tepoztlán fue el único en registra los síntomas en idioma náhuatl. Así refiere que para el dolor de cabeza tzonteconcaliztli; dolor de oído nacazccoliztli, dolor de muelas tlancochccoliztli, tos tlatlaziztli y desordenes intestinales. También señala malestares externos naturales que no implican rituales, sin embargo no expone su equivalente en idioma náhuatl. Tumores, ampollas, heridas, quemadas, mordeduras de insectos y fracturas.

El tlancuatlatzihuiztli o flojera de las rodillas. Es una enfermedad asociada a la poca habilidad de una mujer con las labores del hogar, lo cual la hace una esposa no deseable. La mohína asociado con una condición emocional irritable o malhumorada. Padecimiento comúnmente asociado al enojo. Únicamente los niños no enferman de ello. El remedio involucra preparación de bebidas con hierbas (Redfield: 1930).

2.3.4.2 Daño

Se manifiesta en niños con “sangre dulce” el cual es expuesto a una “mirada fuerte”. Se previene portando una bolsita con ajo, colgada en el cuello o la mano; otras opciones son un ojo de venado, un diente de coyote; una cadena o esclava de oro. Entre las medidas preventivas destaca el que la persona con “mirada fuerte” de dos nalgadas al niño, cuando fije la mirada en él. En Tepoztlan se le conocía como oquitzahtzitihque (Ídem).

El tratamiento consiste en pasar un huevo de gallina por todo el cuerpo del niño y escupirle en la frente granos de sal previamente masticados. Si el huevo atrae el aire del “daño”, al romperlo aparecerán burbujas de aire en la yema.

El Daño también puede ser provocado por un brujo o las prostitutas. La terapia consiste en limpias con huevo y un ritual que requiere la presencia de la mujer que provocó el daño. La curandera realiza rezos y cantos en honor de los dioses del amor (Jiménez Benítez: 1966; Redfield: 1930).

2.3.4.3 Enfermedades de calor

Son generadoras de calor las experiencias emotivas intensas, tales como el cólera, susto y las envidias. Destaca la bilis pues al calentar el hígado, el consumir alimentos fríos puede generar un “choque” de temperatura corporal. En Tepoztlán se asociaba a dejar de sentir el pulso e incluso gran malestar y ausencia de apetito (Redfield, 1930).

El mal de ojo o daño provocado por la mirada pesada. Se cree que la sangre caliente o pesada de un individuo (envidia-emoción- caliente) puede chocar con la sangre fresca (dulce) de los niños débiles, en especial de los recién nacidos y menores de un año, aunque también lo pueden padecer las mujeres embarazadas (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

Los síntomas incluyen manos, pies y cabeza caliente, cuerpo frío, diarrea y vómito. El ojo izquierdo del enfermo se llena de pus y se cierra. Puede culminar con la muerte del afectado y cuando se da el caso, se dice que se desprende un olor a huevo podrido. Se le diagnostica mediante la lectura del huevo y su tratamiento consta de limpias a base de chile pasilla, alumbre y jarilla. Existen amuletos que protegen contra el daño, como el ojo de venado, aceite de cocina donde se frío un alacrán o al usar joyería de oro o de coral. (Ingham, 1986).

Roberto Castro aclara que los animales domésticos y los humanos, son una totalidad que se conforma por partes de diferentes cualidades; es decir frías o calientes. De hecho si bien se reconoce que en términos generales el humano es un ser equilibrado, existen individuos de tendencia fría o caliente, tal es el caso de las mujeres embarazadas que tienden a concentrar calor (Castro: 1995a; 1995b, 2000).

Este autor propone que las enfermedades frías tienen origen externo al cuerpo, no se pueden observar y se caracterizan por general dolor y ser incapacitantes. Caso contrario las de calor, se originan desde su interior, pero son visibles (Ídem).

2.3.4.4 Enfermedades frías

Surgen por exponerse en exceso al medio ambiente, ya sea lluvia, sol, agua, clima, granizo, etc. Por lo general sus síntomas se relacionan con el vómito, diarrea y disentería. Los Golpes o roturas de hueso también pueden favorecer que el frío entre al cuerpo y producir dolor. Así mismo existen alimentos de tendencia fría los cuales se caracterizan por ser poco digestivos y provocar diarreas, por lo que se evita proporcionarlo a las mujeres embarazadas y a los niños (Lewis, 1960).

2.3.4.5 Enfermedades intermedias

Pasmo, espasmo o pasmado, se trata de una enfermedad intermedia ya que no es ni fría ni caliente. Su causa se relaciona una vez que el cuerpo caliente se contrae al contacto con agentes fríos. También puede ser provocado al ingerir alimentos cuya tendencia sea muy fría o caliente.

2.3.4.6 Empacho

El empacho es generado por la ingesta de frutas con cáscaras, ya que estas se pueden pegar en los intestinos, sobre todo si se comen en la noche. También se relaciona con el consumo en grandes cantidades de frutas que no pueden ser digeridas. En Tezpotlán. En idioma náhuatl se le conoce como *nexuitilli* o exceso (Redfield, 1930).

Entre los elementos que se pegan al estómago destacan el papel, uvas o ciruelas. A veces se pega el chile, algún plástico o papel. En la etapa de la dentición también es producido por la baba. Las parteras reconocen tres tipos de empacho: el normal, el seco y por dentición (Castro, 2000).

Los síntomas son falta de apetito, asco, a veces diarrea, vómito y fiebre. Se estriñen y están sofocados como si estuvieran llenos. Se tienen “retortijones” y el olor de la comida

provoca náuseas. Hacen “martajado”, con mal olor, tienen inflamación, están “aventados” y duermen mucho. Se les “calienta la pancita” cuando tienen gases fétidos, se les calienta la frente y las manitas y están pálidos.

Para el tratamiento se usan infusiones de hierbas, lavados o enemas, la ingestión de aceites o grasas de origen animal y masajes. Se requiere la ingestión de mucho agua y en ocasiones se recomienda el uso de medicamentos de patente.

Para curar el empacho se utilizan sobadas desde la cabeza, los brazos, piernas y pies, aunque en ocasiones sólo se soba el estómago, espalda y costados, dando unos golpecitos en la espalda. También se preparan algunos compuestos, por ejemplo, en manteca de puerco ponen una hoja de higuera o papel estraza como emplastro en la panza. Le dan de tomar aceite de oliva con estomaquil y en ocasiones aplican un edema o lavado cuya agua es hervida con cáscara de guamuchil amargo o café.

Para el empacho por dentición, se prepara un té con las barbas del ajo, las barbas de la cebolla, las semillas de cominos rústicos y la cáscara de nabo. A manera de prevención de les da a los niños una cucharadita de aceite de oliva diariamente, durante quince días.

Otras formas de atención, consisten en colocar al niño boca abajo y con pequeños pellizcos jalar la piel siguiendo la línea imaginaria entre la nuca y la “colita”. En ocasiones la piel llega a emitir un chasquido. Después se coloca al niño boca arriba, se le soba la “pancita” con aceite de oliva o manteca de puerco, usando a veces “pan puerco”, luego se colocan las hojas de col china sobre el vientre y se cubre con papel de estraza para luego vendarlo. Hecho esto, se le da un té, ya sea de manzanilla, yerbabuena u hojas de guayaba (Vega-Franco, Leopoldo; Roca Porraz, Tere; Rojas M., Clara Emma; Hernández, Zoila; Alanís O, Marisol; Iñarritu P., Maricarmen y María Juárez Rosas: 1996).

Disípela se asocia a partes del cuerpo que se hinchan y se ponen color rojo. En Tepolztlán se le conocía como *totonqui* o *tlachinolli*, calor o color rojizo que adquiere a

la hierba al consumirse por el fuego. El tratamiento involucra cataplasmas a base de hierbas.

2.3.4.7 Alferecía

Los niños se ponen tiesos, se tuercen, voltean los ojos, aprietan los dientes y las maños, y echan espuma por los labios, algunos pierden el conocimiento. Las uñas de las manos y de los pies, además de los labios, toman un color morado (Vega-Franco, Leopoldo; Roca Porraz, Tere; Rojas M., Clara Emma; Hernández, Zoila; Alanís O, Marisol; Iñarritu P., Maricarmen y María Juárez Rosas: 1996).

2.3.4.8 Anginas

Aunque no hay una descripción cultural por parte de los autores, si hay algunos tratamientos para su curación y prevención. Los remedios más eficaces hacer gárgaras con jugo de limón, o bien toques con el zumo de este cítrico y lavados de garganta con tomate y carbonato (Ídem). Sentimientos y pesares. Una gota de sangre se derrama sobre el hígado provocando cáncer o embolia.

La caída de la mollera es considerada principalmente un padecimiento infantil. Se cree que la causa es fundamentalmente un golpe accidental o voluntario en la cabeza de un niño. Las causas más comunes son que el niño caiga de los brazos de la madre o de la cama; es decir se trata de evento repentinos o inesperados.

El tratamiento consta básicamente de intentar levantar la mollera para restaurar así su forma original. Esto se puede lograr de varias maneras, siendo la más común el empujar hacia arriba el arco paladar de manera que a la mollera “se bote hacia arriba”. El tratamiento incluye...el sostener el bebé de cabeza y sacudirlo violentamente, para que la mollera regrese a su lugar. Una tercera variante consiste en solar hacia el interior de la boca del bebé, como en succionar la mollera desde su superficie (Castro, 2000).

Manteadas en general las parteras tradicionales describen la manteada como “el mecer el cuerpo sobre una manta o rebozo, con movimientos rítmicos, precisos y diferentes posiciones: acostada, de rodillas, sentada o parada dependiendo del problema para lo

que se requiere". Es más apropiada y de mayor precisión la palpación que realizan con las manos. Que muchas veces el niño se acomoda con las manos, aplicando aceites y hablándole cariñosamente.

Los masajes y manteadas se emplean cuando la mujer le duele la cintura, tiene dolor de piernas, cuando el bebé se encuentra encajado, atravesado o sentado cuando el niño esta recargado. En el momento del parto se emplean para darle ayuda, o cuando el parto es prolongado cuando una mujer es robusta, es necesario la participación del esposo quien ayuda a sostener un extremo y la partera realiza los movimientos necesarios.

Se define como un padecimiento respiratorio producido por los cambios de temperatura ambiental y corporal. Los síntomas son visibles la garganta irritada, generalmente tienen temperatura alta, no pueden comer y si son niños sacan mucha baba. Presentan dolor en el cuerpo, dolor de huesos, dolor de garganta, dolor de articulaciones y dolor de cabeza.

Tratamientos con base en gárgaras, emplastos, plantillas, sobadas o tronada de anginas y la paladeada (Aviles, 2003).

2.3.4.9 Levantar los testículos

Se realiza cuando los hombres tienen los siguientes síntomas: dolor de piernas, testículos hinchados, les da calentura en los testículos cuando estos se encuentran relajados o caídos. La terapia es a través de masajes, aplicación de emplastos.

2.3.4.10 Paladeada

Cuando el recién nacido no tiene aún completo el paladar y esta hendido y al mamar la leche les sale por la nariz, o cuando la madre no tiene cuidado en sacar adecuadamente la mama, o la posición que adopta la madre para amamantar a su hijo causan la hendidura del paladar. Para regresarlo a su posición con aceite de almendras dulces se hace la paladeada y después de les da una frotad de alcohol en la mollera, nuca o garganta (Castro, 2000).

2.3.4. 11 Paperas

Se aplican plantas medicinales que tienen actividad antiinflamatoria, aplicadas en forma de emplasto. Por ejemplo Doña Enriqueta PISAÑA; los curo con papas cortadas en rodajas delgadas, aplicadas en el cuello y sobo los brazos.

2.3.4.12 Enfermedades sobrenaturales

Enfermedades sobrenaturales. Su origen se relaciona con ataques de los "aires" a la parte inmaterial (alma o sombra) del cuerpo y que según la creencia se concentra en el corazón (Ingham, 1986). Son espíritus con vida propia, aunque son invisibles para la mayoría de los humanos, tienen forma de animales con orejas y colas mochas. Se manifiestan como relámpagos, campos, lluvias, rayos, manantiales etc., por lo que su hogar es la naturaleza. Genéricamente se les denomina *yeyecatl*, pero se clasifican de acuerdo al lugar de donde provienen, los fenómenos que producen, calidad, etc.

Se es vulnerable a los aires cuando se está acalorado o después de comer. Puede producir daños en los fetos, genitales, dolor de cabeza, oídos, salpullido, verrugas, dolor de ojos, torceduras, sueños, parálisis, epilepsias y temblor de los músculos faciales (Ingham, 1986). De igual forma la "andancia" es decir, por realizar viajes continuos los aires se pueden "pegar" sobre una persona. Se manifiesta como vómito y ronchas.

Un encuentro con los malos aires puede provocar susto, o mal de susto, los cuales hacen de las víctimas vulnerables a los dañinos efectos de los malos espíritus. Una vez que la sombra de la persona ha sido asustada o se ha perdido, el enfermo siente un escalofrío que penetra hasta los huesos. El susto se encuentra vinculado con la mala suerte y precaria situación económica, ya que la riqueza es asociada con el alma fuerte. También puede ser vinculado como una reacción a la separación maternal y destete; pérdida de un ser querido y amenazas a la forma de vida. En lo particular derivada eventos inesperados o repentinos (Castro: 1995a; 1995b, 2000).

Los aires buenos *cuale yeyecatl* son de color blanco y viven entre los humanos, por lo que se les considera ángeles de la guarda y Dios. Ayudan en las curaciones y el trabajo en los campos. En contra parte los aires malos amo *cuale yetecatl*, son de color negro y se

manifiestan en la noche. Se vinculan al diablo y los brujos, provocan la discordia y las enfermedades de calidad fría. Pueden generar la pérdida de la sombra, el embarazo de aire, calentura de aire "*totoncayeyecatl*" o la calentura de muerto. Entran por los orificios del cuerpo de una persona "insegura", se manifiestan como tifoidea. En el momento del parto una mujer se puede ventear o recibir aires que provocarían el cachan (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

Existen los aires de basura, provocados por hombres o mujeres que tienen relaciones sexuales fuera del matrimonio, especialmente con las prostitutas. Los síntomas son muy parecidos al mal de ojo. También puede ser causado por hombres "acalorados" o que hicieron un coraje (Ingham: 1986). El tratamiento consta de lavar el ojo del niño enfermo con una infusión a base de hervir el cordón umbilical del primer hijo o limpias con una gallina negra. De igual forma en Tepoztlán existe la creencia de que el adulterio calienta el cuerpo del hombre, afectando la sombra o tonal débil del niño y manifestándose principalmente como enfermedad en los ojos (Lewis, 1960).

En Tepoztlan, al nacer el niño podía enfrentar el *ixtlazolcocoliztli*, caracterizada por la presencia de sangre y pus en los ojos del niño. Se creía era causada por que el recién nacido había permanecido cerca de un hombre o mujer que recientemente habían experimentado una relación sexual. El remedio involucraba un remedio que combinaba el cordón umbilical y hierbas (Redfield, 1930).

Los fantasmas echan un mal aire llamado aire de noche o espanto. Se trata del espíritu-alma de un asesinado que vaga por la tierra espantando niños (Ingham, 1986) (Redfield, 1930). Los aires de temporal pueden ser buenos por traer la lluvia pero malos a la vez al general maldad. Destacan los aires del agua y la tierra, su calidad es fría y son asociados a los *aguakes* o ayudantes del tiempo. Celadores o aires de los Árboles, el de mayor poder es el del fresno. Se manifiestan al evitar la circulación de la sangre o su coagulación. En Tlayacapan los aires provocan vómito, mareos y ponen los ojos rojos, su tratamiento incluye limpias con hierbas y ofrendas a los hormigueros (Baytelman, 1986).

El aire al ser de naturaleza fría, es tratado con hierbas calientes como la albahaca dulce, ruda, Santamaría, zopilote, estafiate, mirlo, menta, salberrial, condorcillo y paral. Si la situación no mejora se visita al curandero quien lo "limpia" con hierbas para los aires dos veces al día, durante tres días. El cuarto día se realiza un rito de mayor elaboración. Los aires del suelo tienen la inclinación de atacar al recién nacido y los fetos de la madre. Se les considera una amenaza miasmática (Ingham, 1986). Algunas prácticas preventivas están relacionadas con el uso de gorras en los niños y no sacarlos a la calle hasta después de haber cumplido cuatro meses de nacido (Lewis, 1960).

El flujo de aire es provocado por seres sobrenaturales. El arcoíris persigue a las mujeres introduciéndoseles por la vagina o herida de la menstruación, dejándole en la matriz tres bolas de granizo fino que dan la apariencia de embarazo. En los hombres se introduce por el ano pero no deja bolas en el estómago.

Existen aires que las personas pueden aventar para dañar, se trata del *cacihuiztle*, se manifiesta con hinchazón en el estómago y puede provocar la muerte (Baytelman, 1986). En Jumiltepec el *cacihuiztle* si bien se trata de una aire provocado por otra persona, solo la pueden producir y curar los "cuajes", ya que se cree que uno es de tendencia mala y el otro benéfica. Se manifiesta como pequeñas bolas en los brazos o piernas que generan dolores intensos (Paulo, 1990).

En Tepoztlán *cuacihuiztle* o reumas refiere a sentir calor y frío; los huesos se muelen juntos, una articulación tiene bolitas. El remedio involucra baños de temazcal y aplicaciones externas de hierbas (Redfield, 1930).

El niño *tlazoludo* manifiesta poco crecimiento y presenta las extremidades en forma de tijera. A esto se le agrega anorexia, somnolencia y decaimiento general. Su origen se explica por el adulterio de los padres ya que al cargar al menor le pegan el un mal aire. Su tratamiento implica bañar al niño en agua donde se han revolcado los marranos, esta misma agua es hervida media hora junto con diversas plantas medicinales (Hersch, 1995) (Hersch y Gonzalez: 1993, 2011).

Caxan o aflojadora de cintura, resultado de transgredir el reposo de cuarenta días posteriores al parto. Padecimiento de origen frío, puede generar calenturas, dolores en el cuerpo, pérdida de apetito, caída del cabello, diarreas, flojos vaginales, hinchazón del vientre, etc. El *caxan* de quehacer, se adquiere por incorporarse a las actividades domésticas, mientras de hombre es por tener relaciones sexuales durante el puerperio. El tratamiento incluye el uso de plantas medicinales, untados y bebidas, consumo de caldo de gallina negra completa, lavados vaginales y el uso de la orina del hombre (Hersch y Gonzalez, 2011).

Latido regado, pulso o estómago regado. Bajo la creencia de que en el cuerpo existen diversos pulsos, los cuales se concentran alrededor del ombligo, los cuales pueden perder o regarse, provocando diversos malestares estomacales y debilidad. Es provocado por dejar de comer prolongadamente, realizar corajes, no comer alientos amargos, enfriamiento de cuerpo al ingerir alimentos o entrada de aires, enfrentar miedos, espantos o caídas. El tratamiento consiste en sentir los pulsos y juntarlos, al rededor del ombligo (Ídem).

2.3.4.13 Brujería

Brujería o enfermedad de maldad. Se le denomina *chicota*, maldad de gente, enfermedad regalada, daño y enfermedad del escupitajo. Es provocada voluntariamente por los hechiceros o personas que tienen pacto con el diablo. Sus causas se relacionan con las "envidias". Provocan una profunda ansiedad en el individuo.

2.3.4.14 Chipilez

En diferentes comunidades rurales del Estado de Morelos, el nuevo embarazo de la madre puede provocar que el hijo menor se "enchipile"; ya que se tiene la creencia de que los lactantes resienten el cambio de la leche materna, enfermándose de resentimiento o de celos por su nuevo hermano.

La *chipilez* o *Tziptl*. En Tepoztlán aún antes de que nazca el nuevo hermano, el niño puede enfermar de *chipilez*. De tal forma, los mayores casos de "celos" se presentan en

los niños lactantes y en proceso de destete; incluso el no atenderle puede llegar a provocar su muerte. En los casos en que la chipilez no es resuelta, muy comúnmente la suegra (la madre del marido) se ve en la necesidad de adoptar al niño enfermo (Lewis, 1960).

Sus causas se asocian a la “calentura” de la madre embarazada, por lo que también se puede afectar al padre (en especial al marido joven) quien transforma su carácter (irritable); al mostrar síntomas de cansancio y al generarle dolores en la raíz del cabello, muñecas y dedos de las manos.

El tratamiento de la chipilez implica bañar al enfermo con cenizas del fogón, o con el agua que anteriormente fuera usada para bañar al hermano recién nacido.

En Tepalcingo se cree que la chipilez se puede contagiar, por lo que se recomienda que el niño juegue con un gato pequeño a fin de que este recoja la enfermedad, lo cual se confirma cuando el animal se pone “teco” (pequeño, feo y enfermizo). En el caso de las niñas, se les regalan muñecas.

En Xoxocotla la chipiliesa se manifiesta en forma de temperaturas intermitentes, tristeza, flojera, pérdida del apetito y somnolencia. El tratamiento incluye rezos y limpiezas, sin embargo en casos extremos el marido enfermo debe usar la fajilla de la mujer embarazada, y por último desnudarse para ingerir en cuclillas, ocho yemas de huevo.

En Tlayacapan la chipilez afecta principalmente a los integrantes de la unidad familiar, aunque puede llegar a afectar también a los animales pequeños, se manifiesta primordialmente en el hijo menor de la embarazada y en ocasiones puede llegar a provocar la muerte.

Entre los síntomas resaltan el llanto constante; la pérdida del apetito, hinchazón del vientre “empacho”; el que se transforme violento; dando muestra insomnio; y en el hecho de enferme constantemente.

Sus causas se relacionan con la ausencia del calor de la madre, así como a la falta de atención hacia el niño. También puede afectar al marido manifestándose con dolor en las articulaciones y muelas; mostrando desinterés por el trabajo, así como cansancio, y al presentar múltiples “antojos”.

Entre los niños la terapia incluye la utilización baños rituales y el ofrecimiento a los infantes de pequeños animales o juguetes, de los cuales se espera recojan la enfermedad. En el caso del marido se enreda su cuerpo con listones rojos.

El “ético” es asociado con los casos extremos de chipliles, pues el niño al enferma de diarrea y pierde peso constantemente. Su apariencia es de flaqueza, pero se mantiene barrigón. Su causa no solo se asocia con los celos del niño, sino con una pobre alimentación que sigue al destete. Entrada de calor al cuerpo, por comer tierra, exponerse a golpes, ingesta de chile. En Tepalcingo se le encuentra estrechamente relacionado con el empacho (Hersch y Gonzalez, 2011).

El tratamiento de la “etiqueza” consiste en untar en las ingles del niño sangre de tortuga o iguana, posteriormente hervir la carne para bañar al niño y por último dársela a comer (Ingham, 1986). El tratamiento de la “etiqueza” consiste en untar en las ingles del niño sangre de tortuga o iguana; posteriormente hervir su carne para bañar al niño enfermo con el vapor, y por último dárselas a comer.

En Ocoatepec el niño “tzipil” era asociado a la debilidad. El tratamiento consistía en preparar y ofrecer a los niños mole preparado a base de “*quimitzin chachabaton*” (ratón grasoso) “*asoquiaton*” (tortuga de lodo) los cuales le proporcionaban energía. Otro tratamiento consistía en untar sangre de un “gallito”, en la cien y cerebelo del enfermo, a fin de que le “chupara” el cansancio o la enfermedad. Por último se cubría al niño mientras comía un caldo de gallo, pues se creía que el vapor le proporciona energía.

Resaltan los casos de “*mixcotón*” los cuales se caracterizan por la presencia de ronchas en el cuerpo de niño. El tratamiento, consiste en hervir la cabeza de un becerro para posteriormente bañar al niño con el vapor. Acto seguido, con la grasa y el tizne del comal

se le pinta la cara de negro, y se le viste con un gabán adornado con listones y cascabeles a fin de que represente a un gato negro. Por último, en compañía de familiares y amigos le dan de comer al niño muchas frutas, dulces, mole verde y tamales. En Santa Catarina, Municipio de Tepoztlán (Hernández Chapa, 1995) esta práctica es conocida como “*Quinequi miston*” o “quiere de gato”. La terapia consiste en vestir al niño con un traje que semeja la figura de un gato, para posteriormente ofrecerle de comer una cabeza de res y dulces, hasta que este se sienta satisfecho, en tanto que los padrinos maúllan alrededor de la casa.

En caso de que el niño no acceda a comer, y como respuesta muestre comezón continúa en la cabeza “como si tuviera piojos”, entonces la terapia consistirá en vestir al niño como si fuera codorniz, para posteriormente rezarle y cantarle en forma semejante al ave.

Otra variante es el Chapalease, en donde el lactante siente el cambio de la leche materna y se enferma de resentimiento o celos por su nuevo hermano, su causa se asocia a la calentura de madre embarazada. También puede afectar al padre (en especial marido joven) al transformar su carácter (irritable) dolores en la raíz del cabello, muñecas de las manos y dedos y se cansan con facilidad. El tratamiento implica baños del enfermo con cenizas del fogón y con el agua que anteriormente fue usada para bañar al hermano recién nacido (Ingham, 1986).

En Xoxocotla la chiplieza del padre se presenta en forma de temperaturas intermitentes, tristeza, flojera, pérdida del apetito y somnolencia. El tratamiento incluye rezos y limpias. Uso por parte del esposo de la fijala de la mujer y por último desnudarse para tomar en cuclillas ocho yemas de huevo (Jiménez, 1966).

La chipilez o el *enchipilar* afecta a las personas en especial al hijo menor de la embarazada, pero también a los animales pequeños. El niño llora constantemente, pierde apetito, se hincha el vientre, se empaca, enferma con frecuencia, no duerme y se transforma violento y en ocasiones provoca la muerte. Sus causas se asocian a la falta del calor de la madre o al abandono y falta de atención hacia el niño. También puede afectar al marido

manifestándose con dolor en las articulaciones y muelas, desinterés por el trabajo, antojos y cansancio. Su terapia incluye baños rituales a los niños, listones rojos enredados en el cuerpo del marido o proporcionándole a los menores enfermos pequeños animales o juguetes que recogen la enfermedad (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

En Tepoztlán aún antes de que nazca el nuevo hermano el niño puede enfermar de chipilez, no obstante los mayores casos de "celos" se presentan en los niños lactantes y en proceso de destete, incluso puede llegar a provocar la muerte (Lewis, 1960).

De acuerdo con las investigaciones del que escribe, la chipilez se encuentra estrechamente relacionado con la producción agrícola el empobrecimiento de la población campesina y las etapa de expansión familiar campesino.

Sin embargo un análisis más detallado nos indica que la chipilez se expresa dentro de una estructura familiar, que ante condiciones socioeconómicas adversas, permite la continuidad económica de producción y consumo del unidad familiar; pero que favorece la expresión de conflictos intersubjetivos entre sus miembros.

Se trata de una organización familiar en donde los abuelos y en particular la abuela, cuenta con un gran estatus, en menoscabo de la nuera. Esta condición de dominio y subordinación lleva contradicciones y conflictos que se expresan en la crianza y afectos de los niños, que ambas mujeres comparten desde una relación asimétrica. La crianza cotidiana del niño pone de manifiesto estos conflictos pero el niño no puede elaborarlos, ni verbalizarlos por lo que acaba expresándolos de manera psico-corporal, enfermando de *chipilez*, poniendo en su cuerpo el conflicto de los celos.

2.3.4.15 Complicaciones durante el embarazo y parto

En Tepoztlán se registró el *iztacc-cocoliztle* o Costumbre blanco, relacionado con la menstruación, es una enfermedad que se hacía presente en mujeres embarazadas, quienes adquirirían un color blanco y presentaban dolor abdominal, que podía desembocar

en aflojadora de cintura o *necaxantli*: El tratamiento involucra consumo de plantas para arreglar la placenta.

La esterilidad es considerada una enfermedad causada principalmente por la frialdad ya sea que se haya nacido con esta o sea adquirida en el transcurso de la vida. En Hueyapan se le llega a reconocer como flujo pero también se le puede designar en forma particular como frialdad de ovarios, frialdad de matriz, frialdad de matriz, etc. Esta se atiende con hierbas de tendencia caliente y baños de temazcal. En otros casos se puede atribuir a la caída de la matriz inflamación de los ovarios o a la "debilidad", este último se manifiesta como palidez, ojeras, tristeza, falta de apetito y decaimiento, por lo cual puede ser provocado por otra enfermedad como el susto o disentería (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

Pegarse o encajarse en la placenta. Una mujer embarazada ante la sensación de endurecimiento, opresión, dolores en el vientre y dolores en la parte baja del vientre , solicita a la partera una manteada o sobada, con el fin de disminuir sus dolores y acomodar al niño.

El antojo durante el embarazo puede provocar que el niño al nacer presente manchas en la cara o piel y en peor de los casos el aborto. Se trata mediante compuestos a base de plantas medicinales acompañados de rituales (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

Mal de orín, asociado a padecimientos de las vías urinarias se le relaciona con exceso de calor en el cuerpo por comer cosas irritantes, contagio o enfriamiento bruscos. Se trata tomando hierbas medicinales y baños en la región afectada (Ídem).

La falta de leche se asocia con la frialdad en la espalda de la mujer durante el parto o por trabajar prematuramente después del parto. Mediante baños de temazcal con hierbas de tendencia calientes, frotación de los senos y espalda se desaloja el frío.

El comer sandía, jícama, piña puede "subir la leche" pues se consideran frutos fríos, en tanto los frutos calientes son el plátano, mango y la anona (Jiménez, 1966).

Aflojamiento de los gajos, se refiere a la separación de los huesos del cráneo en un recién nacido. Sus síntomas son falta de apetito, somnolencia, decaimiento y tristeza. Se soba el cráneo del niño y se venda durante dos días.

El algodoncillo caracterizado como manchas blancas alrededor de la boca, paladar y lengua del niño. Su causa se refiere a las madres que dan pecho, ya sea por falta de higiene, uso de antibióticos o transmisión del calor.

La boca podrida, en Tepoztlan Redfield los registró como *camapalaniliztli*, los labios adquieren un color blanco parecido al a trompa del marrano. Se trataba con raíces y hierbas cocidas que posteriormente se colocaban en la boca.

Chincual, inicia en forma de diarreas frecuentes y escasas, posteriormente el ano se irrita apareciendo granos rojos que pueden expandirse a las nalgas. Su causa es relacionada con el hecho de que la madre comió alimentos de tendencia caliente, principalmente chiles, durante el embarazo. Se trata con limpias de la zona afectada a base de diversas plantas medicinales, remedios comprados en las farmacias (Hersch y Gonzalez, 2011).

Los cólicos hacen referencia a una descompensación del cuerpo del niño por haber ingerido demasiados alimentos calientes o fríos. Ya sea por corajes de la madre antes del amamantamiento. Sus síntomas se relacionan con vientre hinchado, llanto e irritación, barriga inflamada. Otro síndrome vinculado con el amamantamiento del niño es el enlechamiento, cuyos síntomas se relacionan vómitos, eructos, deposiciones blancas. El tratamiento refiere el uso de plantas medicinales tomadas o untadas en el estómago del niño.

La creencia de que los astros pueden afectar a las mujeres embarazadas se presenta en al menos dos modalidades estrechamente relacionadas. Uno es la relacionada al eclipse de sol durante el embarazo; y la otra es la exposición directa a la luna llena, pues su bebé puede nacer con labio leporino. Existen diversas interpretaciones antropológicas de las creencias sobre el eclipse. Una de ellas sugiere que se pensaba que durante un eclipse de luna, ésta era devorada; habiendo un efecto similar en el

vientre de la madre, donde parte del labio del niño es devorado, otra interpretación sugiere que mientras ocurre un eclipse de sol tenía lugar un duelo entre el sol y la luna, como resultado de esta confrontación, uno de estos dioses bajaba a devorar parte del *tonalli* del dentro del vientre de la madre. Los efectos evidentes del ataque se manifestarían con su labio leporino (Castro: 1995a; 1995b, 2000).

2.3.4.16 Conceptos sobre la salud

Roberto Castro, es el único investigador que ha abordado las nociones que sobre la salud, expresa la población de Ocultico. Comunidad que aunque no se caracteriza por presentar un porcentaje importante de población HLI, si reproducen la tradición cultural de los nahuas-mexicas.

Para referirse a la salud se refiere al término gordo y bello, lo cual significa que una persona es saludable. Por el contrario flaco se asocia a una persona enferma, fea.

Otro termino referido para señalar la salud es “estar contento”, lo cual significa que no presenta malestares; por el contrario estar triste significa la presencia de malestares o alguna enfermedad. Según Roberto Castro estos conceptos son el resultado de una vida de dolor y sufrimiento, en las que es difícil distinguir la enfermedad de otras situaciones sociales adversas.

Hay malestares breves o simples, que no se consideran enfermedades; caso contrario hay enfermedades rápidas que pueden ser fatales, se trata de verdaderas enfermedades, graves o fuertes, que incapacitan. Pero que también requieren atención médica (medicalización).

Sobre la experiencia subjetiva del síntoma, el dolor es referido como una señal de enfermedad y motivo para visitar al médico. Otra forma se refiere a como siente el dolor cuando una persona cuando adquiere una enfermedad.

2.3.4.17 Causas de la enfermedad

Para Roberto Castro la enfermedad se concebida un acontecimiento repentino que no sabe de donde proviene, por lo que es común verle como un evento inesperado que hay que afrontar.

Otra noción es la condición contagio, la cual está altamente vinculada a las nociones nahuas- tradicionales de salud y enfermedad., tales como espíritus que son liberados del cuerpo humano, al momento de morir o la nociones sobre el equilibrio corporal en relación frío-caliente.

Otras formas de explicar el origen de la enfermedad es el trabajo duro, así como una inadecuada dieta, los cuales pueden incluso llevar a la muerte. Es decir que se trata de nociones que se asocian con condiciones de vida precarias.

Los accidentes son referidos como una importante causa de enfermedad y problemas de salud. Destaca la violencia hacia las mujeres como formas inesperadas de accidente que generan enfermedades.

2.3.4.18 Los especialistas

El intentar abordar los distintos estudios que de alguna forma hagan referencia a los recursos de la medicina tradicional en el Estado de Morelos, es hacer referencia casi de manera exclusiva a trabajos relacionados con el manejo y uso de plantas medicinales. El registro de los especialistas, recursos animales y minerales, así como instrumentos rituales, amuletos, rezos, etc. son elementos que difícilmente han sido abordados.

De acuerdo a los registros del IMSS-COPLAMAR en 1984 se registraron en el Estado de Morelos un total de 106 terapeutas tradicionales. Por cada uno de los médicos existentes en las Unidades Médicas Rurales existían 5 terapeutas tradicionales (Zolla et al., 1988).

Si bien es cierto que Baytelman (1986) en su obra “de enfermos y curanderos, medicina tradicional en Morelos” realizara una descripción general de los diferentes tipos de

curanderos existentes en el Estado de Morelos desafortunadamente hasta la fecha se desconoce el número total especialista y su ubicación en el Estado.

A continuación se enlistaran y describirán algunos de diferentes tipos de especialistas, tomando como base el trabajo de Baytelman, complementándolo con las descripciones de otros estudios.

Vendedores de plantas medicinales y remedios en los mercados municipales de Cuautla y Cuernavaca. En ellos se pueden adquirir plantas secas o frescas, preparados a partir de ellas y amuletos los encargados comúnmente dan indicaciones para su preparación.

Granicero o *ahuquete*. Este especialista atiende las enfermedades del temporal como el aire, mediante limpias con hierbas y realizando ofrendas a los hormiguero que son el hogar de las culebras. Adquiere sus poderes al ser tocado por la descarga del rayo. En la región nororiental se les domina *claclasses* o temporaleros, mientras que en Hueyapan se le nombra Kiatlaske. Si bien se le atribuyen poderes para atender y provocar las enfermedades del temporal (aires) también se cree que controlan las fuerzas del temporal. Actualmente existen diferentes prácticas curativas como consecuencia de su transformación ante la influencia de los grupos espiritualistas (Paulo : 1991, 1993).

Curanderos. Especialistas en atender los aires (cacihuiztle), la puesta de sombra y el daño, el diagnóstico lo realizan mediante la lectura del huevo y sus técnicas curativas se basan en las limpias con plantas medicinales. De manera general en Hueyapan se les nombra Tapahtianih, pero existen múltiples denominaciones como sobador, adivinador, culebrero, Kiohtlaske, etc (Alvarez Heydenreich, 1987).

Existen otros especialistas que atienden malestares del cuerpo mediante el uso exclusivo de plantas medicinales. En Hueyapan se les conoce como yerbatero (Ídem).

Espiritistas y espiritualistas, caracterizados por realizar curaciones invisibles, es decir aparentemente abren la parte dañada para curarla o sustituirla, sin embargo no dejan

ninguna marca cicatriz en el cuerpo. También se encuentran aquellos que recetan plantas medicinales.

Promotores de salud. Generalmente se trata de personas que han recibido capacitación de Organizaciones no Gubernamentales, sobre todo en la década de 1980. Sus orientaciones son divergentes pero confluyen en el tratamiento de las enfermedades mediante el uso de tinturas, micro dosis y pomadas.

Parteras. De acuerdo a criterios de atención durante el parto, se pueden distinguir tres tipos:

a) Tradicional: Utiliza la herbolaria y la hidroterapia (temazcal) realiza maniobras manuales. Da atención a partos normales y las enfermedades.

b) Empírica Adiestrada. Utiliza medicamentos de patente, material quirúrgico y realiza maniobras manuales e instrumentales. Atiende partos normales. Algunas enfermedades infantiles y de la mujer (planificación familiar).

c) Empírica no adiestrada. Utiliza medicamentos de patente y material quirúrgico. Atiende partos normales (Mellado, Zolla y Castañeda: 1989).

Son básicamente mujeres, su edad promedio elevada refleja probablemente un escaso recambio generacional, compensado de alguna forma con la experiencia que ofrecen los muchos años de dedicarse al oficio una clasificación de las mismas en “parteras tradicionales”, las no capacitadas donde el componente indígena es de elevado peso y han recibido sus conocimientos en forma oral y práctica a través de generaciones; las “parteras empíricas”, aquellas que ya han sido capacitadas por las instituciones de salud y organismos no gubernamentales, y las “parteras empíricas no adiestradas”, que surgen como agentes de salud en núcleos con alta movilización de su población, generalmente en zonas urbanas marginadas, ellas carecen del contexto ideológico y los conocimientos previos de las dos categorías anteriores (Castañeda; Guzmán y Langer: 1992).

2.3.4.19 Recursos terapéuticos

En la descripción de los recursos terapéuticos se tomó como base el trabajo de Mellado, Zolla y Castañeda. La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano.

Procedimientos Hidroterápicos. Utilizado con fines gineco-obstétricos, reumáticos y nerviosos, picaduras de insectos o animales ponzoñosos, higiene del cuerpo y aliviar el cansancio. Se pueden dividir en cuatro tipos.

Temazcal. Se ubican principalmente en la zona de los Altos, su forma varía de una forma semiesférica o rectangular. Una vez calentado el paciente y la curandera entran, esta última deposita agua sobre una piedra con el fin de producir vapor; posteriormente el paciente es Hojeado con plantas medicinales. Al terminar el baño el paciente ingiere un té de plantas medicinales y reposa.

2.3.4.20 Torito o Toldo

Se ubican en las zonas cálidas del Estado. Es una construcción alargada a base de carrizo en donde entra una persona acostada. En uno de los extremos se colocan piedras calientes a las que se les vierte agua con el fin de que produzcan vapor, inmediatamente se procede a cubrir la estructura para que se concentre el vapor. En ocasiones se introduce un recipiente con plantas medicinales y se ramea al paciente.

2.3.4.21 Baño de vapor

Sobre el suelo es colocada una recipiente conteniendo agua hirviendo (plantas medicinales) encima se coloca una silla en donde el paciente se sienta para posteriormente cubrirlo con cobijas.

2.3.4.22 Baño de Tina

El enfermo es introducido a un recipiente en donde previamente fueron depositadas infusiones de plantas medicinales. Se baña y refriega al enfermo para posteriormente cubrirlo y dejarlo reposar.

Agua de tiempo o Agua de uso. Se refiere al procedimiento mediante el cual plantas medicinales son disueltas en agua, generalmente por decocción, para posteriormente ser ingeridas por el enfermo.

Enjundia, *injundia* o infundía (sebos). Se trata de grasas de origen animal, especial de las aves. Generalmente se le utiliza junto con plantas medicinales y se aplica en la parte del cuerpo afectada.

2.3.4.23 Las limpias

Se le identifica como recurso de eficacia simbólica ya que su principio se basa en el desprendimiento o desaparición del cuerpo del paciente los elementos nocivos que le producen malestar.

La limpia del cuerpo se inicia con el diagnóstico consistente en pasar por el cuerpo un huevo que se espera recoja el mal, para posteriormente romperlo y depositarlo dentro de un vaso con agua e interpretar sus formas (lectura del huevo). La barrida del cuerpo realiza con un huevo y plantas medicinales (tendencia caliente) se inicia por la cabeza extendiéndose por extremidades superiores hasta terminar en los pies. (Alvarez Heydenreich, 1987).

Existen especialistas que diagnostican mediante la lectura de piedras de copal (Paulo:1998) pero se pueden utilizar granos de maíz rojos sobre un jácara que contiene agua, se tiran frijoles sobre el suelo (Ídem) o se realiza la lectura de la fuente que es un garrafón conteniendo agua en el que el especialista interpreta sus formas.

Se puede utilizar las flores o sus pétalos, de los árboles sus ramas, hojas, espinas, flores, frutos y corteza. De los animales se utiliza su carne, grasa, huesos, piel, sangre y sus productos como el huevo. Del humano se utiliza la leche materna, el sudor del hombre, cabellos y orines de la criatura (Alvarez Heydenreich, 1987).

Entre los minerales destaca la piedra de rayo, se les atribuye poderes mágicos para atender dolores del costado y de pecho (Paulo, 1998).

Ventosas. Es un vaso que se le baña con alcohol y se le introduce un mecha encendida para provocar el vacío y a adherirse a la parte afectada por golpes, contracciones, fractura de hueso o extraer el frío.

Oraciones y ruegos. Dirigidos a los seres sobrenaturales con el fin de negociar la salud del enfermo.

Instrumentos ceremoniales. La comida, objetos brillantes, ceras, recortes de papel, cigarros, varitas de membrillo y flores blancas (Alvarez Heydenreich, 1987).

Una creencia muy popular no sólo entre los sectores rurales del país sino también entre los urbanos es la de que si una mujer embarazada se expone a un eclipse o a la luna llena es muy probable que su hijo sufra al nacimiento alguna malformación física, en concreto, el labio leporino. La explicación del por qué una mujer embarazada debe cuidarse de pasar frente a la luna llena o de ver un eclipse y los medios para protegerse (Castro, 1995a).

2.4 El municipio de Cuautla; la Delegación de Tetelcingo y la colonia de Tetelcingo

2.4.1 Ubicación geográfica

El municipio de Cuautla se ubica en la zona oriente del Estado, bajo las coordenadas 18° 49' latitud norte y 99° 01' de longitud oeste, a una altura de 1.300 m. sobre el nivel del mar. Limita al oeste con Yautepec, al norte con Atlatlahucan, al este con Yecapixtla y al sur con Ciudad de Ayala. Extensión de 153.651 Km².

Mapa No.1 Ubicación del municipio de Cuautla



Fuente: Fuente: INEGI. Marco geoestadístico municipal, 2010.

La ciudad de Cuautla forma parte de la segunda aglomeración urbana más grande de la entidad, cuya población proyectada para el año 2030 será mayor a 195 mil habitantes. Registra las siguientes particularidades: es el municipio central de la segunda zona metropolitana de la entidad, cuya producción económica aporta cerca del 16 % del PIB total del Estado y además, cuenta con un índice de ocupación del suelo muy alto.

2.4.2 Transformación económica

La instalación y crecimiento industrial fue el detonante principal que dio paso a los procesos de urbanización en la entidad que hoy en día se han extendido hasta dar paso a un espectro urbano difuso y disperso, en donde las actividades industriales y comerciales conviven de manera cotidiana con las actividades de tipo agrícola (Sámano, 2004). Cuautla en particular articula el territorio en su ámbito de influencia, para prestar servicios de comercialización, transporte, educación y salud, por consiguiente ocupa el

tercer lugar en producción económica después de Jiutepec y Cuernavaca en la entidad, lo cual demuestra que tiene una fuerte dinámica en términos de la aglomeración de actividades económicas y población.

La población económicamente activa del municipio es del 37.55%, con una tasa de población desocupada del 1.17%, la cual es menor a la del Estado de Morelos que fue del 1.42%. Del total de la población económicamente activa, el 58% son empleados y obreros; el 24% trabajadores independientes; el 8% jornaleros y peones; el 4% trabajadores familiares sin pago; el 3% patrones; y el 3% en actividades no especificadas.

A partir de los años setenta se fomentó con programas gubernamentales, la siembra de sorgo en terrenos que anteriormente sólo eran destinados al maíz y a la caña. El sorgo se utiliza en la engorda de ganado vacuno, puercos y aves, por lo que para la población campesina representó involucrarse en el proceso productivo de un producto con alto valor comercial, en detrimento de los cultivos tradicionales, cuyo destino ha sido el auto abasto (Oswald, 1991: 228). Si bien los datos arriba citados, pueden darnos idea de lo que acontece en el estado, las palabras de un vecino de Tetelcingo, ilustran de mejor manera y sirve a manera de colofón:

“...En la década de los setentas la mayoría de los ejidatarios cultivó maíz criollo..... en esta época a pesar de las variedades rendían poco por hectárea, el productor obtenía hasta tres cosechas...para los 80s poco a poco algunos ejidatarios han optado por los cultivos de maíces híbridos, pero no se dio... esos maíces necesitan mucha agua, se manifestó una especie de resistencia frente a esta tecnología, que sin saberlo vendría a mejorar...en los 70s los herbicidas no se utilizaban, se empezaron a utilizar en los 80s... ya para los 90s las cosas cambiaron pues los cultivos ya se hacían con planeación, sembraban maíz pero solo, porque si se sembraba asociado con la aplicación del herbicida seca al frijol y a la calabaza...”

Dada su cercanía con el Distrito Federal, principal mercado consumidor del país, importantes extensiones territoriales e inversiones se han dedicado a la siembra de hortalizas, que se venden a través de la Central de Abasto de Cuautla, donde una parte

regresa a Cuernavaca, siguiendo la mercancía perecedera el modelo conocido como "mercado triangular" (Ídem, 1991: 229).

2.4.2 Características demográficas del Municipio de Cuautla

En el año 2000, en el municipio de Cuautla se registró un total de 36,642 viviendas, con un índice de hacinamiento de 4.2 ocupantes por vivienda. Fenómeno que ha venido acompañado por un acelerado crecimiento de asentamientos humanos irregulares; la especulación desordenada; la corrupción de autoridades en todos los niveles que han favorecido la venta indiscriminada de tierras ejidales hacia agentes inmobiliarios y la constante migración proveniente de otros Estados circunvecinos. Así el municipio enfrenta serios problemas para asegurar la dotación de servicios públicos municipales.

El sector educativo cuenta con 220 planteles, de los cuales el 9.09% son de nivel inicial, el 1.82% de educación especial; el 22.27% de educación preescolar; el 41.36% educación primaria; el 10.45% de educación secundaria; 6.82% de educación media superior.

En Servicios de Salud, el municipio cuenta con nueve centros de salud coordinados por la Jurisdicción Sanitaria No. III, mismos que estratégicamente están ubicados en el territorio municipal, los cuales proporcionan atención de primer nivel. También existen cuatro hospitales generales de asistencia social, que proporcionan servicios de segundo nivel, destacan el IMSS, ISSSTE, S.S.A. (Hospital General Dr. Mauro Belaunzarán Tapia) y Cruz Roja. Cabe mencionar que aun cuando ésta infraestructura médica es de gran apoyo tanto para el Municipio, como para la región nororiente. Es importante acentuar que existen inconformidades por la calidad de servicios médicos tanto internos como externos, insuficiencias en el abasto de medicinas y espacios de hospitalización.

2.4.3 Niveles de marginación

El municipio de Cuautla en el año 2000 era clasificado con baja marginación, sin embargo a su interior hay serias diferencias, pues de 49 localidades solo 4 presentaron marginación baja, lo que contrasta con 18 con marginación media y 27 con alta.

Cuadro No. 20.
Localidades del municipio de Cuautla, según grado de marginación, 2000

| | Muy alto | Alto | Medio | Bajo | Muy bajo |
|---------|----------|------|-------|------|----------|
| Morelos | 0 | 27 | 18 | 4 | 0 |

Fuente: CONAPO, 2000.

Es importante aclarar que la cabecera municipal y tres localidades que presentaron marginación baja concentran al 74 % (142 727) del total de los habitantes; sin embargo, ello se debe a que en la década del ochenta del siglo XX, integró en su territorio a varias comunidades circunvecinas tales como Cuatlisco, Emiliano Zapata, Tetelcingo, Gabriel Tetepepa. Este hecho hace casi imposible obtener información censal y estadística de cada una de las comunidades y colonias que conforman el municipio de Cuautla. Tal es el caso del poblado de Tetelcingo y sus ocho colonias, que forman parte de la presente investigación.

2.4.4 Población HLI en el Municipio de Cuautla

Según el Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas para el Estado Libre y Soberano de Morelos, que fuera publicado en Periódico Oficial Tierra y Libertad, el 29 de agosto del 2012 , para el año 2000, el municipio de Cuautla registraba 4,878 hablantes de lengua indígena, lo que representa el 3.69% de la población total.

Según el documento oficial, los HLI en el municipio se distribuían de la siguiente manera: Eusebio Jáuregui (La calavera): Tiene una población de 150 indígenas. Se formó en el año 1924, los indígenas de este lugar son originarios de Tlapa Guerrero. Su actividad principal es el comercio y agricultura.

Campo nuevo los Tepetates, col. Gabriel Tepepa: Tiene una población de 350 indígenas. Se formó en el año 2000, los indígenas de este lugar son originarios de Xonacatan Guerrero. Su actividad principal es la venta de rosas.

Colonia Bisnaga: Tiene una población de 30 indígenas. Se formó en el año 1984, los indígenas de este lugar son originarios de Xonacatan Guerrero. Su actividad principal es la venta de Rosas.

Colonia Año de Juárez: Tiene una población de 250 indígenas. Se formó en el año 1972, los indígenas de este lugar son originarios de Xonacatan Guerrero, Zacualpan y Oaxaca. Su principal actividad principal el comercio.

Tierra Larga: Tiene una población de 250 indígenas. Se formó en el año 1972, los indígenas de este lugar son originarios de Xonacatan Guerrero, Zacualpan y Oaxaca. Su actividad principal es el comercio.

Colonia Cuautlixco Tierra y Libertad: Tiene una población de 210 indígenas. Se formó en el año 1988, los indígenas de este lugar son originarios de Xonacatan Alcozauca Guerrero, Puebla y Oaxaca.

Colonia Ampliación Conos Galeana: Tiene una población de 86 indígenas. Se formó en el año 1943, los indígenas de este lugar son originarios de Tlapa, Olinala y Zacualpan Guerrero. Su actividad principal: comercio y albañilería.

Colonia Ampliación Sur Galeana: Tiene una población de 25 indígenas. Se formó en el año 1943, los indígenas de este lugar son originarios de Temalacatzingo, Guerrero. Su actividad principal es el comercio.

Poblado de Tetelcingo: Tiene una población de 1600 indígenas. Se encuentra al norte de Cuautla. Se formó en el año 1699 los indígenas de este lugar son originarios de Xochmilcatzingo.

Puxtla: Tiene una población de 40 indígenas. Se formó en el año 1699, los indígenas de este lugar son originarios de Guerrero y Puebla. Su actividad principal es ser jornaleros y la albañilería.

Colonia Héroes de Nacozari: Tiene una población de 80 indígenas. Se formó en el año 1978, los indígenas de este lugar son originarios de San Jorge Michita y San Trujano, Estado de Oaxaca. Su actividad principal es el comercio.

Colonia Lázaro Cárdenas: Tiene una población de 300 indígenas. Se formó en el año 1946, los indígenas de este lugar son originarios del poblado de Tetelcingo. Su actividad principal es el comercio y agricultura.

Colonia 19 de febrero: Tiene una población de 38 indígenas. Se formó en el año 1984, los indígenas de este lugar son originarios de Tlapa Guerrero y Tetelcingo, Morelos. Su actividad principal es el comercio y la agricultura.

Colonia Cuauhtémoc: Tiene una población de 800 indígenas. Se formó en el año 1930, los indígenas de este lugar son originarios de Tetelcingo, Morelos. Actividad cuidar la flora y fauna del lugar.

Colonia Casasano: Tiene una población de 80 indígenas, se formó en el año 1940 los indígenas de este lugar es una población de origen variado ya que llegan a la temporada del corte de caña de diferentes localidades vecinas. Actividad principal comercio y agricultura.

Colonia el Polvorin: Tiene una población de 1000 indígenas, los indígenas de este lugar es una población de origen Tlahuica y Tarasco. Su actividad principal son los viveros.

Colonia Iztaccihualt: Tiene una población de 50 indígenas se formó en el año 1974 son originarios de Xonacatan Guerrero. Su actividad principal es la venta de tamales y tacos.

Colonia las cruces: Tiene una población de 750 indígenas se formó en el año 1982 son originarios de Tetelcingo Morelos. Su actividad principal es la albañilería y agricultura.

Ampliación Reforma Calle Campesinos Col Gabriel Tepepa: Tiene una población de 60 indígenas, se formó en el año 1997, son originarios de Tlapa Guerrero. Su Actividad principal es la venta de rosas.

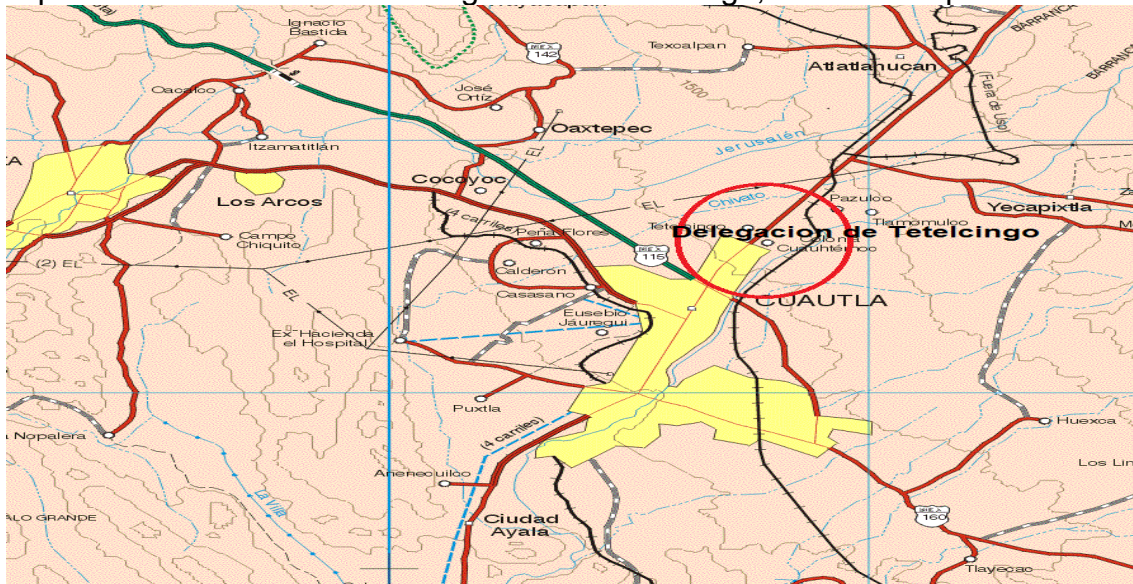
El Huaje Colonia Cuautlixco: Tiene una población de 70 indígenas, se formó en el año 2005. Son originarios de Joya Real, San Miguel Metla, y Xonacatlan Guerrero.

Es importante aclarar que el catálogo, solo se abarcó 5, de las 8 colonias totales que conforman Tetelcingo; sin embargo, al sumar el total de HLI registrados se obtuvo un total de 3, 488 HLI originarios de Tetelcingo; es decir, el 71 % a nivel municipal y que como se ha señalado anteriormente, la de mayor presencia a nivel estatal.

2.5 La Delegación de Tetelcingo

La Delegación de Tetelcingo se conforma por un pueblo y ocho colonias, las cuales forman parte del municipio de Cuautla. A mediados de 1940, como consecuencia del incremento demográfico en el pueblo de Tetelcingo, se fundaron las colonias Cuauhtémoc y Lázaro Cárdenas.

Mapa No. 2 Ubicación de la Delegación de Tetelcingo, en el municipio de Cuautla



Fuente: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/17/17006.pdf>

Entre los vecinos del poblado y las colonias mencionadas, existe una abierta competencia, la cual se manifiesta en las ceremonias civiles y religiosas. Tales entidades ocasionalmente han tendido a la confrontación abierta, especialmente en los momentos de decidir sobre los recursos económicos otorgados por el municipio de Cuautla.

Las colonias 19 de febrero, Polvorín, Vicente Guerrero, Año de Juárez, Revolución y Santa Bárbara se fundaron en las tres últimas décadas del siglo XX. Si bien en estas localidades habitan grupos familiares descendientes de Tetelcingo, dada su cercanía con la ciudad de Cuautla, son habitadas fundamentalmente por grupos de migrantes del estado de Guerrero Oaxaca y Distrito Federal. Sin embargo, en estas localidades la mayoría de sus habitantes participa activamente en las ceremonias religiosas y acciones comunitarias.

Las colonias se ubican sobre los ejidos de Tetelcingo, por lo que es importante aclarar que en la mayoría de los casos se trata de terrenos que fueron vendidos por los propios ejidatarios a diversos inversionistas. Dado lo anterior el comisariado ejidal de Tetelcingo tiene particular importancia, ya que cualquier asunto relacionado con la compra y venta de terrenos le es consultado a esta instancia local de gobierno.

Las unidades habitacionales y residenciales, han permitido a los vecinos de Tetelcingo y sus colonias obtener ingresos de manera regular, son contratados como albañiles, servidumbre o realizando trabajos de reparación y mantenimiento en las casas, mientras que algunas mujeres logran obtener ingresos de la creciente venta de tortillas hechas a mano. Esta situación que viene a dinamizar aún más a los nativos indígenas de la región, particularmente, ya que han incorporado a sus estrategias de desarrollo y organización todas y cada una de las cosas que tenían al alcance, con grandes apuestas en el plano político; ya que administrativa y políticamente dependen de la cabecera municipal del municipio, es decir, la ciudad de Cuautla.

2.5.1 El abandono de la agricultura como base de la economía

Hasta mediados de los setenta la gran mayoría de la población del pueblo de Tetelcingo y las colonias se dedicaban a la siembra de la milpa: maíz, frijol y calabaza y complementaban sus ingresos con la siembra de caña o contratándose como peones en los ingenios azucareros.

Para inicios de la década de los ochenta se empezó a sembrar jitomate, lo que provocó diferencias entre los ejidatarios, debido al uso de fungicidas y fertilizantes inorgánicos, lo que dio inicio al agotamiento de la fertilidad en las tierras y el abandono de las milpas. Sin embargo, la siembra del jitomate se multiplicó fácilmente dado su mayor valor comercial, lo que representó prosperidad económica, los ejidatarios se hicieron de camionetas, unidades de transporte público, terrenos y patrocinaron con mayor intensidad múltiples ceremonias religiosas.

Al finalizar la década de los ochenta se hizo promoción del sorgo como cultivo de mayor valor comercial, se generalizó el uso de fungicidas y fertilizantes químicos que aunado a los utilizados en la siembra de jitomate, provocaron en el mediano plazo la infertilidad de las tierras, lo que a su vez coincidió con el elevado costo de los insumos y fue provocando el abandono generalizado de la milpa.

En este mismo período, el gobernador Antonio Riva Palacio impuso la construcción la Central de Abasto de Cuautla, sobre los ejidos de Tetelcingo. Posteriormente, bajo la iniciativa del gobierno municipal de Cuautla, se edificó la Plaza Solidaridad, la cual vendría a sustituir al mercado municipal de Cuautla y que a mediano plazo se convertiría en una zona comercial de gran importancia, pues permite a los pueblos y comunidades de la región comercializar sus cosechas o se abastecen en las múltiples tiendas de abarrotes.

Para el inicio de los años noventa, el paulatino recorte de los subsidios por parte del gobierno federal y estatal otorgados a la producción agrícola y el abaratamiento de su precio, generó que la siembras de tierras se realice a fin de asegurar el auto-abasto de

las unidades familiares, recurriendo a la venta del *totomoxtle* (hoja para tamales) y de tortillas hechas a mano en la Plaza Solidaridad para conseguir ingresos suplementarios.

En la actualidad, ante las condiciones adversas del mercado, la cancelación de aranceles para la importación de productos agrícolas, la erosión de las tierras y los elevados gastos de producción, los campesinos han buscado progresivamente nuevas opciones de cultivos, por lo que de manera intensa han rentado sus tierras para la siembra de caña a agricultores con mayores posibilidades de inversión y en los casos extremos, han vendido terrenos para la construcción de casas o de unidades habitacionales.

2.5.2 Centros de salud y hospitales

En la Delegación existen dos centros de salud, administrados por la Secretaría de Salud del Estado de Morelos. Uno ubicado en la colonia y otro en el pueblo de Tetelcingo. Con un horario de 8 A.M a 3 P.M ambos cuentan con un médico general de base y una enfermera.

Por otra parte en la colonia Tetelecingo existe un módulo de la Policía Preventiva Estatal adscritos a la zona oriente. Entre otros servicios cuenta con una clínica y servicios médicos las 24 horas. Así los vecinos, suelen solicitar los servicios del médico que se encuentre de guardia, sin que por ello tengan que pagar una remuneración. Una vez que se les extiende la receta, los vecinos solo tiene que comprar los medicamentos en alguna farmacia.

En la Delegación se ubican dos consultorios privados; sin embargo ninguno de ellos es originario de la comunidad, más bien se trata de médicos que han logrado comprar un terreno y establecido sus hogares.

Cómo parte de la expansión de la mancha urbana sobre el territorio de Tetelcingo, la población puede acceder a diversos servicios de salud públicos y privados, entre los que destacan:

- Hospital general de Cuautla Dr Mauro Belaunzarán Tapia. Cuenta con médicos de 11 especialidades; 90 camas; 4 quirófanos; 2 salas de expulsión; 2 consultorios con módulo MATER (Módulo de Atención para Embarazadas de Riesgo) y 5 consultorios de atención externa.
- Centro Médico San Diego, ofrece servicios médicos de 17 especialidades; servicio de urgencia, quirófano, laboratorio de imagenología, laboratorio, 20 camas de hospital y 1 unidad de terapia intensiva.
- Centro medico Puente de Ixtla que ofrece servicios de medicina familiar.
- Se logró identificar la presencia 6 establecimientos Médicos privados ubicados en la “entrada a Cuautla” y 12 consultorios Médicos privados, distribuidos en torno del centro de la ciudad de Cuautla.
- En el territorio que conforma la Delegación Tetelcingo, se localizan un total de cinco farmacias. Tres forman parte de cadenas empresariales, una a la Farmacia del Ahorro y dos a la Farmacia Similares. Todas cuentan con consultorio médico. La consulta es brindada por un médico general, quien ofrece el servicio de “orientación médica” y la cual tiene como propósito que el paciente consuma los productos de la farmacia. Durante el tiempo que se realizó el trabajo de campo, se logró indagar que en una de las farmacias similares, se contrató a una estudiante de medicina originaria de Tetelcingo, que sabía hablar náhuatl. Las dos farmacias restantes, no cuentan con consultorio médico anexo; sin embargo, dado que sus propietarios son originarios de la comunidad; brindan el servicio de traducción al mouseuale; sobre todo cuando un vecino de mayor edad requiere una orientación sobre los medicamentos.

2.5.3 Recursos populares para la salud

En la Delegación se ubican 15 tiendas de abarrotes, 3 tendejones. Mientras que la colonia de Tetelcingo existe una farmacia, 1 minisúper, 4 tiendas de abarrotes y 6 tendejones. En cada uno de ellos es posible conseguir algunos pastillas para disminuir malestares leves, pomadas y en ocasiones jeringas.

Dado que la Plaza comercial 12 de octubre (Plaza Solidaridad) se asentó en la Delegación de Tetelcingo, existen al menos 5 puestos establecidos de plantas medicinales, en donde se pueden comprar plantas frescas y secas a granel; una gran

variedad de productos “naturales” ; carne y pieles de animales, así como veladoras, polvos y amuletos.

Según un estudio realizado en Tetelcingo que se encaminó al estudio de la llamada medicina tradicional (Méndez: 1999) se logró identificar el uso de la población de 36 plantas medicinales, de las cuales 13 se relacionaban con la atención de padecerles estomacales; 4 con golpes; 4 problemas del sistema respiratorio; 3 reumas; 2 problemas en la piel; 2 piquetes de alacrán; 2 problemas en los ojos; 3 problemas relacionados en los riñones: 1 matriz inflamada, 1 hígado y 1 “borra”.

Desafortunadamente el estudio realizado por el estudiante de la ENAH, solo hace referencia de la existencia de curanderos, pero no indica algún número, ni tipo de especialidad.

Durante mi estancia en campo, logré identificar al menos 4 mujeres que se les asociaba la facultad de curar; sin embargo no se les curanderas, sino como una nona depositaria de la fuerza divina. No obstante, sus cualidades curativas, eran reconocidas abiertamente, para evitar el riesgo de ser asociado con la brujería.

Al enfermar una persona, la abuela se encarga de visitar a la nona, para tratar de convencerla de que acceda a curar a su familiar. Cómo forma de pago, le puede ofrecer dinero o maíz, pero lo principal es que queda comprometida a regresar el favor, sobre todo en lo momento que la nona se ve involucrada en algún proceso ritual.

Hay otra especie de curanderos a los que se les atribuye la facultad de descifrar enfermedades. De este tipo, logre identificar al menos una persona que señalaba haber experimentado sueños, en donde un familiar muerto le señalaba que tenía un destino por cumplir. Sin embargo, se trata de un secreto familiar, ya que se evita que su facultad sea conocida por el resto de la comunidad, bajo el riesgo de ser acusados de brujos.

Así sus servicios de curación quedan restringidos a las redes familiares. Por la atención curanderil, suele retribuírseles una cantidad de dinero u alimentos; pero lo más

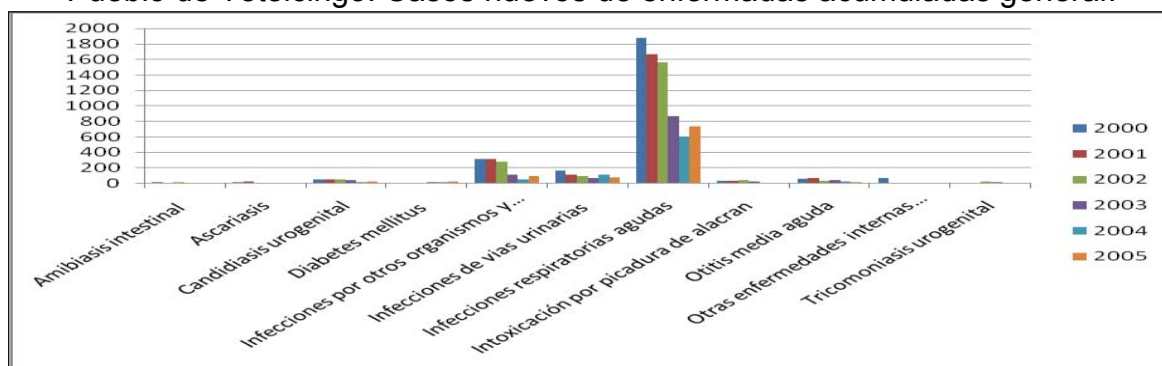
importante es que la familia del enfermo, queda comprometida apoyarles en alguno de los procesos rituales.

Los servicios de brujería y curanderiles, lo realizan personas ajenas a la comunidad. Se trata de personas que se ubican en cercanías al municipio de Cuautla, por lo que se visitan sus “establecimientos” y en caso, se les contrata para que visiten su hogar. Logré identificar al menos a 5 de ellos, los cuales se caracterizan por cobrar grandes cantidades de dinero, como se mostrara en capítulos posteriores.

2.5.4 Morbilidad en Tetelcingo

De acuerdo con los registros del centro de salud ubicado en el poblado de Tetelcingo, del 2000 al 2005 los casos acumulados de enfermedades mostraron que las cuatro principales enfermedades presentadas por la todos los grupos de edad tienden a concentrarse en infecciones respiratorias agudas, por otros organismos, en vías urinarias y candidiasis urogenital. Es decir, se trata de procesos infecciosos cuyos casos tienden a disminuir y que suelen estar asociados a las condiciones de vida adversas y pueden ser prevenibles. La diabetes mellitus ocupa el cuarto lugar, con una tendencia creciente acrecentarse.

Cuadro No. 21
Pueblo de Tetelcingo: Casos nuevos de enfermedades acumuladas general.

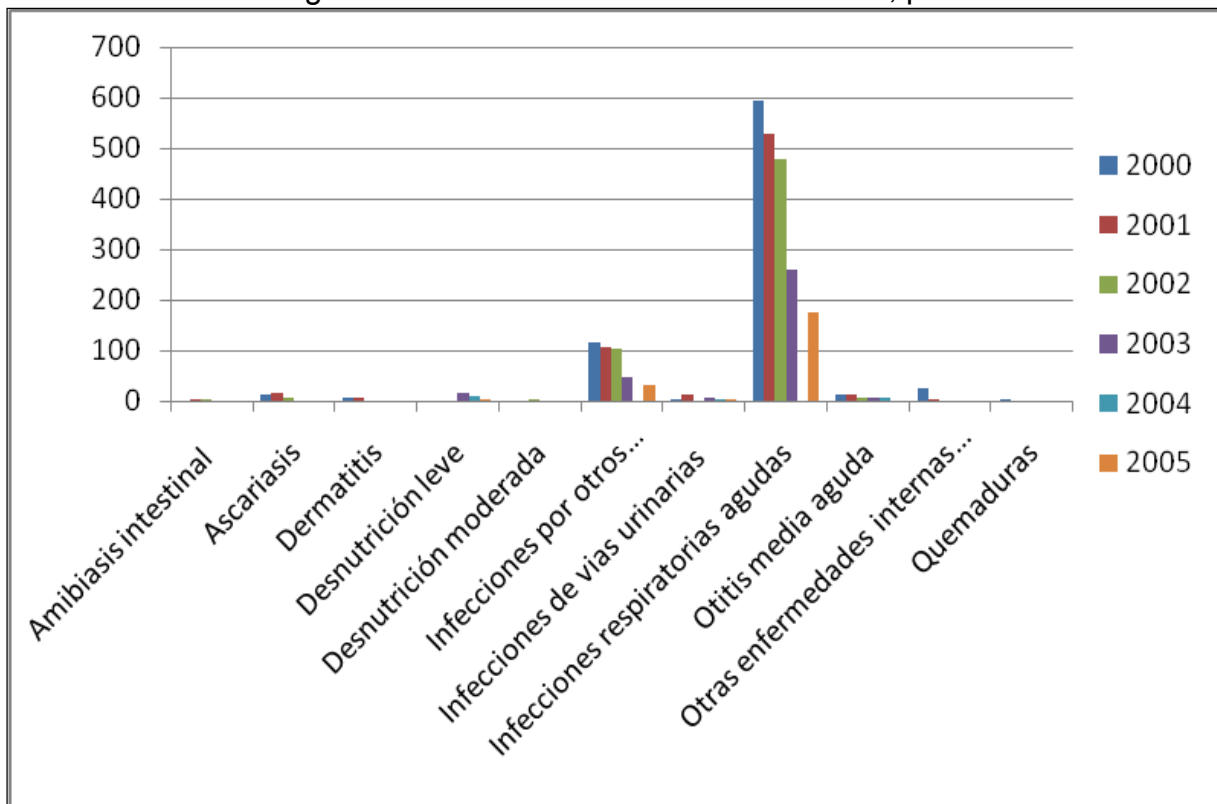


Fuente: Sistema Nacional de Salud, Secretaría de Salud del Estado de Morelos, Dirección General de Epidemiología.

Respecto al grupo de edad de 1 a 4 años de edad - al igual que la población menor de un año- las enfermedades registradas básicamente se relacionaron con infecciones

respiratorias agudas y por otros organismos y enfermedades debidas a protozoarios y ascariasis; esto es, se trata de enfermedades infecto parasitarias. Destacan los casos de desnutrición leve que tienden a incrementarse a partir del 2004, que suponemos se debe al inicio de actividades del programa Oportunidades en la población.

Cuadro No. 22
Pueblo de Tetelcingo: Casos de enfermedades acumuladas, población de 0-1 año



Fuente: Sistema Nacional de Salud, Secretaría de Salud del Estado de Morelos, Dirección General de Epidemiología.

2.6 La colonia de Tetelcingo

Como se ha señalado, desde 1990 el INEGI no reconoce la existencia del poblado de Tetelcingo y sus colonias. En el mejor de los casos, por su ubicación, se puede obtener información de una fracción de la colonia Año de Juárez. Para solucionar este pequeño sin sabor se tomó la decisión de recabar la información directamente de la población, para ello se levantaron tres censos desde el año de 2003, el cual abarco el poblado y dos colonias. Dadas las implicaciones que pudiera tener en la comunidad bajo estudio y en particular a las familias seleccionadas, se le referirá como “la colonia”.

Con un total de 1,110 habitantes, 517 eran mujeres y 593 hombres. El mayor grueso de la población se concentraba entre los 0 a 30 años representando al 66% de la población total (24 % era menor de 10 años); el 23 % se ubicaba entre los 31 y 50 años y el 10 % era mayor de 51 años. Así encontramos que se trata de una población con tendencia al crecimiento.

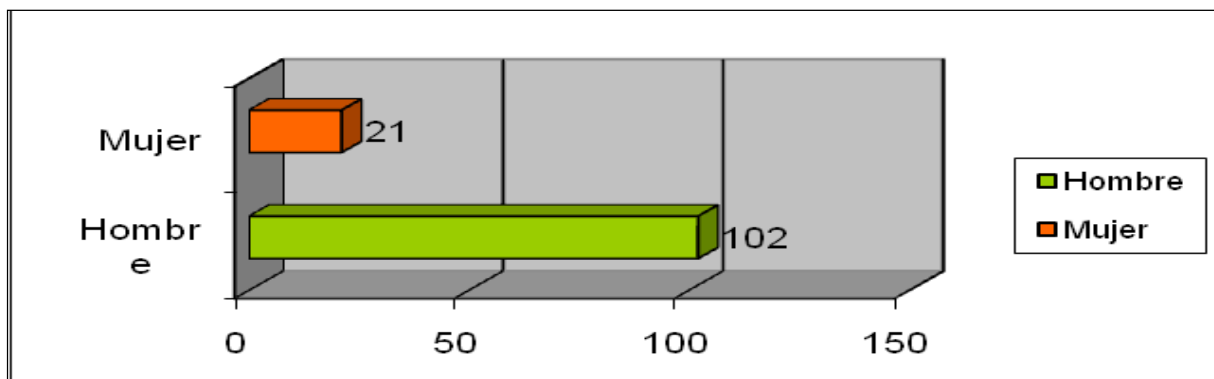
Cuadro No. 23 Grupos de edad en la colonia de Tetelcingo

| Edad | Hombres | Mujeres | Total |
|---------|---------|---------|-------|
| 0 a 5 | 56 | 84 | 141 |
| 6 a 10 | 54 | 72 | 126 |
| 11 a 15 | 67 | 46 | 113 |
| 15 a 20 | 48 | 73 | 121 |
| 21 a 25 | 67 | 64 | 131 |
| 26 a 30 | 46 | 59 | 105 |
| 31 a 35 | 35 | 36 | 71 |
| 36 a 40 | 29 | 44 | 73 |
| 41 a 45 | 30 | 35 | 64 |
| 46 a 50 | 25 | 21 | 46 |
| 50 a 55 | 12 | 18 | 31 |
| 55 + | 48 | 56 | 88 |

Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

El censo permitió identificar que los 1,110 se distribuían en un total de 123 hogares, De los que, en 102, el jefe de familia era un hombre y en 21 era una mujer.

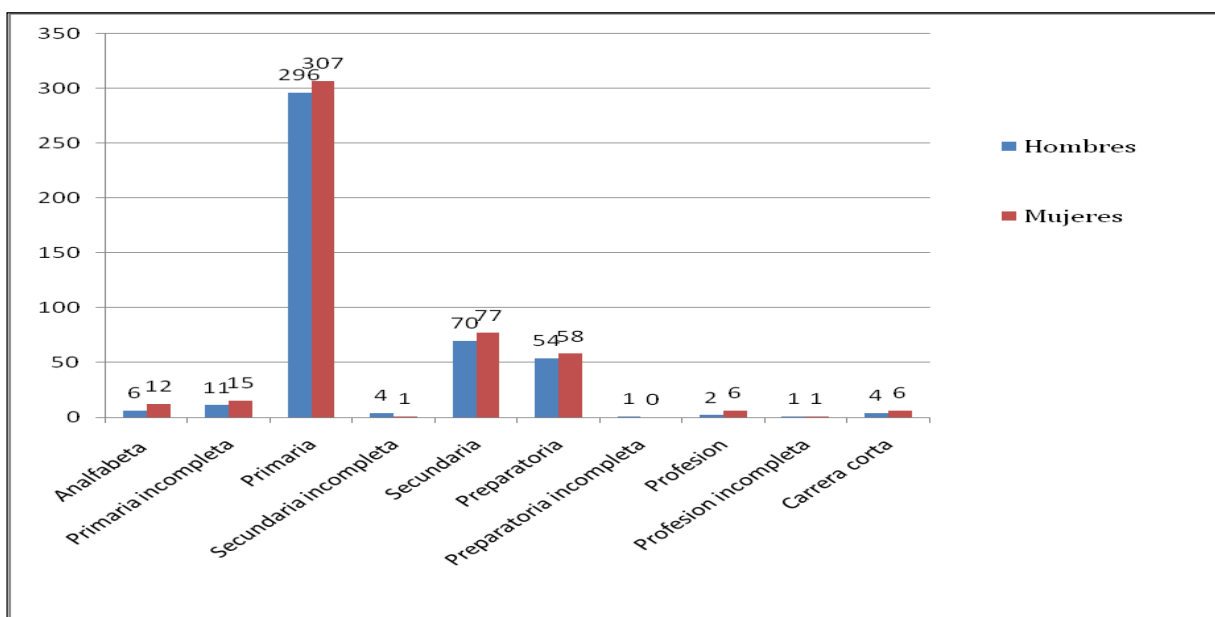
Cuadro No. 24 Jefes de familia en la Colonia de Tetelcingo



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en mayo del 2003.

De la población mayor de seis años solo 18 personas eran analfabetas; es decir el 2 % de la población de este rango de edad, no sabía leer y escribir, por lo que el 98 % ha recibido algún tipo de instrucción educativa formal. Al respecto es de llamar la atención que no existan diferencias significativas entre hombres y mujeres, en ninguno de los niveles educativo; caso contrario de las analfabetas, en donde las mujeres doblan a los hombres.

Cuadro No. 25. Nivel de instrucción de la población mayor de seis años



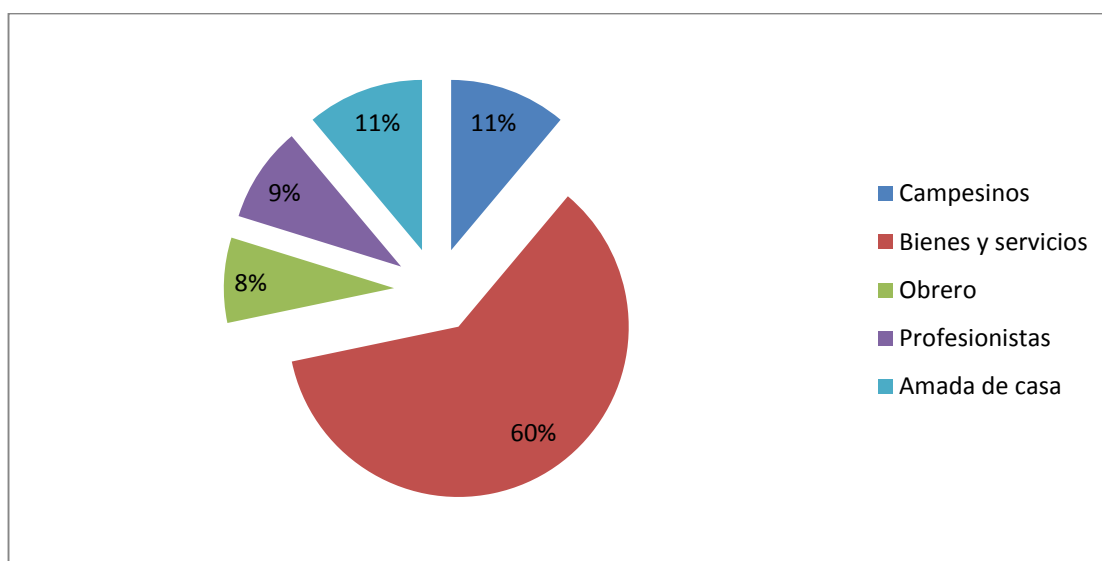
Fuente : Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en mayo del 2003.

Respecto a la principal actividad económica, destacan los bienes y servicios con el 62 % de la población mayor de 12 años, seguido de los campesinos y los obreros con el 11 %. Prácticamente el 99 % de la población mayor de 12 años en la colonia de Tetelcingo, no basa su subsistencia de las actividades agrícolas, lo cual nos muestra que la población de la colonia de Tetelcingo sigue la tendencia del resto del Estado de Morelos.

A escala de comunidad el promedio de ingresos por semana era de 773 pesos, siendo las amas de casa quienes señalaron percibir el menor ingreso con 66 pesos, seguido de las actividades agrícolas y albañilería con 577 pesos. En contraste los mayores ingresos semanales fueron de los profesores y mariachis con 1,400 por semana.

Si se considera que el 60% de la población total, mayor de 12 años se encontraba relacionado con los bienes y servicios, es de destacarse que percibieran en promedio, 540 pesos por semana.

Cuadro No.26.
Principales actividades económicas de la población mayor de 12 años en la colonia de Tetelcingo



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en mayo del 2003.

De acuerdo a sus ingresos, la población de la Colonia de Tetelcingo no enfrenta una pobreza extrema; sin embargo, tampoco podemos afirmar que sea suficiente para asegurar su desarrollo humano y satisfacer sus necesidades básicas. De aquí que tomen particular importancia, las estrategias de subsistencia de la unidad doméstica, es decir las acciones realizadas en colectivo para asegurar la continuidad del grupo y por lo tanto; de cada uno de sus miembros.

Bajo la lógica antes descrita se agruparon las unidades domésticas según el número de madres con hijos, así encontré que las viviendas que presentaron dos o más madres con hijos, concentraron el 72% de la población total. Por otra parte, el censo mostró que en estos hogares sus integrantes tienden a compartir el pago de los servicios como agua, luz, teléfono, utensilios y los gastos de alimentación.

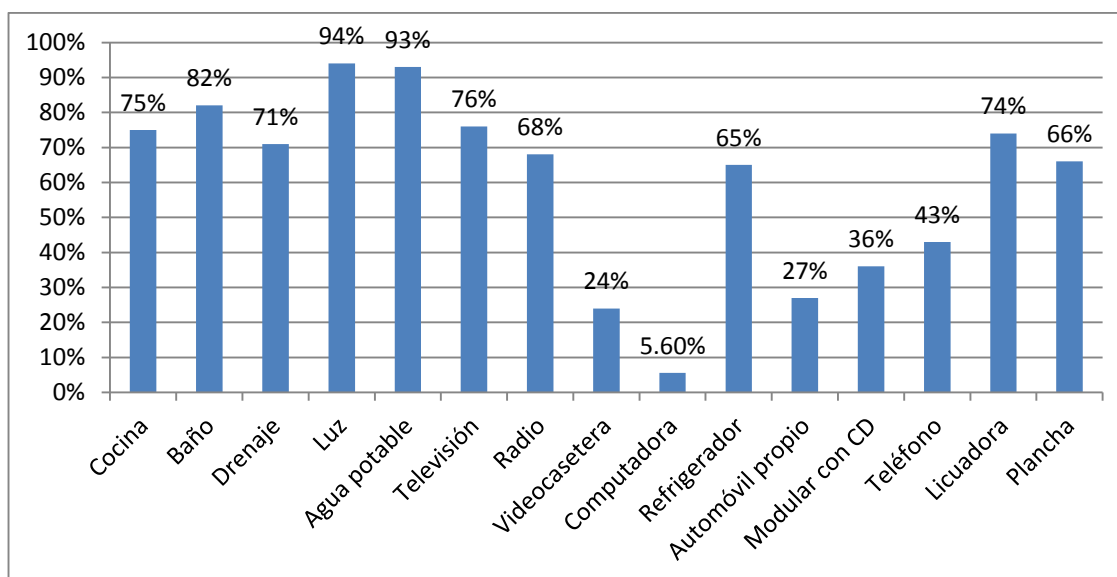
Cuadro No.27 Tipo de hogar con relación al porcentaje de población

| | | |
|---|-----|------|
| Unidad doméstica con una madre e hijos | 55 | 23% |
| Unidad doméstica con dos o más madres con hijos | 60 | 72% |
| Unidad doméstica con solo un integrante | 8 | 5% |
| | | |
| Total | 123 | 100% |

Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en mayo del 2003.

Las características de la vivienda y los utensilios existentes en el hogar, también fue un medio que nos permitió estimar las estrategias de subsistencia de las unidades domésticas. Con un promedio de 2.5 habitaciones, la presencia de servicios como agua, drenaje y luz favorecen la calidad de vida de sus integrantes y potencian la supervivencia de cada uno de sus integrantes. De igual forma los utensilios existentes en la vivienda, pues en la gran mayoría de los casos registrados, su adquisición implicó compartir gastos y por lo tanto, su uso era colectivo.

Cuadro No.28 Porcentajes de viviendas que cuentan con servicios y utensilios



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en mayo del 2003.

2.6.1 Características de las unidades familiares

Como se ha indicado en mayo del 2003, con el apoyo de estudiantes de nutrición del Instituto Politécnico Nacional se realizaron registros de peso, estatura y edad de la totalidad de los menores de cinco años en la colonia de Tetelcingo; también se realizó un registro censal de las unidades domésticas, que incluyó características de las madres y una encuesta alimentaria, así se obtuvieron los siguientes datos:

- a) Los 50 niños a los que se les evaluó el estado nutricional pertenecieron a 40 madres, por lo que el promedio de hijos fue de 1.25.
- b) El promedio de edad de la madre era de 28.6 años
- b) La edad promedio de las madres, al momento de su primer embarazo fue de 20.3 años
- d) Ninguna de las madres era analfabeta, el promedio de años escolares cursados fue de 9.96; es decir, de tercero de secundaria a primero de preparatoria.
- c) El promedio de hijos muertos fue de 0.27.

Al relacionar la edad promedio de la madre (28 años), con el promedio de hijos vivos (1.5) y la edad al primer embarazo (20 años) encontramos que las madres experimentan ciclos reproductivos lentos; es decir que estas mujeres, han decidido inhibir su capacidad reproductiva, utilizando algún método anticonceptivo.

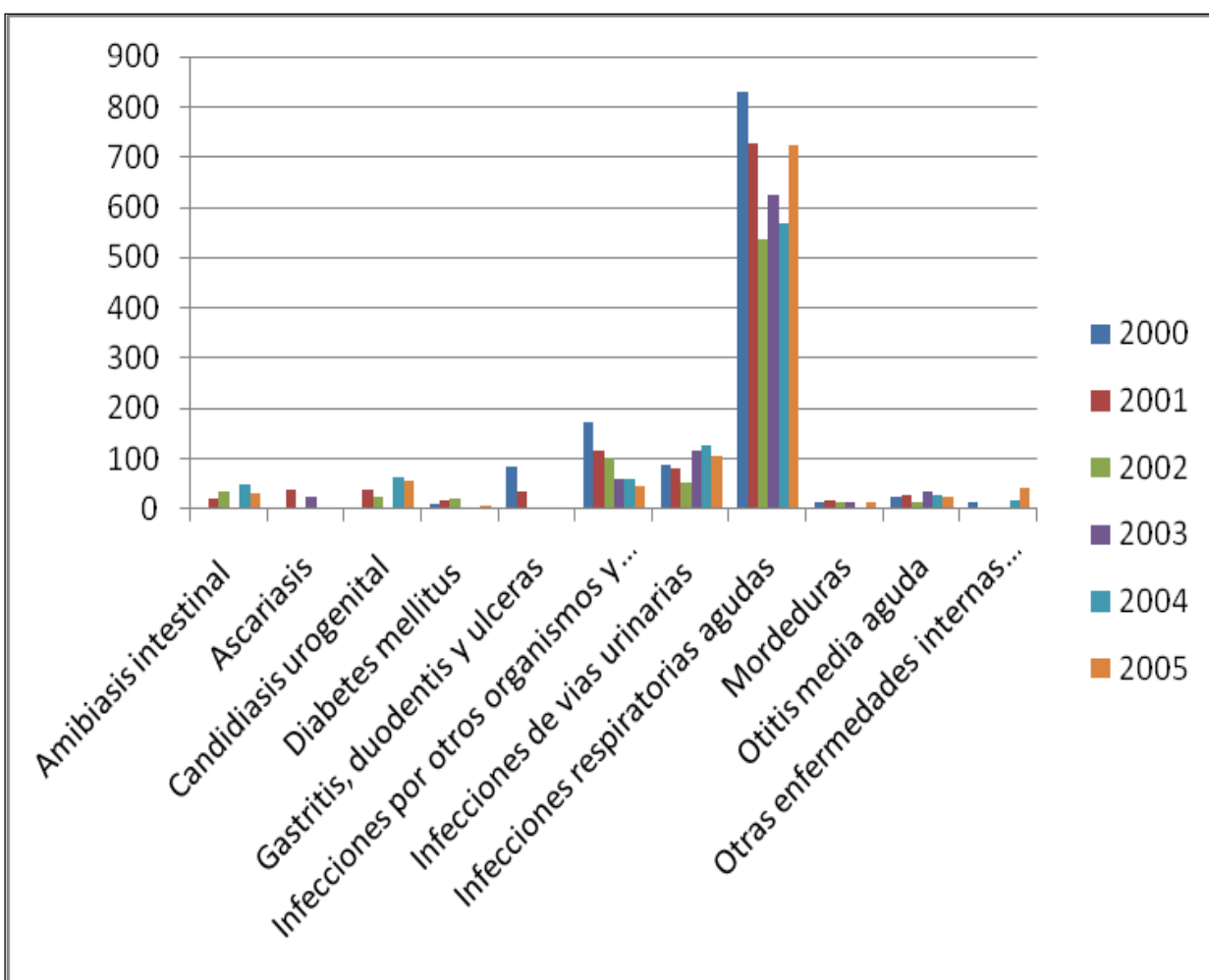
Lo antes expuesto, toma mayor importancia al considerar el promedio de años escolares cursados por la madre (9.96) es decir, se trata de mujeres con un bagaje cultural que les permite no solo conocer, sino acceder y poner a la práctica la utilización de métodos anticonceptivos.

Finalmente, el hecho de procrear su primer hijo a una edad superior a la adolescencia y espaciar sus embarazos, se ha visto reflejado en un menor riesgo de presentar una muerte infantil (Hobcraft, 1987).

2.6.2 Morbilidad en la colonia de Tetelcingo

Los registros del centro de salud ubicado en la cde Tetelcingo, para el período del 2000 al 2005, mostraron una tendencia similar al poblado de Tetelcingo. Los casos acumulados de enfermedades mostraron que las cuatro principales enfermedades se relacionan con procesos infecciosos. En tanto que los casos de diabetes mellitus muestran una tendencia a acrecentarse.

Cuadro No.29 Colonia de Tetelcingo, casos nuevos de enfermedades acumuladas general

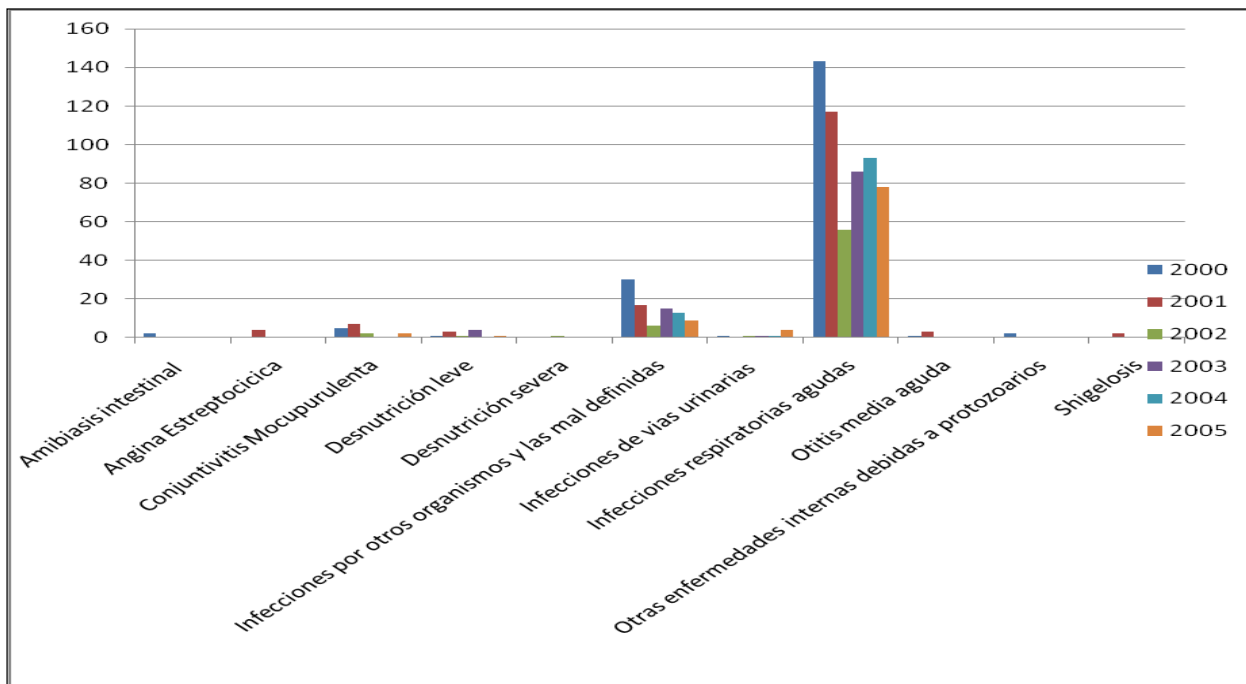


Fuente: Sistema Nacional de Salud, Secretaria de Salud del Estado de Morelos, Dirección General de Epidemiología

De igual forma, de la población infantil (menor de un año) y la población preescolar (1 a 4 años) las enfermedades registradas se relacionaron básicamente con infecciones

respiratorias agudas y por otros organismos. Sin embargo, los casos por desnutrición leve y severa son esporádicos.

Cuadro No.30 Colonia de Tetelcingo, casos de enfermedades acumuladas, población de 0 a 1 año



Fuente : Sistema Nacional de Salud, Secretaria de Salud del Estado de Morelos, Dirección General de Epidemiología.

CAPITULO 3

3.1 Contexto histórico

3.1.1 El contexto histórico de Morelos y Tetelcingo

El presente capítulo se centrará en la población de Tetelcingo, a través de los testimonios escritos y orales, en el marco de los hechos históricos ocurridos en el espacio que conforma el actual Estado de Morelos.

Debo aclarar que no se trata de un análisis exhaustivo de las fuentes; ya que mi intención es mostrar como a través del tiempo Tetelcingo ha experimentado transformaciones significativas, como consecuencia de haber enfrentado el dominio de diferentes formas de poder político-económico-ideológico; situación se expresa en la defensa del territorio, la configuración de una fuerte religiosidad popular y una reivindicación sociocultural (Lomnitz Adler, 1979).

3.1.2 Bajo el dominio mexica

Con base en el análisis de fuentes pictográficas, documentales, arqueológicas y cartográficas, surgidas desde el siglo XVI y que han sido citadas por múltiples investigadores, retomo para estos fines lo expuesto por el etnohistoriador Druzo Maldonado quien señala que los xochimilcas y los tlahuicas, en un lapso anterior a la Conquista, fundaron las ciudades de *Cuauhnahuac*³⁵ (Cuernavaca) y *Huaxtepec* (Oaxtepec) respectivamente (Maldonado, 2000:267).

Bajo el dominio político de *Itzcóatl* (1427-1440) y de Moctezuma (1440-1469), *Cuauhnáhuac* y *Huaxtepec* formarían parte de un territorio bajo el dominio político de las cabeceras de la Triple Alianza, la cual se concretaría a través del tributo tanto en especie como en servicios personales (Cuevas, 1975: 446).

35 Ver: Escritos de Fray Diego Durán. Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme. 2a. ed. México, Ed. Porrúa, 1984.

No obstante, los tlalhuicas, xochimilcas y mexicas, formaban parte de los grupos migrantes de *Aztlán-Chicomoztoc*, por lo que estos grupos compartían un mismo origen náhuatl y expresiones culturales con rasgos comunes como la organización sociopolítica, militar y muy en especial, la religiosa.

Así, predominó el culto a deidades del panteón mexica, ligadas básicamente con la agricultura y cuyas fiestas rituales se efectuaban en ojos de agua y cerros. De acuerdo con Druzo Maldonado, algunas deidades como *Xochiquetzal* y *Xopilli* tenían un culto extendido en toda la región tlalhuica (*Cuauhnáhuac*, *Huaxtepec*, *Yautepec* y *Yecapichtla*), otras como *Cihuacóatl* en sus diferentes advocaciones (*Cihuacóatl-Coatliltzin* o *Cihuacóatl-Ichpochtli-Quilaztli*), recibían un culto más localizado.

Tal fue el caso de *Xochimilcatzingo* (segundo asentamiento del actual Tetelcingo) en donde se rendía culto "*Ichpochtli*", la cual es una manifestación local de la *Cihuacóatl*, patrona de Xochimilco relacionada con la tierra, vegetación y la fertilidad, y que por lo tanto tenía un sitio predominante (Maldonado, 2000:267).

3.1.3 La Nueva España

Después de la conquista, la región fue afectada de manera inminente por el desarrollo del Marquesado del Valle de Oaxaca. Es en 1529 cuando el emperador Carlos V, proporciona a Cortés el título de Marqués del Valle, cuyo territorio abarco gran parte de lo que es el actual Estado de Morelos, lo que influye de manera determinante la economía y la política de la región.

La provincia de *Huaxtepec* es disuelta como unidad política, lo que representa el desmembramiento de las unidades mayores que se habían conformado bajo el dominio político mexica. Esta disolución se relaciona con el debilitamiento del Marquesado, el juicio al segundo Marqués y el ascenso de la Inquisición bajo el control del segundo arzobispo de México, Alonso de Montúfar y Fray Bartolomé Ledesma, su inquisidor (Cuevas, 1975: 446).

La inquisición entre otros aspectos significó la persecución religiosa en regiones atendidas por los dominicos; la sustitución de *Huaxtepec* por Cuautla — antiguo barrio de Oaxtepec — y la apertura del corredor *Huautla-Chalco* a través de una región realenga, partió el Marquesado en dos partes, una, en cuya línea, permitió que la plata fluyera sin interferencias. La población de Tetelcingo quedó en medio de este corredor.

En 1646, la provincia de México toma el nombre de audiencia de México y en ella se incluía todo lo que hoy es el Estado de Morelos. En esa época, se usa la denominación política y judicial de la Nueva España, con alcaldías mayores, tenientazgos y corregimientos. De esta división sociopolítica las alcaldías mayores fueron: Cuernavaca y Cuautla de Amilpas (a la que pertenecía Tetelcingo); Tenientazgo fue la población de Jonacatepec y sus corregimientos fueron: Totolapan, Ocuituco y Tetela del Volcán, cada una de éstas se dividía en pueblos.

Para 1786, la Nueva España estaba dividida en doce provincias. La alcaldía mayor de Cuernavaca pertenecía a la provincia de México, mientras que la alcaldía de Cuautla-Amilpas junto con Tetela del Volcán y Tochimilco nuevamente pasaron a formar parte de la administración de la provincia de Puebla. Por real ordenanza, la Nueva España había sido dividida en intendencias entre las que se encontraban las de México y Puebla, que se dividían a su vez en el actual territorio morelense.

En el último tercio de siglo XVI y principio del XVII el auge de la industria azucarera se centró en los valles de Cuautla y Yautepec. Así, comunidades completas fueron “congregadas”, lo que significó además del despojo de grandes extensiones de tierra, el control de mano de obra por parte de las haciendas, a lo que se agregó la inmigración hacia las haciendas y el tráfico de negros, propiciado por los administradores coloniales (Leyva, 2001)³⁶.

La situación antes descrita provocó amplias disputas por el abandono de pueblos y el posicionamiento arbitrario de las instancias jurisdiccionales de la Nueva España. Los

36 Leyva, con gran detalle indica las transformaciones políticas territoriales en las que estuvo Tetelcingo desde Huaxtepec como cabecera política, su transformación a una República de indios hasta su incorporación a la Alcaldía y el partido de Cuautla Amilpas.

pobladores de Zumpango (primer asentamiento de la población de Tetelcingo) fueron relocalizados en *Xochimilcatzingo* durante período de 1603 -1608, territorio que al contar con tierras de buena calidad y fuentes acuíferas también fuera absorbido por las haciendas azucareras.

De acuerdo con los testimonios orales y escritos de los “vecinos de Tetelcingo” aunado al despojo de tierras, los hacendados se valieron de la naciente fe religiosa y la “ignorancia de los antiguos pobladores”, haciendo creer en la aparición de la imagen de San Nicolás en *Xochimilcatzingo*; de este modo, construyeron una Iglesia en el poblado, para obtener las tierras de Zumpango (Barrabas y Bartolomé 1982: 69).

Esta misma estrategia de carácter religioso se repetiría años más tarde para justificar el desplazamiento de los hacendados hacia Tetelcingo. Ellos argumentaron que cuando quisieron llevar a retocar al Santo Patrón, éste no quiso moverse puesto que su “voluntad” era radicar en ese poblado. Dado que algunos moradores se negaron a dejar *Xochimilcatzingo*, fue otra supuesta aparición de la imagen del “Santo Entierro” en Tetelcingo, lo que finalmente convenció a la mayoría de los vecinos para establecer su comunidad y construir la capilla “El Calvario”.

Algunas versiones de los vecinos de Tetelcingo, señalan que en 1600, existía un plano tallado en piedra donde se encontraban marcados los límites territoriales. Por esta razón, el contador Mordían Gordian Casasano pidió que se mandara a enterrar este plano debajo del trapiche del ingenio, con el objeto de no dejar testimonio de los territorios originales.

No es sino hasta los años de 1669 y 1700, que ante las presiones de la población, las autoridades de la Nueva España determinan reconocer el territorio de Tetelcingo (Ídem). Al respecto, cabe destacar la importancia de los títulos primordiales, pues más allá del escrito que certifica la posesión del territorio, éste validó y reforzó lo señalado por la tradición oral, la cual advierte tanto el despojo de sus terrenos, como su defensa legítima de éstos (Tylor, 1999: 737-760).

Paralelo a este proceso de dominio político-económico, la Corona Española, a través de las “instituciones” de la Nueva España, como fue la Iglesia Católica, (secular y regular) desempeñaron un papel ideológico fundamental en la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo.

De acuerdo con R. Garibay, en la Nueva España las organizaciones *eclesiásticas secular* (encabezaba por el arzobispo y los obispos que atendían principalmente a los españoles) y la *regular* (órdenes mendicantes que atendía a las comunidades indígenas) se encargaron de custodiar el nuevo dominio español (Garibay, 1992).

En este mismo período, *Huaxtepeque* era la cabecera de la provincia más rica de la región y por lo mismo profundamente codiciada; del mismo modo, en el aspecto religioso, se conformó una alianza entre los dominicos y franciscanos para la evangelización. Los primeros, en 1528, establecieron su primera casa fuera de México administrando una parroquia de indios.

Con el surgimiento de las haciendas mineras, la región de Oaxtepec se ve asediada por la Real Audiencia con el objeto de asegurar la salida de plata y evitar la injerencia del Marquesado de Cortés: Se crea una población alternativa de control económico: Cuautla, un antiguo barrio de Oaxtepec (Ávila, 2001).

Ello explica la injerencia directa de la Corona Española en la región y la franja de tierra que va desde las minas de Taxco hasta Chalco o Veracruz, que partió en dos la región morelense del Marquesado y la importancia de Cuautla como punto de conexión entre ambas.

El auge minero y la presencia de un gran número de españoles en la región azucarera de Cuautla le permitieron a ésta ser una alternativa económica después de Cuernavaca, la cual fue promovida por los administradores coloniales incrustados en la Real Audiencia. Como lo sugiere Gordian Casasano, con ello también surge la necesidad de crear el Hospital de la Santa Cruz en el contexto de la evangelización de los naturales y su justificación para conseguir la explotación de mano de obra local.

Entre otros aspectos, esta transformación territorial, interrumpió el proceso de evangelización que venían realizando los frailes franciscanos y agustinos. Este hecho fue fundamental, ya que el proceso de “secularización” significó la transformación ideológica de la población indígena (Mentz, 2008: 560) y permitió la configuración de múltiples religiosidades populares en la región

De acuerdo con el historiador Rafael Gutiérrez, la religiosidad popular impulsada por los frailes, fue frenada por los dominicos y el concilio de Trento. Situación que provocó que las poblaciones se resistieran a aceptar a los nuevos representantes de Iglesia institucional, favoreciendo el surgimiento de una religiosidad popular, en la que el papel de los curas era, ser “contratados” para celebrar los ritos populares. Este hecho no sólo fue tolerado por la iglesia, sino que sin objeción alguna, comenzó a vivir de las limosnas que otorgaba el cristianismo popular.

Por lo anterior, en la región de Cuautla, el proceso de dominio ideológico se caracterizó por la presencia de conflictos y confrontaciones. El estudio de William Tylor resulta fundamental para comprender el impacto del proceso de secularización de mediados del XVIII, donde diversas poblaciones indias reafirmaron sus propias prácticas religiosas (populares), lo que aminoró el poder de los sacerdotes y jueces coloniales. Así, en los distritos de Cuautla y Cuernavaca fueron característica la proliferación de prácticas idolátricas, el binomio consumo de alcohol-violencia y la presencia en diversos grupos no indios (españoles, negros y mulatos) que desafiaron a las autoridades del clero (Tylor, 1999: 737-760).

“Parece evidente que el Morelos de fines de la Colonia estuvo caracterizado por un tibio entusiasmo respecto a buena parte del culto católico y al liderazgo y autoridad espiritual del sacerdote en asuntos públicos; una visión cada vez más secular de la vida; prácticas religiosas locales expresadas en términos cristianos, que solían atravesar las comunidades y los grupos étnicos pero con escasa referencia al cura párroco o supervisión suya; la resistencia indígena a los servicios personales en favor de la Iglesia, al pago de los derechos eclesiásticos y al control de los hábitos de la bebida; y las encontradas rivalidades entre los no indios que solían estar marcadas por un anticlericalismo extravagante” (Ídem: 752).

De hecho, para el caso de Tetelcingo, Tylor señala que en 1797 las autoridades coloniales al tratar de evitar el consumo de alcohol, la respuesta de los pobladores fueron violentas y desafiantes.

“Cuando el aguacil mayor fue a Tetelcingo en 1778 a poner fin a la venta de mezcal y chiringuito por parte del maestro de escuela criollo, Josef Viscarraga, alrededor de unos 5000 indios lo amenazaron una y otra vez con bastones y con palas y rocas al exclamar: “Te hemos de matar y beber tu sangre” (Ídem: 746).

3.1.4 La Independencia de la Corona Española

En el siglo XVIII, la Corona Española comenzó a tener disputas económicas contra los encomenderos y criollos peninsulares que, con el consentimiento de las autoridades virreinales y religiosas, se beneficiaron de los repartos agrarios expedidos durante la hacienda y la encomienda.

Por otra parte, como ya se ha mencionado, la incorporación de esclavos negros africanos, cubanos y filipinos, aunados a la compra-venta y el traspaso marcado por el despojo de las tierras, originaron innumerables reclamos de las comunidades indias sobre el derecho de sus propiedades y el uso de sus aguas. Sin embargo, ante las constantes disputas de la tierra, tanto los hacendados como los nuevos propietarios generaron amplios recursos legales para apoderarse de la tenencia de la tierra a favor de sus intereses.

Este arbitrario reparto de tierras siempre estuvo caracterizado por el incumplimiento de los terratenientes y encomenderos hacia las disposiciones ordenadas en un principio por la Corona.

Con ello, los indios fueron marginados a tierras de menor calidad y su economía de auto subsistencia se vio modificada de manera radical, teniendo que adoptar sistemas de producción impuestos por el nuevo orden social. Es decir, a la explotación de la tierra

de forma extensiva con animales de tiro, lo que originó un exceso de oferta de mano de obra indígena que se vendía a los nuevos propietarios.³⁷

Así, hacia 1800, las poblaciones indígenas protagonizaron amplias disputas y motines. La mayoría de los pueblos del actual Estado de Morelos, principalmente los localizados en el área de explotación de la tierra, ya habían perdido su posesión; otros habían sido invadidos en su fundo legal por la producción de caña.

En 1810, los dominios del Marquesado tenían administración privada y no se había hecho extender la acción del Tribunal, acordada por el gobierno virreinal a este territorio. En el mismo año, la situación que se había dado en la lucha por la tenencia de la tierra llevó a los sectores de la población empobrecidos a sumarse al movimiento independiente encabezado por José María Morelos.

Los hacendados además de acaparar la mayoría de las tierras, poseían un sistema de control a través de un ejército privado que había sustituido a la milicia establecida por la Corona Española. Con guarniciones en Cuautla y Cuernavaca se encargaban de los ladrones, salteadores de los caminos y controlaban a los indios.

El descontento general de la población desembocó en el movimiento insurgente que tomó auge en la mayoría de las provincias de la Nueva España. Como se sabe, en la parte sur, fue dirigido por Morelos, quien despertó simpatías en otros lugares.

En su marcha hacia el centro del virreinato fueron ganando adeptos quienes confiaban en él para conseguir la independencia de la Corona Española. Respecto a la participación de la población en la región de Yautepec y Cuautla en la insurgencia, los estudios de William Tylor (1999) señalan que el apoyo otorgado a José María Morelos no provino de los pueblos de indios, sino de la población vinculada a las haciendas; sin

37 Véase: Brígida Bon Mentz. Op. Cit. Warman, Arturo, Y venimos a contradecir, los campesinos de Morelos y el estado nacional, Casa Chata ed., México, 1976.

De la Peña, Guillermo, Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos, Ediciones de la Casa Chata, México, 1981.

embargo olvida que pueblos como Tetetelcingo y Anenecuilco se conformaban por indios.

Al consumarse la independencia y como efecto de la Constitución de 1824 se crearon los Estados de la República integrados por las mismas provincias que conformaban las intendencias virreinales. Por lo que respecta al actual Estado de Morelos, éste se encontraba dentro de la gran extensión del Estado de México, la cual fue dividida en ocho distritos, uno de los cuales era el de Cuernavaca constituido por los partidos de Cuernavaca y Cuautla Amilpas, que anteriormente fueron alcaldías mayores. Para 1827 se reconoce legalmente al Estado de México y por consiguiente al distrito de Cuernavaca, conformado y subdividido por los partidos de Cuernavaca, Cuautla y Jonacatepec.

3.1.5 La Reforma

La conformación territorial del Estado de Morelos es compleja en virtud de la participación de activos intereses administrativos y militares que promovieron amplias disputas territoriales entre el Estado de México y Guerrero. Sin embargo, como lo explica Ávila Sánchez, es con el triunfo de la República cuando definitivamente se resuelve la pugna política militar entre los Estados y para 1868, el Congreso de la Unión resuelve la creación del Estado de Morelos.

Finalmente, el 17 de abril de 1869 se promulgó la ley mediante la cual queda erigido el Estado de Morelos sobre la provincia territorial comprendida en los distritos de Cuernavaca, Cuautla, Jonacatepec, Tetecala y Yautepec. Para 1876, Morelos estaba dividido en cinco distritos, subdivididos a su vez en 27 municipalidades (cinco ciudades, 12 villas, 106 pueblos, 51 ranchos y 45 haciendas) (Ávila, 2001:48-56).

La dinámica económica generada alrededor del cultivo de la caña y la producción de azúcar fortalecieron las relaciones de crecimiento en Yautepec y Cuautla. Debido a este auge y ante el crecimiento de la producción cañera de nueva cuenta surgieron fuertes

disputas por la posesión y el uso de la tierra y aguas; sobre todo con los pueblos de indios como Tetelcingo y Anenecuiloco.

En los primeros años del siglo XIX, y al amparo de las leyes de desamortización, de efectos negativos para las comunidades indígenas, se perfilaron dos clases antagónicas: los campesinos comuneros y los hacendados terratenientes.

Con el despojo de las tierras a los pueblos se produjo una polarización en la estratificación interna de las comunidades entre indios pobres y campesinos ricos, que como cita Arturo Warman: “se introdujeron propietarios ajenos a la comunidad y forasteros, a quienes la hacienda les dejó desarrollar actividades no competitivas, sino complementarias y la usura” (Warman, 1976: 75-79).

3.1.6 La Revolución

Como se ha expuesto la historia del Estado de Morelos se encuentra vinculada al surgimiento de las haciendas, las cuales fueron grandes complejos agroindustriales, en los que a su vez, los ingenios formaban parte de la gran propiedad. Aunado a esta forma de producción se desarrollaron algunos adelantos tecnológicos como el ferrocarril y las obras hidráulicas, mismas que abastecían a un gran número de haciendas, impulsando de manera importante la producción de azúcar y arroz.

Este fenómeno económico tuvo su auge durante el Porfiriato, cuyo efecto permitió el acceso a un vasto ejército de mano de obra para las labores agrícolas como trabajadores temporales o estacionales. De este modo, las grandes empresas auspiciadas por el Porfiriato funcionaron como núcleo rector de la autoridad política, el comercio y la autoridad eclesiástica.

Según Von Mentz (1988: 98 -113), a mediados del siglo XIX, había 48 pueblos -empresa en la jurisdicción de Cuernavaca-Cuautla, las cuales potencializaron una amplia producción de envíos de azúcar a la región norte del país (Monterrey, Fresnillo, Zacatecas, San Luis Potosí, Durango y Chihuahua, principalmente).

Durante el esplendor del Porfiriato, la estructura territorial del recién constituido Estado de Morelos estuvo caracterizada por el predominio e influencia de las haciendas; el uso del suelo era para labores agrícolas y en menor medida para actividades pecuarias. El despojo de tierras fue constante que crecieron las haciendas, alejando a los indígenas y pequeños propietarios a ocupar montes comunales.

El desarrollo del ferrocarril permitió un amplio desplazamiento de mano de obra y, al mismo tiempo, dinamizó la distribución del azúcar a los centros de consumo. Entre 1881 y 1902, la región de Cuautla presencié la construcción de tres líneas ferroviarias: la de México-Cuautla, México-Cuernavaca, y el ramal Cuautla-Puebla.

Hacia 1883, Cuautla y Yautepec continuaron enfrentando el despojo de tierra y agua de las comunidades por parte de las haciendas, así como la explotación intensiva de la mano de obra indígena. Por otra parte, la expansión de las haciendas y de la producción de azúcar, determinó que en el Estado de Morelos se presentará una fuerte escasez de maíz y otros productos alimentarios. Al mismo tiempo, creció la demanda de madera para combustible que incidió de manera notable en la devastación de colinas y montes, agravándose las disputas agrarias y surgiendo los primeros movimientos en defensa de las tierras.

Así mismo, la hacienda continuó su expansión como eje rector de la economía del Estado de Morelos dejando una gran concentración de la propiedad en sólo unos cuantos. Como lo señala Crespo y Mentz (1985: 111), la nueva Ley promovida por Escandón registraba que:

“... 28 hacendados eran dueños del 77% de la totalidad de la tierra de Morelos, 3% de la tierra de menor calidad estaba en manos de 28 rancheros y más de 100 pueblos vivían de 20% de la superficie, una parte destinada a sus casas, Iglesias, escuelas y huertos, más una o dos hectáreas de sembradura; el resto era tierra cerril o boscosa de difícil acceso” (Ibíd. 111).

Entre 1902 y 1905 se presenta un conflicto por las tierras entre la hacienda de Atlihuahán y los vecinos de Yautepec, dado que la zona colinda con Anenecuilco, estuvieron involucrados miembros de la familia Zapata. Emiliano Zapata formó parte de la comitiva que expuso sus demandas al presidente Porfirio Díaz. La defensa del territorio, le valió

para que en septiembre de 1908 fuera nombrado por los vecinos de Anenecuilco, presidente del Comité de Defensa:

“Terminada la junta, los viejos llamaron aparte a Emiliano Zapata y le entregaron los papeles que guardaban, y que son los mismos que han llegado hasta nosotros. Emiliano los recibió y, junto con el secretario Franco, se puso a estudiarlos. Franco estuvo con Emiliano durante ocho días en el coro de la Iglesia leyendo los papeles y tratando de desentrañar los derechos en ellos establecidos. Durante estos días suspendieron todos sus trabajos y sólo bajaban para comer y dormir. Fue así como el futuro caudillo bebió las profundas aguas del dolor de su pueblo y se vinculó estrechamente al destino de sus remotos abuelos indios. Teniendo a la vista el mapa tradicional y queriendo saber lo que decían sus leyendas en idioma azteca, Emiliano mandó a Franco al pueblo de Tetelcingo, cercano a Cuautla, donde se conserva aún el idioma náhuatl, lo mismo que muchas costumbres indias. No fue fácil para Franco hallar quien supiera leer aquellas palabras *nahoa*s. Ni siquiera el maestro del pueblo supo traducir su significado y Franco fue a ver al cura del lugar, que era un indio originario del Tepoztlán, tierra de grandes nahuatlato. El cura pudo descifrar los nombres indígenas y Franco regresó con el resultado al pueblo” (Sotelo, 1943: 177).

Para los vecinos de Tetelcingo, los acontecimientos históricos fueron plasmados en leyendas y narraciones, entre ellas la relacionada al nacimiento de Emiliano Zapata, a quien se le atribuye tener origen divino y cuyo principal destino era “correr” a los españoles de su territorio. Tal como se muestra en el siguiente fragmento narrado en 1991 por Agustín Gadea (comunicación personal, 1991), coronel del ejército zapatista:

“Llegaron de lo alto una señora y un señor a casa de una mujer que estaba moliendo para llevarle de comer a su marido en el campo. Y le dijeron: - ¿Qué hacemos, te ayudamos? Pero mira, el muchacho todavía lo tienes chiquito en tú barriga. Entonces ya nacerá. Mañana venimos otra vez a esta hora”.

Al otro día llegaron y le dijeron: - Mira, ya venimos otra vez. Y dándole un libro, le dijeron:- Este libro no lo vas a dar a tu abuelo, ni a ninguno. Este libro lo vas a dar a tu hijo cuando nazca. ¡Va a nacer Zapata!

Entonces dicen: -Va a ser niño, no mujer. ¡Va a ser valiente contra los españoles, los va a correr pa’ su rumbo! ¡Tú te quedas aquí!

Bueno, llegó el día y nació el chiquito. En la cabecera del niño, en su almohada, ahí lo tenía y nunca le dijo a su marido, lo tenía en su cabecera.

La hora en que llegaba ese día, eran las doce: ¿Quién iba a dar de comer a su marido que estaba trabajando en el campo? Le está dando a la milpa y le dicen: -Ya llegará hora que en que sea un hombre, no se lo vayas a dar de niño. Se lo tienes que dar cuando sepa guardar los papeles. Bueno así lo hizo, lo puso en su almohada debajo de su cabecera, pero la mamá no se dio cuenta qué cosa decía el libro, porque los ángeles que llegaron a medio día así se lo dijeron.

Ese mismo día en que llegaron y le dijeron en sueño: —Tu hijo no se va a morir — ninguna bala le va a correr de todas las haciendas.

Y llega el día en que Zapata se hizo hombre. Tenía 19 años cuando su mamá sacó el libro de donde lo guardaba y le dijo: —Hijo aquí está tu libro— Zapata le preguntó: ¿De dónde lo agarraste?

Y le contestó su mamá: Sólo Dios sabe, guárdalo. Yo no sé, aquí está el papel. ¡Lo guardas, no se lo fíes a ninguno! Tienes que guardar este libro.

Zapata le contestó: ¡Está muy bien mamá!

Se puso en un rincón para mirar el libro y dijo: ¡Está bueno, empezaré la revolución!³⁸ (Trabajo de campo, 1991).

Los abusos y la explotación por parte de la clase protegida y privilegiada del Porfiriato, dieron lugar a inconformidades y brotes violentos, de un gran número de campesinos e indígenas en el país. Éstos luchaban en contra del régimen y la recuperación de las tierras, era la principal premisa para estabilizar la economía.

En el período comprendido de 1920 a 1923 numerosos poblados, rancherías, núcleos y “cuadrillas”, fueron elevadas a la categoría política de congregación o pueblo, y de este modo se inicia la restitución de tierras en algunas poblaciones. Durante el gobierno provisional de José Parrés, se impulsa el reparto agrario de manera total; así mismo, la comisión local agraria, centra su atención en el fraccionamiento y repartimiento de las haciendas y la posesión provisional de los ejidos, siendo ejemplo de ello las haciendas del Hospital y Cuahuixtla.

Sin embargo las dotaciones a particulares y campesinos se realizaron bajo diferentes criterios que dependían tanto de su participación en el movimiento revolucionario como de sus posesiones anteriores. Sin embargo, para muchas comunidades indígenas como Tetelcingo, el movimiento armado representó la muerte o el desplazamiento de grandes sectores de la población, cuyos familiares no tuvieron la oportunidad de reclamar su posesión.

³⁸ Mito de Zapata narrado por Agustín Gadea.

De acuerdo con las entrevistas realizadas a Agustín Gadea en 1991, revolucionario zapatista de más de 90 años, fueron pocos los vecinos de Tetelcingo quienes participaron en el ejército liberador del sur encabezado por Emiliano Zapata. Él, sus dos hermanos y un señor de apellido Campos fueron los que más destacaron. Todos tenían la convicción de recuperar el territorio de Xochimilcatzingo del que años atrás fueran despojados.

El resto de la población no pudo participar pues aún no se recuperaban de una epidemia de cólera que a fines del siglo XIX prácticamente acabó con la mitad de los habitantes. Así, los pocos que quedaron en las poblaciones, sufrieron hambrunas ante los permanentes saqueos de los militares y aún de los propios zapatistas; muchos de ellos huyeron entonces al Estado de México y Puebla.

En términos generales, los vecinos de Tetelcingo tienen malas referencias de la revolución y sus resultados. Pues simplemente reflejan la pérdida de más de la mitad de su territorio y la disminución considerable de su población.

Durante el período posrevolucionario, según hacen constar los vecinos de Tetelcingo, la comunidad enfrentó un nuevo despojo de tierras comunales por parte de los pueblos vecinos de Atlatlahuacan y Cuautlixco. Por este hecho, en 1924, se exigió la ampliación de sus terrenos. No obstante, de las seiscientas hectáreas solicitadas, sólo fueron otorgadas doscientas ochenta y cinco, las tierras restantes fueron convertidas por la Comisión Mixta Agraria del Estado de Morelos y el catastro del distrito de Cuautla, en terrenos con certificados de infactibilidad agrícola.

Para 1929, la Comisión Nacional Agraria dio por terminado el reparto agrario en el Estado de Morelos, quedando afectados más del 80% de las tierras de labor, pues sólo la poseían ejidatarios de 179 pueblos. De este modo, la situación agraria de Morelos quedó dividida en dotaciones a ejidos y otro más al régimen comunal, las que a su vez se subdividieron en tierras: bajo riego, de temporal, monte, pastos, cerros y terrenos diversos.

3.1.7 Del siglo XX al inicio del milenio

Para 1936, el precursor de lo que pronto sería identificado como indigenismo, el responsable de la Secretaría de Educación Pública de México, Moisés Sáenz, esperaba que la antropología facilitara la incorporación de los indígenas a la nación mexicana. Siendo la educación bilingüe el principal medio para lograrlo, toman importancia las propuestas “evangelizadoras” del lingüista William Townsend.

Townsend recomendó primero enseñar a los indígenas a leer y escribir en sus propios idiomas (creando así un público para sus biblias traducidas); después los indígenas podrían hacer una fácil transición al español.

“En las aulas, sus lingüistas analizarían los idiomas y producirían cartillas científicas utilizando el método sicofonémico que él había desarrollado en Guatemala. Armados con sus primeras investigaciones, los norteamericanos se convirtieron en participantes estimados en todos los seminarios, conferencias y proyectos dedicados a la educación indígena: sus servicios fueron solicitados por la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto Politécnico Nacional, la Secretaría de Educación y el Departamento de Asuntos Indígenas” (Stollo, 1985).³⁹

Esta estrategia llamó poderosamente la atención del presidente, cuya política se caracterizó por la consolidación de la nación mexicana. Así, en el marco de la “reforma agraria”, Lázaro Cárdenas visita Tetelecingo, para conocer de cerca el trabajo de William Townsend.

Los vecinos de Tetelcingo recuerdan aún este hecho, ya que les restituyó parte de las tierras que les fueran desalojadas por los ingenios; así mismo, les entregó una planta de luz, un camión e hizo sembrar una gran huerta de naranjos, con la esperanza que los vecinos de Tetelcingo mejoraran su economía.

Respecto a William Townsend, se le recuerda de manera ambivalente. Por una parte, como una persona preocupada por la enseñanza de la escritura y la lectura entre los jóvenes; y por la otra, sus ideas e intentos de imponer su religión. Destaca aquella el regalo de terrenos y el impulso de matrimonios con “gringas” para quienes aceptaran

39 Ver: <http://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv3b.htm>

convertirse a los evangelios. Acciones que finalmente le valieron ser apedreado en una asamblea comunitaria.

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, a petición del poblado de Tetelcingo se realiza la primera ampliación del ejido: 0.6 hectáreas de regadío y 0.4 hectáreas de temporal a cada solicitante, lo cual afectó a las haciendas de San Carlos, Santa Bárbara y Calderón, con un total de 28,543 has. No obstante, una gran cantidad de hectáreas quedaron en manos de pueblos y los municipios vecinos.

Por lo antes expuesto, para los pobladores de Tetelcingo seguir sus tradiciones implica recuperar los acontecimientos del pasado, especialmente, aquellos relacionados con la defensa de su territorio. Tal es el caso de diferentes relatos orales y algunas obras escritas, tales como las de Barrabas y Bartolomé (1981), los relatos de los propios vecinos de Tetelcingo (1982); además de los escritos de Becerro y Tirso (1993). De modo que en Tetelcingo, la defensa del territorio se ha expresado a través de distintas prácticas tradicionales y culturales, por ejemplo: la danza de los santiagueros (Barrabas y Bartolomé, 1981).

Después de la Revolución, continuó la lucha por la recuperación de tierras, pero con nuevas estrategias. Al inicio de la década de 1970, la población de Tetelcingo solicitó nuevamente una segunda ampliación.

Ante la negativa del gobierno y basando la legitimidad de sus pretensiones tanto en los títulos primordiales como en las narraciones de las personas de mayor edad, los pobladores de esta comunidad decidieron —en febrero de 1974— invadir los terrenos ubicados en el ingenio de Casasano. Ante esta acción, éstos fueron desalojados violentamente por la policía judicial y el ejército. A partir de este momento, los representantes campesinos decidieron continuar la recuperación de sus tierras por la vía jurídica y legal (Becerro y Tirso, 1993: 99-111).

Se plantea así un nuevo proyecto, el cual pretendía la creación de un municipio libre. Si bien se trataba de una nueva forma de lucha, ésta implicó la reivindicación de las formas locales de gobierno, idioma y tradición cultural.⁴⁰

Los argumentos a los que apeló la población de Tetelcingo para justificar la idea de convertir a esta comunidad en un “municipio libre”, se fundamentaron en el abandono económico y administrativo por parte de Cuautla, la cabecera municipal. A continuación nos referiremos a la interrelación de los principales factores que estimularon el cambio en la estrategia política-territorial.

Uno de los factores más relevantes se asocia al continuo desplazamiento de los líderes campesinos de Tetelcingo hacia la ciudad de México para exigir la restitución de tierras ante la Secretaría de la Reforma Agraria. Esto les permitió interactuar con otros líderes campesinos con quienes se identificaron culturalmente al enfrentar las mismas luchas que se venían desarrollando en diversas comunidades indígenas, en distintas partes del país. El resultado de esta dinámica de lucha compartida, favoreció al reconocimiento de problemáticas comunes con grupos afines.

Otro factor que estimuló este cambio de estrategia, se relaciona con una política del PRI-gobierno, surgida hacia mediados de década del setenta del siglo pasado; esta pretendía encauzar las demandas de las comunidades indígenas, transformándolas y haciéndolas parecer como “propias”. Así, en 1975 en coordinación con la Central Nacional Campesina, se efectúa el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán. En el contexto de este congreso, los participantes se pronunciaron por la restitución de tierras a los pueblos indígenas y la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

40 Al respecto es importante resaltar que, a mediados de la década del setenta, este tipo de reclamos eran similares a los de otros poblados del Estado de Morelos, por lo tanto, este tipo de demandas políticas, no eran desconocidas por las instancias gubernamentales del Estado. Éstas eran, de hecho, las principales estrategias de negociación entre las comunidades y las diferentes instancias de gobierno, sin embargo, no fueron comprendidas ni reconocidas por dichas instancias gubernamentales.

Hacia el año de 1976, se crea el Consejo Supremo Náhuatl del Estado de Morelos, el cual estuvo encabezado por líderes de Tetelcingo. Este consejo llegó a convertirse en uno de los espacios donde pudieron ser planteadas una serie de demandas de la comunidad indígena, en este momento se hace explícita su etnicidad.

Primeramente, el Consejo mantuvo como estrategia de acción, la promoción de agrupaciones en las diferentes comunidades indígenas del Estado de Morelos, lo que a mediano plazo favoreció la creación de agrupaciones tanto en el Estado como a nivel nacional. Asimismo, desde este ámbito se exigió el estímulo de la educación bicultural. Sin embargo, durante los primeros años de 1980, el Consejo fue convertido —por las instancias estatales y federales priístas— en un instrumento de control político de los movimientos indígenas, ya que las demandas de los pueblos indígenas fueron nulificadas o minimizadas.

Otro factor por mencionar es el vinculado al surgimiento de líderes comunitarios. Me refiero a aquellos miembros de la comunidad que habían logrado concluir sus estudios como maestros de primaria. La posibilidad de realizar estudios en la Normal Superior de Oaxaca, favoreció y estimuló, la participación activa de éstos en los movimientos organizados por los promotores y maestros indígenas del Estado de Oaxaca. Es decir, esta experiencia educativa se constituyó en un espacio de sociabilidad para los líderes comunales. Desde ahí se emprendió la lucha por la educación bilingüe y se fortaleció el interés por reivindicar la cultura indígena.

Al emprenderse el proceso de creación del municipio de Temoac —hacia finales de la década de 1970— la participación activa de los maestros de primaria, proveniente de lugares vecinos a Tetelcingo, fue determinante. Estos docentes habían adquirido una valiosa experiencia en lo relativo a la organización comunitaria y cómo llevar adelante la defensa de los derechos comunitarios ante las instancias estatales y federales.

Los factores citados anteriormente, pueden ser considerados como claves dentro del proceso de construcción del proyecto de la creación del “municipio libre” de Tetelcingo. No obstante, además de las dos exigencias principales: la separación de la comunidad de Tetelcingo del municipio de Cuautla y la restitución de su territorio, los pobladores

reclamaban su derecho a administrar sus propios recursos, el establecimiento de sus formas de gobierno tradicional en todas las colonias y asentamientos que conformaban su territorio y la reivindicación de la cultura “*muosieuale*”.

Con respecto al “*muosieuale*”, es conveniente aclarar lo señalado por los pobladores de mayor edad y líderes de Tetelcingo, quienes sostienen que el “*muosieuale*” es la forma correcta para referirse a su idioma que literalmente quiere decir: “pueblo que al hablar o conversar utiliza una mano o dando movimientos circulares”, o bien, “pueblo unido y en movimiento”⁴¹.

Así, pues, durante el proceso que acompañó la lucha por la creación del municipio libre de Tetelcingo, los líderes comunales retomaron, reelaboraron y utilizaron una forma de referirse a ellos mismos; esto les permitió hacerse comprender por los representantes del gobierno municipal y estatal, las organizaciones independientes de campesinos y obreros, así como por los partidos de oposición. Al respecto, los ancianos se referían como “*to muosieual eknio*” (*él es nuestro hermano mousieule*) y actualmente los jóvenes se refieren como de “*téuon*” (él es de nosotros) que en esencia implica el reconocimiento a un grupo de pertenencia, es decir de identificación como parte de “nosotros”.

Así, ser identificado como parte de “nosotros” significa respetar y seguir las normas, hacer los servicios, tener un terreno, respetar los cargos. Bajo esta lógica no es suficiente con nacer o vivir en el poblado, ya que, como se indicó, implica una serie de obligaciones con respecto al “pueblo”. Mientras que las personas que no nacieron en la comunidad, pueden ser considerados como “nosotros” si cumplen sus servicios comunitarios.

Fue así que, estos líderes llegaron a ser reconocidos como miembros de un “movimiento campesino” que “luchaba por la tierra”, lo que, de alguna manera, hizo menos visibles las otras demandas vinculadas al establecimiento del gobierno tradicional. Algo similar llegó a suceder con la demanda de la educación bilingüe, pues, resultaba más efectivo

41 Traducción e interpretación del profesor Tirso Clemente, habitante de Tetelcingo, de quien se ha obtenido enriquecedora enseñanza sobre la comunidad.

exigir la incorporación del idioma náhuatl, que argumentar el reconocimiento del “*muosieuale*”.

3.1.8 El proyecto de construcción del aeropuerto y la resistencia de Tetelcingo

Como se ha señalado, en 1980 la comunidad trabajó por conseguir la restitución de los terrenos de Tetelcingo y la creación del “municipio libre”. Para entonces, el grupo de profesores y líderes, decidió luchar por las principales ayudantías municipales de la comunidad, conformando una planilla⁴² opositora a la del PRI, por tradición la dominante e intermediaria entre los gobiernos municipales y estatales.

Otra de las tácticas empleadas consistió en vincular a los líderes de Tetelcingo con distintas organizaciones campesinas y de trabajadores independientes, en especial de profesores. Así, participaron activamente en diversas marchas, destacándose especialmente la realizada el 1º de mayo de 1981, en la ciudad de Cuernavaca. En esta marcha, los líderes del comité pro-municipio acompañaron al contingente de profesores, portando una manta que llevaba inscrito el siguiente lema: “Tetelcingo primer municipio indígena”. Esta marcha culminó con la intervención violenta de la policía judicial del Estado de Morelos.

A partir de este momento, los representantes del gobierno estatal y municipal, a través de los medios de comunicación, se refirieron a los miembros del movimiento pro-municipio, como un “grupúsculo que manipula a Tetelcingo”, o bien como “agitadores profesionales a las órdenes de intereses externos a los morelenses”.

En medio de esa coyuntura, los prejuicios racistas en torno al “indio”, fueron reproducidos por las instancias municipales y gubernamentales. De este modo, los argumentos vinculados a los intereses de la nación -asociados a la idea progreso y desarrollo- anularon el derecho de los pobladores de Tetelcingo a defender su territorio.

42 La planilla es una forma de organización política basada en la amistad y consanguinidad de sus miembros, sin embargo, también desempeñan un papel importante algunos factores identitarios, por ejemplo: la identificación con la parte alta o baja del poblado, los colores de la planilla (verde, roja, naranja, etc.) o las cuadrillas (vecinos de una cuadra).

En otras palabras, la población de Tetelcingo fue así estigmatizada como un actor inferior, pasivo y manipulable.

Hacia 1982, el gobierno federal, representado por Miguel de la Madrid Hurtado, planteó la descentralización de ciertas actividades productivas en el Distrito Federal; se propone entonces un proyecto de “metropolitización”, el cual, entre otros aspectos, incluía la creación de corredores industriales en los Estados de Puebla, Querétaro, México y Morelos. Para el caso de Morelos, fue la zona oriental la más afectada, pues, las instancias gubernamentales del Estado promovieron expropiaciones en diferentes municipios. Ante tales disposiciones la reacción violenta de la población campesina no se hizo esperar.

En la planeación del corredor industrial del oriente de Morelos, los terrenos de Tetelcingo resultaban estratégicos dada su colindancia con la ciudad de Cuautla. Sin embargo, el que sus pobladores exigieran la creación de un nuevo municipio y la restitución de tierras, resultaba un serio problema.

De esta forma, el gobernador Lauro Ortega realizó reuniones de “Fortalecimiento Comunitario” bajo el principio de llegar a acuerdos directos entre las instancias del gobierno estatal e instancias locales. Así el 22 de febrero de 1983, a la demanda de la municipalización, el gobernador propone la conformación de una delegación municipal⁴³, ésta agrupó las colonias Lázaro Cárdenas, Cuauhtémoc, Vicente Guerrero, Santa Bárbara y Año de Juárez. Dicha acción implicaba convocar a elecciones y desconocer a los ayudantes municipales, quienes, como se ha indicado, encabezaban el movimiento en pro de la creación del nuevo municipio. Asimismo, se anuncia la inversión de 75 millones de pesos para obras públicas.

Esta política gubernamental se materializó en la entrega directa de apoyos económicos a diferentes agrupaciones de la población, reduciendo el papel de los ayudantes municipales al de meros espectadores. La acción fue reforzar con campañas de desprestigio encaminadas a desconocer su autoridad y promover la realización de

43 Se trató de una treta política, pues, el Gobernador nunca envió la iniciativa al Congreso del Estado.

nuevas elecciones. Esto generó como respuesta, la permanente oposición de las autoridades y líderes que encabezaban el movimiento pro-municipio.

El 21 de enero de 1984, en el municipio de Tlayacapan, se suscribió el convenio entre los gobiernos federal y estatal para llevar a cabo el proyecto “metropolitano”, el cual, entre otros aspectos, contemplaba la construcción de un aeropuerto en los terrenos de Tetelcingo. La noticia no fue bien recibida por los habitantes del pueblo, quienes vieron al proyecto como amenaza de un nuevo despojo de su territorio y la posible desaparición de su comunidad.

Paralelamente, la situación fue aprovechada por las autoridades y líderes de Tetelcingo quienes al denunciar el posible despojo de las tierras ejidales y la imposición de gobernantes locales, recuperaron y reforzaron su autoridad, así como su capacidad de convocatoria. Recurrieron a la realización de diversas asambleas comunitarias, en las que en muchas ocasiones, se discutía en “*muosieuale*”.

Tomar decisiones públicamente les permitió alcanzar el consenso de diferentes sectores de la comunidad, con los ayudantes municipales, líderes locales y comunidades localizadas más allá de su territorio. Se generó un movimiento de resistencia cuyas dimensiones abarcaría a la mayoría de los municipios del oriente del Estado; grupos independientes y partidos de oposición, coordinados en el Frente Unitario de Acción Popular. En contraparte, las relaciones con los representantes estatales se tensaron hasta desatar un conflicto violento.

Tratando de contrarrestar la organización de los pobladores de Tetelcingo, iniciado en el mes febrero de 1984, el gobierno estatal convocó a los representantes del Consejo Supremo Náhuatl y les otorgó dos millones de pesos para la construcción del “centro ceremonial náhuatl”. Es decir, aduciendo a la “conservación de las raíces de los morelenses”, se recurrió a formas de organización vinculadas al PRI. Esta acción propició la división de los líderes de Tetelcingo: por un lado, los vinculados al PRI y que apoyaban al gobernador y, por otro, quienes rechazaban toda negociación con instancias gubernamentales federales o estatales.

Otra estrategia del gobierno estatal consistió en la confabulación política con los medios de comunicación. Estos iniciaron una campaña acusando a los líderes y autoridades de Tetelcingo por pretender frenar el progreso del Estado. También se encargaron de señalar que el papel de las instancias del Estado era defender los intereses de la mayoría de los morelenses, basándose en el progreso económico y en el desarrollo, por encima de los intereses de una comunidad marginada que tenía por “capricho” convertirse en municipio.

A principios de febrero, los líderes y autoridades de Tetelcingo realizaron múltiples asambleas comunitarias. Públicamente se tomó el acuerdo de defender los terrenos ejidales y, por lo tanto, oponerse a la construcción del aeropuerto. Para lograr tal fin, recurrieron a las formas tradicionales comunitarias de organización. Mediante cuadrillas (grupos de 20 personas seleccionadas por cuadras o calles) participaron todos los hombres mayores de 18 años realizando rondas de vigilancia. Cada una fue coordinada por un comandante, el cual estaba bajo el mando del ayudante municipal de Tetelcingo. Al respecto, vale la pena señalar que, hasta este momento, las cuadrillas tenían como función preservar el orden en el interior de la comunidad y realizar el “*tlakeponke*”, es decir, trabajos en beneficio de la comunidad; así adoptaron cargos ya existentes a las nuevas exigencias políticas.

El 21 marzo, una cuadrilla detectó la presencia de un grupo de topógrafos en los ejidos de Tetelcingo. Al avisar con la campana, un número considerable de vecinos se encaminó al campo en cuestión, ahí se enfrentaron a un grupo de “judiciales” que acompañaban a aquellos. De acuerdo con relatos de vecinos involucrados en el evento, los invasores acordaron retirarse; sin embargo, la reticencia del jefe de los judiciales y, en particular, el grito de “pinches indios, ustedes aquí no mandan”, provocó la reacción encolerizada de los vecinos, quienes lograron desarmar al grupo de invasores para, posteriormente, encerrarlos en la ayudantía municipal.

La respuesta del gobierno estatal fue contundente, el 22 de marzo, bajo la acusación de secuestro y posesión ilegítima de armas de fuego, un grupo de 500 policías rurales y

judiciales, sitiaron y tomaron las calles de Tetelcingo. Posteriormente, quemaron todos los documentos de la ayudantía municipal.

El 25 de marzo, la Secretaría de Gobernación del Estado de Morelos desconoció a las autoridades de Tetelcingo y de la colonia Cuauhtémoc. Convocó a elecciones con el fin de elegir a un “delegado municipal”. Al mismo tiempo, inició una persecución oculta de los líderes del movimiento que culminaría con el encarcelamiento y, en algunos casos, con el destierro.

Paralelamente, se inició una campaña de desprestigio hacia los líderes del movimiento. Las instancias gubernamentales, ante los medios masivos de comunicación estatal, señalaron la presencia de “agitadores profesionales” en Tetelcingo, y fueron enfáticos al afirmar que se trataba de “personas ajenas al Estado de Morelos que respondían a intereses externos”. De hecho, afirmaron que se trataba de “cubanos” infiltrados, quienes “aprovechándose de comunidades pacíficas e inocentes tenían el propósito de promover la inestabilidad del Estado”. Convocaron a los “auténticos morelenses” a adherirse a los intereses nacionales y a desconocer intereses externos y, por lo tanto, peligrosos.

El 31 de marzo de 1984, se realizaron elecciones en Tetelcingo. La única planilla existente fue la del PRI, ya que se impidió el registro de planillas opositoras. A decir de los pobladores, los casi dos mil votos emitidos fueron de los policías y soldados que tenían sitiado el pueblo. Por su parte, los medios masivos de comunicación se encargarían de resaltar el “clima de tranquilidad”, justificando la presencia del ejército y la policía judicial como una forma “garantizar la seguridad pública”.

De igual forma, en los medios de comunicación, se impulsó una campaña en torno a la “fuerza” del Estado y sus instituciones, también de la “reforma política” encargada de salvaguardar los principios de la “solidaridad nacional”, el desarrollo y bienestar de “las mayorías, por encima de los intereses de las minorías”. Bajo esta lógica, se aseguraba que en las elecciones de Tetelcingo se había expresado la voluntad popular y el rechazo de intereses particulares.

El hecho de que, en un lapso de cinco días, el gobierno estatal desconoció a las autoridades de la comunidad y convocó a elecciones, desató una ola de protestas por parte de organizaciones independientes.

La situación se agravó cuando los partidos de oposición (PSUM y PRT) denunciaron que se les había impedido registrarse y que las elecciones se habían hecho ante la presencia del ejército y la policía, poniendo en duda la validez del proceso electoral. Sin embargo, dadas las dimensiones estatales adquiridas por el conflicto, además de involucrar instancias nacionales, el 31 de marzo de 1984, el Secretario de Gobierno anunció que “oficialmente no había ninguna intención de construir un aeropuerto en Tetelcingo”.⁴⁴

Como se ha mostrado, hasta mediados de los setenta, la población de Tetelcingo intentó mantenerse dentro de las instancias oficiales del Estado. Sin embargo, se enfrentó con las prácticas manipuladoras de gobernadores y presidentes municipales del régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI) situación que los obligó a replantearse formas de relacionarse con las instancias de gobierno.

El proyecto político-cultural de Tetelcingo aspiraba al reconocimiento del control de su territorio a través de sus instituciones, sus formas “tradicionales” de gobierno y la reivindicación de su idioma. Los gobiernos municipales, estatales y federales, a través de prácticas concretas, desconocieron y manipulaban sus demandas y derechos, situación que provocó como respuesta la generación de diversos movimientos de resistencia. Dicho en otras palabras, la oposición de la población de Tetelcingo a los proyectos gubernamentales, se debe en mucho a las actitudes y los mecanismos implementados por los responsables de las instancias de gobierno.

La respuesta, partiendo de la etnicidad, se ciñó dentro de un vasto repertorio cultural, redimensionó la posesión ancestral, la defensa del territorio, así como las formas

⁴⁴ El 2 de abril, de 1984 argumentando la represión hacia los pueblos de Morelos, se convoca a una gran marcha en la que participarían representantes de los municipios del oriente, sindicatos independientes y partidos de oposición. La marcha iniciaría el 8 de abril, desde dos puntos del Estado, confluiría en Cuernavaca el día 9 y continuaría el 10 abril, cuando se dirigirían a la Ciudad de México. Esta marcha fue interceptada y disuelta por el gobierno estatal.

tradicionales de gobierno, mediante la realización de asambleas comunitarias, retomando las cuadrillas para organizar la defensa y reivindicó el idioma “*muosieuale*”

Como se ha señalado, para entenderse con las instancias gubernamentales, con agrupaciones independientes de campesinos y obreros; los líderes reelaboraron sus discursos y aceptaron ser identificados como un movimiento campesino; amortiguaron los temas relacionados con las formas de gobierno tradicionales y el idioma “*muosieuale*”, como característica de su identidad. Sin embargo, las formas de auto referencia al interior resultaron fundamentales para convocar a diferentes sectores de la población y consensuar las estrategias tendientes a asegurar la defensa de su territorio. Lo anterior resalta, que al identificar a su comunidad o a sí mismos como náhuatl, se convierte en un referente “descifrable” para las personas externas a la comunidad; esto es, se trata de una categoría entendible para los “otros”, pero también, permite resaltar las particularidades de Tetelcingo.

Finalmente, dada la cercanía con la ciudad de Cuautla, desde el inicio de la década de los sesentas del siglo pasado, el territorio de Tetelcingo experimentó un continuo proceso de urbanización que ha significado la fundación de siete colonias y la creación de un fraccionamiento (Brisas de Cuautla).

Dicho proceso ha sido favorecido por los propios vecinos de Tetelcingo, quienes han accedido vender sus tierras, donde se han presentado conflictos con las personas externas asentadas en su territorio. No obstante, en la mayoría de los casos, esto ha sido resuelto mediante la “negociación” en la que la participación directa de las formas de organización local es fundamental. La referencia son las formas de gobierno local en las que ejidatarios, autoridades ejidales y asambleas han avalado la compra y venta de los terrenos.

En contraparte, se han manifestado abiertamente en contra de la venta de terrenos, donde aquellos proyectos ponen en riesgo su territorio y sus formas locales de organización. Dichos proyectos son los del gobierno federal y estatal, cuyas formas de

negociación⁴⁵ tienden a excluir la participación directa de los vecinos de Tetelcingo y sus instancias de gobierno. Esto ha generado conflictos ideológicos, que han involucrado la violencia y el uso de la fuerza pública.

3.1.9 Recapitulando

Las fuentes escritas muestran que desde el establecimiento del dominio político-económico de la Nueva España, a través del desarrollo de las haciendas y el proceso de evangelización, para la población de Tetelcingo, representó experimentar continuos cambios en las formas de organización territorial, patrones de uso y tenencia de la tierra, la composición demográfica, así como asimilar nuevos procesos de dominio, ideológicos.

Desde de la corona Española hasta la consolidación del Estado-Nacional, los habitantes de Tetelcingo, se han enfrentado el dominio político-ideológico de bloques hegemónicos. Así tomando como bandera la lucha por la tierra, han llegado a configurar diferentes formas de organización sociocultural. De igual forma han aprendido a manejar las “formas legales” (escritas) de los grupos en el poder, y en algunos casos, han establecido una abierta confrontación hacia sus formas ideológicas de dominio.

Sin embargo, es destacable, que ha sido la relación con los grupos dominantes, lo que ha permitido a los pobladores de Tetelcingo configurar un sistema ideológico-cultural, en la que no sólo se ha reivindicado explícitamente la lucha por la tierra, sino implícitamente su particular forma de organización social e identidad étnica. La cual se ha manifestado hasta el inicio del tercer milenio.

Lo anterior permite abordar la existencia de un proceso de resistencia, el cual es contradictorio, ya que en la defensa de su territorio y forma de organización (basada en un particular sistema de representaciones y prácticas) se han visto obligados a aceptar las formas materiales e ideológicas de las clases hegemónicas, a fin de hacer inteligibles ante las instancias gobernantes, sus demandas y proyectos.

45 Estas formas no han sido exclusivas de los gobiernos priistas, véase el caso del proyecto de construcción del Aeropuerto Internacional en el municipio de San Salvador Atenco, Texcoco, Estado de México, el cual fue impulsado y avalado por un gobierno panista.

Habremos de reflexionar que si bien la resistencia indígena de Tetelcingo ha llegado a cuestionar y confrontar a grupos dominantes, sobre todo durante el siglo XX, esto los ha llevado a desafiar bajo condiciones de desventaja, las manipulaciones de las “instituciones y sus normas” y sobre todo, a las fuerzas armadas. Así en la práctica, han aprendido que es mejor negociar, aunque esto ha representado aceptar y reproducir la ideología y formas de organización de los grupos dominantes.

La resistencia mostrada por los pobladores de Tetelcingo, por un lado, se expresa a través de un complejo sistema de representaciones y prácticas que serán mostrados posteriormente, los cuales tienen como núcleos ordenadores la reciprocidad (con lo divino y entre humanos), la vida ritual y la organización familiar. Y por el otro, un sistema cultural abigarrado y en ocasiones contradictorio, elaborado en torno a las nociones de la Iglesia católica y el modelo capitalista de mercado.

Dicho en otras palabras, los vecinos de Tetelcingo están conscientes de la importancia de reivindicar sus raíces culturales como una forma de defender el territorio; afianzar su unidad como grupo; la importancia de las redes de reciprocidad, la ayuda mutua que reproducen en la vida ritual y la unidad familiar. Pero también saben que esto no es suficiente para hacerse comprender ante las diferentes instancias políticas del Estado mexicano, ni para asegurar su subsistencia en un sistema económico dominado por la venta de la fuerza de trabajo y la circulación de mercancías.

CAPITULO 4

4.1 Los ciclos rituales

4.1.1 La religiosidad popular. Visión del mundo entre los vecinos de Tetelcingo

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar los ejes que organizan la visión del mundo entre los vecinos de Tetelcingo. Para tal fin realice un análisis de los ciclos rituales, por considerarlo un fenómeno sociocultural donde son exaltadas e interactúan las nociones sobre el tiempo, espacio y persona.

Debó aclarar que dicho enfoque no trata de demostrar la continuidad de la tradición cultural mesoamericana o la eficacia de los pueblos indígenas para reproducirla, más bien de cómo la visión del mundo se configura a partir de la interacción de varias ideologías. Así, el principal objetivo del análisis es dar cuenta de los principales núcleos que le dan orden a la religiosidad popular en Tetelcingo.

4.1. 2 El destino de Dios en la tierra

De acuerdo a las conversaciones con los mayordomos y personas de mayor edad en Tetelcingo, todo lo existente sobre la tierra se debe a un “Dios supremo”, denominado “*Uabes teoutzin*” (Dios Padre). Por lo que al explicar cualquier acontecimiento, parten del hecho “*Ka tie tlanekelétsion*” (por su voluntad divina) que al manifestarse entre los humanos es nombrado “*tlanekeléstintle*” (gracia divina).

Esta noción de Dios y su manifestación en la tierra, en términos generales muestra semejanza con los cimientos de la religión católica. Sin embargo, para los vecinos de Tetelcingo, se trata una representación social que hace inteligibles conceptos abstractos de la liturgia, en especial las ideas en torno del “*Tunalzin*” (Espíritu Santo).

Mientras que para la Iglesia Católica, el mandato de Dios ante los humanos es único e inapelable; para los vecinos de Tetelcingo es motivo de negociación, pues tienen la creencia de que es posible cambiar su destino divino, mediante la ofrenda y el sacrificio.

De aquí la importancia de las ideas de reciprocidad en el contexto ritual-ceremonial, ya que con el fin de recibir el “*tlanekelestsintle*” (expresado de múltiples formas) primero habrá que ofrendar algo. Así, las ceremonias y rituales se guían por un principio de reciprocidad, en donde primero es imperioso procurar la plegaria, el rezo, el aroma de las flores, el humo de copal, incluso el sufrimiento (lo no visible, pero existente) para posteriormente recibir la “gracia divina” de “*totatzin*”, Cristo el unigénito del Dios Padre “*uabes cente kometzi*”, su único hijo.

“Tiemmo xuche piletekate, le están aguardando las ofrendas de flores y colocándole flores en los momentos necesarios”⁴⁶ (Promotor cultural, marzo del 2000).

Bajo esta lógica, ningún acontecimiento es por azar. En una primera instancia se cree que es la voluntad de Dios, por lo que incluso los eventos adversos son concebidos como castigos y/o “misterios” que habrán de ser descifrados por quienes los enfrentan.

Sin embargo, como se ha indicado el “*tlanekelestsintle*” (Ídem) no es concebido de manera absoluta, ya que la acción negociadora de los humanos puede cambiarle. De aquí radica la importancia de vírgenes, Santos y otras entidades sagradas, ya que son concebidos como conciliadores entres los humanos y el “reino de Dios”.

Así mismo toma particular importancia el acceso a varios espacios, donde se pueda ofrendar y solicitar a Dios que cambie su destino, tal es el caso de las Iglesias, Capillas, los altares en las casas, los parajes y el cuerpo.

Otra forma de cambiar el “*tlanekelestsintle*” sobre los humanos, es a través de la negociación con el “*amo kuale*” (no bueno), ya sea invocándolo directamente o mediante la ayuda de un “*cichicle*” (brujo).

46 “Tiemmo xuche piletekate”, se refiere a la población en general que participa con acudir a las Capillas donde se encuentran las imágenes, dejar flores de cualquier índole. Hacerle alguna petición o simplemente hacer oración de agradecimiento. Los están teniendo, con mucho respeto, adornándolo con flores. Traducción del Profesor Tirzo Clemente.

Cabe decir que la creencia en la brujería o "*chisyiotl*" se encuentra muy difundida entre los vecinos de Tetelcingo, pero se evita hablar de ello por riesgo a ser motivo de burla (figura la razón extraña) o ser acusado de brujería por los vecinos y familiares.

Es común que ante la presencia de acontecimientos adversos como la enfermedad o accidentes, se considere que su origen se deba a la intervención de brujos que buscan "solo hacer la maldad" y/o que son contratados por los "*tlaixtocali*" (personas envidiosas).

Al respecto es de resaltarse que los jóvenes dado su nivel de escolaridad pueden llegar a generar una causalidad "objetiva" sobre un suceso, como lo puede ser una enfermedad (diabetes) o un accidente, pero su presencia "inesperada" es lo que lo transforma potencialmente una sospecha de brujería.

Sin embargo, aún se cree que la brujería está sujeta a Dios, pues "él es quien permite que exista" y por lo tanto, la puede anular. Por esta razón cuando se hace presente una eventualidad o adversidad, más que cuestionar la voluntad Dios⁴⁷, se hace sobre las causas que provocaron la presencia de un destino adverso, un castigo, o lo que favoreció la presencia de la brujería. Para posteriormente tratar de cambiar la situación mediante la acción ritual.

Otras expresiones que muestran el predominio de "*Totatzin*" sobre la brujería, es que para que se manifieste, esta tiene que ser invocada en las iglesias y capillas, porque a los santos e imágenes se les asocia la facultad beneficiar o hacer daño a los hombres.

Así, los santos son entidades antropomorfas, no solo por la semejanza física de los hombres en la tierra, sino también por sus características emocionales. Se considera que hay santos susceptibles de mostrar su enojo y castigo, y otras su benevolencia por los humanos.

47 Si se puede llegar a dar el caso.

Tal es el caso de “San Lucas”, que si bien tiene la facultad de trasladar los “aires” benefactores de temporal (lluvias y vientos) es a la vez, patrono de los brujos. Así, la cualidad antropomorfa de los santos, resulta ser ambivalente, misma que se expresa en la percepción de las Iglesias, pues la religiosidad popular las concibe como potencialmente generadora de maldad hacia los humanos.

“Es malo, ese San Lucas, porque es el día que todos, se enferma la gente si no se cuida, si no se pone su ofrenda.

A- ¿De qué se enferma la gente Señora?

Inf.- pues, la gente a veces se enferma de diferentes enfermedades, a veces son achaques, pero así era antes que se pusiera la ofrenda a San Lucas, San Lucas se ha considerado siempre una imagen del mal.

A- ¿Sí? ¿Qué hace o qué?

Inf.- convive aquí, comparte mucho con la gente en el mal, evita la salud...

A-¿Sí? ¿Enferma?

Inf.- Sí.

A- ¿Por eso le ponen su ofrenda?

Inf.- Si así es, ese día y a veces mi mamá, sniff, ya está muy grande, me decía no vayas allá, porque te vas enfermar, Dios te va a castigar, ahí es donde entran los brujos” (Mayordoma, 2002).

Ambivalencia que es más evidente en las prácticas cotidianas de los encargados de las Iglesias, ya que no solo llevan a cabo los trabajos religiosos en torno a las ceremonias y rituales, lo cual crea vínculos de reciprocidad y reafirma su pertenencia a un grupo. También resultan comunes las expresiones de competencia y conflicto, que exaltadas por el consumo de alcohol, se manifieste en bromas pesadas y acusaciones de brujería.

4.1.3 La gracia divina en los humanos: El “tonal” y “ukupnele”

Las personas de mayor edad señalan que “la gracia divina” se hace presente en los humanos a través del “*tonal*” (fuerza de calor) y el “*ukupnele*” (destino personal); lo que representa dos fuerzas de origen sagrado que requieren nutrirse y fortalecerse a través de la vida.

En la mayoría de los casos la población señala al “*tonal*” como una forma genérica de denominar al alma e incluso lo denominan “espíritu santo” o “*tonalzin*”, ya que se trata del “don de vida” que “Dios nuestro Señor” ha otorgado a los humanos. Sin embargo,

se halló que se trata de una representación social que hace inteligible algunas categorías abstractas de la liturgia católica, pero sin profundizar en ellas.

Así el concepto del “e” (Ídem) es integrado a los núcleos ordenadores de la religiosidad popular en Tetelcingo, el cual es integrado por una mezcla abigarrada de sedimentos “mesoamericanos”, católicos, protestantismo, entre otras tradiciones religiosas. De acuerdo con las narraciones de algunos especialistas, la gracia divina es diferencial en los humanos, de acuerdo con el género; por tanto el “*tlanekelestsintle*” es diferente para mujeres y hombres.

El “*tonamistle*” (energía de luna) es el destino de los hombres, el cual se caracteriza por la capacidad de “dirigir y mandar”. Este se verá expresado en toda forma de organización social, especialmente en la familia, por tal motivo se espera que los hombres gobiernen sus hogares, aspiren a ocupar cargos en las iglesias (mayordomías) y políticos (delegación y ayuntamiento).

El “*tonamistle*” se encuentra en todo el cuerpo de los hombres, pero se concentra principalmente en la mente y el corazón. Al respecto vale aclarar que por mente se entiende la cabeza y el cerebro.

En tanto, el “*tonacintle*” (energía solar) es el destino de las mujeres, el cual se caracteriza por la capacidad para influir en las decisiones de los otros, principalmente de los hombres. De aquí la idea de que los hombres deban ser precavidos, pues el poder que “*totazin*” eterno le otorgó a la mujer es superior.

No obstante, el “*tonancintle*” o destino de las mujeres también representa aspectos negativos, ya que su capacidad de influir en los hombres, potencialmente las convierte en brujas. En ello radica el que las mujeres se nieguen a hablar de su destino con los hombres, particularmente si este es extraño a la comunidad.

El “*tonaciltle*” se encuentra en todo el cuerpo de las mujeres, concentrándose en el ombligo, razón particular e importante de portar “faja”, pues aparte de proteger su cintura, evitan que su poder divino se pierda.

4.1.4 El “*tlanekelstsintle*” o gracia divina y su expresión en las relaciones de género

De acuerdo con varias narraciones y mitos, las mujeres son receptoras de una “gracia divina” que es inaccesible para los hombres. Estas representaciones se expresan a través de prácticas de género femenino que a la vez restringen las relaciones con los hombres.

“Mi padre cuenta la leyenda de cuando el mundo se renovó. Se llevó a cabo una competencia entre el astro sol y la luna. Dicha competencia consistía en la capacidad para iluminar a la tierra, al sol lo personifican como una mujer, una Virgen, una madre. A la luna lo personifican como un hombre, un rey, un jefe. El día de la competencia, el luna quería llevar el mundo a lo que la sol le dice, si quieres el mundo entonces alumbrar. Cuando quiso alumbrar se topó con otra luz que es el fuego, con este cayó revolcándose sobre el fuego no pudo soportar el calor.

Inicia la iluminación de al sol, este en vez de caer camino sobre el fuego e iluminó más allá lo que no pudo haber hecho el luna. Se dice que así fue el triunfo sobre el luna. Que a ello se debe de que el luna ilumine en la noche y la sol de día. Se cree que la sol al ocultarse en los horizontes, inicia las horas de la mañana del otro mundo. En tanto que en donde deja de iluminar le sigue la luna con su luz plateada ambas como si formaran una pareja siguiéndose del uno con el otro” (José Tambonero, 2001).⁴⁸

La identidad del género en la mujer de Tetelcingo, vincula dos aspectos inaccesibles para los hombres: una gracia divina y su capacidad de engendrar una vida. Como se ha indicado, una de las propiedades de “la gracia divina” que concentra el cuerpo de la mujer se relaciona con la capacidad de influir en las decisiones de otros miembros de su familia, barrio o comunidad. Pero se trata de un atributo ambivalente, ya que se cree que puede servir para tomar mejores decisiones o bien para afectar el devenir de otra persona.

⁴⁸ Mito traducido y compilado por José Tambonero e interpretado por Tirso Clemente, 2005.

Bajo esta lógica, las mujeres son muy cuidadosas al abordar temas relacionados con las propiedades de su “gracia divina”, pues ello pondría al descubierto su capacidad para procrear y e influir en la voluntad de los hombres, razón por la cual estas concepciones son de difícil acceso a los hombres y mucho más para los extraños a la comunidad.

La “faja” viene a ser el escudo o el resguardo de la gracia divina en la mujer. Dicho sea de paso, destino que también se incrementa con el paso del tiempo durante el ciclo de vida de una mujer, por lo que la “faja” marca las diferentes etapas, de tal forma que en la niñez de una mujer, la fuerza se asemeja a “una planta que florece” y por lo tanto esta debe usar “fajas” de color verde.

Cuando es joven se casa y alcanza la madurez para procrear (pubertad); su “faja” se tornará roja. Por último, cuando la mujer, alcanza una edad madura, la “faja” pasa a ser de color morado o de cualquier otro color. Al fallecer una mujer, las “fajas” (tres o más) que usó durante su vida son enterradas con su cuerpo.

La relación de la gracia divina con la mujer mantiene un estrecho vínculo con la noción de la tierra y el devenir, pues reafirma el destino divino, ordena a todo lo existente. Nos referimos al “*Popocatépetl*”, que de acuerdo con narraciones contadas por las mujeres, se concibe como el centro u ombligo de la tierra, a través del cual se expresa la gracia divina.

“Los mousieuales de Tetelcingo son buenos observadores puesto que al sol lo relacionan con el Popocatépetl en cuanto a su posición de salida, y vista desde cualquier punto en el poblado. Mientras más se acerque la salida del sol al Popocatépetl, más equilibrio se logran durante el día en cuanto a horas luz se refiere, esto es, que si llegan a equilibrarse las horas, luz día y la horas. Noche quiere decir que el día y la noche tienen 12 horas y es el punto más cercano que puede llegar el sol al Popocatépetl de allí en adelante empezará alejarse el sol y las horas luz día empezará acortarse y las horas noche se alargarán. Esto es muy importante puesto que las hs. luz día y de la noche influyen de manera directa en la siembra de los cultivos tradicionales” (José Tambonero, 2002).

Así, entre las mujeres de mayor edad que aún se dedican al tejido de las “fajas”, se cree que obtuvieron el conocimiento para esta tarea, entrar a un estado espiritual que les

permite trascender sus límites corporales para poder acceder al centro de la tierra que se ubica en el “*Popocatépetl*” y adquirir los conocimientos. Que a su vez, le permitirán tejer las “fajas” o protectores sagrados de la “gracia divina”, que como se ha indicado se ubica en el vientre de la mujer y en particular se manifiesta a través de su ombligo.

4.1.5 El “*tlanekelestsintle*” o gracia divina en la persona: “*tunale*” y el “*ukupnele*”

El cuerpo humano también es depositario del destino de Dios, y si bien se trata de una entidad inmaterial del cuerpo, se manifiesta en dos diferentes formas:

- a) La fuerza vital “*tonal*”⁴⁹ (energía) se asocia con la vida, los sentimientos y la fortaleza del cuerpo. Con esta se nace y se tiene que nutrir al paso del tiempo, lo que permitirá a los humanos realizar sus trabajos diariamente; sin embargo, también puede desprenderse o dejar de desarrollarse, provocando “la debilidad del cuerpo”, enfermedades y en casos extremos la muerte.
- b) “*Ukupnele*” es el destino que el “padre eterno” escoge para cada uno de los humanos, es una “gracia divina” personal que requiere nutrirse y fortalecerse con el paso de los años.

Así el cuerpo humano concentra fuerza por dos vías diferentes, una vinculada estrechamente con la fortaleza del cuerpo y la otra de carácter personal que es designada por “Dios eterno”. Sin embargo, en ambos casos, a fin de realizar los trabajos de la vida diaria, se tiene que desarrollar y fortalecer con el paso del tiempo, caso contrario, esto puede representar la debilidad del cuerpo y la imposibilidad de realizar las actividades necesarias para asegurar la vida diaria.

El incumplimiento del destino del Dios eterno (gracia divina); no invocar u ofrendar a las imágenes religiosas, particularmente en los tiempos de su celebración. Negarse a asumir cargos de la Iglesia. Penetrar sin permiso los espacios en donde habitan los entes sagrados de la naturaleza, pueden generar la pérdida del “*sunile*” o “*tonal*” y del “*mekosunile*” del cuerpo, la “debilidad” y enfermarlo.

49 También se le nombra “*sunile*” o fuerza, incluso “*mekosinile*”.

“De unos comentarios que he escuchado entre las señoras de Tetelcingo y de las curanderas es que el tunal o sea la energía de la personalidad puede ser manejada por las curanderas. Cuando alguien se encuentra muy enfermizo dicen que no tiene su tunal, que esta carente de su energía y la curandera es la que le tiene que recuperarle para sentir nuevamente el alivio. Ketunalolea. Le ponen su tonal para que deje de enfermarse” (Promotor cultural, 2005).

Como se ha indicado anteriormente, los humanos acceden al destino del “Dios unigénito” mediante la mediación directa de las vírgenes y los Santos, pero se trata de un accionar ambivalente, ya que pueden favorecer o perjudicar. Cualidades que se potencian, particularmente en los periodos del año en que son celebrados.

“Una vez obtenida la fuerza mekosunile, el elegido tiene la capacidad de cumplir con las tareas del bien y el mal en la sociedad indígena. Así mismo hago hincapié y reconozco que en nuestra etnia existe solo dualidad día-noche, bueno-malo, blanco-negro, de esta manera, el elegido tiene un gran papel con la familia vernácula” (Ídem).

Por ejemplo, en el período cercano al 28 de septiembre, domina San Miguel, quien es protector contra el “*opetstle*”, término emparentado con la maldad, el hambre y la ignorancia. En contra parte durante el período cercano a 18 de octubre predomina el accionar de San Lucas, de quien se cree genera la maldad, enfermedades y los “*ouajkes*” “aires” dominantes del temporal.

“Esta fuerza de poder es obtenida por lo regular por las personas que han tenido que ver mucho con las mayordomías. Esta fuerza de poder está dicho que esta ha obtenida en los días que se conoce como día de San Lucas que en lengua mosieulae se conoce como amo kuale tlokati” (no bueno) (Ídem).

De los “aires” o “*ouajkes*” se cree que son seres invisibles que habitan en naturaleza, espíritus de los muertos que vagan en las calles o malestares producto de actos inmorales. Su principal característica es que tienen una voluntad propia, por lo que pueden afectar la fuerza concentrada en el cuerpo, ya sea debilitándola o robándosela.

Su accionar en contra de los humanos se debe a que estos pueden invadir sus “lugares” sin su consentimiento, porque al dejar compromisos pendientes en vida, el ánima de un muerto “se aparece o se le carga” a los vivos para que se cumplan sus necesidades, y porque al romper una norma moral se puede generar una enfermedad. Está noción

combina representaciones de la liturgia católica (ánimas del purgatorio) y nociones mesoamericanas.

La curación de “aire”, requiere de la intermediación del “*omantieame kuale*” (que hace bien); el cual logra establecer convenios para recuperar el “*tonal*” perdido. Bajo este principio, en los cruces de las calles son colocados alimentos sin sal, ya que se cree que es del gusto de los aires. Destacan pequeñas cazuelas que contienen mole de calabaza (pipián), tamales con hoja de “*totomoxtle*” (maíz). Velas decoradas con papel morado porque es de su agrado, alcohol para que esté contento y se retire.

“Explican según los expertos de este acto, es por el aire que tiene hambre y sed. Es por eso que se posesionan de la persona más venerable, que en este caso es la que tiene el espíritu más débil. Por eso es importante señalar que a la persona que se le posee, debe curarse de inmediato, porque si no es así esta persona muere” (Ídem).

Pero la fuerza del cuerpo también puede desprenderse y/o interrumpirse al negarse a cumplir con el “*ukupnele*”; es decir, no aceptar el destino que “Dios eterno” eligió para cada persona en las Iglesias o espacios sagrados. Esta situación puede traer como consecuencia la presencia de enfermedades repentinas y hasta la muerte. En estos casos, se habla de una “señal divina” que en caso de no ser aceptada puede generar la muerte del elegido y su condenación en la otra vida, ya que se verá obligado a trabajar eternamente.

“Se cuenta que las señales de los Táátles (máximo cargo de los hombres en la Iglesia) que han pasado han tenido revelaciones y señales muy parecidos, como por ejemplo: en el campo cuando están solos o van caminando por donde ellos acostumbran escuchan chillido de un niño ven luces de colores en el río, la cosecha es muy abundante en los sueños ven siluetas como la de tonantsi, a totáótsi, (representaciones de nuestra madre sol) y entre otras cosas que son de señales” (Ídem).

Pero una vez aceptado el “*Ukupnele*” (Destino divino personal), este se tiene que acrecentar al realizar los trabajos en las iglesias y capillas; en especial mediante el rezo y la ofrenda a los Santos.

“Esto significa los señalamientos para ser un buen tátle ya que el poder de un tátle se va obteniendo de muchas oraciones, obviamente los rezos en muosieuale en la

iglesia que él esta como representante” (Ídem).

No obstante, las mujeres, potencialmente tienen mayores facultades de incrementar el “*tunale*”, ya que como se ha indicado, se cree que “*Totazin*” le otorgó al género femenino el destino de rezar y ofrendar.

“El poder chekovaestle de las nantles tiene un significado muy propio los rosarios practicados por estas personas son de manera impresionante. La petición de una buena cosecha para todo el pueblo. La petición de una buena salud para los niños, ancianas, ancianos y en general. Las nantles con sus ruegos y oraciones al ser supremo teotl en una forma de llorido y grito pidiendo esta bendición. En esta información cabe mencionar que las nantles son las madres de todo el pueblo metafóricamente hablando por eso en cualquier capilla kalpuli que se encuentren estas nantles son estrictamente y respetuosamente veneradas y respetadas en el pueblo y en donde quiera que tengan estos rasgos de jerarquía en los pueblos indígenas saben y están comunicados” (Ídem).

Por otra parte, las personas de mayor edad explican que existen otras formas de transformar el “*ukupnele*”, pero tratan no hablar de ello, pues temen que se les asocie con la brujería o perder la vida, está vía se asocia con el “*amo kuale*” (no bueno).

Se cuenta que existen personas que desean tener el poder divino, pero que al pasar los años y no recibir las “señales divinas”, optan por vender su “espíritu” o alma al “*amo kuale*”. Ello implica que tendrá una vida no mayor a 15 años, por lo que se cree que quienes eligen esta vía, principalmente, son personas de edad avanzada.

“Hasta hoy en día no ha habido un joven que quiera arriesgar todo este proceso para obtener el mekosunile. Puesto que los que han tratado de tener esta fuerza mekosunile han muerto en diferentes formas. Ejemplo: muertos por una descarga eléctrica de un rayo. En un río arrastrados por el agua del temporal. En una enfermedad incurable “extraña”. De un espanto y entre otros. Por eso es muy importante que esta información sea lo más cuidadoso en decirla. Porque para esta fuerza mekosunile en su totalidad es muy peligroso así como ya mencione que es muy delicado” (Ídem).

Otras causas por la que se cree que se puede perder el “*sunile*” o fuerza vital del cuerpo se relaciona con el accionar (voluntario e involuntario) de los humanos. La “*chisyiotl*” (brujería) tiene su origen y se relaciona con el “*tlaixtcatl*” o envidias de vecinos o familiares. Como se ha señalado el “*chichitle*” (brujo), potencialmente es todo hombre o mujer que ha aceptado y reforzado su “*mekosunile*”, es decir, que ha aceptado un cargo

de mayordomo en las iglesias y capillas, pero que ha establecido negociaciones con el “*amo kuale*” (no bueno).

De esta forma, los envidiosos buscan la ayuda del “*chichitle*”, para que le ayude a invocar el accionar maligno de los santos y perjudicar el “*sunile*” o fuerza vital del cuerpo de la víctima.

“Con la pura oración, con la misma oración... Pero siempre y cuando tengas i.e. También; pues, porque si no tienes fe, no... Nomás no funciona la... la maldad esa. Eso lo hacen, ahora si lo que no tienen escrúpulos, de plano ya no entonces... Bueno allí hay unos que sentimos envidia, pero luego decimos, hay, me gano... pero hay uno que sí, que si se sobrepasan... ¡Ya son más envidiosos que la chingada!” (Mayordomo, 2003).

La curación de brujería involucra ofrendas encaminadas hacia los “Santos protectores” y aliados sagrados del curador, con el objeto de que estos le ayuden a confrontar en primera instancia el acciona del “*amo kuale*” o la parte malévola de los Santos en cuestión. Procedimiento de ofrendar y rezar que continuará repetidas ocasiones a fin de restablecer y fortalecer la fuerza vital que ha sido afectada, aunque esto no asegura su curación.

“Pues, este, le duele la cabeza, o se siente desesperado, o le duelen los huesos, va al doctor y no le dicen nada, si le dan un calmante, pero no le dicen eso del dolor de huesos, de cabeza, entonces va y se limpia, con las señoras que si saben limpiar, ven en el huevo y si le dicen: no, ¡sabe que! eso no es enfermedad lo que tiene, no es ni gripa, no es ni calentura, ni nada de eso, es maldad lo que le aventó” (Mayordoma, 2005).

Por otra parte, *enfermedades como el “ixtla xebelestile sunile”* (mal de ojo), cuyo origen se debe a la envidia o deseo de un humano poseedor de un “*sunile*” (espíritu fuerte). El daño generado a la víctima, es involuntaria; es decir que la fuerza vital del niño en cuestión puede ser afectada, sin que por ello la persona que generó el mal sea consciente de su accionar.

“Consiste en su mirada firme y la vibración de energía en todo su cuerpo. Estas personas que poseen esta energía, por lo regular son personas de carácter fuerte sin distinción de género” (Promotor cultural, 2005).

Las víctimas del “*ixtla xebelestile sunile*”, por lo general son niños que van de un mes de vida a cinco años, de los cuales se cree que tienen un “*sunile*” débil. Ante la presencia de llanto repentino del niño e incluso calenturas, la abuela y las mujeres de la casa pueden sospechar de “mal de ojo”, por lo que para contrarrestar su efecto existen múltiples prácticas, entre las que resaltan: Poner la lengua de la madre sobre los ojos, limpiar la cabeza del niño con huevo de gallina, chiles, cigarrillo, alcohol, un calzón sucio o ropa usada.

“Quiero aclarar que esta fuerza se puede diluir, por medio del ajo, por medio de mordidas ligeras al afectado en todo el cuerpo” (idem).

Si el niño no mejora, se visita de manera apresurada la casa de una “*omantiekame*” (curadora con cargo en la Iglesia) a fin de que solicite la intervención de los santos y restablecer el “*sunile*” afectado. Y de ser posible, se solicita a la persona con “la vista pesada”, que tome en brazos al niño para este se recargue de la fuerza que le ha sido robada. Cuando el niño no mejora y llega a morir. Los abuelos y padres sospechan que algún vecino o familiar han recurrido a la brujería por envidia.

4.1.6 La aceptación del “*ukupnele*” o destino otorgado por Dios

Como se ha señalado, el “*ukupnele*” refiere a un destino o facultad personal que tiene que ser desarrollado con el tiempo. Dentro de esta capacidad esta servir de instrumento de los seres divinos para proporcionar sanación a los humanos que enferman, entonces se habla de un “señalado” que tiene la obligación de desarrollar sus facultades para servir a Dios.

Las personas más viejas llegaban a distinguir las diferentes especialidades como: “*tepahtiani*” (el que cura con yerbas); “*chichtle*” (el que trabaja lo malo), etc.; en todo caso se les nombra “*omantieame kuale*” (que hace bien); lo que designa a alguien que ha aceptado el “*ukupnele*” (*destino enviado por Dios*); lo que le permite realizar diferentes técnicas curación y celebración de ceremonias religiosas.

De esta forma, los curadores suelen ser personas vinculadas a alguna de las iglesias o capillas (mayordomos). Funcionan como mediadores entre los humanos, las imágenes religiosas (con sus cualidades antropomorfas ambivalentes) y los entes de la naturaleza sagrada.

Cuando alguien enferma, primero tratarán de establecer las causas que generaron la pérdida de la fuerza vital “*sunile* o *tonal*”, posteriormente establecer un ritual mediante un vínculo de reciprocidad. Las oraciones y los alimentos se ofrendan con el fin de que las imágenes religiosas sagradas les concedan parte del “*sunile*” que el enfermo ha perdido, ya sea por no cumplir con sus compromisos, invadir los espacios de la naturaleza, romper con ciertas normas sociales o por brujería.

El “*ukupnele*” está estrechamente vinculado con su elección, pues si bien se trata de la “gracia divina” que “*totatzin*” eterno, otorgó solo al elegido, esta tiene que ser reconocida por la mayoría de los habitantes y reafirmada mediante un ritual especial.

Normalmente las señales de elección se asocian al enfrentar situaciones como la muerte, ya sea al nacer, recuperarse de enfermedades extrañas, soñar con parientes muertos, sobrevivir a accidentes o mediante “señales”, como la acción de un rayo, el canto de las aves, oír el chiflido de las víboras o interpretar el llanto de los niños o los ladridos de perros.

“La fuerza de poder de curar de estas personas es obtenida por revelaciones de sueños y por algún señalamiento de la noche y del día” (ídem, 2005).

De esta forma, se cree que el elegido ha tenido contacto con el mundo sagrado (muertos); por lo que de manera espiritual y/o mediante la visita de un pariente muerto en sueños; los Santos, entidades sagradas o el mismo “Dios unigénito” les enseña los secretos para solicitar la sanación de los enfermos.

Por medio de sueños revelados por medio del ser supremo, en el sueño la persona elegida debe ser una persona fuerte mentalmente y espiritualmente porque de no ser así, esta persona muere con las impresiones que enfrentaría. Ya que esta persona será capaz de hablar con los muertos, con los espíritus buenos y malos (José Tambonero, 2002).

Pero se dice que el elegido ha aceptado el “*ukupnele*” (destino divino personal) cuando es preparado por otro curador o mayordomo, quien normalmente se trata de un pariente cercano, el cual le ayudará a desarrollar su gracia divina y a encontrar sus particulares formas de trabajar, como: el manejo de los instrumentos que le permitirán diagnosticar y curar, pueden ser cruces, imágenes de santos o “niños Dios”, fuentes de agua, varitas, libros de oraciones, piedras, espejos, amuletos, etc.

De igual forma, el dominio de los rezos en “*moiseulae*”, es una manera de demostrar que ha trabajado en su “gracia divina”. Se trata de una cualidad que no cualquier persona del pueblo puede desarrollar y que lo vinculará con las imágenes religiosas (con sus aspectos benefactores o maléficos) y las entidades sagradas de la naturaleza.

Sin embargo, debe ser resaltado que quien acepta el “*omantieame kuale sunile*”, a diferencia de los sacerdotes de la Iglesia Católica, no solo contempla a los santos, también tienen la facultad de negociar e incluso reclamarles por su proceder.

“El elegido deberá hacer cada seis meses una oración y ayuno para el poder supremo en un cerro más cercano de donde vive el rito y oración tiene que ofrecer en la noche seis guajolotes y para el día seis guajolotes esta práctica es cada seis meses y el día ultimo del mes con fecha señalada del elegido que en este caso de acuerdo de los logros que haya ido haciendo, esto significa que irá haciendo todo el tiempo hasta que el muera” (Promotor cultural, 2005).

De aquí que el “*omantieame kuale*” al aceptar su “*ukupnele*”, tenderá a mantener una especial veneración a un Santo o Virgen. Así, entre mayores alianzas establezca podrá fortalecer la acumulación de “gracia divina”, por lo que al ofrendarle rezos y alimentos, estará en condiciones de establecer un vínculo de reciprocidad, a fin de recuperar la fuerza del enfermo.

“Revelación de sueños. Esta persona elegida cuando sueña ve como practicar el “*sunile*” por el lado del bien esto significa que viene de lo divino indiscutiblemente este “*sunile*” es el bueno que significa va sanar enfermos moribundos. “va a ser el bien”.

Cuando la persona es discípulo del individuo que obtuvo el “*sunile*” por medio de los sueños automáticamente debe de ser bueno en todos los aspectos de la vida. El “*sunile*” obtenido de una persona mala prácticamente será mala por lo tanto hay que tener mucho cuidado de esa persona” (Ídem).

El “*omantieame kuale*”, suele desempeñar un cargo en las Mayordomías, ya que es uno de los personajes con mayor participación en las Iglesias, cómo: organización y desarrollo de ceremonias y rituales; ofrenda permanentemente música, flores, velas, incienso y alimentos; reza en las Iglesias y en el altar del hogar.

Su función mediadora le exige establecer vínculos de reciprocidad entre el mundo de lo divino (santos y vírgenes); los elementos de naturaleza y sus manifestaciones (vientos, lluvia, “aires”, etc.); así como con los miembros de su comunidad y familia.

“Una vez ya practicando el mekosunile el elegido es capaz de entender más a la naturaleza y sabrá los significados de los movimientos de los vientos, lluvias, ciclones, nubes, aullido de los perros los alborotos de las aves y entre otras cosas, como los remolinos, en pocas palabras tiene una tendencia de presentimientos y revelaciones en los sueños muy naturales” (Ídem).

Para un “*omantieame kuale*” la vida ceremonial y ritual tiene como primera función nutrir de gracia divina a los Santos, las plantas, el maíz, los cerros, las cuevas y los manantiales, esto es, favorecer la distribución de la “gracia divina” a los humanos.

“Un habitante del poblado que en la década de los cincuentas, trabajaba de velador en Brisas, un fraccionamiento ubicado al costado de la Capilla del Calvario, casa del Señor de Tetelcingo. Alcanzó a soñar una vez que se dirigió a su trabajo caminando en dirección al Calvario, a medio camino que une entre el pueblo y la Capilla del Calvario, encontró un anciano con un bastón en la mano, que apenas si avanzaba. Caminando dicho anciano llamo a esta persona pidiéndole favor a que lo escuchara para darle un mensaje y que dicho mensaje le comunicará a los habitantes del poblado a que arreglaran su casa, le dijo a qué les preguntará, del porque lo han estado abandonando. Le dijo que él los dejaría si no le hacían caso, él de todos modos se va salir de allí y se va ir con su hermano que está en el Popocatépetl” (José Tambonero, 2005).

Pero en este segundo plano, se incluye la distribución de la “gracia divina” que nutre las partes inmateriales del cuerpo que le dan vida y permiten realizar los trabajos cotidianos; así como desarrollar el amor y respeto hacia los otros, al mundo divino y a la naturaleza.

Al realizar un ritual de curación (en el altar del hogar o frente a un espacio sagrado) el curador explícitamente se guía bajo la lógica de “dar” o “recibir” “gracia divina”, ya sea a través de lo ofrendado y/o la recuperación del enfermo de la fuerza perdida.

4.1.7 El circuito de las capillas y templo principal

En el pueblo y las seis colonias que conforman el pueblo de Tetelcingo, la actividad religiosa se organiza en torno de las iglesias del “Calvario” y San Nicolás Tolentino, así como de seis capillas: El Calvario, Santa Cruz, Agosto, La Virgen de Guadalupe, La Parroquia, San Nicolás Tolentino, Los Reyes y la iglesia principal, San Nicolás de Bari.

Es importante señalar que, cinco de seis capillas se localizan únicamente en el poblado central de Tetelcingo. Sin embargo, los vecinos que por diferentes razones, principalmente el aumento demográfico, se vieron en la necesidad de establecer sus hogares en alguna de las seis colonias del poblado, no pierden su afinidad con la Capilla a la que pertenece o perteneció su unidad familiar de origen, por lo que a pesar de las distancias continúan participando en el ciclo ceremonial religioso.

Lo antes descrito se debe a que el principal criterio de pertenencia a las capillas se basa en la afinidad por la vía paterna; es decir se rige por una regla de descendencia patrilineal.

Las mujeres en su niñez y juventud se mantienen afiliadas a la capilla de su padre, en tanto estas permanecen solteras; ya que al contraer matrimonio adquieren la línea parental del cónyuge, lo cual se hará manifiesto al ser designadas con el segundo nombre de su esposo en náhuatl, vinculándose y participando en la capilla de su consorte.

En el curso de las dos últimas décadas, los matrimonios con personas ajenas a la comunidad se han incrementado considerablemente. Empero, esto no ha impedido que las unidades familiares se encuentren afiliadas a alguna de las capillas.

De igual forma sucede entre las familias donde se ha presentado la conversión religiosa de alguno de sus miembros, ya que si bien su participación en el ciclo ceremonial disminuye significativamente, los vecinos y fieles continúan reconociendo la filiación de su unidad familiar con alguna de las capillas.

Bajo esta lógica, independientemente de los padrinos de la imagen y los rezanderos, los cuales provienen de otras capillas, los mayordomos desempeñan su cargo en la capilla a la que perteneció el padre.

4.1.8 Concepciones sobre los templos y capillas

La iglesia del “Calvario” se ubica al oriente del poblado, dentro del fraccionamiento Brisas de Cuautla. En idioma “mousieuale” (náhuatl local) se le conoce como “*oteupantle*” (iglesia ubicada muy cerca del agua), ya que en su parte trasera existe un río.

Generalmente, los vecinos tiene la creencia de que las imágenes de “*toteuotzion* (Dios Hijo) apareció en la barranca, por lo que los antiguos le construyeron una capilla en las cercanías. Posteriormente los fieles de un poblado vecino trasladaron la imagen de “*Dios poure*” (Dios Padre) ya que “vino a visitar a su hijo”; sin embargo, “se negó a regresar”, según los relatos, la imagen aumentó considerablemente su peso, así que los vecinos de Tetelcingo decidieron dejarlo a un lado de su hijo.

Otras versiones críticas indican que se trató de una estrategia de los hacendados españoles para que los vecinos de “*Xochimicalzingo*” abandonaran las tierras propicias para la siembra de caña y que se desplazaran hacia Tetelcingo.

Estas narraciones son enfáticas en señalar el carácter falso de la religión católica y el fanatismo religioso de los antiguos vecinos del pueblo de Tetelcingo, lo que les impidió reconocer el embuste; sin embargo, es destacable que las personas que narraron estas versiones en su mayoría están vinculados a las mayordomías o están vinculados a la iglesia católica.

“Inf:- Se vinieron para el Calvario exactamente. Porque de hecho el poblado de Tetelcingo tenía sus propias imágenes. Antes, mucho más antes de que apareciera el otro.

A- ¿Y qué fue de las imágenes?

inf.- Mmmhmm ¡las imágenes de Tetelcingo originales son las que están ahí en las oficinas del pueblo. Por eso se dice Señor del Pueblo, porque eran esas imágenes de otro poblado de Tetelcingo.

A:- ¿Y por qué eh, abandonaron esas y se vinieron?

Inf- Las abandonaron entonces por, los desalojos por los españoles, por los hacendados empezaron a llegar, los españoles llegaron en busca de agua. Les gusta a los españoles en realidad donde hay agua. ¡Dónde hay agua hay vida! Así que a través del tiempo han venido pues, siguieron desplazando poco a poco hasta llegar hasta donde están.

A- Entonces sus imágenes ya no las veneraron.

Inf- No porque ya no las veneraron, sino que simplemente se las quedaron allá, se apropiaron” (Mayordomo, 2002).

No obstante, se cree fervientemente que el poder del Dios Padre y Dios Hijo “Totatzin”, ha sido envidiado por otras comunidades, por lo que se atribuye el robo de dos cuadros (pinturas) que les representaban, por parte de comunidades ubicadas al norte, a fin de resultar beneficiados con su “gracia divina”.

De hecho, existen varias narraciones que enfatizan que los ladrones al tratar de sustraer las dos urnas, éstas aumentaron de peso repentinamente, no pudieron sustraerlas de la Capilla del Calvario.

“A- ¿Los cuadros de quién eran?

Inf.- Pus de, de Dios Padre, de Dios Espíritu Santo, el arrepentido...

Inf.- Uno con el corazón y uno con, ehh, con la paloma, ¿Es el espíritu Santo no?

Sí dos imágenes, que son las que están en, que los ponen ahí, dos cuadros grandes

A-¿Pero qué sospechan ustedes qué está dónde?

Inf.- En San Juan Coyoltepec.

A: ¿Por qué?

Inf: -Allá llueve

A- ¿Y antes no llovía?

Inf.- ¡Antes no llovía! Si es que llovizna,... precisamente por eso vinieron para acá, entonces...

A-¿Cuándo vinieron?

Inf.- No, lo que pasa de que hay gente de acá, allá. Y a veces, según, hay mucha gente, de allá que son brujos. No sé si a través del mal, si a través del bien, nos manda el granizal, para que, o sea... había un conflicto en todo eso ¿no? Ya mucho antes ya también, los Señores que tienen su poder también de qué manera, pues.

A- ¿Habría un conflicto de aventarse granizos?

Inf.- ¿Eh?, Eso sí y sí, si lo había eh ¡hartos! Había brujos, actualmente hay.

A- Un conflicto con los de San Juan.

Inf.- Si ellos...

A- Mandaban granizo.

Inf.- Si...

A- ¿Eran esos que llamaban Cacaxkes?

Inf.- (En tono de risa) Eso es... sí

A- ¿Los de San Juan contra los Tetelcingos?

Inf.- Si así es” (Mayordomo, 2004).

Entre las otras imágenes que se ubican en el Calvario, destacan: “*Lamentonzin*” (la flagelación), “*Virgen Soulerona*” (Virgen de la Soledad) y el “*Canteliesh*” (el gallo) que

representa “la advertencia de Cristo a uno de sus apóstoles, cuando le comunicó que antes de que el gallo cantara lo habría negado.”

Desafortunadamente, durante la investigación no fue posible obtener información del cómo es que estas imágenes se encuentran en el Calvario, no obstante, argumentaron que se trata de imágenes que acompañan al “Dios Hijo”, tal y como aparece en la biblia.

“*Santacruzlo*” (Capilla de Santa Cruz), con respecto al Calvario está ubicada al poniente. Los responsables de las mayordomías estiman que esta capilla fue la última en construirse, por lo que recientemente (A mediados de la década de los ochenta la incorporaron al ciclo de procesiones).

Se tiene la creencia de que ahí moran las imágenes de “*coros*”; es decir, las tres cruces, conocidas también como “las tres personas o los tres caballeros”. Se trata de la esencia de Cristo al ser crucificado con otros dos, el bueno del lado derecho y el malo del lado izquierdo. De acuerdo con la liturgia católica, se trata de Dimas y Gestas; sin embargo esta ha sido reelaborada por la religiosidad popular.

Algunas narraciones indican la existencia de tres hermanos que toman la forma de Cristo encontrados en Chalma, Amecameca y Tetelcingo. El Cristo de Chalma se caracteriza por ser “bueno” a diferencia del que se encuentra en Amecameca que es malo y el de Tetelcingo que es flojo.

“Son hermanos, los tres hermanos. Son, este, El Señor de Chalma, y el de Amecameca es otro monte, y allá, el de la Santísima Trinidad. Peregrino de Tetelcingo” (Mayordomo, 2002).

“*Tononzi Acusto y Tonozi Lacecellu*”, es el nombre Capilla de la Virgen de la Asunción de Agosto. Con respecto a la Capilla del Calvario se ubica al poniente, es la única capilla alineada de norte a sur. Al respecto las mayordomías consideran que esto se debe a que se localiza justo en el centro del poblado. Es la morada de “*Tonontzi Tunalco*”, nuestra madre sol y de “*Tononzi Acusto*”, nuestra madre de agosto, aunque también se le conoce como “*Tonozi Lacecellu*” o nuestra madre de la Asunción.

De acuerdo con las creencias se trata de una trinidad de vírgenes, a las cuales se les atribuye la facultad de favorecer las siembras. Se festeja dos veces por año, ya que marcan en cada una la mitad de un ciclo solar de trescientos sesenta y cinco días.

“Lo que es cierto que entre la fiesta de “Bonanza Túnalo” y la fiesta de “Toteuotzin” marcan exactamente los 182.5 días, sabiendo la fiesta de “Totehuotzin” le toco el domingo 18 de febrero. El día que marca exactamente medio año es el miércoles 14 de febrero a medio día” (José Tambonero, 2001).

De hecho, para los vecinos de Tetelcingo, la palabra “*tunal*” se asocia con la energía de sol que al manifestarse entre los humanos puede ser contada. Este término significa energía. Al decir “*tunalpuale*” se compone de dos términos y significa “*tunal*”.- energía y “*puale*”; contado. Ambas palabras dan a entender la energía contada al año, refiriéndose a la energía en movimiento durante todo el año. Y la misma palabra mencionada se utilizó con los “muosieuales” o nahuas para decir calendario. Puesto que el calendario castellanizado expresa los días contados durante todo el año.

La Capilla de la Virgen de Guadalupe, con respecto al Calvario se ubica al poniente. Localizada a un costado del templo principal. Se considera que desde 1927 es la morada de la Virgen de Guadalupe y San Manuel, a la primera se le atribuye la facultad de favorecer la siembra, además de ser la principal “intercesora ante Dios” “*Calpulpa*” (lugar donde hay muchas casas); los más jóvenes la nombran la Capilla de San Nicolás Tolentino, se ubica al poniente con respecto al Calvario. Se cuenta que al realizarse los primeros asentamientos en el poblado, “*calpulpa*” se ubicaba en el centro. Se considera que es la morada de San Nicolás Tolentino y María Concepción, al primero se la atribuye la facultad de favorecer las primeras cosechas de frijol, maíz, naranjas y guayabas.

“*Arieyestlo*” (capilla de los Reyes); con respecto al Calvario se ubica al poniente. Se le considera la morada de San Miguel, protector contra el “*opetstle*”; termino asociado a la maldad, hambre e ignorancia, así como de San Lucas, al que se asocia con la presencia de enfermedades y con los “*ouajkes*” (vientos y aires dominantes del temporal). Finalmente, Santiago Apóstol, al que se la asocia con las primeras lluvias del temporal.

“*Oltepiejtec*” (lugar céntrico sagrado); es el templo principal del poblado, ubicado en el centro, con respecto al Calvario se localiza al poniente. Se considera que es la morada de “*teupecke tlajtuone oltepiejtectlatuone deus*” (el sacerdote gobernante de la iglesia central del pueblo), “*bieyecu*” (San Nicolás Tolentino). A este se la asocia con las pizcas, por lo que en diciembre se le nombra “*pejpexcu*” (Señor de las pizcas), de igual forma se le atribuye el poder de atraer las lluvias cuando estas escasean en el temporal, por lo que también se le nombra “*tzintz Kentusi ocuntetla*” (cántaro que almacena el agua).

Los mayordomos de las diferentes capillas reconocen que la imagen patronal de poblado no es originaria de Tetelcingo. De hecho, dudan de las versiones que explican su presencia en el poblado, ya que al igual que las imágenes del Calvario, se sospecha que se impusieron para que los viejos fieles de “xochimilkatzingo” abandonaran sus tierras.

“Inf. —Y lo mismo que San Nicolás de Bari. San Nicolás de Bari nunca fue de acá...

A- ¿De dónde es?

Inf.- Es de Chinameca. Me parece, pero por causas de remodelación, de la misma imagen pasaron por acá, se lo llevaron al D. F. Se metieron acá en San Nicolás, este eh, la parroquia de San Nicolás, entonces, humm... Ya de regreso, de regreso, ya no sé... son versiones que a veces se cuentan...-Duda en contarme-

A- ¿Qué cuenta la gente?

Inf.- Y quizá es una realidad o no, porque la gente que lo vio y a la mejor así fue. Según ya realmente, ya de regreso aquí, nuevamente se quedaron un rato, ya después al sacarlo, lo traían en una carreta jalados por unas bestias. Qué pasa después de ahí ya... ya no los pudieron jalar, la carreta, como si estuviera pegado y ya no, y ya no” (Mayordomo, 2002).

4.1.9 El inicio de los ciclos ceremoniales (las nociones sobre el tiempo)

El inicio de las fiestas religiosas tiene como punto de partida el 24 de diciembre, llevadas en procesión, del Calvario hacia la Capilla de Agosto: el cuadro de la “Santísima Trinidad”, “*Lametotsi*” (la flagelación del Señor), la imagen del gallo y la Virgen de la Soledad.

Continúa en febrero cuando de la Capilla de Agosto, las mismas imágenes retornan hacia el Calvario. Previo, con la celebración de “*tlabaskesteya*”, es la entrada de la “Semana Santa”, que es cuando la urna del Dios Hijo, una cruz de madera (nombradas

como Santo Entierro) "*Lametotsi*" (la flagelación del Señor), la imagen del gallo y la Virgen de Soldad son trasladadas a la parroquia de San Nicolás de Bari.

Finalmente, en mayo, iniciando en el Calvario, cada veinte días las urnas de Dios Padre y Dios Hijo (juntas se les conoce como "*totazin*" eterno) "*lametotsi*" (la flagelación del Señor), la imagen del gallo y la Virgen de la Soledad son trasladadas a cada una de las capillas, lo cual coincide con el ciclo agrícola, en particular con el periodo de siembra y cosecha del maíz.

Si bien se trata de un sistema de ceremonias religiosas, es de destacarse que los mayordomos y fieles argumenten su inicio el 24 de diciembre, ya que marca el "nacimiento del Niño Dios", el "Salvador".

"En este mes decembrino el festejo obedece más que nada a la celebración de la Navidad, los Señores grandes dicen que vienen "motlapajtelea" (Viene a dar a luz), "hualmotlatencolea". Dicen que anteriormente la mayordomía de esta Capilla conseguía troncos de cahuate para estarlos quemando en la Nochebuena. Lo del fuego, dicen que representa la calefacción de los protagonista en el nacimiento del niño Jesús, el Dios unigénito, el Salvador" (José Tambonero, 2001).

De igual forma, para explicar el retorno de las imágenes en febrero, se argumenta que aunque no exista imagen de la Candelaria y las fechas sean lejanas al 2 de febrero, lo importante es conmemorar la presentación del Niño Dios al templo, es decir, "la levantada"

"Sólo que esta fiesta es ajeno a la celebración del día de la Candelaria que dicen que es el día de la levantada, más bien los mayordomos dicha fiesta la hacen pasando esta fecha" (Ídem).

El acto ceremonial que marca los preámbulos de la "Semana Santa", es el Carnaval, después sigue la Cuaresma y concluyen con la "Semana Mayor". Es decir, estas ceremonias religiosas coinciden con los periodos que la liturgia católica, marcan el inicio de la era cristiana.

Sin embargo, el último ciclo ceremonial coincide con el período agrícola: desde el inicio de siembras (medio mes de mayo) hasta medio mes de octubre cuando son las

cosechas. Esto habla de la medición del tiempo basado en el ciclo solar de equinoccios y solsticios.

Al indagar sobre las fiestas en honor de la Virgen de Agosto o "*tonozi-tunalco*" (Nuestra madre sol), la investigación encontró, que es festejada dos veces al año, lo que indica que coincide con la mitad de un ciclo solar anual. Así el 15 de agosto, se celebra a la Virgen de la Asunción o "*Tonotzi ocusto*", mientras que de 180 a 182 días posteriores (la mitad del año) en una fiesta que puede modificarse en febrero, se festeja a la "*Tononzi Laccecello*".

No obstante, para calcular el festejo de la "*Tononzi Laccecello*" (mitad del año) no se cuentan 182 días a partir del 15 agosto, sino que se calcula teniendo como referente el miércoles de Ceniza; es decir una fecha que la liturgia católica reconoce como los cuarenta días anteriores a la "Semana Santa".

Así, los vecinos de Tetelcingo han reelaborado la liturgia católica, dando origen a una religiosidad popular, en donde en algunos aspectos predominan las nociones católicas, como es en este caso, el tiempo para estimar las celebraciones religiosas.

El "miércoles de ceniza" representa el tiempo intermedio entre el final del carnaval (fiesta de las carnes) y el inicio de la cuaresma (guardar y ofrecer sacrificio). Por lo cual, las personas de mayor edad consultan el calendario Galván para establecer si el tiempo de realizar las ceremonias de la "Semana Santa" (el inicio de la era cristiana) es próximo o lejano al mes de abril.

"Para determinar la fecha de la fiesta, no es cosa de otro mundo solo basta tomar un calendario, localizar la fecha que marca el miércoles de ceniza de esta fecha se cuenta tres domingo anteriores el tercer domingo anterior al miércoles de ceniza es la fiesta de "Tononzi Tunalco" ("Tononzi Lacello"), dos domingos anteriores al miércoles de ceniza la fiesta de "Totehutozin" ("tlabasqusteya") y un domingo anterior es el "obebe" ("Semana Santa"). En este domingo ya sea que empiecen o terminen los carnavales y esto coincide con los carnavales del brinco del "chinelo" de Tlayacapan, Tepoztlan, Tlaltizapan, Yautepec y propio Tetelcingo" (Ídem)⁵⁰.

50 Entrevista con el Señor Crescencio Cruztitla.

Incluso los campesinos revisan el calendario para estimar el inicio del temporal, así, si la “Semana Santa” coincide con las fechas del mes de abril, señalan que “el temporal entrará tarde”; caso contrario, cuando coincide con fechas de marzo, el “temporal puede adelantarse”, enfrentándose a sequías.

Desde el enfoque teórico de Arnold Van Gennep (1978), puede considerarse el miércoles de ceniza (coincide con el ciclo lunar) como una etapa liminal que marca el paso de un tiempo caracterizado por la fiesta y el “pecado” a otro tiempo en donde tiene que predominar el “sacrificio y el arrepentimiento”⁵¹.

4.1.10 La organización de los templos: las mayordomías

En cada una de las capillas, la máxima autoridad masculina se centra en el “*Tlajtle*” (jefe o padre) o el “*tapanule*” (hombre viejo consejero), quien se encarga de asesorar las formas de cómo debe procederse en las ceremonias religiosas; es decir, se les consulta con el fin de llevar a cabo las costumbres, como lo marcan las reglas culturalmente reconocidas. No obstante, también pueden llegar a fungir como consejeros o “juzgadores”. Cabe aclarar que el “*tajtle*” del Calvario puede influir en todas las capillas, por lo que es el máximo dirigente del templo de Tetelcingo.

Según relatos, a mediados de 1970 cuando se presentaron dificultades comunitarias o cuando habría que dar la bienvenida a una persona con poder político, solía solicitarse su apoyo. Sin embargo, estas funciones han sido relegadas, ante el peso que las instancias gubernamentales han asignado a delegados, ayudantes municipales, presidente ejidal y otras autoridades civiles.

Siguiendo el orden jerárquico, se encuentra el “*tlayeconke*” (dirigente del templo) que se caracteriza por el dominio reverencial del náhuatl. Su función es dar instrucciones en torno a la Capilla; marcar las diferentes etapas en que se dividen las ceremonias

⁵¹ No obstante, hoy en día la lógica para establecer el inicio del Carnaval es diferente, el Miércoles de Ceniza ha dejado de ser el referente, ya que este se ha transformado en un sistema de festividades que suele ordenarse bajo una lógica comercial y factores políticos identitarios de las comunidades involucradas, de aquí que algunos Carnavales inicien en febrero y finalicen más allá de la “Semana Santa”.

religiosas; dar la bienvenida a las autoridades de otras capillas y a los “compadres”, así como recibir y distribuir las ofrendas.

Por último, se encuentran los “*teupan tloka*”⁵² (hombre del templo) mejor conocidos como mayordomos, quienes se encargan de llevar a cabo las diferentes actividades en torno de la capilla y las ceremonias religiosas.

Por su parte, en cada una de las capillas, la máxima autoridad femenina es representada por la “*nompasoro*” (jefa o madre con experiencia) y/o la “*nonpanulo*” (mujer vieja, consejera) a quienes se les consulta con el fin de llevar a cabo las costumbres o reglas en torno de la capilla y las ceremonias religiosas.

Siguiendo el orden jerárquico se encuentra la “*nontle*” (madre), cuya función principal consiste vigilar que las mayordomas realicen adecuadamente las actividades en la capilla, las ceremonias religiosas y la preparación de los alimentos sagrados. Además de lo anterior, las familias de los jóvenes se encargaban de solicitar en matrimonio a las jóvenes (costumbre que persiste en las décadas de los cincuenta y sesenta). Este proceso podía durar dos años, lo que implicaba el convencimiento hacia la joven, de parte de sus padres, padrinos de bautizo y sus familiares cercanos (véase el proceso de matrimonio).

Por su parte, la “*tlanonutske*” se encarga de dar las órdenes en torno a la capilla y a las ceremonias religiosas. Ella se caracteriza por el dominio reverencial del náhuatl, a través del cual son marcadas las diferentes etapas en que se dividen las ceremonias religiosas; también encabezan las danzas, orientan los cantos reverenciales y elaboran los adornos de las imágenes sagradas.

Por último, las “*teupuan souome*” (mujer del templo), mejor conocidas como las mayordomas, se encargan de llevar a cabo las actividades en las capillas, las ceremonias religiosas y la preparación de los alimentos cocidos y sagrados. Entre estos, al mole verde se considera de semilla de calabaza “*ayóuách mule molede*”, al

52 El nombre genérico para hombres y mujeres es “*maustumoste*”.

champurrado “*chokuolo atule*”, la salsa de jitomate con guajolote “*xitoma chile yeka bexulutl*”, el tamal de frijol “*tamale tlátlauyo*”, el tamal de sal “*tamaltet*” y las manitas de cerdo “*tomachile yeka yeste petsoltl*”. Con la excepción del cerdo, resulta ostensible la presencia elaborada de alimentos generados a partir de una conocida serie agrícola prehispánica: maíz- frijol- chile- calabaza.

Como se ha mostrado, las representaciones del hombre y la mujer, adquieren sentido a través de uno de principales núcleos ordenadores de la religiosidad popular: La noción de poder divino o destino determinado por Dios. Pero el destino divino, es diferencial para hombres y mujeres, lo cual está reflejado a través un sistema de cargos dual, que si bien es diferencial, también requiere de complementariedad de los géneros.

De esta forma, los roles de género en los templos, son expresados a través de prácticas concretas durante los rituales y el cotidiano, en donde las mujeres desempeñan un papel preponderante, respecto de los hombres.

Si bien, para ser mayordomo uno de los principales requisitos es contar con pareja y de preferencia haberse casado por la tradición. No obstante, los argumentos al respecto son reveladores: se considera que un hombre solo, no es adecuado para realizar los principales trabajos de los templos, que van desde la preparación de los alimentos para la totalidad de los mayordomos, los destinados a los santos y principalmente para rezar y ofrendar a “*Totazin*” eterno.

“Xe tiemo tlaquipanolfé to tajtzi”, atiende al Señor en la Iglesia. “tlatequipano”. Es el término que se utiliza para comunicar a que se sirvan al Señor. Y en plural se maneja como tlatequepanojque. El término tlatequipano pertenece a la familia del tequitl, trabajo. Y debiera ser como el trabajo del mayordomo debe brindarle al Señor. La palabra tequipano se utiliza únicamente para el mayordomo” (Ídem).

En efecto, en los diferentes ciclos rituales, pudo observarse que los hombres realizan tareas como la matanza de los cerdos, traslado de los objetos y ofrendas; recibimiento y despedida de los padrinos y mayordomías, y en menor medida, se encargan de invocar el poder divino de Dios.

Al respecto puede argumentarse, que las mujeres ocupan una posición subordinada, dado que a diferencia de los hombres, realizan la mayor parte de los trabajos del templo; sin embargo, no debe olvidarse la perspectiva de los mayordomos y población (la mayoría son de Tetelcingo) vinculada con los templos. Se trata de espacios sagrados, que al confluir con periodos específicos, se hace presente el poder y/ o destino de Dios.

Bajo esta lógica, entre mayor sean las actividades vinculadas de manera directa o indirecta con la veneración a “*Totazin*” eterno y su mandato, se estará en una posición privilegiada. En los momentos climáticos de cada una de las ceremonias y rituales; solo la mujer sacerdotisa “*nonontle*” (Nuestra madre superior) tienen el acceso para ofrendar los alimentos en el altar (de la casa o el templo), de rezar y bailar directamente a los Santos, vírgenes y en especial a las imágenes de “*Totazin*” eterno⁵³.

“En un llorido de fe en deseo a que en su vida venere, florezca prosperidad “níkeles” amor y que se alejen por siempre los malos pensamientos” (Joaquín, 2005).

Si bien los hombres, “*tajtle*”, de mayor edad pueden invocar el poder de Dios, mediante el rezo, estos se realizan a la entrada (templos y hogar) y/o enfrente del altar. Dichas actividades por lo general se relaciona con la recepción de las ofrendas por parte de los padrinos y mayordomos. Pero quizá, el aspecto que muestre la posición preponderante de las mujeres sea a través de la forma en que se organizan los cargos en los templos, pues para que un hombre logre desempeñar como “*tajtle*”, máximo representante del templo, es necesario que cuente con el apoyo de su esposa para realizar las actividades ceremoniales.

En caso de enviudar, es retirado de la mayordomía, se argumenta que al perder a su mujer, no podrá realizar los principales trabajos relacionados con la veneración y ofrenda a los santos, vírgenes y “*totazin*” eterno, ya que las mujeres solo pueden desarrollar el “don de la gracia” : llorar , rezar y pedir a los Santos y a Dios. Caso contrario, es el de la “*nonpasoro*” quien accede al máximo cargo del templo, cuando

53 Caso contrario a las ceremonias católicas, donde solo el hombre tiene acceso.

enviada. Se argumenta que ello sucede porque la mujer ya no tiene compromisos que le impidan realizar los trabajos del templo y venerar a Dios.

4.1.11 La edad y el don de la “gracia divina”

En la designación del “*tlájtle*” se solicita el apoyo de un “*tapanule*” (hombre viejo consejero) quien propone a los miembros de la mayordomía que pueden desempeñar este cargo de acuerdo con las siguientes cualidades: antigüedad sirviendo a su capilla y la disciplina en la “fe”, es decir, tiene desempeño en la capilla y en las ceremonias religiosas.

Como se ha indicado anteriormente, se cree que con la edad, el poder otorgado por “*totazin*” eterno se incrementa y fortalece, mediante los trabajos del templo (rezar y ofrendar principalmente) por lo que un hombre desarrolla su capacidad de mandar y la mujer la capacidad de influir en las decisiones de los hombres.

Es así, que la totalidad de los miembros de la mayordomía, retoman las propuestas para considerarlas y bajo consenso designan a la persona que ocupará el cargo. Sí bien un mayordomo puede tener más de veinte años participando en las actividades de la capilla, la selección del “*tájtle*”, se centra en personas que muestran una aptitud para manejar la reverencia de dirigirse a las imágenes religiosas y a los diferentes integrantes de la mayordomía.

Lo anterior nos lleva a retomar de nueva cuenta la noción de destino de Dios, ya que si bien se cree que “*totazin*” eterno otorga a hombres y mujeres destinos diferenciales. A su vez esta cualidad se hace extensible a cada una de las personas, es en estos casos se habla del “don de la gracia divina”, esto es, la habilidad de cada una de las personas.

El “don de la gracia divina” tiene que ser aceptado y por lo tanto fortalecido con el tiempo. Caso contrario, se considera que la persona puede enfrentar multitud de adversidades o castigos por no aceptar el destino de “*totazin*” eterno que le otorgó. De hecho, se piensa que la presencia de “señales” como el enfermarse y recuperarse repentinamente

de una extraña enfermedad, experimentar sueños donde las imágenes del templo les indican el destino que “totazin” eterno les escogió o haber enfrentado acontecimientos inesperados y adversos, es que se decide aceptar el “don de la gracia divina”.

En el último caso, la resolución de eventos inesperados con la ayuda de Dios, es lo más frecuente; puede abarcar enfermedades, el éxito de un negocio, accidentes de trabajo, desgracias familiares o personales etc.; se piensan como señales que deben aceptar el “don de la gracia divina”, lo cual implica acercarse a alguna de las mayordomías y los trabajos en los templos.

En la elección de la “*nompasoro*” se solicita el apoyo de una “*nonpanulo*” (mujer vieja consejera) quien propone a las personas desempeñar el cargo. Se proponen mujeres mayores de 50 años, viudas y que tengan el “don de gracia”.

Hasta donde pudo averiguarse el “don de la gracia” en la “*nonontl*” vincula el dominio del “*mousieuale*” reverencial y la forma de dirigirse (mediante lamentos y movimientos corporales) hacia las imágenes religiosas. Se trata de un accionar que provoca en los mayordomos y los vecinos de Tetelcingo un sentimiento de tristeza, respeto e incluso miedo hacia las imágenes.

Las máximas autoridades de las capillas deben dominar el náhuatl reverencial y ser reconocidos como personas de respeto que puedan influir sobre los demás miembros de la mayordomía.

Con respecto a los cargos de “*tlayeconke* y *nontle*”, estos son propuestos por el “*tajtle*” y la “*nompasoro*”. Posteriormente, los mayordomos y mayordomas respectivamente bajo consenso.

Es importante resaltar que uno de los principales criterios para la elección de personas para ejercer los cargos, se relaciona con su edad y el respeto que infunde en la totalidad de los miembros de la mayordomía; aspecto primordial al considerar que su principal función será dar órdenes relacionadas con las ceremonias religiosas.

Finalmente, el cargo de mayordomo se adquiere cuando el “*tajtle*” y el “*tapanule*” (hombre viejo consejero), consideran la importancia de incorporar nuevos integrantes a la mayordomía. Para tal fin, estas figuras de autoridad proponen parejas en casamiento que hayan participado en las ceremonias religiosas y actividades de la capilla.

Desde la perspectiva de las parejas aspirantes, se acepta el cargo de mayordomo al haber experimentado alguna señal de Dios, si no acepta, existe el peligro de que pueda enfrentar una adversidad que abarque su persona, familia o trabajo (negocios).

La propuesta de la pareja aspirante es retomada por la totalidad de los mayordomos, quienes la aprueban bajo consenso. Sin embargo, el principal criterio de su aceptación se relaciona con el hecho de que los candidatos se encuentren en matrimonio por la Iglesia, que su conducta sea digna de respeto y que cuenten con recursos suficientes para sufragar los gastos de la capilla y las ceremonias religiosas.

Vale la pena señalar que aproximadamente hace 40 años, uno de los principales criterios se relacionaba con el hecho de que el mayordomo se encontrará casado de acuerdo con la tradición conocida como “*biebejxejke*”, es decir, haber celebrado una ceremonia religiosa en la que familiares padrinos y padres confirmaban la unión de la pareja.

En las últimas décadas, ante la ausencia de candidatos, sólo es necesario que el mayordomo cuente con el apoyo de la esposa o de su madre para que le ayude con los servicios a la capilla.

Una vez que se ha aceptado incluir un nuevo mayordomo, la mayordomía encabezada por el “*tajtle*” visita en diferentes ocasiones el hogar de la familia elegida. En estas reuniones, se ofrecen alimentos sagrados y bebidas, así mismo, les explican los servicios (gastos y tiempos) que tienen que llevar a cabo en la capilla y las ceremonias religiosas.

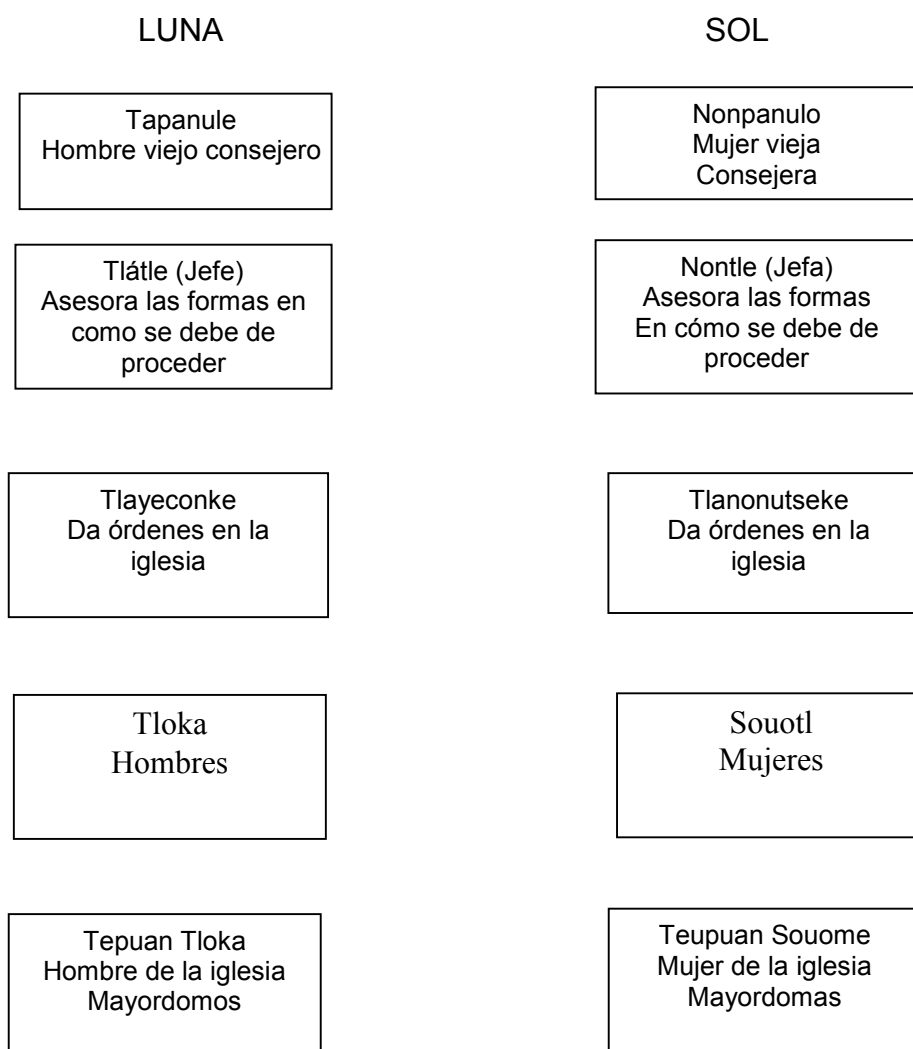
Así, una vez que ambos cónyuges consideran la invitación y confirman su deseo de ser

mayordomos, se designa una fecha en la que la mayordomía los recoge en su hogar para encaminarlos a la capilla y ofrendar un ramo de rosas.

En cada una de las capillas el número de mayordomos puede variar, ya que al ser un cargo voluntario, estos pueden optar por retirarse en el momento que lo consideren conveniente.

En 2005, el promedio de mayordomos por mayordomía eran cinco, en un rango de cuatro a doce. Sin embargo, se logró averiguar que a mediados de la década de 1960, llegó a darse una participación de 35 mayordomos en cada una de las capillas.

Diagrama. No. 1. Cargos religiosos en Tetelcingo, Morelos



4.1.12 La competencia y conflicto, factores inherentes a la organización de los templos

Existe permanente competencia entre los diferentes integrantes de la mayordomía, lo cual también incide en la cantidad de miembros que se encuentren en funciones. La búsqueda de mayor estatus es un hecho aceptado entre los diferentes integrantes de una mayordomía, sin embargo, existen reglas que la regulan, no es bien vista la confrontación abierta. Como se ha señalado, una de las principales formas de obtener prestigio es el dominio del náhuatl reverencial y el respeto que puedan recibir de los demás miembros de la mayordomía.

Si bien la totalidad de los mayordomos hablan náhuatl, sólo algunas personas dominan su forma reverencial, son, “*tajtle*” o un “*tapanule*” (hombre viejo consejero). De esta forma, la mayoría de los mayordomos obtienen respeto a través del apadrinamiento de las ceremonias religiosas, establecen compadrazgos con los integrantes de su mayordomía y los de otras capillas, así, se habla de “*tonoch ti te catle*” (la gente de uno), la que comparte los trabajos.

Otra forma será patrocinar alguna ceremonia en honor de los santos, como el “*tlabesketeia*”. Es claro que esta estrategia implica una gran inversión de recursos económicos y tiempo, por lo que se lleva a cabo, principalmente, por unidades familiares con las mejores condiciones económicas o recurrieron a la venta de terrenos ejidales para enfrentar los gastos.

Vinculado a lo anterior, se encuentra el establecimiento de relaciones de compadrazgo; bautizo, boda, confirmación, de la fiesta, etc. Lo cual acarrea la construcción de una gran red de relaciones basadas en el principio de reciprocidad y respeto, permitiendo la reproducción del sistema religioso popular, que abarca a los diferentes vecinos del poblado de Tetelcingo y sus colonias, y que se dijo, se conoce como “*tonoch ti te catle*” (gente de uno).

Estas relaciones, también suelen activarse para realizar rituales relacionados con los miembros de los grupos domésticos y en menor medida para enfrentar acontecimientos

adversos como la enfermedad o ausencia de dinero.

Es importante aclarar que si bien, en las ceremonias y rituales, las relaciones se establecen bajo el principio de la reciprocidad y respeto. Al mismo tiempo, también pueden expresar formas de prestigio y poder.

Así, el mayordomo que patrocina un ritual o el vecino que acepta ser padrino, espera que el resto de los mayordomos y vecinos reconozcan su esfuerzo, debido a que no cualquiera puede aceptar dichos compromisos.

Por otra parte, el apadrinamiento, involucra a quien aceptó ser padrino la entrega de alimentos, bebidas y ofrendas; hacia la persona que le eligió y su familia. En este intercambio, se espera superar la cantidad y calidad de lo intercambiado, ya sea el número de cartones de cerveza, botellas de licor o cantidad de alimentos.

“¡No! Aquí se está hablando de ganar y de ser el mejor. Nomás por decir, yo lleve el plátano más chingón, y para que no tenga, que para que le gane al otro padrino de la velación, yo hice lo posible por llevar, más bueno, pero él también no se quedó abajo, llevo otro bueno. Hay pero, aquí así somos, ajá. ¡Yo quiero ser el mejor! No, no, no me va a pisotear ese Señor ¡Yo voy a ser el mejor! Cada quien pone su esfuerzo, pero a fin de cuentas, cuando todos estamos reunidos, ya por decir en una boda, ya todos somos hermanos ahí” (Mayordomo, 2003).

Por lo anterior, si algún mayordomo no puede patrocinar los rituales o establecer vínculos de compadrazgo, recurre a la acusación de brujería, argumenta que su imposibilidad se debe a la envidia de los mayordomos que ya han patrocinado los rituales, no desea que se ensombrezca su prestigio.

“Tlaixtcatl, envidioso, y bien cuzco y otras lépero. Todas esas cosas quieren decir, tlaixtcatl. Es bien enojón y bien culero ¡y bien chismoso! En tlaixtcatl, todo va incluido en eso, chismoso, este, bien envidioso” (Ídem).

Tales conflictos que pueden cuestionar la autoridad del “*tlajtle*” o el “*tayeconke*” por parte de algunos miembros de la mayordomía, lo cual puede dar origen a una confrontación pública entre las partes contendientes, expresándose durante la celebración de las ceremonias religiosas.

Este aspecto muestra el carácter ambivalente y contradictorio de la organización de las mayordomías, pues es claro que todos los involucrados requieren establecer relaciones basadas bajo el principio de la reciprocidad, lo cual los lleva a reconocerse como gente que comparte los mismos trabajos, sin embargo, al mismo tiempo, se expresa el conflicto y la competencia por el poder.

“Tonoch ti te catle. Todos estamos unidos, aunque, estoy sintiendo envidia, pero no lo digo. Aquel también, por lo mismo, lo que estoy pensando yo, él también. Ta cabrón, ta..., que me va ganar... ¡yo soy mejor!
 A salud, compadre... ¡Sí, hipócritamente aquí, hipócritamente aquí!
 Salud, salud, compadre... salud, vamos a tomar ¡Sí! ya se llegó la fiesta, ya mire, de veras compadre, salud, ¡salud!
 Pero aquí por dentro, no que tú que eras muy chingonas, que tu pusiste, pues ¡yo también puse!, No, no me vas a dejar abajo, y ¡así! desgraciadamente, así somos aquí” (Ídem).

En estos casos, las diferencias tratan de solucionarse mediante la intervención del “*tapanule*” (hombre viejo consejero), quien, generalmente culmina con la suspensión voluntaria con la Capilla por parte de los mayordomos inconformes.

Sin embargo, cuando la mediación del “*tapanule*” fracasa y el conflicto origina facciones que ponen en riesgo la continuidad de una mayordomía, el delegado municipal o “*tlatohune*” convoca una asamblea comunitaria, donde cada uno de los integrantes de la mayordomía hace pública su afinidad con alguna de las partes contendientes. De esta forma, el grupo con mayor número de adeptos gana la contienda, en tanto, el grupo perdedor interrumpe sus relaciones con la mayordomía.

4.1.13 Las expresiones de la voluntad de “*Totazin*”, los ciclos ceremoniales

En el poblado de Tetelcingo y sus colonias existen tres ciclos ceremoniales en torno a cada una de las capillas. Estas ceremonias religiosas son celebradas con todos los grupos de mayordomos, establecen intercambios rituales y vínculos de reciprocidad que logran congregarse a la población del pueblo y las seis colonias.

La voluntad divina de “*Totazin*” eterno sobre el pueblo puede hacerse sentir de varias formas, es entonces cuando las mayordomías hablan del “*checohuac*”, la fuerza o el

poder que se manifiesta como “*tlanekelestsintle*” (gracia divina) o “*chencouac mobetzteca to tajzi*”, o cuando se afirma que el “poder de nuestro padre” ha hecho llover o controla el poder destructivo de los fenómenos del temporal (vientos, granizo, trombas, etc.).

“Checohuac mobetzteca to tajzi están afirmando que nuestro padre es poderoso pues ha hecho que llueva. El término Checohualistle y poderoso suelen considerarse como sinónimos” (Joaquin Xixitla: 2004).

“*Tiemoyulchecoualtea to tajzi*”, cuando se afirma que el “poder de nuestro padre” “Totazin” eterno ha llegado a las capillas para darles “gracia divina” o “*tlanekelestsintle*”; y apoyo a las imágenes (que ahí moran) durante su fiesta y en trabajo del temporal⁵⁴.

Por su parte, el “*tiemoxuchecobelejtecate*”, que se refiere a la gracia o poder de las gentes (vecinos), se hace presente en las capillas, en los momentos de rezar (agradecimiento), ofrendar flores, alimentos u objetos, o al realizar una petición; se manifiesta cuando ha ayudado a las personas a recuperarse de las enfermedades.

Cuando se ingresa o se despide de una capilla, al llevar a cabo el “*teuchiuale*” (hincarse y persignarse en frente de las imágenes) y el “*tlajpalulestle*” (saludo o despedida con la punta de los dedos). Finalmente, el “*chicoualistle*” refiere que cuando se ha invocado el “poder de nuestro padre eterno”, él se hace presente “cargándose” y “acumulándose” en algún objeto construido por el hombre con este fin, como pueden ser, medallas, cuadros, imágenes de los santos, etc.

Otras entidades también tienen la capacidad de recibir y transmitir “*chicoualistle*”. Elementos de la naturaleza como la tierra, las piedras, los manantiales, las nubes, el viento, las cuevas y los cerros; las plantas y los animales.

54 De acuerdo con el profesor Tirso Clemente la palabra “*teult*”, se compone de “*tetl*” (piedra) y “*utl*” (camino) por lo que hace referencia a un “camino empedrado” y no tanto a la noción de Dios.

Dado lo anterior, el concepto de “*tlanekelestsintle*” (gracia divina) es recurrente en el contexto ritual y ceremonial, lo cual implica el principio de reciprocidad; ya que al realizar los trabajos en los templos, ofrendar alimentos y rezos, se espera que todas las fuerzas de origen divino “*chencouac mobetzteca to tajzi*”, “*tiemoyulchecoualtea to tajzi tiemoxuchecobelejtecate*” y *el chencoualistle*” se incrementen y fortalezcan. Para los especialistas de la religión (mayordomos y rezanderos), esta hace referencia a un destino o energía omnipotente que da vida; guía a los humanos y la naturaleza.

Cómo se ha señalado, los vecinos de Tetelcingo creen que los humanos acceden a la fuerza divina a través de las imágenes religiosas, ya que éstas funcionan como “depósitos sagrados” que cargan y transmiten las diferentes fuerzas divinas.

Se trata de objetos realizados por los hombres, con materiales sacros o no, (santitos, vírgenes, estandartes, cruces, etc.), cuyo carácter sagrado radica en que son llevados a los templos o espacios elegidos por “*totazin*” eterno en la tierra, donde a través de la bendición se “cargan” de la “gracia de Dios”. Posteriormente, serán colocados en los altares de los templos y hogares, mediante rezos, cantos y ofrendas continuas que acrecienten su poder.

Sin embargo, la transmisión de “la gracia divina” a los humanos en la tierra depende de la voluntad de las imágenes sagradas, ya que estos pueden decidir transformarla en bondad o maldad; es decir, su accionar frente a los humanos puede favorecer o dificultar su vida; a través de la “suerte”, la salud, enfermedad entre otras desgracias.

Como se ha indicado también son depositarios de la “gracia divina” los elementos de la naturaleza, y si bien se rigen por el destino de Dios, a diferencia de las imágenes religiosas, dado que por su origen acumulan fuerza divina; la intervención de los hombres; mediante rezos y ofrendas pueden potenciar sus cualidades de concentración y transmisión.

Se cree que tienen voluntad propia, por lo que al manifestarse ante los humanos, pueden favorecer el trabajo o perjudicar su vida, principalmente en las siembras o afectando su salud.

Un aspecto que debe ser resaltado es que existen periodos del año donde las funciones de “carga y transmisión” son potenciadas. Aquí la lógica de realizar ceremonias y rituales con fechas anuales precisas, con el fin de aprovechar las facultades temporales de recolección y concesión de la “gracia divina”, aunque al depender de su voluntad, puede manifestarse en beneficios o afectar la vida de los hombres en la tierra.

4.1.14 La organización que precede a las ceremonias

Las mayordomías de todas las capillas tienen la obligación de llevar a cabo un ceremonial en honor a cada una de las imágenes. Por tal motivo buscan padrinos (parejas de matrimonios de otras capillas), de quienes se espera le ofrezca el “*bentle*” (bandejas conteniendo pan, dos pencas de plátanos, ramos de flores, dos ceras) y dos “*popuxtle*” (sahumerios).

“Popuchtle” se sigue utilizando en la actualidad para será el mal y los malos aires de la casa y al mismo tiempo oler junto con la familia” (Mayordomo, 2005).

La elección de los padrinos se realiza al acercarse el día en que se celebra a la imagen religiosa, el “*tajtle*” y “*tlayeconke*” proponen a dos matrimonios para desempeñar el cargo, de esta forma, los mayordomos deliberan y seleccionan a los matrimonios bajo el consenso de los integrantes de la mayordomía. Los principales criterios de su elección se relacionan con su participación en las ceremonias religiosas y el respeto que le otorgan los vecinos así como el grupo de mayordomos de su capilla.

Es importante resaltar que los cargos de padrinos nunca son ofrecidos a vecinos pertenecientes a la misma capilla; esto es, se rigen por una regla de carácter excluyente hacia los miembros de una misma capilla, pero incluyente con los miembros de capillas externas. De tal forma que el apadrinamiento de las imágenes religiosas implica el intercambio de cargos entre vecinos y mayordomías pertenecientes a todas las capillas.

Por otra parte, entre las diferentes mayordomías, se establecen vínculos de apoyo y reciprocidad, en las ceremonias en honor de las imágenes religiosas. Tal es el caso del “*tlabiquexte*” o “*moutlokieuale*” (el mayordomo casero), quien al aceptar la responsabilidad de sufragar los gastos ceremoniales y recibir en su hogar a los padrinos, solicita el apoyo de algún “*tajtktle*” externo a su capilla. Este último le asesora las formas de proceder durante los siete días que dura la ceremonia religiosa.

De idéntica forma, cada pareja de padrinos solicita el apoyo de algún “*tajtle*” (ajeno a su capilla) con el objetivo de que realice los rezos y les asesore en la entrega del “*blanke*” (ofrenda para la imagen). Además, los padrinos solicitan a sus familiares cercanos y compadres su compañía durante los siete días que dura la ceremonia religiosa.

Durante el transcurso de estas ceremonias el consumo de alcohol es excesivo y va acompañado del surgimiento de diferencias que suelen derivar fuertes confrontaciones verbales entre los mayordomos y/o los padrinos.

Por ello, toma particular importancia el último acto ceremonial conocido como el “lavado de manos”. Todos los participantes que asisten a la ceremonia tienen la obligación de arrodillarse en frente del altar con el fin de que el “*tajtle*” les lave las manos a los hombres, mientras que la “*nontle*” lo hace con las mujeres. Al momento les dicen: “Todo lo que haya dicho o hecho mal, ahora queda olvidado”.

El acto ceremonial de perdón colectivo, finaliza cuando es ofrecido un guiso realizado con las “manitas de los cerdos” que fueron sacrificados durante los siete días que duró la celebración.

Existe otro tipo de compadrazgos que implican el establecimiento de relaciones y vínculos de apoyo mutuo entre las diferentes mayordomías y los vecinos de cada una de las capillas; destaca el apadrinamiento de las imágenes sagradas localizadas en los hogares, la cual recibe el nombre de “*salutación*”.

En este tipo de ceremonias, los vecinos solicitan a un mayordomo (generalmente externo a su capilla), que les apadrine la imagen ubicada en su hogar. En caso de aceptar, el mayordomo compromete realizar una ceremonia religiosa, por lo cual, solicita el apoyo de los demás integrantes de la mayordomía, por su parte el dueño de la imagen, solicita el apoyo de un “*tajtle*” (externo a su capilla) para que le ayude con los rezos y le asesore en la forma de proceder durante la ceremonia.

Vale la pena resaltar que alrededor de unos treinta años, entre los “*cumpuolejme*” (compadres) existía un vínculo moral, por lo que al surgir alguna problemática entre familiares, estos podían ser llamados para fungir como mediadores entre las partes contendientes; y en situaciones críticas les solicitaban apoyos económicos.

4.1.15 La Navidad

Ya se ha mencionado que el ciclo de ceremonias inicia en “Navidad”, es decir, durante el “nacimiento de Cristo”. A mediados del 20 de diciembre, los mayordomos de la Capilla de Agosto “*Ocustltoca*” visitan al “*tlajtle*” de la Capilla del Calvario, para solicitar permiso y ponerse de acuerdo en trasladar la imagen de “*toteutzin*” (Dios Hijo y Dios Padre). De esta forma, la mañana del 22 de diciembre los mayordomos de la Capilla de Agosto se presentan a la Capilla del Calvario, encabezados por la “*nonpasoro*”, quien carga un sahumero.

Para evitar una descripción demasiado reiterativa, describo el protocolo ceremonial (repetitivo) al ingresar o al despedirse en cada una de las capillas y ciertas casas. A la entrada de la capilla, toda la mayordomía visitante saluda de palabra diciendo “*yei manic*” y pasan directamente hacia el altar para realizar el “*teuchiuale*” (hincarse y persignarse). Los “*tlajtles*” (de ambas capillas) invocan la “gracia divina” de las imágenes que ahí moran y de cada una de las imágenes de las capillas⁵⁵.

⁵⁵ Los nombres de los santos y el orden corresponde al inciso anterior.

1er. párrafo

“Campa cal machiyo ca in cruz caniricpan
 tohua tichmomoquixtli caltocotziniz
 ¡Ay Dios!
 Tichmomaquiligo ce chicohualiztli
 (veniste a darnos la fuerza divina)
 Ce tepitzalitzli campa tie coco
 (el poder...)

Campa tie tona ...
 nochi mopilhuatzitzihuan timomaquilico
 (a todos tus hijos veniste a darnos)
 ce chicohualiztli, ma campa tie coco
 (una fuerza...)

ma campa tie tona ...
 timocouilico tomahuiz ...
 (veniste a dejarnos tu gracia...)
 ma ce chicohualiztli pa ce moceualtzin,
 (que la fuerza para un pueblo)
 pa ce mo ce tonaltzin, pa ce son to prima
 (por medio de nuestra madre sol, y por medio de su prima).

2do. párrafo.

Dios Ca timo uetztica ilhuicac ihuan tlalticpac,
 (Dios don estés, en el cielo, en la tierra)
 Tech mopalehuili, tech momaquili cente chicohualiztli,
 (ayúdanos, danos una fuerza)
 Tech mo maquili cente fuerza,
 (danos una fuerza)
 Anmo xitech moilcauili, anmi ximoilcauili de tehuon
 (no nos abandones, no te olvides de nosotros)

Tech momaquili fuerza,
 (danos la fuerza)
 Tech momaquili chicohualiztli,
 (danos fuerza)
 Dios padre, Dios hijo.

3er. Párrafo

Techmopaleuili Dios padre
 (ayúdanos Dios Padre)

Tech maquili cente fuerza
 (danos una fuerza)
 para man cualli nemi
 macamo ...
 (que no...)
 macamo tinechcoua

(que no enferme)
Padre eterno (Domínguez)⁵⁶.

Los mayordomos y mayordomas de la Capilla de Agosto proceden a realizar el “*tlajpalulestle*” (saludar de mano con la punta de los dedos) a cada uno de los mayordomos del Calvario diciéndole “*yei manic lam*”⁵⁷. Acto seguido, los mayordomos del Calvario colocan y sujetan en mesas especiales las imágenes de “*toteuotzin*” (Dios Padre), “*lamentonzin*” (la flagelación), Virgen “*Soulerona*” (Virgen de la Soledad) y el “*canteliash*” (el gallo). Posteriormente, los “*tlajtles*” (de ambas capillas); de nueva cuenta invocan la “gracia divina” de las imágenes, por lo que la “*nonontle*” carga un sahumerio y la “*nonpasoro*” toca una campana, encabezan la procesión de las imágenes hacia la Capilla de Agosto. Una vez en la Capilla de Agosto las mayordomías desatan las imágenes y las colocan en el altar.

Para el 24 de diciembre por la mañana, los mayordomos de la Capilla de Agosto elaboran con palma el “nacimiento”, en tanto, las mayordomas elaboran los alimentos que serán ofrendados por la media noche⁵⁸. En este período del año la capilla se convertirá en la morada de los padres del “niño pastor”. A las once de la noche los alimentos son colocados frente al nacimiento, con el fin de recibir la “gracia divina del Niño Dios”⁵⁹.

A la media noche realizan el “*teuchiuale*”, la “*nonontle*” y la “*nompasoro*” son las que ofrecen el humo del copal que desprende del sahumerio e invocan la “gracia divina del Dios Hijo”; además, las imágenes de las demás capillas y las imágenes de los niños Dios que cada vecino de Tetelcingo llevaron al templo para acurrucarlo.

56 Fragmentos de rezos, interpretados y traducidos del “*muiseulae*” reverencial, por Irene Domínguez.

57 Con el fin de no realizar una descripción. Este protocolo ceremonial, se realiza al ingresar o despedirse de cada una de las Capillas u hogar, a partir de este momento se omitirá la descripción para evitar ser repetitivo.

58 Se trata de champurrado de chocolate, mole verde o pipián, tamales y viotes (pan blanco).

59 Anteriormente, se realizaba el “*mojtlaptelea hualmotlatemole*”, esto es, la quema de los troncos de “*casahuate*” que representaban el calor durante el nacimiento del niño Jesús, el Dios unigénito, el Salvador. Esta ceremonia era acompañada del “*teuchiuale*”, es decir, los “*tlajtles*” de todas las capillas se hincaban en frente del nacimiento y oraban en idioma “*moueuale*”, en tanto, tocaban son de violín. Posteriormente, uno de los “*tlatekipanos*” se ponía de pie y procedía a acostar al Niño Dios.

Acto seguido, el “*caluiclozajtle*” (niño que grita de borrego), representa a un pastor, por lo que al imitar el llanto de un cordero, un grupo de niños cargando una oveja de barro, le responden. Posteriormente, los alimentos que recibieron la “gracia divina” son repartidos entre todos los asistentes.

Cada uno de los vecinos se retira a su hogar, al llegar depositan la imagen del “Niño Dios” en un altar que se construyó previamente en el solar (patio) y que es acompañado de las imágenes de San José y la Virgen de Guadalupe. Lo cual representa a la “Sagrada Familia”, que a decir de los vecinos, es el ejemplo que “*totazin*” eterno, muestra de cómo es una familia”.

Posteriormente, se realiza una posada donde a las imágenes se le ofrendan alimentos a base de mole pipián y champurrado; se le canta, reza y realiza una fiesta. De esta forma, se espera que el “Niño Dios” este contento y que les otorgue su “gracia divina” en la casa que habitan.

En el mes de febrero, después de que la imagen del “Niño Dios” es llevada al templo para ser bendecido (ceremonia conocida como “la levantada”), a continuación es colocada en el centro del altar de la casa, junto con las otras imágenes y cuadros de los santos.

Al paso del tiempo, la imagen del “Niño Dios” es rodeada de semillas de maíz, medicamentos, algodones, recetas médicas, plantas medicinales, papeles de terrenos, etc. Los cuales son colocadas por los abuelos y padres, se espera que les transmita su “gracia divina” y les favorezca. Los informantes argumentaron que colocaban principalmente medicamentos o recetas, porque los primeros milagros del “Niño Dios” había sido la curación de enfermos.

“Pos así lo dice el cura en la Iglesia, ¡Que no que! I sus primeros milagros fueron curar a enfermos” (Mayordoma, 2003).

4.1.16 La peregrinación al templo de Chalma, Estado de México

Cercanas las fechas para la Navidad, los vecinos de Tetelcingo se preparan para realizar la peregrinación a Chalma. Este acontecimiento llena de alegría a las familias, al contar con recurso económicos, la mayoría de sus miembros realiza la travesía.

Hace veinte años, la peregrinación la realizaban caminando, en años recientes contratan “combis”, camiones o abordan el pasaje público. Solo algunos fieles hacen la travesía a pie, por lo general, son personas que han enfrentado alguna adversidad, sobre todo de salud; esperan que al ofrecer su “sacrificio” *“totazin”* eterno les otorgue la sanación o solucione sus problemas.

Para los viejos y adultos, la imagen del Señor de Chalma es muy milagrosa, creen que es depositaria y generosa al otorgar su “gracia divina”. Sin embargo, existen múltiples relatos que relatan la importancia por la cual deben conocer Chalma, pues ahí se ubica el río, que al morir tendrá que atravesarse para llegar al reino de Dios.

Por lo anterior, los vecinos de Tetelcingo compran múltiples imágenes, cuadros, listones y recuerdos en las calles de Chalma, para luego llevarlas a bendecir al santuario. Su destino es el altar familiar, esperan que otorgue su “gracia divina” en el hogar y sus habitantes.

Existen relatos de las grandes cruces ubicadas en los cerros que rodean el santuario de Chalma, concebidos como los “sacrificios” que los humanos pueden hacer para que el Señor de Chalma les otorgue su “gracia divina”. Entre mayor sea el sacrificio ofrendado, mayor será la posibilidad de recibir.

Para los jóvenes, esta travesía es una combinación entre diversión y devoción. En las calles de Chalma se observan grupos de jóvenes reunidos para tomar cerveza y visitar los alrededores. Sin embargo, el 24 de diciembre por la noche, todos los vecinos de Tetelcingo (jóvenes, adultos y mayores) se reúnen por unidad familiar en el atrio del templo para convivir y recibir el nacimiento del “niños Dios”. Dentro de estas relaciones, sobresalen las que establecen los abuelos con los nietos.

El 22 de diciembre por la mañana, en la Capilla de los Reyes se dan cita los mayordomos y los integrantes de la danza de los vaqueros. Al ingresar a la capilla, encabezados por el *"tajtle"*, los mayordomos (hombre y mujeres) se arrodillan y rezan. Posteriormente, el *"tajtle"*, invoca la "gracia divina" de las imágenes (Señor de Chalma), en tanto que las *"nonotles"* sahúman con copal cada una de las imágenes del altar, permitiendo al intérprete del violín y a los vaqueros, dar inicio a la danza.

Media hora después, el *"tajtle"* da inicio a cantos en *"mousieuale"*, mientras que la *"nonpasoro"* agita con su mano una campana pequeña, por lo que al escuchar el sonido, los vaqueros se ponen de rodillas. Al incorporarse, los capitanes y el torito, toman la alcancía del altar, posteriormente, caminan de espaldas y salen de la capilla.

En el atrio, les esperan mayordomas cargando sahumeros y tocando otra campana pequeña; los mayordomos que cargan cirios, el *"mouyeso"* (encargado de la danza de vaqueros) y una banda de música de viento.

Da inicio la procesión, cuyo destino es el paraje conocido como *"topixteatl"* (últimas casas del poblado), es un altar en cuyo interior se ubica la imagen del Señor de Chalma.

Al llegar a *"topixteatl"*, frente al altar el *"moyesu"* extiende un petate, donde su *"muotlokieuale"* (rezandero acompañante) se arrodilla para persignarse, acto que es repetido por el *"moyesu"*.

El *"muotlokieuale"* invoca la "gracia divina" de la imagen del Señor de Chalma, mientras que de rodillas las *"nonontlemes"* sahúman con copal el altar, los vaqueros colocan sobre el altar la alcancía. De nueva cuenta, el *"tajtle"* y el *"muotlokieuale"* invocan la "gracia divina" del Señor de Chalma, acción que permite a los mayordomos entregar al *"moyesu"*, una campana pequeña y dos cirios.

Acto seguido, todas las mayordomas se arrodillan en frente del altar y colocan sus sahumeros sobre el piso, y los mayordomos se arrodillan en frente del altar y se persignan.

El “*tlajtle*” y el “*muotlokieuale*”, de nueva cuenta invocan por un lapso de veinte minutos la “gracia divina” del Santo Señor Chalma y las imágenes del poblado; lo que permite que los mayordomos (as) se despidan del encargado de la danza de los vaqueros, quien llora emocionado al ver que la mayordomía de la Santa Cruz retorna caminando al poblado. Finalmente, seis integrantes de la danza de vaqueros recogen los objetos ceremoniales y se dirigen hacia el camión que los transportará hacia Chalma.

A las tres de la tarde se llega a un lugar conocido como las cruces (en los límites de Chalma). El “*moyesu*” y su esposa (que toca la campana), los seis danzantes (cargando la alcancía) y algunos fieles, dan inicio a una procesión cuyo destino es la Iglesia del Señor de Chalma.

Cada uno de los peregrinos se persigna frente a la imagen del Señor de Chalma, proceden a depositar la alcancía en un costado del altar. Se persignan, salen del templo y al salir, buscan una habitación donde dormir.

Por la mañana, en el primer día de estancia, el grupo de los seis danzantes encabezados por el encargado y su esposa (quien tocaba la campana pequeña) realizan una procesión a la Iglesia del Señor de Chalma, donde escucharán la misa celebrada en honor del poblado de Tetelcingo.

Al finalizar, los jóvenes danzantes visitan a sus familiares, quienes después de peregrinar (en camión o caminando) se establecen en torno del atrio. Vale la pena señalar la gran cantidad de peregrinos de Tetelcingo que se hospedan en el atrio del templo, hoteles o rentan habitaciones. Por la tarde, suben al cerro de la cruz, con el fin de reafirmar su presencia en el poblado y caminan por las calles del poblado.

Por la mañana, en el segundo día de estancia, el grupo de jóvenes encabezado por el encargado de la danza, parten al “monte” en busca de heno, actividad prolongada hasta entrada la tarde.

De retorno a Chalma, los jóvenes y la “*moyesu*” se arreglan, ya que se reunirán con sus familiares en el atrio del templo para realizar la compra de los “recuerdos”. Al respecto, sobre las calles céntricas de Chalma resulta común la presencia de mujeres vestidas con “*chincuete*” y hombres con camisas arremangadas; también, es notorio escuchar saludos en idioma “*mousieuale*”.

Por la noche, todos los peregrinos de Tetelcingo se congregan en el atrio del templo para celebrar la Navidad, el nacimiento de Jesús Cristo.

En la madrugada, al tercer día; el grupo de los seis danzantes realizan una procesión al templo. Cada uno se persigna en frente de la imagen del Señor de Chalma, proceden a recoger la alcancía que se encuentra en un altar, posteriormente salen cantando alabanzas. Acto que indica que es momento de retornar al poblado. A las once de la mañana, los peregrinos recogen sus pertenencias para abordar el camión que los retornará a Tetelcingo.

Aproximadamente, a las dos de la tarde el “*moyesu*”, su esposa y el grupo de seis danzantes, descienden en los ejidos que marcan el límite de Tetelcingo y Cocoyoc y se dirigen a una casa donde depositaran la alcancía. Por la tarde y noche realizan una velación que termina en la madrugada.

Por la mañana del 26 de diciembre, el “*moyesu*”, su esposa (tocando una campana pequeña) y los seis jóvenes danzantes, se persignan frente a la imagen del Señor de Chalma y dan inicio a una procesión que atraviesa los ejidos de Tetelcingo y cuyo destino es el altar que se ubica en “*topixteatl*” (las últimas casas del poblado).

Al llegar, el “*moyesu*” extiende un petate sobre el piso y sobre este los danzantes colocan la alcancía, a un costado del altar se prende un cirio y se coloca un cuadro con la imagen del Señor de Chalma⁶⁰, mientras que un grupo de mujeres hincadas, sahúman con copal el altar.

60 Este cuadro se compró durante la estancia en Chalma, con ese propósito.

En este instante, es encendido un cohete y repiques de campana (desde el de San Nicolás de Bari). Al atardecer, los vecinos que habitan en las cercanías de “*topixtealt*” se hincan en frente del altar, persignan y ofrendan platos con mole verde.

Aproximadamente a las ocho de la noche, arriban los padres del joven que se encarga de danzar con el torito (figura de madera), los cuales vienen acompañados por una “*nonontle*”, con sahumero en la mano; un “*muotlokieuale*” y un gran número de familiares con una flor de nochebuena en las manos.

Realizado el acto ceremonial del “*teuchiuale*”, encabezados por un “*muotlokieuale*” y la “*nonontle*”, todos los visitantes se hincan y persignan en frente del altar, posteriormente colocan sobre el altar la flor de nochebuena.

En este instante, los “*muotlokieuales*” invocan la “gracia divina del Señor” de Chalma, lo que permite a los familiares del “torito” (en manos de su “*muotlokieuale*”), hacer entrega al “*moyesu*” de un ramo de flores de nochebuena, una botella de alcohol “Don Pedro®”, una cajetilla de cigarrillos, cerillos y un cartón de cerveza.

En tanto, las mujeres encabezadas por la “*nonontle*” colocan una mesa en frente del altar, sobre la cual ofrendan un “*bentle*” (ofrenda con plátanos). Posteriormente, da inicio el acto ceremonial del “*tlajpalulestle*”, donde los familiares del “torito” saludan de mano, en este orden, primeramente a “*moyesu*”, esposa y posteriormente al grupo de danzantes.

Acto seguido, las mujeres colocan en la mesa platos de barro que contienen champurrado, en tanto, los “*muotlokieuale*” una vez que invocan la “gracia divina” de la imagen reparten las cervezas entre los presentes.

Aproximadamente a las diez de la noche está presente la Mayordomía de la Capilla de la Santa Cruz. Encabezadas por la “*nompasoro*”, las mayordomas se hincan y persignan en frente del altar, siguen los mayordomos (dos cargan un cirio y el resto velas encendidas).

Entre el *“tlajtle”* de la Santa Cruz y el *“muotlokieuale”* invocan la “gracia divina” de la imagen del Señor de Chalma, lo cual permite a los mayordomos (en manos de su *“tlajtle”*) hacer entrega de una botella de “Don Pedro®”; mientras que los familiares del “torito” reparten a lo mayordomía platos con champurrado que habían sido ofrendados instantes atrás.

De nueva cuenta, el *“tajtle”* y el *“muotlokieuale”* invocan la “gracia divina”, de esta forma, en manos del *“muotlokieuale”* (acompañante de los familiares del “torito”) se le hace entrega al *“tlajtle”* de la Santa Cruz una botella de “Don Pedro®”, la cual reparte entre todos los presentes.

Nuevamente, el *“tlajtle”* y el *“muotlokieuale”* invocan la “gracia divina” de la imagen del Señor de Chalma, por lo que la mayordomía y familiares del “torito” realizan la ceremonia protocolaria del *“teuchiuale”* y el despido. El *“moyesu”* y el grupo de danzantes se quedan a dormir y a velar el altar del *“topixteatl”*.

Por la mañana del 28 de diciembre, en frente del altar del *“topixteatl”*, los jóvenes de la danza de vaqueros elaboran un nicho con carrizos y heno (cortado en el monte de Chalma).

A las diez de la mañana, dos mayordomos cargan una olla que contiene café y la *“tajtle”* del Calvario se hinca en frente del altar. Posteriormente, la *“tajtle”* y el *“muotlokieuale”* (acompañante del *“moyesu”*), invocan la “gracia divina” de la imagen del Señor de Chalma, lo que permite a los mayordomos entregar la olla a los danzantes, mientras que al *“moyesu”* (en manos de su *“muotlokieuale”*), se la hace entrega de otra botella de “Don Pedro®”, para repartirlo entre todos los presentes.

En ese instante, tres cohetones son arrojados. Al medio día, el sacerdote del poblado se desplaza al altar de *“topixteatl”*, donde se realiza una misa con música de mariachi. A las dos de la tarde, el *“moyesu”* y el grupo de danzantes introducen la alcancía dentro del nicho, posteriormente, colocan al frente el cuadro con la imagen del Señor de Chalma, la adornan con flores de nochebuena.

Colocan la figura del “torito” a un costado del altar y se le rodea con velas encendidas. Al iniciar la música de violín, el grupo de seis jóvenes (previamente vestidos de vaqueros) da inicio a la danza de los vaqueros, media hora después se integran a la danza catorce jóvenes más, vestidos también con la misma ropa de vaqueros.

Una hora después y rodeados de un gran número de personas, en frente del nicho, el “*muotlokieuale*” en compañía del “*moyesu*”, sacan listones de colores que tienen grabadas las insignias del Señor de Chalma⁶¹. Cada integrante de la danza de vaqueros se hinca y se le amarra un listón al cuello; el encargado del “torito” toma la figura del altar y la lleva para que le amarren un listón.

Posteriormente, el listón se amarra al músico, al “*moyesu*”, al “*muotlokieuale*” y a los familiares del responsable del “torito”. Al finalizar el acto, la danza continúa, hasta ser escuchados los tronidos de cohetes que anuncian la llegada de la mayordomía de la Santa Cruz; la cual es encabezada por la “*nompasoro*” (carga un sahumero) y la “*tajtle*” (carga un ramo de flores de nochebuena), seguidos por los mayordomos (cargan cirios y velas), las mayordomas y una banda de viento.

Al llegar al lugar, todos se hincan y persignan en frente del nicho y posteriormente en frente del altar. En ese instante los vaqueros dejan de bailar, mientras que del lado contrario, donde hace su entrada la mayordomía, están presentes los “*terroncillos*” (jóvenes disfrazados de monstruos), quienes se ubican en un extremo del lugar.

El “*tajtle*” y el “*muotlokieuale*” (acompañante del “*moyesu*”) lloran para invocar la “gracia divina”, lo que permite que cada uno de los mayordomos se hincan en frente del nicho para que se les amarre un listón en el cuello, preceden todas las personas que se encuentran presentes.

Acto seguido, de nuevo el “*tajtle*” y el “*muotlokieuale*” invocan la “gracia divina” de la imagen del Señor de Chalma, por lo que es entregado a “*moyesu*” un cirio. De inmediato, la “*nompasoro*” toca la campana pequeña y las mayordomas levantan del piso los

61 Compradas durante su estancia en Chalma.

sahumerios; atrás, los vaqueros danzan, cantan alabanzas de despedida, en tanto, el “*muotlokieuale*” se hinca en frente del altar y reza.

Se da inicio a una procesión, encabezada por los vaqueros y los terroncillos, seguida por las “*nonontlemes*” (tocan una campana) y mayordomas (cargan sahumerios), los mayordomos (cargan el nicho), los músicos y los fieles del poblado. Ingresan al templo de San Nicolás Tolentino, donde las “*nonontlemes*” en frente del altar se arrodillan y sahúman con copal, mientras que los vaqueros danzan y las rodean.

El danzante que representa al caporal se pone frente al grupo y verbaliza, acto seguido, los vaqueros salen del templo caminado de espaldas, seguidos por el resto de la procesión (camina de frente).

La procesión continua por las calles de Tetelcingo, rumbo a la Capilla de la Santa Cruz, donde un gran número de vecinos se congregan. Al llegar a la capilla, los mayordomos introducen el nicho al interior, mientras que los vaqueros (norte) se ubican a la derecha del atrio para bailar, y los terroncillos a la izquierda (sur) hacen sus “gracias”.

En interior de la capilla el “*tajjle*” y el “*muotlokieuale*”, invocan la “gracia divina” de la imagen del “Señor de Chalma” y de las que se encuentran en la capilla. Acto que permite a los mayordomos sacar la alcancía del nicho, para luego colocarla en el altar, mientras tanto, los vaqueros danzan y dos “toritos” son quemados en el atrio.

Aproximadamente, a las diez de la noche el “*tajjle*” y el “*muotlokieuale*”, nuevamente invocan la “gracia divina”, lo cual precede el protocolo ceremonial del “*teuchiuale*” y la despedida de manos. Seis días después de haberse iniciado la peregrinación a Chalma, ésta ha concluido.

4.1.17 La “Semana Santa”. El levantamiento

Después de las celebraciones de la Navidad, cuanto las imágenes religiosas, son trasladadas a la Capilla de Agosto, su estancia se extiende a mediados de febrero

cuando se realiza el “*tlabikisa*”⁶² (levantamiento de “*totazin*”, Dios Hijo), dicha ceremonia tiene una duración de siete días.

En el primer día, las “*nonontlemes*” de todas las capillas se reúnen en casa de la “*nonpasoro*” de la Capilla del Calvario, en donde preparan el adorno conocido como “*tlatotile*” (adorno hecho con pétalos), el cual se realiza con varas de pericón, “*totomoxtle*” (hojas de maíz), palma e hilo. Una vez terminado el adorno, se dirigen al hogar de los “*chonej*” (matrimonio encargado de subsanar los gastos de la ceremonia).

Al ingresar a la casa, las “*nonontlemes*” primeramente se encaminan al “*xoutoca*” (altar hogareño) para llevar a cabo el “*tlatienomekes*”; es decir, el ofrecimiento de rezos y olor de copal, a fin de recibir la “gracia divina” de las imágenes del hogar y de todas las capillas.

Posteriormente, la “*nonontle*” se dirige al “*muotlokieuale*” o rezandero acompañante del “*chomej*”⁶³. Invoca la “gracia divina” de todas las imágenes sagradas. La “*nonpasoro*” procede a realizar el “*tlajpalulestle*” (saludar de mano) a cada uno los presentes con el “*matielax*”, es decir, un manto adornado con franjas azules, el cual será utilizado para tapar “*toteuotzin pelzintle*”, la cuna de “*Toteuotzin*”, acción que es precedida por el saludo de cada una de las “*nonontles*”.

La “*nompasoro*” y las “*nonotles*” se dirigen al “*xoutoca*” (altar hogareño), donde depositan el “*matielax*”, ofrecen el humo de copal que desprende el sahumerio e invocan a las imágenes para que hagan sentir su “gracia divina” durante el desarrollo de la ceremonia del “*tlabikisa*”. Finalmente, la “*nonpasoro*” se dirige con la “*chonej*” (esposa), a quien solicita los utensilios y materiales que serán utilizados en la preparación del nixtamal.

62 Este conjunto de creencias no tiene una fecha precisa en el calendario, los mayordomos estiman su celebración tomado como referencia el miércoles de ceniza, es decir, dos domingos antes que se celebró dicha fecha, coincida o no con el inicio de carnaval.

63 Se trata del “*tajtle*”, una Capilla a la cual se le invita para que invoque la “gracia divina”.

Por la mañana del segundo día, el *“muotlokieuale”* o rezandero acompañante, es el primero en hacerse presente, pasa a persignarse al altar del hogar y saluda a los *“chomej”*. Media hora después llegan las *“nonotles”* y los mayordomos.

La importancia del día radica en que se llevará a cabo el *“mexkezalo”*, donde los familiares e invitados de los *“chonej”* inician el sacrificio de los cerdos, así como la preparación de los alimentos sagrados que serán utilizados durante la ceremonia de *“tlabikisa”*.

Durante todo el día las *“nonontlemes”* preparan el *“nixtamal”*, las mayordomas y familiares de los *“chonej”* preparan los alimentos sagrados, en tanto, los mayordomos permanecen en torno del altar hogareño.

Los primeros alimentos sagrados son preparados, como mole verde con guajolote. El *“muotlokieuale”* invoca la “gracia divina” de las imágenes sagradas del altar hogareño y de todas las capillas, lo que permite al *“tlajtle”* del Calvario realizar la *salutación*, es decir, la colocación de la mesa. Se extiende un petate sobre el piso, justo en frente del altar hogareño. Con ambas manos sujeta un mantel (encima de este se encuentra un plato de barro que contiene sal), extiende el mantel sobre el petate y enciende una vela. Sobre el mantel colocan en forma simétrica dos cestos que contienen tamales (los divide, la vela y el recipiente con sal) y alrededor de ellos coloca once hileras verticales y catorce horizontales de platos de barro que contienen mole rojo con carne de cerdo. Finalmente, en cada una de las cuatro esquinas coloca un plato de barro (los mayordomos son quienes proporcionan los platos).

El *“tlajtle”* y el *“muotlokieuale”* invocan la “gracia divina”, el *“tlajtle”* toma el plato de barro que contiene sal y con los dedos la avienta sobre los platos, acto seguido, los mayordomos toman un plato para ellos, otro para su esposa y proceden a comer. Los platos restantes son repartidos equitativamente entre los mayordomos, quienes depositan en recipientes (cubetas u ollas de barro) y lo entregan a sus mujeres para que lo trasladen a sus respectivos hogares. Para finalizar, el *“chomej”* entrega a través de

su *“muotlokieuale”*, dos botellas con alguna bebida alcohólica. Se invoca la “gracia divina” y se reparte entre los integrantes de la mayordomía y las *“nonontles”*.

Al atardecer, los mayordomos del Calvario se dirigen a la Capilla de Agosto con el fin de retornar las imágenes sagradas a su capilla. Los *“tlajtles”* de ambas capillas invocan la “gracia divina” de las imágenes de Agosto y de todas las demás capillas, los mayordomos de agosto están dispuestos a colocar y sujetar las imágenes de *“Toteotzin”*, *“Lamentonzin”*, *“Soulerona”* y el *“Canteliesh”* en mesas especiales.

Los *“tlajtles”* (de ambas capillas) de nueva cuenta invocan la “gracia divina”, por lo que la *“nonontle”* carga un sahumero y la *“nonpasoro”* toca una campana; encabezan el retorno de las imágenes a la Capilla del Calvario. En el traslado se agrega una cuadrilla de pastoras, quienes realizan sus cantos en idioma *“muosieuale”*. Al arribar a la Capilla del Calvario, los *“tlajtles”* de ambas capillas invocan la “gracia divina”, lo que permite a las dos mayordomías desatar las imágenes y colocarlas en el altar.

A la media noche en la Capilla del Calvario se hacen presentes los padrinos (dos matrimonios) de la cuna de *“Totehuotzin”*. Cada uno de los padrinos asiste acompañado de un *“muotlokieuale”*. El *“muotlokieuale”* del primer padrino se hinca en frente de cada una de las imágenes e invoca su “gracia divina”, el padrino y sus acompañantes (familiares y compadres) proceden a arrodillarse y rezar justo en frente de la cuna de *“totehuotzin”*. Acto seguido, el *“tlajtle”* del Calvario y el *“muotlokieuale”* invocan la “gracia divina”, lo que permite dar inicio al protocolo ceremonial del saludo.

Nuevamente, invocan la “gracia divina”, lo que permite que el padrino en manos de su *“muotlokieuale”* entregué el *“cuaxicale”* (ofrenda), que consistente en un adorno realizado con pencas de plátanos, dos costales que contienen pan (virotos), dos figuras de cordero hechas con pan; dos cirios, dos gruesas de cohetes, dos gruesas de gladiolas rojas, cuatro cajas de plátanos y dos mantos con adornos a base de pétalos de flor. Acto ceremonial que es repetido por el segundo padrino y su *“muotlokieuale”* acompañante.

Debe resaltarse que los objetos que conforman la ofrenda son colocados en forma simétrica por los mayordomos del Calvario en torno del altar.

Finalmente, entre las dos y tres de la mañana realizan una procesión encabezada por los padrinos, quienes trasladan el *"Toteuotzin pelzintle"* (la cuna de Dios Hijo) y los objetos ofrendados al hogar del *"chonej"*. Una vez en casa del anfitrión, cada una de las personas que ahí habita recibe el *"Toteuotzin pelzintle"*, ofrendándole el humo de copal, posteriormente, colocarla en su altar hogareño.

Este momento es emotivo por considerarse que *"Toteuotzin"* y su "gracia divina" se encuentran de visita en su hogar, por lo cual estarán protegidos de toda desgracia.

En los tres días consecuentes se realiza la *"salutación"* o colocación de las mesas, que como ya se ha indicado, el *"muotlokieuale"* de cada uno de los padrinos y el *"tlajtle"* invocan la "gracia divina", proceden a colocar sobre un petate y en frente del altar un mantel donde ofrendan los alimentos sagrados.

Las acciones ceremoniales pueden durar más de doce horas. Es contratada una banda de música de viento para que amenice el trabajo de las *"nonontlemes"* y mayordomas, quienes se encargan de preparar los alimentos sagrados, además, son ingeridas grandes cantidades de bebidas alcohólicas.

En las mañanas, se ofrenda champurrado y un virote y por la tarde caldo rojo de cerdo. En el primer día participan las Mayordomías de Agosto, los padrinos, los familiares del *"chonej"* y la Mayordomía del Calvario; por lo que, durante el desarrollo del día se ingieren grandes cantidades de alcohol, finalmente llevan a cabo un baile colectivo, el cual es acompañado por un "brindis", donde es resaltada la hermandad de la Mayordomía.

En el segundo día, participan los padrinos, los familiares del *"chonej"* y la mayordomía de Calvario; por la tarde los padrinos se retiran a sus hogares. Al atardecer, el

“muotlokieuale” se arrodilla en frente del altar y después de solicitar la “gracia divina” los mayordomos colocan sobre un petate cuatro cajas que contienen carne de cerdo y dos grandes ollas de barro que contienen caldillo.

Los alimentos sagrados son sacados del cuarto, el *“muotlokieuale”* se arrodilla en frente del altar, dobla el mantel sagrado, sostiene el plato que contiene sal para colocarlo justo en frente de cada uno de los mayordomos y familiares del *“chonej”*, los cuales se hincan, hacen la señal de la cruz sobre el plato, toman la sal con los dedos y la ingieren.

Acto seguido, el *“tlajtle”* y el *“muotlokieuale”* invocan de nueva cuenta la “gracia divina” de *“toteuotzin”*, de esta forma, el *“muotlokieuale”* inicia cantos en *“mousieuale”* (acompañado con música de violín). En tanto, cuatro hombres cargan guajolotes vivos (dos hembras y dos machos), se introducen al cuarto e inician movimientos de baile mientras que repiten las estrofas del canto.

Posteriormente, el *“muotlokieuale”* y el *“tlajtle”*, este último sujeta una jarra de barro que contiene una bebida a base de pulque y alcohol. Invocan la “gracia divina”, lo que permite que la *“nompasoro”* del Calvario se hinque en frente del altar, detenga el manto con una mano y con la otra empiece a sahumar con copal el altar. Acción repetida por todas las *“nonontles”*, al finalizar se incorporan al baile sujetando sahumeros con las manos.

Al salir del cuarto, da inicio un recorrido que tiene como destino la casa de los dos padrinos, durante el trayecto la música es continua, mientras que las *“nonontlemes”* y los hombres cargan los guajolotes sin parar de bailar, incluso en dos cruces de calle se detuvieron a bailar y a tomar bebida sagrada. Al ingresar a la casa del primer mayordomo, las *“nonontlemes”* entregan a los padrinos dos cajas que contienen carne de cerdo, colocadas a un costado del altar. Acto seguido, el *“tlajtle y muotlokieuale”* que acompañan al padrino, invocan la “gracia divina” de las imágenes sagradas, permitiendo entregar al padrino (en manos de su *“muotlokieuale”*) un par de guajolotes (hembra y macho) y dos botellas de alcohol. Después de convivir aproximadamente dos horas, se dirigen al hogar del segundo mayordomo donde repiten todo el acto ceremonial.

En la última *salutación* solo participan la mayordomía del Calvario y los familiares del “*chonej*”. La ceremonia inicia al medio día cuando las “*nonontles*”, ingresan al hogar del “*chonej*”, posteriormente lo hace la mayordomía. De nueva cuenta, el “*muotlokieuale*” y el “*tlajtle*” solicitan la “gracia divina”, lo que permite que todas las “*nonontleme*” ingresen al cuarto del altar; se sientan sobre petates, colocan y encienden velas; posteriormente, proceden a desflorar pétalos de cacaloxochitl y a colocarlos en una bandeja.

La “*nompasoro*” sostiene la bandeja y la lleva donde se encuentra cada uno de los mayordomos (hombres y mujeres), quienes toman un puño de pétalos e ingieren. Cargan una jícara que contiene una bebida preparada, otra vez, “*muotlokieuale* y el *tlajtle*” invocan la “gracia divina”, momentos después, el contenido de jícara es compartido a toda la mayordomía. Instantes después, el “*muotlokieuale*” se arrodilla en frente del altar y reza, se enrolla el mantel sagrado.

Acto seguido, la “*nonontle*” sujeta una campana y la “*nompasoro*” una bandeja en la mano y el manto sagrado en la otra, se arrodillan dando la espalda al altar. Al iniciar los sonidos de la campana y la música de violín, cada uno de los familiares del “*chonej*” se arrodilla en frente de la “*nonontle*”, besan el manto, juntan los dedos índices y los introducen a la bandeja con agua. Le siguen la mayordomía del Calvario (hombres primero y después mujeres), este acto simboliza el “perdón” por cualquier mal entendido surgido durante el desarrollo de la ceremonia del “*tlabesketeia*”.

Al finalizar el “*chonej*” (hombre) se arrodilla en frente del altar, detiene con una mano un sahumero, al escuchar la música de violín realiza movimientos circulares (lado contrario a las manecillas del reloj), los cuales repite, esta vez de pie. A continuación, el acto es repetido por su esposa.

Acto seguido, la “*nompasoro*” pasa por sus espaldas el manto, lo cual representa que han cumplido con la celebración del “*tlabesketeia*”. El “*muotlokieuale* y el *tlajtle*” invocan la “gracia divina”, procediendo a poner la mesa, en esta ocasión el platillo sagrado está compuesto por “manitas” de cerdo, utilizados durante la ceremonia de “*tlabiskia*”.

En fechas posteriores los “*chonej*” que se encargaron de realizar la ceremonia del “*tlalbeskia*”, en compañía de un “*muotlokieuale*”, trasladan la cuna de “*toteutzin*” al Calvario, previo a la entrega realizan el protocolo ceremonial de la oración de rodillas en frente del altar y el saludo de manos.

4.1.18 La semana mayor

En “semana santa”, como continuación de la ceremonia del “*tlalbeskia*”, dos domingos anteriores al “jueves santo” se realiza el “*pasellu*” o la “pasión del señor”. De hecho, dada la estrecha relación entre ambas ceremonias se les designa como “*pelunsi*” (deben encargarse de su realización).

Sin embargo, dado el estrecho margen de tiempo y los gastos que éstas representan⁶⁴, en los tres últimos años, los “*chonej*” solo han celebrado el “*tlabesketeia*”, situación que los ha calificado como “*xuchecutoc*”, es decir, celebración incompleta, pues faltó la “pasión del señor”.

Dos domingos antes del “jueves santo”, las imágenes del “Dios unigénito” que fueran trasladadas de la Capilla del Calvario a la casa “*tlalbikexte*” (responsable de la fiesta del “*tlabesketeia*”) retornan a su morada en la Capilla del Calvario, donde las ceremonias y ofrendas continúan hasta la “semana santa”. Debe aclararse que los gastos relacionados con los alimentos ceremoniales son realizados en su totalidad por los mayordomos del Calvario, y dos padrinos (los mismos de la cuna de “*Toteutzin*”) se encargan de ofrendar los objetos sagrados.

El primer miércoles, después del “domingo de ramos”, inicia la ceremonia del “*tlajyubile*”, el ayuno de los días santos o “el Señor entra en ayunas”. Aproximadamente, a las diez de la noche, en la Capilla del Calvario se congregan los mayordomos, quienes arreglan las imágenes del altar y reciben a los grupos de “concheros y pastoras”. En su conjunto, todos llevan a cabo la velación, es decir, a la media noche ofrendan alabanzas y alimentos especiales.

⁶⁴ En la celebración del “*pasellu*”, el “*chonej*” debe ofrecer a todos los asistentes platillos a base de pescado seco.

Las “*nonontleme*” ofrendan a las imágenes de “*Totazin*” eterno (Dios Padre y Dios Hijo) alimentos a base de pescado, mole verde con carne de guajolote, pan y champurrado. Después de sahumar el altar, todo lo ofrendado es entregado a los mayordomos y presentes para alimentarse.

Aproximadamente, a la una de la mañana tocan música de “*chirimilla*” (sonidos de flauta de carrizo y tambor de cuero)⁶⁵. En tanto, que los mayordomos del Calvario bajan las imágenes del altar y las preparan. Encabezados por la imagen del gallo y seguidos por las imágenes “*Solerona*”, San Juan Bautista, “*Toteuotzin*” y la cruz de madera.

A las dos de la mañana da inicio la procesión que tiene como destino el templo principal del poblado San Nicolás de Bari, la ruta termina aproximadamente a las cuatro de la mañana.

A partir de las seis de la mañana, los fieles del pueblo y colonias que conforman Tetelcingo se dan cita en el templo de San Nicolás a la celebración del “*tlajyubile*” para participar en el “lavado de pies”; que consiste en rezar y entregar flores, veladoras, sandías, melones y algunas piñas. Algunos niños se presentan al templo cargando macetas adornadas con “papel china”, éstas contienen plantas de maíz, calabaza y frijol. Conforme llegan, se hincan frente a las imágenes del “Santo Entierro”, la “Dolorosa” y San Juan Bautista; con cada una se persignan y después abren sus brazos con el fin de recibir “la gracia de Dios”, finalmente, entregan su ofrenda a los mayordomos, prenden una veladora y acompañan por un tiempo.

Es destacable que las ofrendas se colocaron rodeando a cada una de las imágenes; mientras que las sandías se ubicaron debajo de la mesa de la urna y rodeadas por una hierba aromática conocida como “*mastaron*”.

65 Anteriormente, realizaban la Danza “*muouel nauatejke*” (El que juega los avisos de la vida), mientras se ejecutaba música con guitarra y violín, dos personas representaban un matrimonio. El hombre que se disfrazaba de Tetelcinga destacaba por el uso de la faja y “*chincuete*”, mientras que el hombre destacaba por mantener una ardilla disecada en su mano derecha.

La relevancia de esta acción (ubicación de sandías y “*mastaron*”), fue otorgada por lo mayordomos, quienes indicaron que dado que “Dios Hijo” tenía que morir, el olor de la planta y el sabor de las frutas tenían como objeto aminorar el miedo o endulzar un poco el sufrimiento del “Dios Hijo” a morir.

Durante el transcurso del día, las mayordomas y “*nonontleme*” (jefas del templo) permanecieron sentadas sobre un petate. Estas se encargaron de sahumar las imágenes, periódicamente se trasladaban hincadas justo en frente del “Santo Entierro”, después, hacia San Juan Bautista, la “dolorosa” (Virgen María) y la Santa Cruz. Cada “*nonontle*” se encarga de resguardar su sahumero o “*popochtle*”, lleva suficiente copal y que el carbón permanezca encendido.

Fue revelador observar que las “*nonontleme*” y mayordomas se dirigían a ver al “Santo Entierro” con la intención de mover el manto que lo cubría, expresaron gestos de tristeza por la condición en que se encontraba, como si se tratara en ese momento de un humano muerto.

Acercándose la media noche, los fieles de Tetelcingo se concentran en el templo, mientras que las mayordomas se preparaban para realizar la limpia “*tlapohpotzino*” del “Santo Entierro”. En tanto, los mayordomos cargan la urna que contiene el “Santo Entierro” para colocarlo en un petate, posteriormente, con sumo cuidado quitan la cubierta de la urna y dejan al descubierto la imagen del “Santo Entierro”. En ese mismo instante, se apaga la energía eléctrica, el templo luce a media luz; mientras que los asistentes permanecen en absoluto silencio observando los acontecimientos.

Las mayordomas proceden hincadas a sahumar la imagen, le besan la cabeza, manos y pies. Resultó difícil observar los gestos de las mayordomas, sin embargo, por sus movimientos daba la impresión que veían el cuerpo de un humano que permanecía inconsciente.

Acto seguido, los mayordomos se colocaron alrededor de la imagen y sosteniendo grandes pedazos de algodón lo pasaron por todo el cuerpo, como si se tratara de un herido que había que limpiar y curar.

Las maniobras se realizaron sin descubrir el cuerpo, ya que metían la mano por debajo de un manto –el ambiente emotivo porque los asistentes expresaban tristeza en su cara, algunos vertieron lágrimas-, al iniciar la sahutada por parte de las mayordomas, resultó ilustrativo que, los fieles permanecieron a cierta distancia cercana a los cinco metros de la imagen; cuando participaron los mayordomos, esta aminoró a menos de un metro.

Finalmente, los mayordomos colocaron de nueva cuenta la cubierta de la urna y la pusieron sobre una mesa; al prender las luces pudo observarse como los fieles rápidamente se dirigieron hacia los mayordomos para solicitarle ramos de “*mastaron*”, algunos los quitaron directamente de la mesa. Así mismo, algunos mayordomos apartaron pedazos pequeños del algodón utilizado en la limpia de la imagen.

“Aquí la creencia es que si lo pones en tu casa (altar) entonces no te faltara el dinero, pero lo usamos principal para curar a los niños de las anginas o enfermedades. Se lo pasa por la medicina y se le mete hasta la garganta de los niños pa, que se cure. Pero mucho no se creen” (Mayordomo, 2003).

Esta acción en el idioma “*mouseule*” se trata del “*chicouaistle*”, es decir, de la fuerza que otorgó Dios y que se impregnó en el algodón, así como en el aroma de las plantas y frutas.

En el amanecer del viernes, los vecinos se concentran en el templo para realizar la oración al Santísimo. Aproximadamente, al medio día realizan una procesión que recorre las calles centrales del poblado y terminan de nueva cuenta en el templo de San Nicolás Tolentino. Posteriormente, realizan una misa en la que son escuchadas las “siete palabras de Jesús”. Entre la tres y cuatro de la tarde los mayordomos de todas las Capillas adornan el árbol de la cruz, sacan la imagen del “*Toteuotzin*” de su urna, lo sujetan sobre la cruz y la levantan. A los pies del “Dios Hijo” son colocadas las imágenes de la Virgen de la Soledad y de San Juan. La “adoración de las imágenes” se prolonga

hasta las cinco de la tarde, cuando los mayordomos toman la cruz y las imágenes, para dar inicio a una procesión cuyo destino es la Capilla del Calvario.

Finalmente, el sábado celebran la “Resurrección del Señor”. Consiste en bajar al Cristo de la cruz y depositarlo en su urna, lo cual indica la conclusión de la ceremonia del *“tlajyubile”*.

4.1.19 La perspectiva de las mujeres

A continuación, se mostrará un fragmento del informe realizado por Irene Domínguez, paleógrafa del INAH Morelos a quien le fue solicitado su apoyo; al ser mujer y hablante del náhuatl, tuvo una mejor comprensión de la participación de las mujeres en las ceremonias y rituales.

“Al otro día se hace la procesión del Vía Crucis...Y se vuelven a preparar para que como a las 5 pm. se coloque en la cruz simulando la crucifixión, llevan la urna y la cruz tras de una cortina y ahí lo colocan para que los presentes no vean, cuando toman la urna del Santo Entierro y lo van llevando provocó una sensación dolorosa que algunos de los presentes sollozamos y otros definitivamente lloraron, a poco rato quitan la cortina y el Cristo ya está en la cruz, con sahumerio, cantos y alabanzas muchos procedieron a hacer una fila para besarle los pies.

Después vuelven a colocarlo en la urna, para iniciar la procesión hacia el Calvario, lugar donde permanecerá todo el año. Sale la procesión con todas las imágenes antes mencionadas junto con la música de banda. Acompañadas de muchísima gente y cada vez se iba uniendo más y más; así como también, a poca distancia se une un grupo de músicos con instrumentos de viento tocando música fúnebre. En este momento que empiezan a tocar a mí me provoca una gran tristeza que no pude contener el llanto y tuve la sensación que muchos de los que iban ahí sintieron lo mismo por parecer que en verdad de trataba de que íbamos a sepultar a un ser muy querido.

Caminamos y caminamos alrededor de una hora y al fin llegamos al Calvario, éramos tanta gente que apenas alcanzaron a entrar como unas doscientas personas a la pequeña Capilla por lo tanto yo no alcancé a entrar sino hasta que habían pasado la mayoría de personas, (porque todas tenían que entrar a despedirse de las imágenes). Fue cuando ya tomamos nuestro ramo -el Antrop. Alfredo y yo- e hicimos fila para entrar y tomar energía frotando los ramos en las imágenes que recién habían colocado.

El día sábado por la mañana llegué al Calvario y observar las actividades que se realizarían pero sólo faltaba algo por hacer: la repartición de sandías; encontré a algunos de los mayordomos, mayordomas y nonontlemes que seguían cuidando las

imágenes pero ahora ya no estaban dentro de la Iglesia del Calvario sino, en un techo que está afuera.

Llegue con las nonontles, que como siempre sentadas en su petate, me invitaron a sentarme pero no con ellas, sino en una banca, ellas estaban reuniendo diferentes guisados para el almuerzo me invitaron a almorzar, mandaron comprar dos cartones de cerveza que entre plástica y plástica tomamos. Luego mandaron traer más y me seguían ofreciendo, les dije que ya no quería más porque ya me había tomado tres o cuatro y me dijeron que tenía que tomar, que no nada más me fui a estar sentada y que además cuando fuéramos a entregar las sandías a las casas de las autoridades nos iban a dar más y que no les iba a desprestigiar (al parecer éste día lo dedicaban a emborracharse) pues efectivamente cuando nos fuimos a entregar las sandías a la casa del síndico, después de pasar a saludar el altar de la casa, inmediatamente mandaron comprar dos cartones de cervezas.

De las charlas que escuché cuando estábamos almorzando y tomando fuera de la Capilla del Calvario fue que una de las curanderas que estaba ahí, -que por cierto entregó \$500.00 a una nonontle con lo que dio inicio la compra de cervezas- estaba contando cómo fue que recibió el don para curar y que le fue dado por el Santo Entierro, relata que su mamá era mayordoma cuando ella tenía como 11 años de edad y le fue revelado en un sueño por el Cristo del Santo Entierro y que fue precisamente en ese lugar del Calvario, pero ella lo pone en práctica varios años después, cuando relata esto lloran diciendo que “sí nuestro Santo es muy bueno, como no lo vamos a querer tanto, como no lo vamos a respetar, si él también nos quiere mucho”.

Otra de las cosas que sucedió ahí que mientras estábamos almorzando y tomando desapareció dinero, de las limosnas y empezaron a especular de ¿Quién sería? y que me dice una de las mayordomas, ya sé quién fue, si eso pasa cada año, cada año roba y fue fulano, ese fulano que nomás va arrastrando su pie, (me lo señala) ése, ese es mayordomo, pero no lo quieren creer que él roba, pero seguro que él fue, ya sabe cómo hacerle, y yo le digo que por qué no lo denunciaba en ese momento, o porque no lo quitan de mayordomo; dice: porque ya le dijeron y no se quiere salir, además está protegido por el otro mayordomo, y no le pueden hacer nada porque es brujo, y no se dijo nada más.

Los algodones con que fue limpiado el Cristo del Santo Entierro lo repartieron entre los mayordomos y gente que ayudo a organizar y alguna persona que pedía un pedazo se lo daban junto con el ramito de flores que dan para llevarlo a sus casas; según dijeron que ese algodón puede ser utilizado en casos de enfermedad, de problemas fuertes y de carencia de dinero, se limpian con él, porque ha recogido la fuerza de todo el año igual que las yerbas de mastaron que fueron repartidos entre la gente principal” (Reporte de campo de Irene Domínguez, 2005).

El “Jueves Santo”, los vecinos de Tetelcingo se explican el acto de afrontar la muerte del “Santo Entierro”. Para ellos, en este tiempo específico la imagen adquiere una condición humana, no solo en su aspecto físico, sino también en sus emociones; dado que su muerte es inevitable se le trata de apoyar con olores de plantas y frutas a fin de evitar que el miedo lo domine y afronte su fatal destino.

El “Santo Entierro” recrea la muerte de un ser querido, lo que implica observar un cuerpo sin vida, sin embargo, se le trata con extremo cuidado, como si estuviera consciente.

4.1.20 Ceremonias del ciclo agrícola

Fechas cercanas a mayo inicia el ciclo agrícola en honor de la imagen del “*Totehuotzin*” (Dios Hijo y Dios Padre); que consiste en rezar y ofrendar objetos sagrados de imágenes de Santos, sonajas, adornos florales, sahumerios y ceras; en un período de veinte días continuos, posteriormente trasladan la imagen a otra capilla.

Dependiendo la fecha del “miércoles de ceniza”, la cuaresma y la “semana santa”; es estimado el día de mayo en que la mayordomía del Calvario se encargara de las ceremonias religiosas.

Las ceremonias continúan en el mes de julio a cargo de la mayordomía de la de Santa Cruz. Entre julio y principios de agosto, las actividades son responsabilidad de la mayordomía del templo de Agosto.

El relevo celebratorio es en septiembre por la Mayordomía de la Virgen de Guadalupe, no obstante, a finales de mes, las nuevas tareas ceremoniales son asumidas por la mayordomía de San Nicolás Tolentino.

En octubre las ceremonias están a cargo de la mayordomía de la Santa Cruz. Finalmente, el ciclo concluye a finales de octubre cuando la mayoría de mayordomías participa en el retorno de la imagen a la Capilla del Calvario.

Cada día antes de finalizar el período de veinte días, la mayordomía anfitriona ofrece alimentos sagrados y bebidas a las otras mayordomías (cinco); también se les invita a rezar durante la media noche, especialmente a la mayordomía donde será trasladada la imagen en la capilla, este acto es conocido como “*teochiuale*”.

En el último período correspondiente al retorno de la imagen a la Capilla del Calvario, un gran número de vecinos del poblado y colonias se aglutinan en torno de sus capillas con el propósito de conmemorar y participar en el fin del ciclo ceremonial.

La celebración de una imagen religiosa implica la participación equitativa de los integrantes de la mayordomía, encargados de arreglar el templo así como subsanar los gastos relacionados con el traslado y recibimiento de las imágenes. Esto implica el desembolso de alimentos y bebidas para todos los asistentes al templo.

Además, al recibir las imágenes sagradas en la capilla, cada uno de los mayordomos y sus familiares cercanos se encargarán de su resguardo, así como del recibimiento de los vecinos y compadres que visiten su capilla.

En julio da inicio el tercer ciclo de procesiones, el 24 de junio los mayordomos del Calvario realizan una misa y ofrenda en honor de San Juan⁶⁶, ceremonia repetida el 29 y 30 de junio cuando son conmemorados San Pedro y San Pablo.

Al respecto, para la población el temporal inicia el trece de junio, el día de San Antonio; sin embargo, consideran que los diez últimos días de junio son los más aptos para iniciar la siembra de los campos.

De no ser así, corren el riesgo de que las plantas se puedan “jilotear” durante los primeros setenta días en el cultivo del maíz, o presencia de la canícula (agosto), donde la mazorca se pudre a finales de septiembre y principios de octubre.

En los primeros días de julio, las imágenes de “*Toteuotzin*” (Dios Padre y el gallo), son trasladadas de la Capilla del Calvario a la Capilla de la Santa Cruz. Por la mañana, los mayordomos de la Capilla de la Santa Cruz se presentan a la Capilla del Calvario encabezados por la “*nonpasoro*”, quien carga un sahumerio, los mayordomos visitantes se hincan en frente del altar y se persignan.

⁶⁶ Años atrás, previo a la fiesta de San Juan, los ancianos recorrían las casas del poblado solicitando limosna para realizar una ceremonia en la Capilla del Calvario y el templo de San Nicolás de Bari. Parte de esta limosna era utilizada para el pago de una misa en el santuario de Amecameca (Estado de México). Por otra parte, los vecinos del poblado festejaban el día de San Juan aventándose agua por cubetadas. Dicho acto representaba el “perdimiento” de agua abundante, es decir, la gracia divina de Dios se dejaba sentir sobre los campos de siembra.

De nueva cuenta, los “*tlajtles*” de ambas capillas invocan la “gracia divina”, lo que permite que los mayordomos del Calvario coloquen y sujeten en mesas especiales las imágenes de “*Toteutzin*”, Dios “*Poure*”, “*Lamentonzin*” y el “*Canteliesh*”.

Posteriormente, los “*tlajtles*” de ambas capillas invocan nuevamente la “gracia divina”, por lo que la “*nonontle*” carga un sahumerio y la “*nonpasoro*” toca una campana; encabezan la procesión de las imágenes hacia la Capilla de la Santa Cruz, en donde las imágenes permanecerán por un período cercano a los veinte días⁶⁷.

Es importante destacar que durante el período de veinte días que dura la estancia de las imágenes, la mayordomía anfitriona realiza la ceremonia conocida como “*temotlajpalbea*” (van a saludar a las imágenes); que consiste en ofrendar alimentos sagrados y bebidas a la media noche.

En este acto ceremonial las cinco mayordomías restantes participan rezando y sahumando las imágenes, creen que de esa forma dejarán sentir su “gracia divina”. De hecho, los vecinos señalan que durante un período de veinte días las imágenes llegan a su capilla, por lo que tienen que visitarlas para que les dé: “*su gracia, su bendición, protegen, dan fuerza, seguridad, aquí dan todo, la gente ya no está desamparada*”. Además, señalan que las imágenes van al pueblo para trabajar en las siembras.

Resulta fundamental la participación de la mayordomía que dará estancia a las imágenes. Un día anterior al traslado, aproximadamente a las diez de la noche los mayordomos se encargan de limpiar y adornar con flores rojas el altar a donde serán trasladadas las imágenes.

Al tocar música de violín, el “*tlajtle*” se arrodilla frente al altar y solicita la “gracia divina”, cada integrante de la mayordomía (hombres y mujeres) procede a arrodillarse y a persignarse. Encabezados por las “*nompasoro*”, una que carga sahumerios y otra que

⁶⁷Es importante destacar que el traslado de las imágenes a la Capilla de la Santa Cruz se inició a principios de la década de los ochenta, bajo la autorización de los “*tajtles* y *tlayeconkes*” de todas las Capillas. Recientemente, los vecinos del poblado señalan que haber adelantado el traslado no ha sido “del todo bueno”, pues el “Señor” al no sentirse a gusto en la Capilla de la Santa Cruz retrasa la llegada de su “gracia divina” a los campos del cultivo.

toca campana, se dirigen a la capilla donde las imágenes realizan su estancia. Los mayordomos de ambas capillas se hincan en hilera en frente del altar, atrás de ellos se ubican las mayordomas.

El “*tlajtle*” quita el “*ollacantle*” (sonaja) del altar y al momento que inicia la música del violín, agita con su mano el “*ollacante*” e inicia los cantos en idioma “*mousieuale*”, en tanto, los mayordomos repiten las estrofas de los cantos.

Después de aproximadamente veinte minutos, la “*nompasoro*” se desplaza de rodillas y coloca en frente del altar humo de copal para ofrecer a todas las imágenes, esta acción es repetida por cada “*nonontle*” y mayordoma que se encuentran en las Capillas, mientras, los mayordomos continúan con los cantos.

Otra vez, transcurridos veinte minutos el “*tlajtle*” y los mayordomos, inclinan ligeramente la cabeza hacia delante y continúan rezando, dos minutos después todos se inclinan hacia el piso hasta que sus codos tocan el petate; posteriormente, el “*tlajtle*” se acerca al altar y coloca la sonaja dentro de una canasta pequeña y la cubre con un manto.

Todos los mayordomos se persignan y ponen de pie, los “*tlajtles*” de ambas Capillas invocan la “gracia divina”, lo que permite dar inicio al protocolo ceremonial del “*teuchiuale*” y la despedida.

Posteriormente, ambos “*tlajtles*” invocan la “gracia divina”, acto seguido, los mayordomos visitantes en manos de su “*tlajtle*” hacen entrega de dos botellas de brandy Don Pedro®, dos cajetillas de cigarros y dos botellas de alcohol de caña. De nueva cuenta, ambos “*tlajtles*” invocan la “gracia divina”, lo cual permite al “*tlajtle*” anfitrión tomar alcohol que ha sido ofrendado, posteriormente, es ofrecido a todos los presentes.

El primer domingo después del 25 de julio, día de Santiago Apóstol, las imágenes de “*Toteuotzin*”, Dios “*Poure*” y el gallo son trasladadas de la Capilla de la Santa Cruz a la Capilla de Agosto.

A partir de este momento, las mayordomías indican que ha iniciado el *“ulmotlatzkotelea totutajtzetzi”*, es decir, Dios Padre y Dios Hijo llegan al pueblo a convivir y apoyar con su fuerza a las vírgenes y Santos que habitan en cada una de las capillas. Esto se debe a que durante su estancia, la Virgen o Santo patrono de cada capilla es celebrado.

“El término *tiemooyulchecohualtilo* se está refiriendo a una tercera persona. En este caso refiriéndonos a la religión y de manera específica a la imagen de *to tajtzi Eterno* y *totehuotzin* (Dios padre y Dios hijo) al iniciar el ciclo agrícola del temporal dicen que *hualmotlazcotelea* vienen dichas imágenes para ser adorado junto con la imagen Santa que se adorase en la Iglesia según corresponda. Pero el término *hualmotlatzkotelea* puede manejarse como sinónimo de *tiemoyulchecohualtea to tajtzi*, que quiere decir, vienen las imágenes a dar fuerzas y apoyo en su fiesta de la imagen Santo que se adorase en la capilla en turno” (José Tambonero, 2004).

Al respecto, las mayordomías explican (estancia de las imágenes en las capillas) que el Dios Hijo primeramente debe visitar a su madre (la Virgen) y con posterioridad a su hijo (el Santo). Por lo anterior, algunos mayordomos consideran “mal” que se haya incluido la Capilla de la Santa Cruz, ya que al existir la imagen de Cristo crucificado, se visita a sí mismo.

De esta forma, al trasladar las imágenes a la Capilla de Agosto, se dice *“ulmotlatzkotelea ca to nontzin ocusto”*, indicando que el Dios Padre y Dios Hijo llegan a convivir y festejar con la Virgen de Agosto. A partir de este momento, la estancia de las imágenes dura veinte días en cada capilla. El primer domingo después del quince de agosto, previa ceremonia del *“temotlajpalbea”*, las imágenes son trasladadas a la Capilla de la Virgen de Guadalupe.

Los mayordomos llaman a dicho movimiento, *“ulmotlatzkotelea ca Tononzi”*; significa que Dios Padre y Dios Hijo conviven y festejan con la Virgen de Guadalupe, imagen celebrada el ocho de agosto. Durante este período del año, las áreas de cultivo están “espigando” y “jiloteando”, en tanto, en las plantas de frijol aparecen los primeros ejotes. El aspecto agrícola toma particular importancia porque los mayordomos consideran que al transitar por la Asunción de Agosto y la Virgen de Guadalupe, el Cristo acude a sembrar para cosechar.

Después de la estancia de las imágenes en la Capilla de Agosto con duración de veinte días, en fecha cercana al nueve de septiembre, las vísperas de celebración de San Nicolás Tolentino, previa ceremonia del “*temotlajpalbea*”, las imágenes son trasladadas a la Capilla de “*calpulpa*” (San Nicolás Tolentino). Durante este período son las primeras cosechas de fríjol, elotes, naranjas y guayabas⁶⁸.

Después de la estancia de las imágenes en la Capilla de “*calpulpa*”, en fechas cercanas al 28 de septiembre, las vísperas de la celebración de San Miguel Arcángel, previa ceremonia del “*temotlajpalbea*”, las imágenes son trasladadas a la Capilla de los Reyes.

Al respecto, los mayordomos indican que Dios Padre y Dios Hijo arriban a convivir con San Miguel Arcángel y San Lucas, el primero tiene la facultad de proteger al pueblo contra la “maldad”, mientras que el segundo tiene la autoridad para “pedir” y “despedir” el agua.

Es importante destacar que el 18 de octubre, día en que es celebrado San Lucas, los “*tlajtles y nonontlemes*” de la Capilla de los Reyes realizan una ceremonia de ofrenda y “despedida” de los “*ouajkes*”, los vientos y aires dominantes del temporal⁶⁹.

De acuerdo a la creencia de los mayordomos, la estancia de las imágenes sagradas en las capillas de “*Calpulpa*” y los Reyes, permite la convivencia del Dios Padre y Dios Hijo con los Santos que ahí habitan.

Bajo esta lógica, creen que la “gracia divina” que otorga Dios “*Poure*” y “*Toteuotzin*” permite a San Nicolás Tolentino asegurar la presencia de lluvias, en el período en que los cultivos empiezan a madurar.

A San Miguel Arcángel lo ayuda también la “gracia divina” a proteger del “mal” al pueblo y campos de cultivo, especialmente de los vientos de finales de septiembre ya que se

68 Años atrás, durante la celebración de San Nicolás Tolentino se llevaba a cabo la Danza del “*xoxocutepiejke*”, representaba a los cortadores de guayabas y naranjas.

69 La ofrenda de recibimiento de los “aires”, se realiza los primeros días del mes de mayo.

piensa pueden matar al jilote (espiga) del maíz.⁷⁰ Argumento especial es el de San Lucas, pues se le considera “santo malo”, se ofrenda en la azotea de la Capilla de los Reyes, él también auxilia en la despedida de los vientos del temporal.

Durante las vísperas en honor de Cristo Rey, en el último domingo de octubre son dadas las gracias al “Señor” por las bondades otorgadas durante el desarrollo del temporal, acto ceremonial que coincide con el retorno de las imágenes a la Capilla del Calvario.

Un día antes de la ceremonia en honor a Cristo Rey (por la noche), los vecinos de Tetelcingo limpian y adornan las calles, destacan las cruces de calle, en que construyen grandes arcos de madera y palma, adornados con calabazas, chayotes, mazorcas y figuras de cordero hechas en pan. Por lo general, son productos de las cosechas, donados por los vecinos del poblado y las colonias que conforman Tetelcingo.

En la Capilla de los Reyes, los mayordomos anfitriones realizan la última ceremonia del “*temotlajpalbea*”, en compañía de los mayordomos del Calvario, proceden a quitar las flores marchitas y adornan el altar y las imágenes con diversas flores, destaca el “*cempasúchil*”.

A la media noche, llegan mayordomos de las cinco capillas y en conjunto ofrendan rezos, humo de copal y sonidos de campana. Existe la creencia, que al establecer contacto directo con las imágenes sagradas, de esta forma, se les agradece por la “gracia divina” que dejaron en las áreas de cultivo. Posteriormente, las mayordomas de la Capilla de los Reyes ofrendan dulce de calabaza y champurrado (preparados previamente en el atrio).

La ceremonia de Cristo Rey inicia por la madrugada (cuatro y media de la mañana), cuando al repique de las campanas los vecinos empiezan a concentrarse en el atrio de la Capilla de los Reyes.

70 Las observaciones del ingeniero agrónomo y promotor cultural José Tambonero, los vientos pueden dificultar el proceso de polinización repercutiendo en el tamaño y calidad de las mazorcas (jilotes).

Posteriormente, la danza de las pastoras ingresa a la capilla. Ordenadas en dos hileras y por estatura, al ritmo de un violín, las niñas ofrecen sus cantos en idioma “*mousieuale*”, sonidos de los cascabeles atados a sus tobillos, así como sus movimientos ceremoniales. En tanto, un grupo musical de mariachi ejecuta diversas canciones en el atrio, destacan, las mañanitas y buenos días paloma blanca.

Al aparecer, a los primeros rayos del sol (seis cuarenta y cinco de la mañana) están presentes los santiagueros, danza en la que participan aproximadamente ciento veinte jóvenes, los cuales, ordenadamente y en dos hileras, ingresan a la capilla en donde se hincan y persignan en frente de las imágenes.

Posteriormente, las pastoras, santiagueros y vecinos se dirigen a la Capilla del Calvario, en donde los mayordomos de dicha Capilla les esperan. Aproximadamente, a las siete de la mañana, los mayordomos del Calvario, adornan el altar, resaltan los adornos de la Virgen de la Soledad; como es el “*cempasúchil*”, galletas (comerciales) y pequeños panes (comprados para la ocasión especial); las mayordomas sahumán el altar con humo de copal; las pastoras ofrecen sus cantos y danzas. Durante este período, los santiagueros visitan el hogar de la “*nonpasoro*” y la “*nonontle*” del Calvario, cada una con un sahumerio, encabezan la ruta hacia esa capilla. Al llegar al Calvario, la “*nonontle*” y la “*nompasoro*” se hincan frente al altar para ofrendar sus plegarias y humo de copal, acto repetido por cada una de las mayordomas del Calvario.

Acto seguido, el “*tlajtle*” del Calvario invoca la “gracia divina” de las imágenes, lo que permite a los mayordomos coloca a la Virgen de la Soledad sobre una mesa especial y sujetarla con listones; posteriormente, cuatro mujeres jóvenes (vírgenes) la cargan y sacan al atrio.

Encabezados por la danza de santiagueros, seguidos por la “*nompasoro*” que carga sahumerio, las pastoras, las jóvenes que cargan la Virgen de la Soledad y finalmente los vecinos, dan inicio a una procesión que tiene como destino la Capilla de los Reyes.

Los mayordomos se integran a la procesión media hora después, pues son los encargados de cerrar la capilla y trasladar docenas de cohetes y botellas que contienen alcohol. Estas últimas son ofrecidas a las personas de coordinar la construcción de los arcos, que como ya se ha indicado se ubican sobre los cruces de calle.

Aproximadamente, a las nueve de la mañana, la procesión llega a la Capilla de los Reyes, para entonces, se concentra un gran número de vecinos en el atrio y sobre las calles. Al ingresar a la capilla, los *"tlajtles"* del Calvario y de Los Reyes invocan la "gracia divina" de las imágenes y los mayordomos colocan la imagen de La Soledad en el extremo izquierdo del altar.

Los *"tlajtles"* de la Capilla de Los Reyes y del Calvario, de nueva cuenta invocan la "gracia divina", casi de manera inmediata las mayordomas encabezadas por la *"nonontle"* y la *"nompasoro"* se hincan en frente del altar, ofrendan sus plegarias y el humo de copal es desprendido de los sahumerios. Mientras tanto, el grupo de pastoras y santiagueros ejecutan sus danzas en el atrio. Cerca de las diez y media de la mañana, las *"nonontlemes"* y *"nompasoro"* de todas las capillas proceden a realizar un acto ceremonial en frente del altar.

Al compás de la música de violín, hincadas y encabezadas por la *"nompasoro"* del Calvario, quien carga con ambos brazos una bandeja que contiene *"benkle"* (penca de plátanos); es seguida por la *"nonontle"* del Calvario que toca una pequeña campana y las demás *"nompasoro"* que cargan sahumerios. Realizan movimientos de ofrecimiento y rezos. Durante un período de una hora y media, la *"bentle"* (bandeja) y la campana fueron intercaladas entre la totalidad de las *"nonontleme"*, mientras que el *"tlajtle"* del Calvario suministraba copal a los sahumerios. A la entrada de la Capilla dos parejas de santiagueros sujetan paliacates y ejecutan movimientos de danza. Entre tanto, las danzas de apaches ejecutan sus movimientos en el atrio.

A medio día se realiza una misa, presidida por el sacerdote local, asiste un número considerable de vecinos del poblado de Tetelcingo y sus colonias aledañas. Al finalizar

la misa, las mayordomas de la Capilla de los Reyes reparten dulce de calabaza (un día anterior fue ofrendado), mientras que la danza de gañanes ingresan al atrio.

La procesión de retorno al Calvario inicia entre cuatro y cinco de la tarde. Encabezada por la danza de santiagueros, dos yuntas de la danza de los gañanes e imágenes en el siguiente orden: el gallo, Virgen de la Soledad, Cristo de las Plegarias, lienzo de Dios Padre, urna de Dios Padre, lienzo de Dios Hijo, urna de Dios Hijo. Al final, las autoridades políticas, mayordomías, banda de viento y los fieles.

La procesión al Calvario tiene una duración aproximada de cuatro horas; entre los límites del poblado y la colonia Cuauhtémoc se realiza un descanso. Previamente, debajo de uno de los arcos es colocada una mesa, la “*nompasoro*” del Calvario sahúma, mientras que la “*nonontle*” toca la pequeña campana, posteriormente, extienden un petate para depositar las imágenes de Dios Padre y Dios Hijo. Durante un período aproximado de diez minutos, los fieles del poblado se hincan en frente de las imágenes y depositan sobre una bandeja billetes o monedas.

La procesión continua hasta atravesar la carretera México-Cuautla (el tráfico es interrumpido); al adentrarse a la colonia Cuauhtémoc está el segundo cruce, previamente se ha construido un arco, ahí hacen un segundo descanso, así siguen el mismo procedimiento ceremonial; solo que ahora, quienes se arrodillan y persignaron son vecinos de la colonia Cuauhtémoc. Acto seguido, continúa la procesión hasta la Capilla del Calvario.

A la entrada de la Capilla del Calvario, los vecinos que cargan las imágenes forman doble hilera para abarcar prácticamente todo el atrio. Acto seguido, cada integrante de las danzas (santiagueros y gañanes) ingresa a la capilla para arrodillarse, persignarse, sostienen una de las flores que adornan el altar y tocan a las imágenes (San Pedro y San Pablo), en tanto, los capitanes de la danza toman la cuna del “Niño Dios”.

Al salir de la Capilla, todos los santiagueros se ponen de rodillas y pasan entre la hilera de fieles que cargan las imágenes, los capitanes ingresan de nueva cuenta para colocar la cuna sobre el piso, justo en frente del altar.

Posteriormente, todas las imágenes son introducidas en la capilla, mientras que las autoridades políticas entregan a los mayordomos los cirios que venían cargando. Los padrinos son los últimos en entregarlos; solo que estos lo hacen con el “*tlajtle*” del Calvario.

Previa invocación de la “gracia divina” de todas imágenes, con lo cual cada uno de los padrinos por separado hace entrega de una gruesa (12 docenas) de gladiolas rojas, las cuales son colocadas enfrente de las urnas del Dios Padre y el Dios Hijo. Seguidos por sus familiares y amigos proceden a realizar la ceremonia del saludo de manos cada uno de los mayordomos del Calvario, para luego arrodillarse enfrente de las imágenes, ofrecer sus plegarias y el humo del copal que desprenden los sahumeros.

Al finalizar este acto ceremonial, los fieles ingresan en fila a la capilla en donde los mayordomos le entregan una flor, la cual es utilizada para ser pasada sobre las urnas de Dios Padre y Dios Hijo y posteriormente ser llevadas a sus hogares. Se cree que de esta forma es posible llevar la gracia divina de Dios Padre y Dios Hijo a sus hogares.

En el atrio, las mayordomas del calvario intercambian alimentos con las mayordomas de todas las capillas y con las esposas de los representantes de danzas. En tanto santiagueros continúan con sus danzas; los gañanes se agrupan con las mayordomías y preparar el retorno hacia su capilla. Durante una hora un grupo de mariachis ejecuta varias melodías, las cuales son aplaudidas por lo fieles y finalmente es quemado un castillo (juegos pirotécnicos).

El fin de la ceremonia de Cristo Rey está cercano. Se da la acción de gracias porque el trabajo del Dios Padre y el Dios Hijo ha concluido, ha dejado a los hijos del pueblo con los cultivos para que sean cosechados y puedan vivir de ellos.

Al día siguiente, los mayordomos del Calvario limpian las imágenes y adornan con flores ya que a las nueve de la mañana es celebrada una misa. Posteriormente las mayordomas colocan alrededor del altar dos costales de naranjas y grandes cubetas conteniendo dulce de calabaza.

Aproximadamente, al medio día los santiagueros inician sus danzas, mientras que los mayordomos de San Nicolás Tolentino acompañados de un grupo de gañanes ingresa a la Capilla, en donde son recibidos por el “*tlajtle*” del Calvario. En tanto, las mayordomas ofrecen en el atrio de la Capilla del Calvario a las mayordomas de San Nicolás Tolentino el dulce de calabaza que por la mañana había sido ofrendado.

El acto ceremonial antes descrito se repite de nueva cuenta cuando la mayordomía de Santa Cruz y su grupo de gañanes ingresan. Aproximadamente, a las tres de la tarde los padrinos y sus familiares son recibidos por los mayordomos del Calvario en el atrio, después entran a la capilla. Y al salir al atrio, las mayordomas les ofrecen dulce de calabaza y mole verde, a cada padrino le ofrecen un cartón de cerveza, quien reparte entre sus acompañantes.

Más tarde (pasadas dos horas), los padrinos anuncian su retiro, por lo que nuevamente entran a la capilla, el “*tlajtle*” y el “*muotlokieuale*” del Calvario invocan la “gracia divina” de las imágenes, los padrinos se arrodillan y persignan enfrente del altar, eligen un ramo de flores para limpiar a cada imagen.

Antes de retirarse, los mayordomos del Calvario les hacen entrega de las naranjas y cañas (ofrendadas por la mañana). En el atrio, a cada santiaguero le entregan una naranja y una hoja de elote con dulce de calabaza.

Aproximadamente, a las nueve de la noche, los mayordomos y santiagueros, se dirigen al hogar del danzante que representó al “caballito”; una vez que intercambian rezos y se persignan en frente del altar hogareño, les ofrecen alimentos, este acto marca el fin de la celebración.

Es importante resaltar que al culminar el ciclo ceremonial en honor de “*Toteuotsint*”, gran número de vecinos se aglutinan en torno a las capillas. Ello se debe a que cada una de las mayordomías tiene responsabilidad de invitar a los vecinos afines a su capilla para que participen en las ceremonias religiosas y en alguna danza: santiagueros, de los apaches, los gañanes y de las pastoras.

La mayordomía del Calvario lleva a cabo la danza de los santiagueros, la Capilla de los Reyes organiza la danza de los apaches; las mayordomías de San Nicolás Tolentino y de la Santa Cruz, coordinan cada una a un grupo de gañanes. Cada mayordomo que integra una mayordomía debe invitar a diez u once vecinos para que participen en la danza; la invitación es extensiva a todos los integrantes de la unidad familiar, principalmente madres y esposas, porque ellas preparan alimentos y apoyan con los rezos.

Resulta relevante la participación de un gran número de niños en cada danza, los cuales son cuidados por un vecino de mayor edad (puede o no ser familiar). En la danza de los gañanes, cuando finalizan las actividades ceremoniales (nueve de la noche) celebran una comida en el atrio de la capilla, los familiares de los niños, ofrecen a los Danzantes que cuidaron de los niños, alimentos y bebidas.

Además, en los dos días que dura la celebración en honor de “*Totehuotzin*” (Cristo Rey), los grupos de danzantes que encabezan las mayordomías visitan el hogar del padrino de la yunta, a las principales autoridades de gobierno y a algunas autoridades religiosas, son recibidos con cartones de cerveza y alimentos.

Existe una competencia abierta entre los dos grupos de danza de los gañanes, ya que cada uno trata de ser el primero en visitar a las autoridades; dicha competencia en ocasiones ha desembocado en confrontación física entre los danzantes y sus familiares por el alto consumo de alcohol. Conflicto y colaboración, dos elementos que se adaptan a la organización de estas capillas en un contexto comunitario. Este re-significado de colaboraciones entre capillas tejó también el re-significado de: “*la gente como uno*”.

4.1.21 El ritual de la boda

Una boda en Tetelcingo implica la unión de dos grupos domésticos y también sus respectivas redes de reciprocidad y pertenencia, es decir, involucran otros “*cente chontle*”; con que refuerzan los vínculos de apoyo; entonces utilizan la frase “*nochti, tlatlachichiuale*” (todos compartimos la tortilla). La invitación para compartir una tortilla se hace con la frase “*matekuoko ce tlaxcale*” (comamos una tortilla), en español “*vamos a echarnos una tortilla*”. Es importante notar, que quien lo hace está indicando el reconocimiento, reafirmación o invitación de pertenencia al “*nocht iloua o to gente*”.

Después de un noviazgo que puede durar de uno a tres años, cada joven de manera independiente tendrá que informar a su unidad familiar de sus intenciones de unirse. Generalmente, en el hogar del novio, la mamá es la primera en enterarse, quien lo comunica a su esposo y después al resto del grupo familiar. Los padres le cuestionan sus intenciones por casarse y le resaltan las responsabilidades que implica, como verse obligados a establecer o reactivar relaciones de reciprocidad con otras unidades familiares y amistades.

Cuando el joven confirma su decisión, en un breve lapso, sus padres tratarán de establecer un acercamiento con los padres de la novia, para dar inicio a un proceso que paulatinamente concretará rituales de mayor formalidad y elaboración.

Con la novia, una vez que informa a sus padres sobre sus deseos de casarse, estos suelen ser muy cautelosos para no establecer contactos con los padres del novio, evitan producir la impresión de que otorgar a su hija en matrimonio es sencillo. De hecho, en las primeras visitas que los padres del novio hacen al hogar de la novia, es común que nadie les abra la puerta o un niño indique que no hay nadie en casa; sin embargo, después de un lapso de quince días hasta un mes, son recibidos finalmente.

4.1.22 El robo de la novia y el perdón

Otra forma de ritualizar la intención del matrimonio es el “robo de la novia” (resulta ser la más común al inicio del tercer milenio); existe previo acuerdo entre los novios, se dan cita en un lugar, posteriormente se trasladan a la casa de los padres del muchacho, ahí, él anuncia a sus padres dicho acto. Ellos regañan a los jóvenes y les resaltan las responsabilidades y compromisos que conlleva la unión, por lo tanto, la importancia de que se “matrimonien”.

Días posteriores al robo, el novio y sus papás se dirigen a casa de los padres de la muchacha, quienes estaban esperando noticias de su hija. Los padres del novio hablan en su representación, ofrecen disculpas por su proceder dada su juventud y desconocimiento de las tradiciones. Los padres de la novia muestran molestia ante el muchacho por su acto, pero después de un rato de conversación otorgan el “perdón”. En ese momento los padres del novio otorgan cervezas –dos cartones que mantenían ocultos- son repartidos para dar inicio a la negociación del matrimonio, es decir, los padres de los jóvenes acuerdan las fechas en que realizarán la “pedida de la novia”.

El proceso del ritual del matrimonio representa una gran cantidad de gastos y trabajo, por lo tanto, generalmente acuerdan esperar de dos a tres años, (después del “perdón”). Este período puede prolongarse cuando el novio tiene hermanos mayores, ya que los padres tienen la obligación prioritaria de “casar” primero a los hijos mayores.

No obstante, la novia puede decidir unirse con su novio para evitar compromisos previos a la boda; sin embargo, dicha acción puede ser “mal vista” por sus padres porque deja sospechas de que quiere abandonar su hogar lo antes posible y creen que beneficiara a los padres del novio.

Los padres de la novia inician con “tratos” diferentes hacia ella, le otorgan un “valor”⁷¹ que es reflejado con la entrega de un número específico de latas de alcohol y de “*mextiela*” (grosella). El destino es “la gente” de la novia; sus hermanos, tíos o personas cercanas a la familia, por lo que al entregarla, avisan que tienen que prepararse para

71 No es un valor económico, es el valor que otorgan a su trabajo como mujer y los sentimientos de afecto que tienen hacia su hija.

apoyar la boda de su pariente, es decir, los padres del novio harán los preparativos de la boda.

Respecto a los “tratos”, el novio puede optar por cumplir con el “*mesencohuasque*”; es un período en que él ofrecerá su trabajo a los padres de la novia, lo que implica trasladarse a casa de los padres de ella, ahí habitará, entregará su trabajo y aprenderá a colaborar con sus futuros familiares.

Es importante aclarar que mientras el novio habita en casa de su prometida no es permitido compartir la habitación para dormir, mientras no hayan consumado el “casorio”. En todo caso están obligados a realizar el rito de “*mocantielajquetzas*”, que consiste en encender una vela por las noches y rezar cuando ella sahúma el altar repetidas veces.

Los arreglos entre los padres de los novios resulta ser diferente; algunos jóvenes no realizan el servicio de “*tietlatequepanus*”; existe otra forma de hacerlo, como es, el pago de salarios en efectivo o en especie para la familia. Finalmente, cuando los compromisos son aceptados, se establecen las fechas para llevar a cabo la petición de la novia y dar paso al trabajo de la boda.

4.1.23 La petición de la novia

Para realizar el ritual de petición de la novia es en casa de los padres del novio, sus familiares más cercanos son reunidos desde tempranas horas para preparar el “*bentle*”; que es una ofrenda con plátanos, virotes y chocolate. El “*choues*” (dueño de la casa) ofrenda el “*bentle*” para los santos del altar familiar y solicitarles su permiso. También puede hacerse para realizar compromisos, agradecer los beneficios recibidos o hacer una petición de salud.

El “*bentle*” se construye sobre una bandeja de madera, en la que colocan pan conocido como virote y entretejen pencas de plátano. Se cubre con un trozo de tela adornada con franjas azul marino, complementan con una vela de cera y un ramillete de flores. Generalmente, es construido por el rezandero y el padrino del novio, quienes lo colocan

frente al altar del hogar, el humo de copal se desprende, mientras un rezandero solicita la “gracia de los santos”. Sobre la bandeja de madera ponen un mantel de color blanco, en forma circular acomodan los virotos para que sirvan como base y puedan amarrar las pencas de plátanos, finalmente la adornan con series de flores.

La construcción del “*bentle*” no tiene un número específico de virotos y pencas de plátano, pero sí tiene dimensiones específicas, las bandejas deben tener por lo menos medio metro de diámetro y el arreglo de 60 a 80 centímetros de altura.

La preparación y colocación de los arreglos florales y cirios debe ser entre parejas, sobre el significado de esta acción las ancianas comentaron que la vida se rige en pares, al igual que una persona tiene de “manera natural” a su pareja. Se nace con dos orejas, dos ojos, dos manos, dos pies; una derecha y una izquierda. Cuando se realiza alguna reunión o festeja a algún “Santo”, debe haber cuidado en que el invitado tome alcohol en pares, de no ser así reclaman: “¿Qué acaso tienes una oreja? ¡Tienes dos, así que tómate la otra!”.⁷²

El “*bentle*” inicialmente es utilizado para que el rezandero y los padres del novio lo trasladen al domicilio de la novia, con el fin de solicitar a los santos del altar la “gracia divina”, su autorización y el “perdón”, así aceptar el compromiso de la boda. Las personas de mayor edad indican que en una boda el “*bentle*” representa el sexo de la pareja, los plátanos el sexo del hombre y los virotos el de la mujer.

“Pan virote puontsi belute, significa masa dura de elote, en sí el significado es el cuerpo de la mujer, con todo el significado genital de la mujer “vivís” panocha. El plátano plotonex esta palabra es señalado como la parte viril del hombre Tlokatl, uketchtle. Esto significa que miembro justifica hacer la parte convexa de la mujer, en torno a este punto es la comparación diferente de ambos sexos hombre y mujer, los dos desnudos para hacer uno mismo” (Reporte, Joaquín 2006).

Estos significados son encubiertos para evitar una errónea interpretación de los jóvenes y personas ajenas al ritual, ya que pueden calificarse como “pecado”. Aspecto de

72 En trabajo de campo, un rezandero indicó: “Si aceptas una copa tendrás que aceptar dos; y si aceptas tres tendrás que aceptar cuatro”.

relevancia al considerar la influencia de la religión católica, que generalmente, caracteriza una valoración negativa hacia la sexualidad.

Por la mañana, en casa de los padres del novio, una *“nonontle”* (nuestra madre mayor) funge como rezandera y se reúne con los conocidos del novio, especialmente con las mujeres que limpian y utilizan las semillas para el mole.

En medio del solar encienden el fogón y durante el período de cocción la *“nonontle”* solicita la “gracia divina” de los santos mediante un rezo, a cada mujer ofrece una pequeña taza que contiene alguna bebida alcohólica.

En la cocina, otro grupo de mujeres “echa las tortillas” y preparará alimentos para las mujeres y hombres que realizaron los trabajos precedentes a la boda. Cuando las cocineras vierten los alimentos en cazuelas de barro, entregan a la *“nonontle”* y ella se encarga de distribuirlos entre los presentes, concretamente a las parejas de casados. En ese mismo instante, en el cuarto donde está ubicado el altar, justo en frente de las imágenes de los santos; el padre del novio tiende un petate para que las mujeres de su “gente” tomen asiento con un plato en la mano. Mientras que en el centro, la *“nonontle”* y la madre del novio colocan un cesto que contiene las tortillas, dos platos con chiles y cebollas cocidas.

Después, se ocupa un gran jarro con agua y una jícara roja, esta es utilizada para que los presentes beban agua. Al finalizar de comer, la *“nonontle”* ofrece a cada mujer una copa. Con el apoyo de los hombres, dos cubetas y una gran cazuela con semillas cocidas son colocadas frente al altar. También son puestos dos metates porque las mujeres alternan para moler; mientras la *“nonontle”* continúa ofreciéndoles bebidas alcohólicas. Molidos los ingredientes son mezclados sobre un mantel para depositarlos en una gran cacerola que es colocada en frente del altar.

Al finalizar los trabajos de la cocina, todas las mujeres encabezadas por la *“nonontle”* y la madre del novio se dirigen al altar para persignarse y caminar hacia la calle, cargan un ramo de flores y un sahumerio. Acto repetido por el padre del novio y ocho hombres,

cada uno de ellos carga un ayate sobre sus hombros, llevan una gran lata. Entre la penumbra de las calles, se conducen hacia el hogar de la novia.

En el hogar de la novia, las mujeres que acompañan al novio ingresan directamente hacia el cuarto donde está el altar, recogen el sahumerio que se encuentra encendido sobre el petate. Después de hincarse y persignarse frente a los santos, a ellos les ofrendan: flores blancas y velas.

“La descripción de las velas, al hacer el encendido significa que las dos vidas, que van a hacer vida unidas desde ese momento. Increíblemente los padres observan en el lugar llamado xontukalko (altar de casa) apagarse y la vela que haya sido derretida es el que primero morirá durante la vida que unan” (reporte, Joaquín 2005).

Acto seguido, los hombres sacan las latas de cada ayate para colocarlas en el piso. El padre del novio se hinca para persignarse y ofrendar dos velas, el novio, sus hermanos y los hombres de “su gente” repiten el acto.

La madre del novio saca las dos velas encendidas de los floreros y las coloca en candelabros de barro para depositarlas a un costado del altar, toda acción es supervisada por la rezandera.

Las mujeres extienden dos petates en frente del altar para pararse descalzas, en tanto, los familiares de la novia les esperan a la entrada del cuarto. La “*nonontle*” y el rezandero (contratado por el padre de la novia) invocan la “gracia divina” de los santos por un lapso de cinco a trece minutos⁷³, lo que permite a los visitantes dirigirse hacia cada integrante de la familia anfitriona y saludarles con la punta de los dedos.

Los rezanderos del novio y la novia invocan la “gracia divina”, los visitantes se sientan en frente del altar. En el mismo tapete, a través de la “*nonontle*”, los hombres proceden a colocar frente al altar, las ocho latas, un par de botellas de licor y un par de cajetillas de cigarros, posteriormente, se hincan y persignan.

73 Dado que utilizan “náhuatl reverencial” y sólo los rezanderos lo conocen, hasta la fecha ha sido muy difícil interpretar el contenido de los rezos, aunada la rapidez con que pronuncian.

“Tlachichinale cigarros o tabaco, esta acción de fumar cigarros es para no tener mal humorado y no se acerque el mal y el mal aire cuando se esté celebrando la fiesta” (Reporte, Joaquín, 2005).

Posteriormente, la “*nonontle*” de la casa de la novia carga dos botellas (una en cada mano) y el rezandero del novio invoca nuevamente a través de los Santos la “gracia divina”.

La “*nonontle*” de la novia junta las puntas de sus manos y después de señalar hacia el altar, detiene las botellas y cigarrillos para entregárselos a los padres de la novia, esto significa que han aceptado otorgar en matrimonio a su hija.

Al reafirmar el “compromiso”, la “*nonontle*” de la novia se sienta sobre el petate, mientras que el padre de la novia entrega a la madre del novio las dos botellas, quien las coloca junto a dos jícaras rojas.

De una de las botellas entregadas a la madre de la novia, se vacía el alcohol en la jícara roja. Ella procede a repartirlo entre los hombres y mujeres de “su gente” -permanecen sentados- incluidos el padre de la novia y su rezandero; siguen el padre del novio, su rezandero, el novio y el resto de “su gente”.

Al mismo tiempo, la madre del novio reparte el licor de la segunda botella, empieza por el rezandero del novio y después con las mujeres (considerando su edad). El episodio de repartir licor se repite dos veces, por lo que los hombres ocupan asiento a un costado del petate. El novio reparte licor entre las mujeres, empieza por la “*nonontle*”, quien previamente repartió cigarrillos para que empezaran a ser aspirados. Muchas de las mujeres sólo tocan el licor con los labios, depositan la mayor parte en pequeñas botellas que llevan consigo. Entre risas y consumo de licor, terminan de fumar los cigarrillos que detienen con dos dedos de la mano derecha.

Al finalizar, el rezandero del novio se hinca frente al altar y se persigna, acto repetido por la madre del novio, sus hermanos y el resto de las mujeres (se considera su edad). Se dirigen al rezandero de la novia para tocarle con la punta de los dedos, también al padre, madre, sus hermanos y el resto de los familiares, acto que indica el retiro de la

casa. Esta acción cumple la función de comulgar, es decir, hacer la comunión con algo que ya se celebró, por lo que ya no cabe posibilidad de negarse a realizar el casorio.

Desde este momento, se designa “*mosencouas*” a los comprometidos, término que define “se van casar o matrimoniar”; en el caso particular del novio se le nombra “*mosohuojtea*”, a la novia “*monomectea*”. El hogar de los comprometidos también ha cambiado de estatus, al lugar donde habitan se le nombra “*nenomectiluyo*”, se expresa la idea de que están realizando trabajos de matrimonio en la casa.

4.1.24 El aviso a los padrinos del novio⁷⁴

Veinte días antes de la boda, los padres de cada comprometido, de manera independiente, acuden con un rezandero, un violinista, dos cartones de cerveza y un ramo de flores al hogar de los padrinos de bautizo o confirmación, conocidos como “*ichpuchie*” (padrino) y “*tielpuche*” (madrina).

Una vez depositadas las flores en el altar, rezan y se les anuncia la realización de la boda, acuerdan un día para que sus ahijados les acompañen a comprar su camisa, pantalón, corbata, zapatos y sombrero⁷⁵.

Es importante aclarar que el padrino de bautizo idealmente tiene la obligación de sufragar los gastos de la boda de su ahijado, sin embargo, ante los elevados gastos, paulatinamente se ha notado una negativa por aceptar este compromiso. En estos casos, los padres del novio tienen la opción de buscar en un lapso breve de tiempo una amistad cercana para que acepte ser el padrino de confirmación, y por lo tanto, de la boda de su hijo.

El caso extremo consiste en buscar padrino “postizo” que sufragará parte de los gastos de la boda, la mayor parte del presupuesto será realizado por los padres del novio. Este

74 Mismo ritual realizado en casa de la novia.

75 Los padrinos fueron avisados previamente del compromiso a fin de evitar malos entendidos.

es el caso de la mayoría de las personas inmigrantes que deciden casarse con un nativo de Tetelcingo.

Uno de los compromisos de la “comadre y el compadre” será organizar la boda. Empiezan por contratar a un violinista, primero se le visita en su casa y llevan dos cartones de cerveza, acuerdan que dos días antes de la velación irán por él, acompañado con una botella de alcohol de “Presidente o Don Pedro®” (de litro); y le entregan otra botella cuando el compromiso haya terminado. También se consiguen dos bandejas de madera, aproximadamente de treinta centímetros de radio, dos “*mantielax*” (manteles blancos) y mandan hacer cohetes bomba.

Días antes de la boda contratan a un rezandero, a este especialista se le conoce con diferentes nombres, de acuerdo con el evento en que participe; cuando dirige los trabajos de la Mayordomía en el templo le nombran “*tajtle*” o “*tlayeconke*”; cuando participa en los matrimonios le designan “*biebejchique*”. Preferentemente, eligen a un rezandero cercano a su familia o templo religioso ya que fungirá como representante y asesor de cada padrino, es decir, le consultan cómo llevar a cabo los “trabajos de la boda y sacar el compromiso”.

Ocho días antes de la boda, los padrinos deben encargarse de los plátanos largos, pan de virote, flores y dos grandes piezas de pan en forma de corderos. El padrino debe comprar una botella de licor (Presidente® o Don Pedro®), pero depende de los recursos con que cuente. Además de los anillos, el rezo, arras, los aretes, cadena con medalla de oro, media gruesa de gladiolas blancas, dos ceras o cirios adornados con figuras de flor de papel y dos velas delgadas normales.

Finalmente, cinco o seis días antes de la boda, los padres y padrinos de cada novio invitan a todos sus familiares, hermanos, tíos, primos y compadres a participar en la velación.

4.1.25 La velación en casa de los padrinos del novio

Dos días previos a la boda, en la panadería encargan cuatrocientos virotes y dos piezas de pan con la figura del cordero; compran una caja de tequila, media gruesa de gladiolas blancas y dos cirios adornados para la ocasión.

A sus familiares y compadres cercanos les encargan conseguir de los solares “*cente chontle*” del poblado, flores conocidas como “*huahuanke*” para hacer cadenas y adornos. Flores “*huahuanque*” (flor de tres de mayo) también para realizar otras series; los adornos son asociados con la armonía y sensación de respeto.

El día previo a la boda es conocido como velación. Al atardecer, el violinista, familiares, compadres y amigos que conforman el “*to gente*” se dan cita en casa de los padrinos para ayudarlo a preparar, ofrendar y trasladar a casa del novio.

El vínculo de reciprocidad y apoyo se representa cuando entregan a los asistentes dos plátanos y un virote, lo que implica el reconocimiento del matrimonio entre dos personas, quienes tienen que compartir un solo virote.

Gran cantidad de familiares y amigos apoyan en la construcción del “*bentle*” para trasladarlo después a casa del ahijado y como se ha descrito, previamente contratan los servicios del rezandero que asesorará y del violinista que animará la reunión.⁷⁶

En todo momento, el rezandero indica al padrino y a “su gente” como debe construirse el “*bentle*”. Al finalizar la ofrenda, la madrina reparte pequeñas pencas de plátano así como los virotes y con la música de los primeros sones lanzan los cohetes, anunciando el traslado a la casa de la novia.

Encabezan, el padrino del novio que carga una cruz hecha de flores y la madrina un sahumero encendido, sobre una camioneta suben el “*bentle*”, doscientos kilos de plátanos, dos costales de virotes y ramos de flores. Posteriormente, inician la procesión

⁷⁶ Este ritual también es realizado en casa de la novia.

a casa de los padres del novio, ahí son esperados por el rezandero del padre del novio y toda su “gente”.

Al llegar a la casa del novio, el rezandero encabeza a la “gente” del padrino, pasan directamente al “*xontocalcu*” (altar donde están las imágenes religiosas) para realizar el trabajo del “*tlatienaneques*”, es decir, entrega de la ofrenda en el altar.

Posteriormente, los rezanderos del padrino y del padre del novio inician el rezo del “*tlaipalulestle*” (saludo); los hombres y mujeres forman dos hileras (hombres a la izquierda y mujeres a la derecha). El novio, sus padres y sus hermanos hacen la *salutación*, que consiste en la colocación de un collar de flores y después acercar mejilla con mejilla (sin tocarlas); acto realizado por hombres y mujeres.

Es un protocolo que precede a la entrega del “*bentle*” y su recepción por los padres del novio, bendiciones y buenos deseos solicitados a los Santos de la casa para que favorezcan la buena convivencia, la estancia de los visitantes y fortaleza en el festejo.

“Esta práctica junto con los padrinos padres y abuelos, felicitan y aconsejan a los novios y al mismo tiempo la despedida grata de la novia que emprende una vida nueva al matrimonio” (Reporte, Joaquín, Xixitla 2005).

A través de los rezanderos se entrega y recibe el “*bentle*”; que contiene dos bandejas, dos cirios, ramos de flores de mayo y dos corderos hechos con pan. Este momento está acompañado por los rezos y la música interpretada del violinista. Las bandejas y los cirios son ubicados en la mesa del altar familiar; las cajas que contienen plátanos y los costales con viotes son colocados sobre un petate frente y al pie del altar.

“Los dotes son otorgados en frente de los Dioses que están en casa (imágenes), esto es para que sean bendecidos y tomen un olor y sabor, posteriormente ser repartidos a los familiares más cercanos. Se ha dicho por tatles y nontles biebéxte, es el regalo material de Tuotazi (Dios Padre); todo es entregado en el lugar xontukalko, también con un retoque a las condiciones que existen hoy en día, se da el retoque de llevar algunos regalos a los novios” (Reporte, Joaquín, Xixitla 2005).

Todos se dirigen al solar de la casa donde los rezanderos continúan con la invocación de la “gracia divina”, pues ahora los padres del novio agradecen la presencia del padrino y “su gente”, haciéndoles la invitación al brindis mediante la entrega de dos cartones de cerveza, el rezandero del padrino se encarga de repartir entre los presentes. Al finalizar,

encabezados por los rezanderos, se introducen al cuarto donde se ubica el altar y se persignan; lo que permite hacer la *salutación* ante los familiares del novio y de los padrinos; continúan con los rezos, por último dan la despedida al altar.

Al hacer la recepción del “*bentle*”, a la madrina del novio le entregan un ayate, que representa la “carga de responsabilidad del compromiso”, se le distingue porque lleva en la cabeza una jícara de color rojo. En ese momento, se prepara la “gente” del novio, especialmente los padres, la madre recibe con el brazo izquierdo a su hijo (novio) y con la mano derecha un sahumerio; encabezan una procesión, dirigida a la velación que se realizará en el “*nenomectiluyo*”, es decir, la casa de la futura esposa.

4.1.26 La velación en casa de la novia

Cuando llegan al hogar de la novia se dirigen directamente al cuarto donde está ubicado el altar familiar. Al reunirse la “gente” de los padres de la pareja; los cuatro rezanderos (de cada novio y padrinos) se concentran en invocar la “gracia divina” de los santos, después proceden a entregar la ofrenda a los santos venerados, este trabajo es conocido como el “*tlatienomeques*” (solicitud de perdón o permiso), en el cual piden perdón a los Santos ubicados en el altar de la casa.

Los rezanderos de los padrinos pronuncian plegarias para llevar a cabo la *salutación*, principalmente para los padres de los novios. En ese momento, el novio y su padrino, a través del rezandero hacen entrega del vestido de novia al rezandero de la madrina de la novia, quien lo entrega a la novia.

Con ayuda del rezandero del novio se colocan las flores en el altar y son encendidos los cirios, finalmente, pronuncian sus últimos rezos de agradecimiento e invitan a los presentes al solar o calle del poblado para que sean acompañados, ahí previamente se colocaron sillas y mesas, así es como deben “atenderlos como se merecen”.

Los padres de la novia se dirigen hacia lugares específicos, los cuales fueron arreglados anticipadamente, después inician la entrega de la cena, los refrescos y las bebidas

alcohólicas, todo este escenario complementará el ambiente festivo. Al término de esta celebración, los *“tielpuche”* se conducen al altar de la casa y se despiden.

4.1.27 El día de la boda, en la casa del novio

A las seis de la mañana “la gente” del novio acude al hogar de sus padres para matar a los cerdos, limpiarlos y destazarlos. Se utilizan pequeñas varas para medir los cortes de carne, deben ser del mismo tamaño (piezas cuadradas que contienen carne y grasa). Las patas del cerdo son cortadas y limpiadas por separado. Desde que matan y destazan a cada animal, pasa un tiempo aproximado de 15 minutos.

Entre tanto, las mujeres amasan y mezclan las semillas que prepararon un día anterior, después las colocan en una bandeja ubicada frente al altar; en el solar, con los sesos del cerdo se prepara un tamal que solo es repartido para la gente que participó en la cocina.

Cada hombre de la “gente” del novio pasa a la habitación donde se ubica el altar, se hincan y persignan frente a los Santos, toman un plato con frijoles y se sientan a comer, frente a un *“chiquigüite”* que contiene tortillas. Enseguida, es colocado un petate y sobre éste una cacerola con tamales de los sesos del cerdo, luego son repartidos.

El rezandero contratado por el novio invoca la “gracia divina” de los Santos del hogar, el padre y sus padrinos permanecen de pie frente al altar, ellos cargan dos ceras adornadas con banderas verdes y rojas. En la parte final, colocan las ceras en frente del altar, dos panes en forma de cordero, una penca de plátano, y un ayate con collares y manojos de flores de mayo. La ofrenda es adornada con los mismos collares de flores, el altar es rodeado con hojas de plátano, dos cruces grandes adornadas con flores blancas y rojas. El violinista interpreta música en todo momento.

Los rezanderos del novio y del padrino hacen reverencia frente al altar, justo cuando está recién adornado, después, invocan “la gracia divina” por espacio de cinco minutos. Acto seguido, el rezandero del novio entrega al rezandero del padrino dos botellas de

alcohol, una jícara roja y dos paquetes de cigarrillos. Primero ofrecen alcohol y cigarrillos al rezandero del novio, él invoca la “gracia divina”, posteriormente, se dirigen a las mujeres que permanecen sentadas, el rezandero el padrino, padrinos, padres del novio y, finalmente, reparten el alcohol entre los novios.

Colocan un petate frente al altar, mientras que los rezanderos invocan la “gracia divina”; el rezandero contratado por el padre del novio se hinca y persigna, para luego tender un mantel blanco y sobre éste colocar un plato que contiene sal y una vela encendida. Dos violinistas siguen deleitando con música y nuevamente los rezanderos invocan “la gracia divina”.

El padre del novio pone sobre el mantel una gran cantidad de tamales; el alcohol es repartido entre los presentes. Alrededor de los tamales acomodan gran cantidad de platos con caldo de cerdo. Todo el petate está cubierto de tamales, una gran olla de caldo de cerdo y un “*chiquigüite*” con tortillas. En frente del altar, a un costado de los músicos, un segundo petate es extendido, sobre este colocan un mantel, una vela y un plato con sal. Después que los rezanderos invocan “la gracia divina” sirven los tamales y mole de cerdo. El rezandero del padrino invoca la “gracia divina” para sostener una botella en cada mano, misma que entrega a los músicos, ellos reparten alcohol entre los presentes.

Acto seguido, el rezandero del novio se hinca a un costado de los petates para recoger el plato con sal, invoca “la gracia divina” para depositarla sobre los alimentos en forma de cruz. Cada asistente agarra de los petates un plato de mole, un tamal y retorna a su lugar para comer. Al terminar de comer, el novio se traslada a una habitación para vestirse con la ropa que sus padrinos le compraron. Entre tanto, las mujeres encabezadas por la madrina del novio sahúman el altar, colocan dos cajas de plátanos y dos jarros que contienen “*tepache*”, después, ponen dos cajas de cerveza en igual número de ayates. El joven viste ropa hecha de manta, con una cobija sobre los hombros y sombrero; actualmente la tendencia es utilizar saco y pantalón de telas contemporáneas.

El rezandero de los padrinos sitúa al novio en frente del altar y le otorgan un sahumerio, cadenas de flores y dos velas. Inmediatamente después, se las quitan de las manos y las ubican sobre el altar. La madrina del novio se pone un *ayate* sobre la espalda y una jícara roja sobre la cabeza, esto indica que es la responsable de encabezar la celebración.

El resto de las mujeres permanecen de pie, el músico toca su violín y la madrina reparte alcohol entre los asistentes. Las mujeres rodean al novio; el rezandero de los padrinos agarra dos grandes cruces que están en el altar, una es para el padre del novio y otra para el rezandero de los padres del novio, ellos comienzan a bailar alrededor del novio, que permanece inmóvil. Se unen al baile las mujeres que cargan las coronas de flores y un sahumerio en la mano.

El baile es conocido como “*xochilpizaua*”, caracterizado porque participan los padres y el rezandero, quienes cargan dos cruces adornadas con flores de diferentes especies, a las cuales les nombran “*xuchecuajitupile*”, palabra “*muosieuale*” compuesta de “*xuchetl*” (flor) y “*cuajitupile*” (palos o árbol); en conjunto significa árbol floreciendo. Es decir, lo que se espera de la pareja “que va vivir en su etapa de apogeo”.

Acto seguido, las mujeres salen de la habitación para distribuirse alrededor del solar y esperar la salida del novio. Así, se dirigen hacia las calles del poblado, encabezan el padre y el rezandero del novio, ellos cargan las cruces, los hombres cargan en ayates dos grandes ollas; un ayate contiene leña y dos bules. Cuando la madrina del novio empieza a bailar frente a ellos, cada mujer enciende un cigarrillo con el sahumerio que sostiene el novio, fuman y se unen al baile.

Al salir de la casa, las mujeres se sitúan detrás del novio, de su padre y del rezandero, siguen cargando las dos cruces y caminan hacia la casa de la novia, ahí los esperan sus padres, un rezandero y su “gente”.

4.1.28 El día de la boda, en casa de la novia

Al llegar al hogar de la novia, se dirigen directamente a la habitación donde está el altar, ahí continúan con el baile, posteriormente salen al solar. Los padres de la novia esperan sentados sobre petates, el rezandero del padrino de la novia les ofrece pulque en jícaras pequeñas y les entrega dos grandes ollas que contienen pulque.

En tanto, el hombre que lleva el ayate en la espalda, sostiene en su mano una pluma y en la otra un vaso con un líquido rojo, el cual se untara en la cadera del novio para aminorar los dolores del acto sexual. El líquido rojo será embarrado con una pluma sobre las botellas ofrecidas a la familia de la novia.

Nuevamente ingresan a la habitación donde está el altar y después de que los rezanderos (contratados por los padrinos del novio y la novia) invocan la “gracia divina”, las ofrendas son entregadas al padre de la novia, empiezan por las cruces, colocadas de inmediato en el altar. Al finalizar, regalan un cigarrillo encendido a los hombres, mientras que las mujeres permanecen sentadas.

Después de media hora, todos se dirigen al solar, la “gente” de la novia forma dos hileras, del lado izquierdo se colocan los hombres y del derecho las mujeres. Encabezados por el rezandero y con un adorno de flores, los padres del novio y las mujeres de su “gente”, ponen un collar de flores a cada hombre y mujer de la “gente” de la novia.

El “*bibejxejque*” y el novio saludan a los familiares de la novia, se acercan a sus mejillas sin tocarlas; con la música de violín inician el baile, encabeza la madrina del novio, quien se distingue por la jícara roja en su cabeza y el ayate en la espalda.

Entre tanto, en la habitación donde se ubica el altar, la novia espera sentada a un costado, vestida tradicionalmente con una falda, huipil y faja azul, le cubren el rostro con un manto blanco. En su brazo izquierdo sostiene un sahumero y en el brazo derecho un ramillete de flores.

Los cuatro rezanderos se ponen de acuerdo para ingresar a la habitación donde está el altar. El padre de la novia y su compadre cargan una cruz adornada con flores para bailar ante las imágenes, detrás de ellos todas las mujeres bailan con un cigarrillo encendido entre sus manos. Las cruces son instaladas a un costado del altar, en ese momento, la novia se incorpora a un costado del novio y salen juntos rodeados de las mujeres que bailan y fuman cigarrillo.

A las madres y abuelas de los novios les designan *“teunontle”*, término plural asociado a las “madres relevantes” de los festejados y se designa *“teutajtle”*, término plural asociado a los “padres relevantes”.

Al caminar rumbo al templo, otras mujeres se agregan en las calles del poblado, especialmente la madre del novio y sus familiares, quienes cargan flores y sahumerio encendido en la mano. A la mitad del camino, los parientes del novio visten con ropa blanca y sombrero y también se unen al baile; todos acompañan a los novios al templo, en donde se realizara el *“mosencohuas”* (lugar donde se consolidará su matrimonio).

4.1.29 La boda en el templo y la celebración en casa del novio

El ritual se realiza bajo la lógica de la religión católica, el párroco dirige todas las acciones con la presencia de los novios en altar, mientras que el resto de los asistentes observa; participan solo los padrinos de lazo, anillos y arras.

Cuando concluye la misa, la novia acude al altar de la Virgen de Guadalupe para ofrendar un ramo de flores. Acto seguido, se reúne con el novio para dirigirse a la entrada del templo, ahí los espera “su gente” para aventarles arroz comestible mientras ellos caminan. Finalmente, las mujeres abrazan a la novia. Después, regresan a la casa de la novia, los novios encabezan el paseo y les siguen los hombres del lado izquierdo y las mujeres del lado derecho, al llegar a la vivienda desfilan directamente a la habitación en donde se ubica el altar. Los rezanderos son los primeros en hincarse y persignarse, siguen los padres del novio y los padrinos de los novios, agradecen haber recibido la bendición y la felicitación de los rezanderos así como de todos sus familiares.

En ese momento, el hogar de cada novio es designado como “*nesohuojtiluyo*”, término asociado a la casa donde se está llevando a cabo la fiesta del matrimonio. El rezandero y su padrino recogen las cruces adornadas con flores; al iniciar la música de violín bailan frente al altar, les siguen, la madre del novio y el resto de las mujeres. En tanto, los novios permanecen de pie para observar, la novia carga un sahumero y el novio un ramo de flores. Después de algunos minutos, salen de la casa de la novia hacia las calles del poblado, rodeados por mujeres que cargan dos jarrones adornados con flores, bailan y acuden a la casa del novio.

En casa de los padres del novio, los recién casados se sitúan en medio del solar, rodeados por el padrino y el “*bibejxejque*”, quienes cargan una gran cruz; la madre del novio con la jícara y el ayate en la espalda. Así, bailan a su alrededor por un período de quince minutos. Entre tanto, en la entrada de la habitación donde se localiza el altar, el rezandero (contratado por el padre) observa mientras fuma un cigarrillo.

El rezandero del novio y el padrino cargan una cruz adornada con flores, se dirigen a la entrada de la habitación, ahí los rezanderos invocan la “gracia divina” de los santos que están en el altar familiar. Al finalizar el rezo, el violinista interpreta su música para invitar a todos a reanudar el baile.

Nuevamente, los rezanderos invocan la “gracia divina”, encabezan el padrino y los novios, así, las mujeres ingresan al altar. Los novios se ubican en frente del altar y continúan el baile y la música. Después de algunos minutos, los rezanderos (el del padrino carga una cruz) invocan la “gracia divina”, por lo que terminan de bailar. Al rezandero del padre del novio le entregan las dos cruces, el ramo de flores blancas y la vela que cargó el novio, todo se coloca en el altar.

Los rezanderos indican a los novios que deben hincarse y persignarse en frente del altar; mientras que todos observan cómo se invoca la “gracia divina”. Los sahumeros son colocados en frente del altar, a los padres del novio les entregan una cruz grande adornada con flores, otra vez al ritmo de la música, inician el baile y les siguen las mujeres.

Se salen al solar para que el padrino les coloque collares de flores y les entregue un adorno hecho con flores, el rezandero de la novia y su “gente” se instala en dos filas (hombres del lado derecho y mujeres del izquierdo). Posteriormente, la abuelita y la madre de la novia, la llevan hacia los familiares del novio, acercando sus dos mejillas.

En el otro extremo, las mujeres de la “gente” del novio están en hilera, con previa invocación de la “gracia divina” de parte de los rezanderos del novio y de la novia, repiten el acto de colocar los collares de flores. En esta ocasión, los familiares del novio se quitan el collar de flores y lo entregan a los rezanderos para que ellos los coloquen a las mujeres de la “gente” de la novia, las cuales están ubicadas en la otra hilera. En ese momento, la madre del novio acerca su cabeza a las mejillas de cada mujer, mientras que el violinista ejecuta música.

Nuevamente ingresan a la habitación donde se localiza el altar. Los novios se ubican en frente de los Santos, los padres que cargan las cruces bailan, mientras que los “*bibejxejqueme*” invocan la “gracia divina”, posteriormente, los a los novios les indican hincarse frente al altar para que la madrina de cada novio con una jícara les echa agua sobre su cabeza. Los novios se incorporan de pie, mientras que los rezanderos de nueva cuenta se ponen de acuerdo e invocan la “gracia divina”.

Acto seguido, a los novios les piden sentarse en un extremo de la casa, son extendidos dos petates para que la “gente” del novio coloque dos ofrendas de alimentos, justo en frente del altar; una para los familiares del novio y otra para los de la novia.

En medio del petate encienden una vela y le rodean platos con mole así como un virote. De igual forma, colocan una para los músicos (es pequeña con relación a la de los familiares del novio). Al finalizar, invocan la “gracia divina” y cada asistente coge platos para comer.

Los platos de comida que sobran son recogidos; sobre el petate el “*bibejxejque*” del padrino del novio se hinca para invocar la “gracia divina”; en ese momento entrega a la

familia del padre del novio dos cajas de cerveza, un “*chiquigüite*”, una vela y un plato que contiene la sal que es colocada frente al altar.

El rezandero del padre del novio recoge el mantel y el petate donde ofrendaron los alimentos (del novio y de los familiares del padrino). El plato que contiene sal es rolado a cada mujer, hincadas deben hacer la señal de la cruz y probar un poco de sal. Esta acción es repetida por los músicos.

En tanto, el novio invita a todos los presentes al “*tietlalbea*” (comida); quienes acuden a las diferentes mesas donde están ubicadas las familias, les ofrecen dos cartones de cerveza y dos botellas de bebidas alcohólicas (Presidente® o Don Pedro®), se espera que los asistentes permanezcan toda la tarde hasta terminar el baile y el compromiso.

Después de la comida, comienza el vals, la “víbora de la mar” bailado por los novios y los invitados, cuando termina la fiesta, el rezandero del padrino del novio con una botella en mano, cigarros encendidos y rezos, hace la invitación para que acompañen a la última ceremonia en el altar, ahí, los padrinos se despedirán con un baile de violín al que llaman el *vielina*, en el cual, los familiares cercanos a la pareja bailan.

La mamá de novio prepara una bandeja que contiene cacao y azúcar en forma de memelas. Cuando toda la gente está reunida se dirigen a la casa de los padrinos del novio, los esposos llevan consigo un sahumero y una ofrenda con un ramo de flores y una penca de plátanos, estos serán colocados en el altar del padrino para indicar el fin de la boda.

Resalta que durante la trayectoria, gratifican a los padrinos acompañándolos a su domicilio, la “gente” del novio baila con la música de violín, se detienen en cada cruce de calle, dirigiéndose hacia los cuatros puntos cardinales.

Concluida la ceremonia del matrimonio, la recién casada acompaña a sus padres, permanece ocho días en su casa recibiendo sus consejos. Pasado este lapso de tiempo,

el rezandero y sus padres llevan a la recién casada al hogar de su esposo para entregarla a sus respectivos padres.

Un día posterior a la boda, los familiares, compadres, padrinos y sus respectivos acompañantes conforman el “*nocht iloua*”, todos se reúnen en el “*cente chontle*” del novio; donde les ofrecen una comida conocida como el “recalentado”; este es dedicado a todos los que ayudaron a realizar la boda. La reunión es prolongada hasta el atardecer, varios cartones de cervezas y bebidas alcohólicas son consumidos, siendo ofrecidos por el padre del novio.

Dos días después de haber celebrado la boda, los padres del recién casado citan a sus familiares para repartirles el “*bentle*”, en la distribución también participa la “gente” de la novia; llámese abuelos, abuelas, tíos, tías, hermanos, hermanas, hasta la “gente de uno”.

4.1. 30 Comida de agradecimiento para los padrinos en casa de los padres del novio⁷⁷

Algunos meses posteriores a la boda, los padres del novio y los recién casados preparan el “*tietlamakas puorino*”. Es decir, una comida especial para sus compadres, es una manera de agradecer el apoyo y cumplimiento en el compromiso de la boda; por su participación y compañía proporcionada a la pareja recién formada. Los rezanderos que apoyaron al padrino del joven estarán pendientes para recibir esta comida-ofrenda.

El agradecimiento consiste en una comida con carne de cerdo, mole de pipián (o mole verde), atole de cacao (champurrado), dos guajolotes preparados en un guiso llamado “*tomachile*” y guiso preparado con las vísceras del cerdo. Para el altar ofrendan dos velas con ramilletes de flores; una bandeja con plátanos y pan y un recipiente en el que colocan la molienda de cacao preparada con azúcar; se cree que su olor hace sensibles a las personas permitiéndoles mostrar respeto hacia la casa de los padrinos.

⁷⁷ Este ritual también es realizado por los padres de la novia, en otro momento.

Las madres de los contrayentes preparan el “*cuaxicale*” (ofrenda con sahumerio, velas y ramos de flores); y hacen la invitación para que todas las mujeres que colaboraron en la preparación de la comida las acompañen. Por su parte, los padres del novio a través del “*bibejxejke*”, invitan a los hombres por apoyar con el transporte de la comida, bebidas alcohólicas y cohetes.

La música del violinista ameniza, primero se dirigen al domicilio del padrino de pastel, ahí, conviven varias horas. Posteriormente, retornan a la casa del novio, en donde se organizan dos grupos encargados de llevar comida y ofrenda; el joven recién casado acude a la casa de su suegro, mientras que sus padres visitan el hogar del padrino, agradecen a los Santos del altar familiar por permitirles cumplir su compromiso y de manera personal a sus padrinos por haber cumplido la costumbre.

4.1. 31 En casa de los padrinos del novio

En la casa de los padrinos, desde muy temprano su “gente” prepara la comida, mientras que un rezandero realiza la *salutación*, entrega la comida y la colocación de la ofrenda en el altar. Cabe destacar que la bandeja que contiene el “*bentle*” solo es una, esta ofrenda va dirigida únicamente por agradecimiento para Dios y a la familia; “estos no los podemos dividir”.

Los padrinos reciben a los visitantes, les comparten la comida como “*tlamouchea*”; que consiste en arroz, huevos, tortilla y chiles en vinagre, dos cartones de cerveza para los señores y dos para las señoras. Continúan la convivencia con el baile tradicional al compás del violín, conocido como *viénia*.

El violinista interpreta sones para invitar a bailar primero a las mujeres y después a los hombres, además, se logra escuchar el canto de los rezanderos, resaltan los resultados y los esfuerzos que hizo la “gente” del novio y la “gente” de su padrino.

”Se sienten solidarios, se sienten correspondidos, se crea un ambiente de amistad y de respeto. Finalmente, el padrino es liberado del compromiso de su ahijado. Ahora, al ahijado le corresponde mostrar su respeto y cariño por sus padrinos” (Fausto Galicia, 2005).

4.2 Recapitulando

El "*Tlanekelstsintleu*" (o gracia divina) un eje ordenador que da sentido y articula la visión sobre el tiempo, espacio y persona. Tiene diferentes acepciones de acuerdo con el contexto al que se le refiera, sin embargo, mantiene el mismo principio, todo lo existente en la tierra se deben a la voluntad divina.

Otro rasgo característico es que no se asume una posición contemplativa-pasiva ante el destino divino, pues se considera que puede modificarse mediante la acción ritual; por lo que el establecimiento de relaciones recíprocas e intercambio, es otro de los ejes ordenadores de la visión del mundo en Tetelcingo.

Debe de ser destacado que si bien en la acción ritual explícitamente se expresan representaciones asociadas con la reciprocidad e intercambio, en particular con las entidades sobrenaturales; en la práctica ello implica el establecimiento de relaciones recíprocas que involucra a diversos núcleos familiares, a través del compadrazgo y las mayordomías; las autoridades en cada colonia y la Delegación y la población en general.

Las representaciones de la gracia divina involucra lugares heterogéneos: templos, capillas, paisajes, santuarios, parajes, cuevas y altares en los hogares, entre otros. Sin embargo, todos estos lugares comparten una misma noción sobre el espacio sagrado: representan un punto en el cual confluye lo divino y lo humano, y por tanto donde es posible establecer negociaciones.

También se expresa a través de las cualidades asignadas a la persona y por lo tanto a las relaciones de género (hombre y mujer), estatus, individuo y autoridad. Así las nociones de "*nona*" la madre mayor y "*nota*" el padre mayor será un referente fundamental en la organización de los grupos doméstico y el sistema de cargos.

Finalmente implica la conceptualización de un tiempo sagrado, pues se parte del hecho de que existen periodos cíclicos (anuales) en las que la actuación de las entidades sagradas (intercesoras" de los humanos con el destino divino) se potencian y/o inhiben, incluso le transforman.

Otros ejes ordenadores que se resaltan en la acción ritual, es el conflicto y la competencia, denominados en esta investigación como “humor” y el cual se manifiesta de múltiples formas, como establecer relaciones de reciprocidad ofrendas (cantidad y calidad); patrocinar celebraciones para los santos, apadrinar en bodas, desempeñar cargos políticos- Pero también en acusaciones de robo o brujería; hasta el dominio de los albures.

*“-¡Tú, no eres nada! Nomás cuando quiero, me subo a tu lomo, y tú como si nada –Risas, haciendo alusión a una posición sexual
-Aray, mira que te sientes pijón (pájaro) nomas pa, servirme sirves...
Te subes a mi lomo, pero pa, quitarme las garrapatas.
-¡Tas pendejo!
Todos los presentes se ríen”* (fragmento de diálogo entre mayordomo y padrino).

Sin duda el “humor” hace agradable el tiempo en que dura el proceso ritual; pero principalmente le da dinamismo al sistema religioso y la vida en comunidad, ya que el deseo de sobresalir potencializa el que un gran número de vecinos se involucren en los cargos civiles, religiosos, a pesar de los gastos que ello implique.

No obstante, la religiosidad popular en Tetelcingo se configura por una combinación abigarrada a tradiciones religiosas, pues a través se experimentaron reelaboraciones de los conceptos y prácticas de las diferentes órdenes católicas y sus respectivas formas de religiosidad. Así los núcleos ordenadores de la religiosidad, se articulan con los principales conceptos de la religión católica.

El predominio ideológico de la religión católica es evidente en torno de las imágenes del “totazin” eterno (Dios Hijo y Dios Padre) .Sobre todo si se contempla que los registros del siglo XVI se señala que en “Xochimilcatzingo” (antes de ser desplazados a Tetelcingo) se veneraba una Virgen, la cual tenía la principal atribución de encontrarse en un “ojo de agua”.

“El pueblo de Suchimilcatzingo, cabecera de pos sí, dicen llamarse así, porque los naturales de aquel pueblo tenían antiguamente un ídolo en figura, la cual tenía puesta sobre un ojo de agua que tienen en medio del

pueblo grande, y del pueblo donde el ídolo se bañaba, y del mismo ídolo mujer que se llamaba Suchimilcatzingo, se le quedó el nombre al pueblo". (Actas geográficas del siglo XVI: Relación de Huaxtepeque)

Incluso en lo que hoy es el actual Tetelcingo, la misma fuente menciona la veneración de una Virgen.

"A la estancia de Tetelzingo, que es la séptima de esta villa, tiénela por la parte del oriente, un poco al mediodía; está (a) una lengua de esta villa. Dicen haberse llamado así, porque el que pobló a la dicha estancia se llamaba Tlalocelotl, y traía por ídolo una figura de mujer (a la) que llamaban Ichpuchtli, y, que porque tiene un cerrillo ahí junto al pueblo, le llamaron tetelzingo, que es como un montón de tierra" (Actas geográficas del siglo XVI: Relación de Huaxtepeque).

Hoy en día, los vecinos de Tetelcingo no tienen una idea clara de que imagen se veneraba en el pasado prehispánico y colonial. En cambio, las personas de mayor edad expresan múltiples narraciones que indican que en el territorio de lo que fue "Xochimilcatzingo" estaba la presencia de una sirena con el poder de controlar a los hombres.

Nótese como en la narración es resaltada la aceptación de los "mitos" y las practicas católicas, por parte de la población indígena de Tetelcingo

"Cierta día de los años de gloria de la colonia cuando los hacendados tenían el poder el máximo de los indígenas sucedió algo impresionante jamás conocida por los hombres de la tierra. Se cuenta que en Xochimilcakzingo entonces hoy conocido como Tetelcingo, toda esa gran familia vivía en ese hermoso lugar, la gente de antemano iba a lavar y bañarse y entre otras necesidades en ese ojo de agua aparecía todas las noches de luna llena una preciosa, hermosa mujer con mitad humana y mitad anfibio (sirena): esta hermosa mujer salía a media noche, en las noches de luna llena a cantar hermosas melodías. Cosa increíble que las mujeres no lo escuchaban y los hombres sí. Una pareja de recién casados en esos años salieron y fueron a ese lugar a lavar sus prendas. Estas dos persona nativo hablantes del muoseuale Como su cultura autóctona les impedía creer que esos mitos existieran, y solo lo tenían en creencia a las gentes mestizas de esa época. Ellos habitualmente iban a bañarse, y a lavar entre otras cosas personales, y de la gente que hablaba de la colonia y así pasaron muchos años entre creer y no creer.

Un día ese campesino indígena llegó cansado abatido de la jornada de ese día dejando sus cosas de herramienta y dijo. Me voy a bañar esposa. El Señor indígena salió muy rápido de ese lugar, llegando a ese ojo de agua llegó a escuchar una hermosa canción que pareció estar embrujada y caminó sin sentir a ese lugar mágico e increíble. Vio luces del agua viendo una hermosa mujer con pelo rubio, ojos azules, un cuerpo totalmente blanco, bajo el agua él se acercó y al escuchar una lengua totalmente desconocida la hermosa mujer le empezó a hablar. Esta mujer sirena con sus cánticos que embrujó al indígena de Tetelcingo. Pasaron varios días y este Señor nunca apareció a su lugar de origen. La Señora esposa con mucha preocupación se dio a la tarea de buscarlo, en el cual nunca pareció, nunca. Hasta que un día, los mismo vecinos ancianos de ese lugar, dieron respuesta al mito de ese lugar, diciéndole a la Señora esposa que su marido se había fugado con la sirena, en el cual la Señora nunca creyó, ya que en el lugar el indígena era muy apuesto Juntó la Señora varios grupos de indígenas para poder rescatar a su esposo, muchos quisieron participar y muchos totalmente se negaron. Tomando el calendario para la luna llena siguiente y así pasaron muchos días hasta el día indicado. El sacerdote con su colaboración bendijo un recipiente de tapalkate con agua bendita para poder atraer el dichoso esposo. El día llegó y la noche también, la Señora ansiosa por ver a su esposo se reunió con el grupo que ella invitó. Agarro camino al lugar del ojo de agua, esperando la hora al fin salió la sirena. Pero antes con salpicones de agua de colores se dejaron ver. Esta sirena saltaba y saltaba como un hermoso delfín en el ojo de agua. Desde una madriguera la hermosa tetelcinga espiando en la aparición de su esposo cuando se escucharon relámpagos, centellas y burbujas de aguas de colores. Como una marcha totalmente nupcial, apareciendo el indígena apuesto totalmente en un hombre sireno, en eso apareció la reina sirena para dar el fin del enlace matrimonial de esa pareja. Desde el matorral salió gritando la mujer Tetelcinga en impedimento de ese enlace matrimonial, con el jarro de agua bendita arrojando al ojo de agua increíblemente, pero ese hechizo se desapareció y el Tetelcingo con su ingenua conciencia respondiendo a su mujer: que haces aquí en plena noche de luna llena. Medio explicando al esposo diciendo lo que pasa es que tú estuviste ausente por un mes. La mala mujer de ojo de agua te hechizó y quiso robarme tu amor por eso estoy aquí rescatándote porque tú eres el amor de mi vida. En breves segundos en ese lugar se escucharon varios cantares de diferentes tonos, desapareciendo los tonos deslumbrantes para estar en su normalidad. En respuesta dijo el indígena, no me acuerdo de nada de lo que sé es que vi. Una hermosa mujer y no quise alejarme de ella vamos, vamos pues a casa de tú, mi hermosa mujer Tetelcinga. Y ustedes hermanos indígenas muchísimas gracias por su apoyo”. Fin (Recolectado por José Tambonero: 2002)

En el proceso de conversión religiosa que experimentaron los vecinos de Tetelcingo las deidades femeninas de tradición mesoamericana fueron desplazadas, y aunque no

fueron anuladas, se les conceptuó como vírgenes, cuya lógica de existencia gira entorno del Dios Padre e Hijo.

De igual forma otras entidades sagradas y sus atributos paulatinamente fueron perdiendo su sentido como referente de la vida religiosa para transformarse en relatos. Tal es el caso del *“Popocatépetl”* (hermano del sol), el cerro de *tupixtlan*, los remolinos e incluso los *“naguales”*.

El predominio de la ideología católica también se expresa a través de la noción del tiempo sagrado, ya que el “miércoles de ceniza” representa el principal referente que da orden al inicio de los ciclos religiosos, y sobre el cual, se integran las representaciones sociales de los santos y vírgenes. Y las fiestas del ciclo agrícola han dejado de tener como referente el volcán *“Popocatépetl”*, el cerro de *“tupixtlán”*, los *“equinoxios”* y solsticios⁷⁸, las constelaciones y los ciclos lunares.

Por otro lado, pese a las oposiciones de los vecinos de Tetelcingo, el cura ha logrado imponer sus formas de organización en el templo de San Nicolás de Bari, Santo patrono del poblado, lo cual representó la desaparición de una de las principales mayordomías. Así mismo, ha logrado imponer algunas formas de organización (administrativas de las limosnas) en el templo del Calvario. Aunque en términos generales su participación en el sistema religioso de capillas y templos se reduzca a la realización de misas.

Por lo anterior, los vecinos de Tetelcingo paulatinamente han aceptado los tiempos y espacios que la ideología y los representantes del templo católico reconocen como válidos. Sin embargo, el “proceso de laicidad”, no ha significado que los vecinos de Tetelcingo reproduzcan íntegramente la liturgia católica, ya que se trata de reelaboraciones en las que se manifiestan prácticas y representaciones ambivalentes, incluso contradictorias, respecto a los símbolos religiosos.

78 Existen relatos que señalan al cerro del *“tupixtlan”* como una especie de observatorio que toma como punto de referencia la cercanía y lejanía del sol respecto al volcán *“popocatepetl”* para estimar las estaciones del año. Dichas relatos actualmente están siendo confirmados por los arqueólogos del INAH-Morelos.

Tal es el caso del predominio de lo masculino y la subordinación (incluso anulación) del ámbito femenino en la acción ritual y en menor medida mítica. Las creencias asociadas a las mujeres, en particular su influencia sobre las decisiones de los hombres en los distintos ámbitos religiosos y la vida cotidiana, favorece que les consideren agentes potenciales de “brujería”. Así mismo, han generado múltiples representaciones que tratan de justificar la superioridad de los hombres.

“Sí, a mí me, ya me andaban vistiendo hasta con... pues con un vestido, me ponían con tal de que no... Para que, con tal de que no me vieran. Que según para que no me envidiaran, el género eh, o sea el sexo masculino, era lo menos creíble, porque eran los más preparados, y las mujeres esa no, pus, ellas no importan...”

A- *¿no se enfermaban o qué?*

Inf.- No, sino que, para los grandes poderosos del mal, ellas, las mujeres no pueden ser nada, pero un hombre sí. Es él que tiene más poder, no sé en qué sentido, aún todavía no lo he llegado a analizar, y yo creo que nunca lo voy a analizar, porque ya no existen. Antes yo, así lo veía desde niño, es que más que nada yo creo que aquí, es el hombre el que trabajaba, es el que cultiva, pongamos si tú llegas a tener dos o tres, cuatro hijos varones, son los que este, son lo que este, te van a ayudar a futuro y vas tener vida. Es el egoísmo que hay, y habían familiares que tenía harto trabajo y nada...” (Mayordomo, 2003).

Finalmente habrá que señalar que los vecinos de Tetelcingo históricamente han enfrentado despojos e invasiones de su territorio, motivo por el cual han desarrollado un sentido común, de amenaza hacia las expresiones del poder externas a la comunidad, que puede valerse de todo, incluso la religión y la educación para justificar el despojo.

“Usted cree que rezando vamos a poder defendernos del gobierno. Ese mesmamente nos ha querido desaparecer. ¡De una vez que lo borren! Ahí los ve, lo que nomás rezan (haciendo señales de burla). ¡No! Aquí se les enfrenta con las leyes de los hombres, no con las de Dios” (Pablo, Campos, 2001).

CAPITULO 5

1.1 El núcleo familiar

5.1.1 El núcleo familiar; en la colonia de Tetelcingo

La noción de familia involucra además del parentesco (consanguinidad y alianza) la residencia, el autoabasto y el afecto entre sus miembros. En este nivel, se lleva a cabo la reproducción social-cultural-biológica de sus integrantes mediante: normas, valores, crianza, así como los principios que generan socialmente a las personas, entre otros aspectos (Echarri Cañovas, 2003: 76).

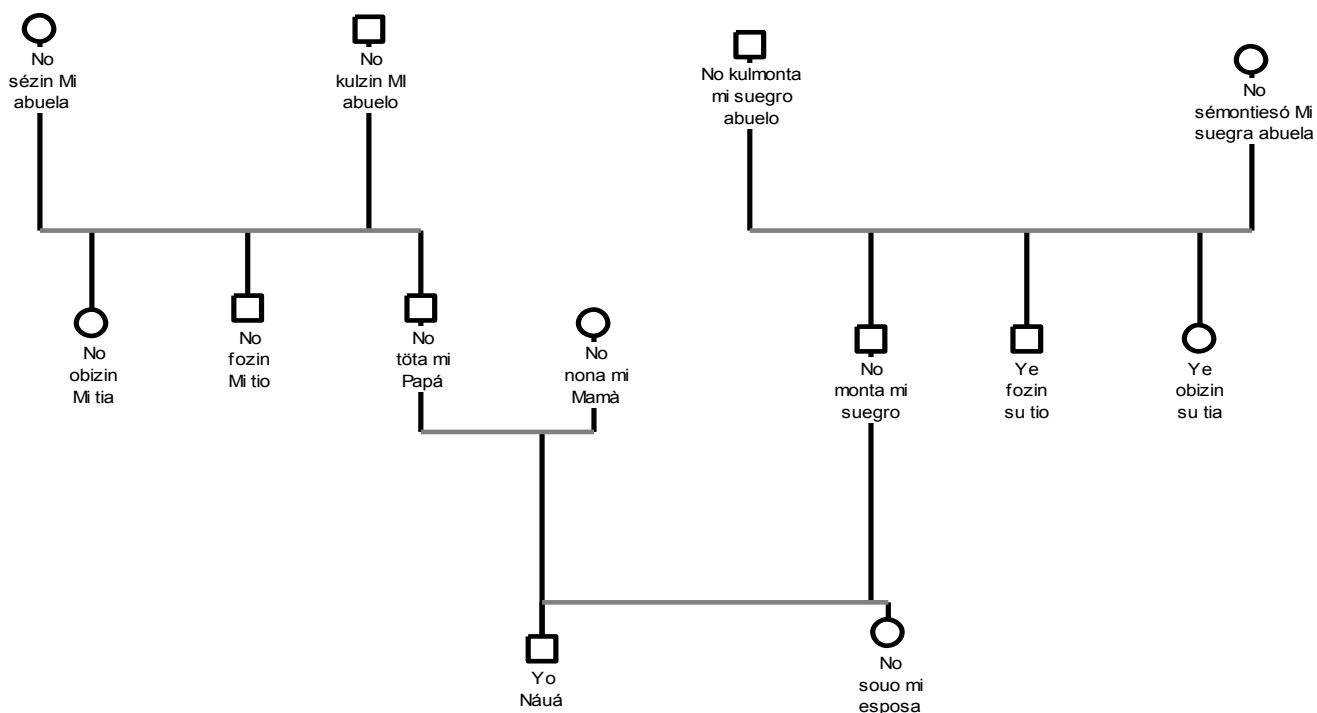
Sin embargo, esta definición en el terreno de la investigación representó un reto, pues para dar cuenta de cada uno de los factores mencionados se requiere hacer uso de los métodos cuantitativos y cualitativos. Mi intención es presentar la complementariedad del enfoque estadístico y la etnografía en el estudio del núcleo familiar.

De igual forma, resultó un desafío poner en juego la operatividad de los conceptos contruidos desde mi perspectiva como investigador, dando prioridad a la perspectiva de los actores.

5.1.2 Estructura familiar

La máxima autoridad en el núcleo familiar, aunque diferencial, se centra en los padres. De hecho todos los miembros se dirigen hacia ellos como “*nona*” nuestros padres mayores. Ante su ausencia, el hijo primogénito, hombre o mujer ejerce autoridad respecto a sus hermanos menores en la toma de decisiones familiares. Se les nombra como “mi hermano(a) el mayor(a)”. A la vez, se diferencia al(a) hijo(a) menor, al cual se le llama “*xocoyote*” (a) de quien se espera se haga cargo de los padres mayores al envejecer.

Diagrama No. 2. Parentesco A

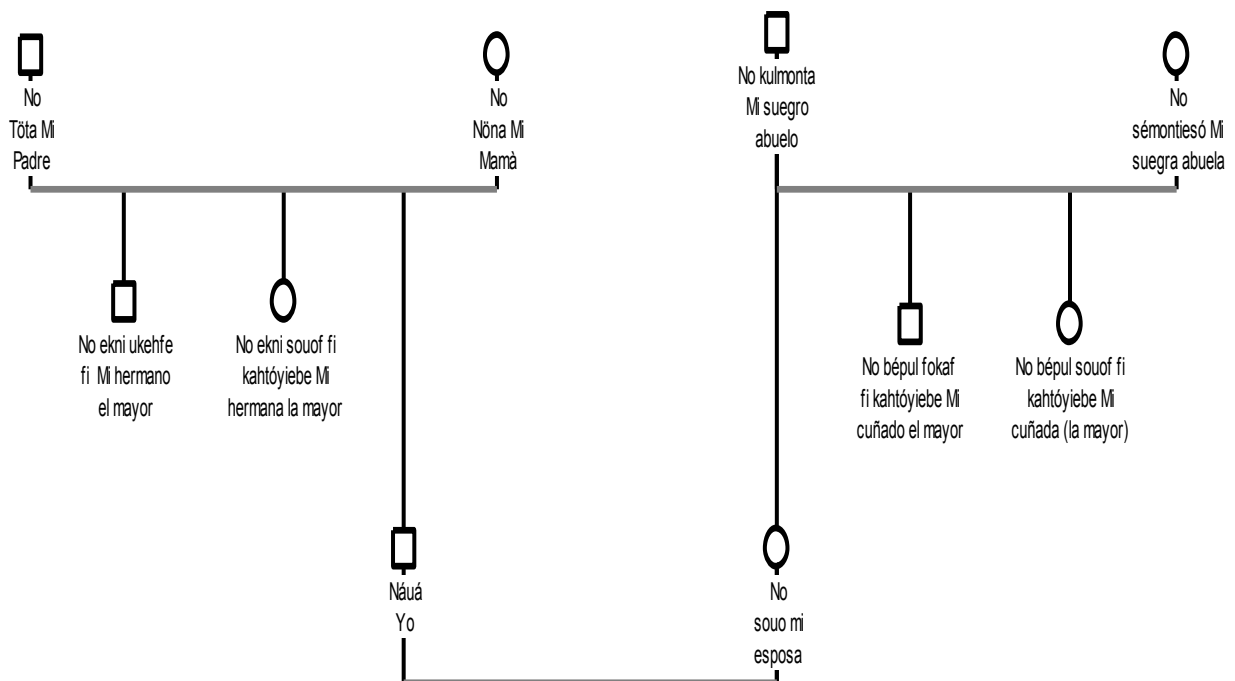


Con base a los datos de un censo aplicado en la colonia de Tetelcingo en junio del 2004 y el trabajo de campo de largo tiempo, se encontró, que en el núcleo familiar se expresa una filiación bilateral y tienden hacia una residencia patrilocal inicial que puede culminar con la neolocalidad (Robichaux, 2005).⁷⁹

La alianza matrimonial se concibe como la bienvenida e integración de una nueva mujer al núcleo familiar, por lo que su estatus es de esposa e “hija”. La recién casada se dirige hacia sus suegros, como “padres mayores”.

⁷⁹ En base a los estudios de diferentes trabajos antropológicos y el suyo propio, propone la existencia de un sistema familiar mesoamericano caracterizado por tres rasgos fundamentales: Residencia patrivirilocal inicial de la pareja. El papel asignado al ultimogenito varón en el cuidado de sus padres y en la herencia de la casa paterna. Presencia de casa contiguas encabezadas por varones emparentados por el lazo patrilocal.

Diagrama No. 3. Parentesco B



“Al iniciar con una pareja está por un tiempo permanece viviendo con sus padres si es de sexo masculino y llevan la vida más o menos tranquila, viene el segundo hijo y se casa igualmente, aquí es donde surgen los problemas, empiezan las discusiones, por la manera de llevar la relación con sus padres; por cuánto a la contribución de los gastos de la familia se menciona esto pues al menos en la población de Tetelcingo. Los hijos de un jefe de familia al consumarse su boda, permanecen viviendo con el padre de familia, tomando en cuenta a la nuera como una hija más que se integra a la familia” (Promotor cultural, 2004).

Hasta la década de los sesenta del siglo veinte predominaba el matrimonio endogámico vinculado con los miembros de su capilla. Sin embargo, en la actualidad los matrimonios exogámicos respecto a otras capillas, colonias y comunidades externas, son lo común. Falta por establecer su incidencia e impacto histórico en la organización del núcleo familiar.

Por lo general, todos los hijos tienen derecho a recibir herencia de ambos padres, aunque se prefiere a la última genitora respecto a la casa y el solar “Xocoyote” (a). Las tierras de cultivo se reparten entre todos los hijos, mujeres y hombres. Sin embargo, la

fragmentación de los solares y escasez de terrenos ha generado diversos conflictos entre hermanos y familiares.

“Y ha habido ocasiones en que los hermanos mayores, lo ven de manera egoísta al hermano menor, por la cantidad de bienes que recibe del padre-mayor, pero son culpa de ellos pues se olvidan de ellos que aunque al final quieren la homologación o reparto equitativo de los bienes. Pero para entonces ya las autoridades, los vecinos incluso parientes han visto, quien es la persona que más los atendió y ya al final aunque se hayan generado muchos problemas. El favorecido es el que el jefe de familia eligió como su sucesor” (Ídem, 2004).

En algunos casos las mujeres no son contempladas para heredarles, pues se considera que el núcleo familiar de esposo es quien debe de procurarles un terreno y vivienda. Sin embargo, el incremento de las separaciones y/o la muerte en los hombres, ha generado que las mujeres con hijos sean susceptibles de no contar con un espacio propio para subsistir. En estos casos, las mujeres y sus hijos son recibidos por su núcleo familiar de origen (hogar de los padres o el hermano mayor). Si los padres cuentan con varios terrenos o casas procurarán heredarle uno, para que “tenga de que vivir”.

El parentesco ritual más importante es el compadrazgo. Involucra a parientes consanguíneos y a amigos los cuales conforman una importante red de reciprocidad tejidas en torno del núcleo familiar.

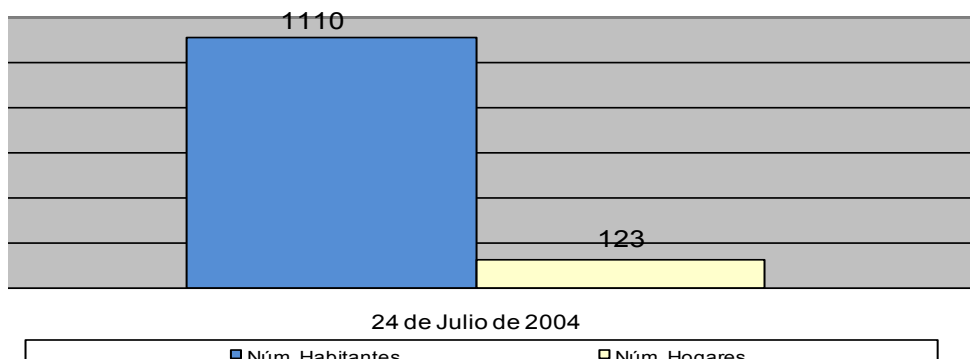
Es importante destacar que la invitación al compadrazgo está centrada principalmente en matrimonios; ya que la aceptación representa que el hombre y la mujer (esposos) en su complementariedad tiene la disposición de ayudar con su trabajo en el compromiso y/o con los gastos económicos.

Tal y como se ha mostrado en incisos anteriores, la celebración de los múltiples ciclos ceremoniales y rituales implica mediante el compadrazgo la configuración de una red de relaciones y vínculos de apoyo mutuo entre las diferentes mayordomías y los vecinos de cada una de las capillas, lo cual ha favorecido la reproducción sociocultural en Tetelcingo.

5.1.3 Un acercamiento cuantitativo a los hogares

En julio del 2004 con el apoyo de alumnos del Instituto Politécnico Nacional, diseñé y apliqué en la Colonia de Tetelcingo, un censo que arrojó la presencia de 1,110 habitantes, distribuidos en un total de 123 hogares.⁸⁰

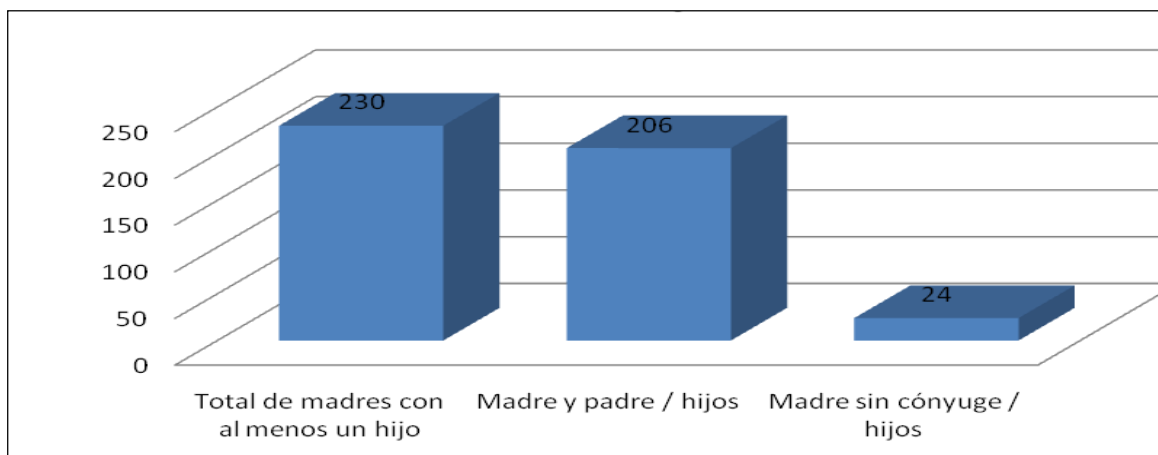
Cuadro No. 31. Censo de la colonia de Tetelcingo



Fuente : Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en julio del 2004.

De igual forma los datos arrojados por el censo permitieron identificar a 230 madres con al menos un hijo, de las cuales 206 contaban con la presencia de un cónyuge y 24 adolescían de él.

Cuadro No. 32. Hogares que presentaron madres con al menos un hijo



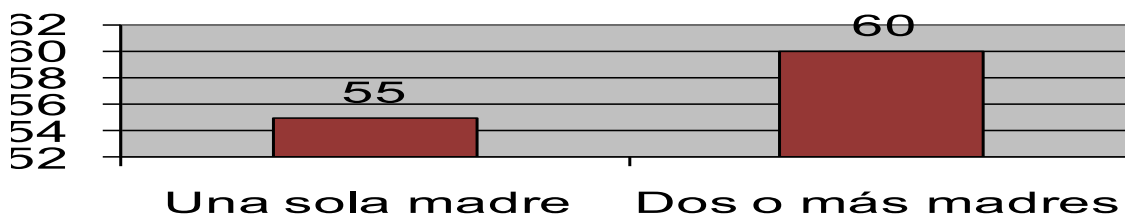
Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

⁸⁰ "Son los rasgos distintivos del hogar: la coresidencia y la formación de una unidad de consumo".

Al relacionar los 123 hogares existentes en la Colonia de Tetelcingo, con el total de madres con al menos un hijo (230), encontramos una diferencia notable, lo que sugería que en un mismo hogar podían habitar dos o más madres con hijos. Es decir, se trataba de hogares compuestos por uno o varios núcleos familiares (Ídem, 2001:73).⁸¹

Así, teniendo como variable independiente, la madre, que en junio del 2004 presentaba al menos un hijo, se procedió al análisis de los 123 hogares. De esta forma, se identificó a 55 hogares que presentaron una sola madre; mientras que 68 hogares presentaron dos o más madres. Es decir, que la mitad de los hogares en la colonia de Tetelcingo, eran compuestos, las madres comparten la residencia y gastos económicos.

Cuadro No. 33 Madres/hijos por hogar en relación con el número de habitantes



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

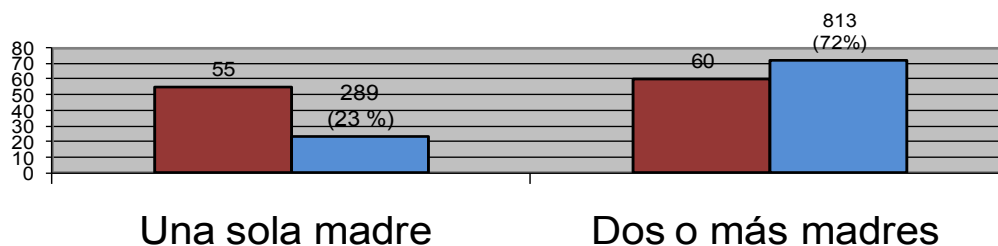
La tendencia antes expuesta tuvo mayor relevancia al asociar los hogares que presentaron hijos con el número de habitantes. En los 55 hogares que contaban con solo una madre, se identificó a 289 (23%) habitantes; mientras que en los 68 hogares que presentaron dos o más madres, aglutinaron a 813 (72%) vecinos de la colonia de Tetelcingo.

Los datos cuantitativos mostraban la existencia de un patrón de organización familiar-residencial, representativa en las dos terceras partes de la población total en la colonia de Tetelcingo.

⁸¹ "Son las unidades de reproducción biológica y social más reducidas".

Cuadro No. 34.

Madres/hijos por hogar en relación con el número y porcentaje habitantes

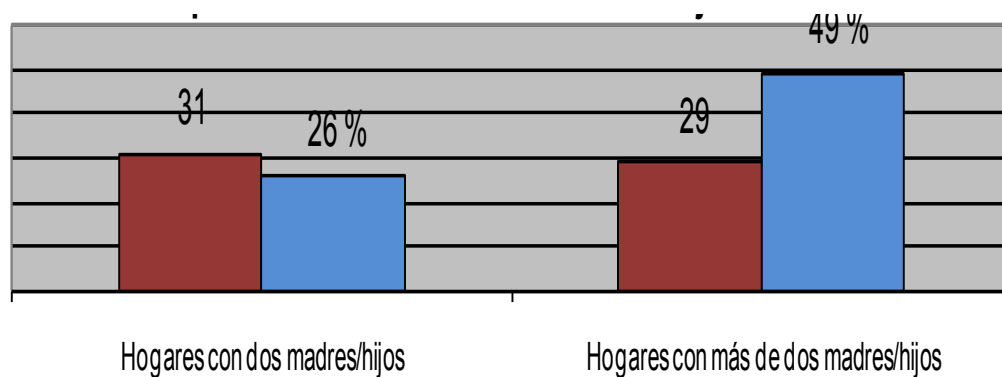


Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

De hecho, tan solo en los 60 hogares que presentaron más de dos madres, concentraron el 49 % de la población total registrada por el censo; esto es, prácticamente la mitad de la población de la colonia de Tetelcingo.

Cuadro No.35

Porcentaje de la población en los 60 hogares que presentaron más de dos madres/hijos

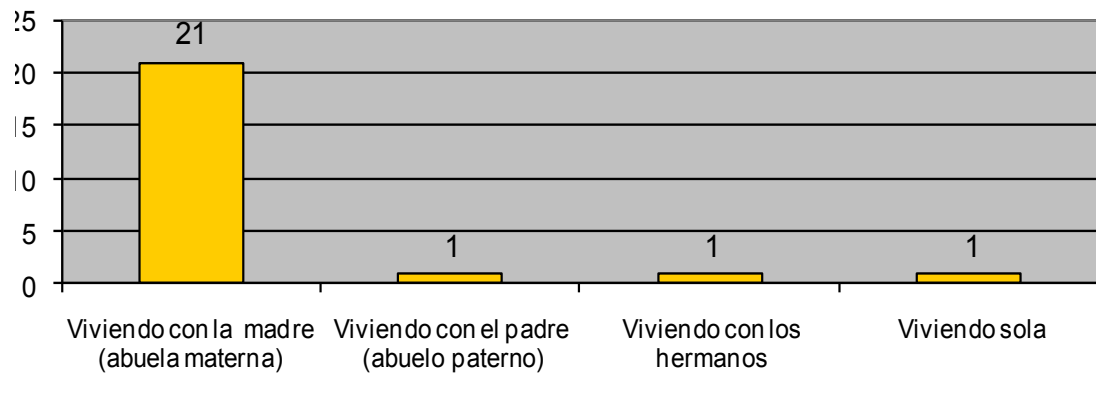


Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

Caso especial, representaron los hogares donde las madres con al menos un hijo, indicaron la ausencia del cónyuge, ya que de los 24 casos existentes, 21 compartían el

hogar de la madre (abuela materna), 1 con del padre (abuelo paterno), 1 con el hermano mayor, y solo 1 vivía sola. Es decir, se trataba de 23 hogares compuestos y tan solo existía un hogar unipersonal.

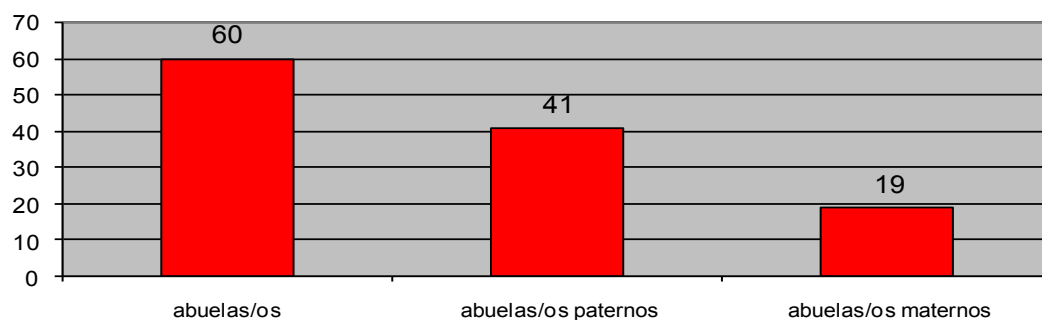
Cuadro No. 36 Hogares de las madres/hijos, sin cónyuge



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

Los datos obtenidos, sugería el análisis de los hogares captando como variable la presencia de uno u ambos padres de la madre (abuelos). De esta forma se encontró que los 60 casos que presentaron dos o más madres con al menos un hijo, correspondían al total de los hogares que presentaban abuelos, por lo que se trataba de núcleos familiares centrales (Ídem, 2001:73).⁸²

Cuadro No. 37 Número de hogares que cuentan con la presencia de abuelos



Fuente: Censo aplicado por el INAH y alumnos del Instituto Politécnico Nacional en Julio del 2004.

⁸² Perteneciente al jefe del hogar.

En estos 60 hogares, los datos del censo mostraron que sus miembros tienden a compartir gastos de electricidad, agua y cooperaciones para la comunidad. Siendo un caso especial la preparación de los alimentos (tortillas); ya que si bien en un mismo hogar sus miembros pueden vivir separadamente en casas o cuartos, solo cuentan con una cocina-fogón; por lo que tienden a compartir los gastos de alimentación. Lo anterior, reafirmó la existencia de un patrón de núcleo familiar-residencial, donde la presencia de los abuelos (padres de la madre) resulta fundamental.

5.1.4 El hogar desde la perspectiva de los actores: el “cente chontle” (una casa)

Para designar a las personas que habitan en un mismo lugar se le refiere con la palabra “*chontle*”, la cual engloba la idea de convivencia común dentro de un espacio físico; por lo que puede referirse a un hogar, barrio, colonia, comunidad, región e incluso una nación.

Bajo esta lógica, es utilizada la frase “*cente chontle*” (un hogar) para indicar la existencia de una residencia, en donde sus miembros comparten en común trabajo y gastos. Es el espacio donde establecen vínculos de reciprocidad y apoyo, aunque no necesariamente exista parentesco entre ellos.

La población en general, en especial las autoridades locales identifican al “*cente chontle*” como un espacio físico en donde sus miembros, sean o no familiares comparten en común la vivienda, lo cual implica sufragar los gastos de agua, luz eléctrica y realizar colectivamente los servicios a la comunidad. Habitualmente se conforma por un “*kiauak*” (patio) y “*kaleme*” (casas o cuartos) en las que suelen habitar. En español se le nombra “solar” o patio.

Por lo anterior, y por lo observado durante el trabajo de campo, entiendo el “*cente xontle*” o solar, como una forma de organización familiar -residencial, cuya principal función, es asegurar su subsistencia como grupo. Por lo que si bien sus miembros pueden reconocer que “comparten el trabajo en común” entre todos los miembros; no necesariamente existe parentesco y/o vínculo afectivo.

Sin embargo, la unión en el *“cente chontle”* es un proceso temporal, pues las diferencias entre los hermanos, acentuado por los conflictos de esposas con la suegra y entre ellas, suele generar que cada núcleo familiar paulatinamente decida realizar por separado los gastos y preparativos de los alimentos. Por lo que al fallecer ambos padres, el núcleo familiar completo no se disuelve, sino que se transformará, en completos e incompletos, los cuales tenderán a establecer un hogar de manera independiente.

Los núcleos familiares incompletos tienden a desplazarse a un terreno heredado por sus padres, mientras que los núcleos familiares completos *“levantan una barda”* sobre el solar (patio), y la solicitud de una nueva *“toma de agua y medidor de luz”*. En ambos casos, la acción lleva implícito el establecimiento en el nuevo hogar, con su respectiva cocina, ya que de forma independiente realizaran la alimentación para sus integrantes.

5.1.5 El “tlouo”: el afecto como eje de la estructura familiar

Entre los vecinos de la Colonia, para reconocer a todas las personas que establecen vínculos de reciprocidad y apoyo se utiliza la frase *“tlouo”*, lo que significa *“nuestra familia”*; ya que entre ellos existe afecto y respeto.

Es importante destacar que al reconocerse como parte del *“tlouo”*, no implica forzosamente una residencia, parentela o compartir *“el trabajo”*, ya que sus vínculos son principalmente afectivos, los cuales se basan principalmente en respeto y amor cotidiano mostrado hacia otros miembro. Así, para preguntar la pertenencia a un *“tlouo”*, se utiliza la frase *“quiene ne quejta”* (cómo lo ves), y se responde *“es mi hermano”*, *“es mi prima”*, *“mi primo”*.

Si bien compartir el trabajo, gastos del hogar y otros bienes pueden reforzar los vínculos de reciprocidad⁸³, el hecho de que algún miembro no lo haga, no implica que deje de

83 Catherine Good en base a sus investigaciones entre los nahuas del Alto Balsas de Guerrero, ha dado múltiples evidencias de cómo el compartir el trabajo constituye una de las bases de la organización comunitaria; sin embargo, la aplicación de sus *“etnocategorías”* en otras regiones indígenas de México, en muchas ocasiones ha sido mecánica y acrítica, por lo que las prácticas y representaciones particulares de cada grupo tienden a ser desconocidas.

ser reconocido como parte del “*tlouo*”, sobre todo por los padres y abuelos. Tómese como ejemplo los casos sobre migración o emigración forzada.

Por lo anterior, si en el “*tlouo*” sus miembros comparten el trabajo, es porque entre ellos se expresa un fuerte vínculo afectivo. De esta forma, la base de su organización reside en el “respeto y el amor” hacia sus integrantes. Dicho en otras palabras, entre ellos existen fuertes vínculos parentales.

Es así que los miembros del “*tlouo*” no solo se vinculan para asegurar su subsistencia como grupo. Las relaciones basadas en los afectos les permite compartir y reconocerse como parte de una parentela y emprender objetivos comunes, que van desde la producción o consumo de maíz; la participación en los sistemas de reciprocidad comunitarios (ciclos rituales, el compadrazgo, la vecindad, el matrimonio); pero sobre todo, el cuidado y atención de sus integrantes (crianza de los niños y cuidado de los miembros más viejos).

Bajo esta argumentación, el compartir los alimentos, es la mejor manera de reafirmar la pertenencia al “*tlouo*”, ya que no solo se trata del trabajo invertido en su preparación, sino que involucra el hecho de satisfacer a alguien por quien se siente afecto, así reitero, que la elaboración y consumo de tortillas resulta fundamental.

El número de “*tlecuileme*” (fogones) y comales existentes en el “*cente chontle*” (hogar) y la manera en que se organizan la siembra o compra del maíz, es lo que permite identificar la existencia de un “*tlouo*”.

Caso especial es el establecimiento del altar, ubicado en la habitación de los “padres mayores”; se conforma por una mesa pegada a la pared, en donde son colocadas las imágenes de los santos y del Niño Dios (bulto y cuadros). Como se ha descrito es el espacio del hogar, donde se cree que es posible “negociar” con las entidades sagradas a fin de obtener y se acceder a la “fuerza divina de Dios Nuestro Señor”. Actividad ritual en la que las mujeres de mayor edad, “*nona*” expresan sus afectos hacia los miembros

del “*tlouo*”, al solicitarle a los “intermediarios sagrados”, protección y salud para todos sus seres queridos, es decir, forman parte de la crianza y cuidado de los niños.

5.1.6 Las redes de apoyo: “nochtloua”, la gente de uno

Para referirse al grupo de familiares, vecinos, amigos, compadres, ahijados, etc., que se identifican como uno mismo, se designa “*nocht iloua*”, lo que indica “son uno mismo porque conviven”, por lo que establecen vínculos de reciprocidad. Otra forma de referirse es “*tu gente, nuestra gente*”, lo que potencialmente implica contar con gente para afrontar los gastos ceremoniales y situaciones inesperadas que pongan en riesgo la continuidad del hogar, o la reproducción de los miembros del “*tlouo*”.

Esta forma de organización es muy importante, pues al rebasar los límites espaciales del hogar “*cente chontle*” (solar), el núcleo familiar, y los integrantes del “*tlouo*” les permite establecer vínculos viables de reciprocidad en el trabajo, amistad, asesoría, organización de ritos, etc. Por lo tanto, afrontar eventos que impliquen grandes inversiones de dinero como se mostrará posteriormente. Tal como indica un mayordomo en una boda: “*somos parte del nocht iloua, porque compartimos la tortilla y convivimos*”.

La diversificación de actividades económicas y la obtención de ingresos periódicos han sido favorecidas, en parte, por la conurbación a la ciudad de Cuautla; sobre todo a partir de la construcción de la Central de Abasto y el establecimiento de la Plaza Solidaridad sobre el territorio de Tetelcingo.

De igual forma, la venta de terrenos, les ha permitido enfrentar gastos imprevistos y/o invertir en negocios redituables en el corto plazo (compra de unidades de transporte público). Al respecto, los terrenos tienen una gran demanda y pueden cotizarse entre 250 a 800 pesos el metro cuadrado, depende de la ubicación y existencia de servicios.

Ambos aspectos, aunados a la forma de organización familiar basada en una fuerte red de reciprocidad, les ha permitido tener mayores posibilidades de asegurar la subsistencia de las agrupaciones familiares y establecer grandes redes de apoyo mutuo.

Como se ha indicado, los núcleos familiares que conviven cotidianamente en el “*cente chontle*”, comparten gastos de electricidad, agua, teléfono, preparación de algunos alimentos, etc.; lo que permite aminorar los costos de subsistencia, que de manera particular difícilmente podrían asegurar. Pero las relaciones de apoyo, suelen rebasar los núcleos familiares residentes en el hogar y el “*tlouo*”, abarcan a otras organizaciones familiares del poblado y el resto de colonias de Tetelcingo, designada como “*notch iloua*” o “*to gente*”.

Se trata de una red de relaciones que se fortalece y recrea por lo general en periodos ceremoniales y rituales (danzas, peregrinaciones, celebración de imágenes religiosas, cumpleaños, bodas, etc.) Pueden activarse en el momento de enfrentar situaciones inesperadas pero estos se extienden involucrando a múltiples organizaciones familiares. Lo anterior representa relaciones y apoyos potenciales que pueden utilizarse para enfrentar situaciones económicas adversas o imprevistas que pongan en riesgo la subsistencia del hogar, la reproducción de los miembros del núcleo familiar y/o “*tlouo*”.

Si bien las ceremonias y rituales implican una inversión importante de recursos económicos, permiten establecer y reforzar en primera instancia los vínculos de apoyo y reciprocidad entre los integrantes del núcleo familiar y/o el “*tlouo*”, los cuales se mantendrán latentes y activarán en los momentos de afrontar adversidades u eventos especiales.

Tal es el caso del proceso salud, enfermedad y muerte, en el cual, difícilmente se puede estar preparado para afrontar los gastos económicos que representan ciertos padecimientos. En el corto plazo los miembros del núcleo familiar, se encargan de afrontar los gastos de su atención. En caso de que se prolongue su situación, aunque no es una obligación, los demás integrantes del hogar suelen dedicar parte de su tiempo y recursos económicos para su atención. Y si la situación agrava, los integrantes del “*tlouo*” tratarán de aportar tiempo y, dinero para la recuperación.

Si bien los miembros “*tlouo*” pueden tomar medidas para enfrentar la enfermedad de alguno de sus miembros, no siempre se está preparado para afrontar la muerte y los

gastos que representa. Es en esta situación que se activan el *"nocht hiloua"*, es decir, la red de relaciones que involucra parientes parentesco, amigos o vecinos. Sin embargo, es pertinente aclarar que los apoyos brindados no solo se centran en lo económico, abarcan trabajos en el hogar, consuelo y consejos para afrontar tan difícil acontecimiento.

Si la persona fallece, el primer día del fallecimiento se le conoce como "velación", participan de manera directa los "ahijados", compadres y amistades del difunto; pagan el monto para la celebración de la misa, aportan veladoras, granos de frijol y maíz o dinero en efectivo.

Los familiares eligen entre los compadres más cercanos del difunto, a los padrinos (matrimonio de otro núcleo familiar) quienes se encargaran de comprar paquetes de galletas, botellas de alcohol, una gruesa de gladiolas y tres docenas de cohetes, así como buscar y pagarle a un rezandero.

En tanto, el núcleo familiar del difunto se encarga de comprar lo necesario para preparar café, chocolate, atole, etc. durante los nueve días que dura el Rosario. El alimento es repartido entre los familiares, amigos y vecinos *"nocht hiloua"* o *"to gente"*. A los padrinos se les tiene que regalar también durante los nueve días que dura el rezo, dos cartones de cerveza y una botella de alcohol para repartir entre los asistentes.

El último día del novenario, conocido como la *"levantada de la cruz"*, los padrinos tienen que comprar ramos de gladiolas y diversas rosas; las cuales reparten entre los asistentes. De igual forma los familiares del difunto preparan mole verde acompañado de tamales y una pieza de pan, los cuales se sirven a los participantes del su *"nocht hiloua"* o *"to gente"* como agradecimiento por su apoyo y solidaridad. Por lo cual, previamente se visitaron sus solares-casa para invitarlos a comer una *"tortilla o taquito"*.

El *"tlouo"* del difunto, como una forma de agradecimiento hacia los padrinos, le hace entrega de mole y tamales, acompañado de dos guajolotes, cinco pollos grandes, cuatro cartones de cerveza y dos botellas con alcohol (dos para cada padrino). Mismos, que

los padrinos repartirán entre sus familiares para afirmar los vínculos de reciprocidad y apoyo con su *“nocht hiloua”* o *“to gente”*. Y se extienden a otros *“tlouo”*, pues les entregan *“itacates”* (comida en bolsas); los cuales serán llevados a las casas de compadres, familiares, amigos y vecinos del difunto, como una forma de agradecer la solidaridad mostrada por los miembros del *“tlouo”* hacia el *“nocht hiloua”* o *“to gente”*.

Como se ha señalado, las ceremonias y rituales implican una inversión importante de recursos económicos, sin embargo, estas también refuerzan las relaciones entre diferentes organizaciones familiares, conocida como *“notch hiloua”* o *“to gente”*.

5.1.7 La importancia de los “tatas” en la estructura familiar

Como se ha indicado, la organización del *“tlouo”* tiene fundamento en los lazos afectivos (amor y respeto), lo cual favorece que sus integrantes *“se piensen como una unión”*. Aquí radica la importancia de la autoridad encargada para coordinar las relaciones y los permanentes vínculos de reciprocidad, la cual es representada en la imagen del *“nota”* (nuestro padre mayor) y la *“nona”* (nuestra madre mayor), o en su defecto el hermano mayor.

Los discursos de ambos *“tatas”* son recurrentes para asegurar que sus hijos y nietos permanezcan en el *“cente xontle”*. Se enfatiza el amor entre los integrantes del *“tlouo”* y tienden a minimizar sus diferencias. Señalan que su *“corazón es feliz porque sus hijos viven con ellos y trabajan juntos”*. Caso contrario, ocurre cuando un hijo decide separarse, no contribuir con su trabajo o *“despilfarrar”* sus bienes, refieren que *“la tristeza ha llegado a su “tlouo”*:

“Un abuelo debe pensar que no se vaya desfaltar de sus patrimonios, si, mejor darles a sus hijos o hijas para que se ayuden, ese es una buena. Pero cuando malos ideas hay o malos pensamientos eso no lo hace, se beneficia en lo personal y los hijos quedan asilados, las hijas. Cuando llega a finalizar también los hijos no responden, o el papá, ahí que se atiende el mismo. Si tiene se cura si no pues se muere y ya, quizás participa la sepelio y hasta ahí, pero no colaboran en nada. Entonces es más tristeza. En cambio teniendo participación hasta con gusto colaboran, cooperan” (Pedro, colonia, Tetelcingo, 2004).

De igual forma, los “*tatas*” destacan su papel como educadores de los hijos, quienes tienen que aprender un complejo proceso de convivencia, el cual se prolonga aun cuando estos se casan y tienen hijos. A sí también, los hijos son socializados sobre la manera de realizar labores agrícolas y desempeñarse en la comunidad.

“Es mejor tener ayuda de los abuelos y de los hijos para que viva mejor, que sufra, que rentando, a veces tiene buenas cosechas a veces malas cosechas pues no sale bien las cosechas pues se pierde las cosechas. Y teniendo lo propio no siente trabajoso de pagar renta de la casa, del terreno que va cultivar y siempre es mejor porque hasta ya tiene su patrimonio legal y puede participar en cualquier desarrollo o en cualquier actividad, puede ser autoridad ejidal o municipal, lo que sea. Pero si no tiene uno nada pos no, lo discrimina, lo corre lo sacan” (Juan, Colonia de Tetelcingo, Tetelcingo, 2004).

Es común que los “*tatas*” señalen que sus hijos e hijas no sepan convivir con los demás integrantes del “*tlouo*”, a pesar de estar casados, particularmente cuando se trata de asegurar los vínculos de reciprocidad relacionados con el trabajo. Por ejemplo, si una mujer presiona para que su esposo destine todo su dinero a ella e hijos, este quedará imposibilitado para establecer vínculos de reciprocidad con sus amigos y familiares; por lo tanto, obtener apoyo en las labores.

“Porque razón, porque ellos tienen otras mentalidades, mediante ya ahorita ya están más civilizados. Ellos, saben qué y yo los conozco más: tú ganas tanto y me vas a entregar toda la raya y tú, casi nada. Y yo te digo que está mal ¿Por qué razón? Porque un hombre debe tener cambio de sus ahorros, aparte, para tener a sus amistades, y procurarles, y así es como se consigue el trabajo. Ahora que es sábado, me gusta la chamba, me gano bien, y digo al encargado, vamos echarnos un refresquito, ya, yo quiero cambiar con usted, pásamelo ¡Si cómo no!. Pero uno está dando, es la meta de uno, querer trabajar, pues que gane uno bien, pues hay lugares donde ganas bien, y otros no se gana. Entonces así es como va uno adquiriendo trabajos, amistades, y si no hay trabajo, le dices: ¿Sabe qué? ¡Hey tu fulano vente a trabajar, por acá hay chamba! Pero si usted no da nada, porque la mujer, le dice le lleva uno de la gamarra, no puedes. La mujer cuando lo dice, lo trai uno de la gamarra, porque lo trai. Ahí es donde sufre el hombre, es como le digo, ¡Eso está mal! si claro, va a dar toda la raya, pero después ya no va a poder dar más, porque no está su valor como hombre trabajador. Lo que tenga, conocimiento, que sea, yo así he experimentado y así he venido” (Pedro, colonia de Tetelcingo, Tetelcingo, 2004).

Cuando los hijos y nietos incrementan su edad, el “*tota*” los involucra en las actividades agrícolas, procura enseñarles que el producto de su trabajo debe ser compartido con todos los integrantes del “*tlouo*”. Si bien la mayor parte de la cosecha tiene como destino

el auto abasto del núcleo familiar, los excedentes suelen venderse para crear un fondo común, el cual tendrá como destino sufragar gastos mayores, como puede ser un ritual o un evento.

Como se ha indicado anteriormente, la unión y reciprocidad del *"tlouo"* es reflejado por la forma cómo se organiza la producción y consumo de tortillas, ya que si bien en un *"cente chontle"* (hogar) puede presentarse uno o más núcleos familiares, viviendo separados cada uno en *"kaleme"* (casas), todos comparten un solo *"tlecuil"* y comal para hacer las tortillas, el cual está a cargo de la *"nona"*.

De igual forma, los gastos rituales son compartidos por todos los miembros del *"tlouo"*, ya que los que perciben ingresos, entregan parte del dinero a su *"nona"* para que se encargue de los gastos, en tanto, el resto de los familiares elaborarán los alimentos o preparativos de los rituales.

Cuando uno de los hijos del núcleo familiar decide casarse, lo común es que lleve a vivir a su esposa al *"cente chontle"*, donde radica su *"tlouo"*. Con el tiempo se presentan diferencias significativas entre las hermanas con sus cuñadas. Así mismo, cuando el resto de los hijos se casa, los conflictos pueden incrementar, por lo que la observación de los *"tatas"* es fundamental, bajo el riesgo de que alguno de sus hijos se vea obligado a abandonar el *"cente chontle"* e incluso romper con el *"tlouo"*.

"Al casarse otro de los hijos ya son dos nueras que se integran como hijas de familia, por lo general es aquí en donde se generan complicaciones; por muchos motivos, pero el principal es la contribución del gasto familiar y su distribución. Para resolver estos casos el padre de familia, hace separar a un hijo de familia el más problemático, aunque aquí lo más recomendable es que se separe el hijo mayor las cosas de este asunto así se dan. Al que se quede tendrá que continuar viviendo con su padre hasta que se presente la tercera boda del tercer integrante de familia. Si las cosas en las relaciones se dan bien, la familia se mantiene en paz y tranquilidad, lo que se sobreentiende que la familia se mantiene unida, por un periodo de tiempo. Las dificultades vienen cuando los nietos de uno y de otro empiezan a pelarse e intervienen los padres en defensa de sus hijos. Aquí el jefe de familia pasa a ser abuelo ya, y funge como consejero si las cosas marcha bien, continua la familia unida. En tanto crecen más los nietos los problemas se complican y es a esta etapa en donde el jefe de familia opta por separar a uno de sus hijos y quedarse viviendo con uno. Este uno, normalmente es el último o última hija del padre de familia. A esta etapa ya entonces el padre de familia ha cumplido

mayor de edad (Más de 60 años) y ha empezado a disgregar los integrantes de su familia, formando otras a esta tercera edad es donde los padres de familia viven los últimos momentos de su vida. Permanece con el “xocoyote” o (a). El hijo o hija más menor de la familia” (José Tambonero, 2004).

Lo antes expuesto, tiene especial relevancia si se considera que de acuerdo con los datos arrojados por el censo, aproximadamente más de la mitad de los hogares cuentan con una “*nona*” (abuela) o “*tata*” (abuelo); misma que cumple con una función socializadora, ejemplo, atención de las necesidades y afecto hacia los niños. Este hecho fue confirmado durante las visitas de campo a los hogares, ya que los niños pasan la mayor parte del día en compañía de sus abuelos.

Esta estrategia resulta eficiente especialmente para las madres solteras (sin compañero), ya que pueden destinar la mayor parte del día a la obtención de ingresos en la central de abasto, los abuelos se encargan de la atención y cuidados de los niños.

No obstante, otra estrategia consiste en compartir las responsabilidades entre todos los miembros del “*tlouo*” (hombres y mujeres); quienes se turnarán el cuidado de los niños, de acuerdo a los diferentes horarios del día o días de la semana.

Resumo que, en la vida cotidiana la madre-abuela, “*nona*” es la encargada de coordinar la preparación de las tortillas y alimentos. Mientras, que el “*tota*” padre-abuelo es el encargado de mediar las relaciones entre sus hijos, nueras y nietos. Si bien el cuidado y la atención de los niños se centran en sus madres, su cuidado puede ser compartido entre todas las mujeres del “*tlouo*”.

Los vínculos entre los miembros del “*tlouo*” son muy estrechos para hacer frente a los compromisos religiosos, civiles, al presentarse gastos inesperados o dificultades diversas. Todos los miembros del “*tlouo*”, componen una primera instancia que está comprometida a prestar ayuda mutua, son los “*tatas*” los encargados de coordinar los apoyos.

“Apoyándolos en este caso en un apuro que necesiten ellos, en apoyarlos económicamente ya sea algo para la comida y apoyar en otro tipo de evento en

este caso, en una fiesta, se apoya mano de obra o también con material” (Joaquín Galicia, 2005).

Ya se ha reiterado que no todo el apoyo es material, la afectividad es muy importante entre sus miembros, se trata de vínculos de amor y respeto que hacen que sus miembros se mantengan unidos y se favorezca la reciprocidad.

“Apoyo económico, moral, cuando tienen un problema pues tenemos que apoyarlo” (Ídem, 2005).

Tal es el caso del matrimonio de algún miembro del *“tlouo”*, en el que los *“tatas”* deciden utilizar el fondo común para sufragar los gastos de la boda; sin embargo, este suele ser insuficiente; por lo que solicitan apoyo de familiares y amigos, es decir, activan las relaciones del *“nocht iloua”* o *“to gente”*. Bajo este entendimiento, una vez consumado el matrimonio, el hijo en cuestión tiene la obligación de vivir con sus *“tatas”*, con el fin de ayudar a sufragar los gastos del matrimonio y empezar a ahorrar dinero para construir su propia habitación.

Cuando decide casarse una hija, los *“tata”* y los miembros de *“tlouo”* sufragan los gastos del ritual; sin embargo, a pesar de que la novia se integra al núcleo familiar de su marido y vive en otro *“cente chontle”* no rompe con los vínculos de reciprocidad de su *“tlouo”*, ya que los apoyará cuando estos enfrenten un compromiso de índole religioso o civil, pues les apoyará preparando alimentos o participando activamente en su organización.

5.1.8 Aspectos culturales–afectivos

El vínculo familiar con el *“tlouo”* se plasma a partir de rituales, tal es el caso del nacimiento de un nuevo miembro, donde la *“nona”* se encarga de enterrar el ombligo del recién nacido en el patio del solar para indicar que una parte de su cuerpo le pertenece al *“cente chontle”*.

Así, cuando el niño crece, los *“tatas”* y los padres son enfáticos en señalarle que el día que decida abandonar (migrar) el *“cente chontle -tlouo”*, tendrá que dejar también *“una*

parte de ellos”, por lo que se tratará de una situación dolorosa emocionalmente que puede culminar con su muerte.

Acorde con lo anterior, los *“tatas”* indican que *“una familia cuyos hijos y nietos viven juntos es una gran alegría”*, pues todos comparten y se apoyan; pero cuando alguien decide separarse, *“hay mucha tristeza”*, pues es, como *“si le cortaran un brazo o muriera un hijo”*. Además, las *“nanas”* resaltan que si un hijo decide abandonar el hogar, esto puede generar enfermedades y hasta su muerte: *“si te vas al otro lado, ahorita me ves viva, pero de regreso me verás muerta”*.

Así, mediante las entrevistas se obtuvo que el principal discurso por el cual un jefe de familia decide no migrar, está en el vínculo con sus hijos o padres, ya que puede generar *“tristeza que el dinero no puede curar”*.

En el caso de las mujeres-esposas la migración significa una separación dolorosa emotivamente, y habría sospecha de ser abandonadas, por lo cual, a los hombres se les enfatiza: *“si te vas para el otro lado, olvídate de tus hijos y de mí”*.

Caso especial es el del *“xocoyote”(a)* o hermano(a) menor a quien se designa el cuidado de sus padres. Si bien pueden contar con el apoyo de sus hermanos mayores para afrontar los gastos y tiempos en la atención de los padres, el *“xocoyote”(a)* tiene que coordinar todos los apoyos brindados y atenderlos cotidianamente. Así que ante esta responsabilidad, queda imposibilitado para abandonar su hogar por largos periodos de tiempo.

“A sí, eso sí. Debe de participar con economía y con el cuidado, por qué razón, por qué el papá, transcurre el tiempo ya no tiene el desarrollo legal, las fuerzas, las enfermedades le pega y ya no puede caminar o ir con el doctor y los hijos tienen la obligación de llevarlos. Y si tiene recursos económicos les debe apoyar. Para que se vaya rescatando un poco y si no pues ni modo. Así es, tan como los hijos las hijas también” (Daniel Campos, colonia de Tetelcingo, Tetelcingo, 2004).

Entre las familias existe una representación que asocia que las personas que migran tienen conflictos con sus familiares, por lo que desprenderse de sus padres es un asunto

relativamente sencillo. Si bien se reconoce que algunas personas que han migrado, logran hacer dinero y mejorar, se considera que poco o nada les preocupa sus padres, ya que generalmente no les envían dinero: *“Pues no, pues no he visto a ninguno mejorar, siguen igual que nosotros”*.

Finalmente, cabe señalar una representación asociada con el deseo de viajar a otros lugares o países y si bien se refiere a asuntos de trabajo temporales, no se considera como una migración, sino más bien una “gira” en donde se puede dar a conocer su trabajo y está asegurado su retorno a la familia.

“A mí bueno. Ganas de ir pero en lo que ando, en la música. Digamos una gira, ir a trabajar y regresarnos. Siempre es mi sueño, pero ir a trabajar a allá, pos no tanto por miedo, pues creo que me siento mejor acá” (Integrante de mariachi, colonia de Tetelcingo, Tetelcingo, 2004).

5.1.9 La subsistencia en núcleo familiar

Los integrantes del “*tlouo*” aprenden a compartir las actividades productivas así como los egresos que implican la subsistencia, es decir, que las relaciones económicas tienden a guiarse por la lógica del afecto y la reciprocidad, por lo que si bien entre sus integrantes pueden existir diferencias significativas de ingresos, sus aportes tienen como principal objetivo asegurar el bienestar del grupo y en segundo lugar el bienestar propio. En el hogar, es común observar conflictos relacionados con la aportación diferencial de ingresos, no obstante, tienden a ser controlados por el “*tota*” y la “*tona*” quienes enfatizan las bondades del apoyo familiar y el trabajo comunitario.

Pero los aportes no sólo se concretan en el dinero, las mujeres jóvenes y adultas realizan indistintamente las actividades relacionadas con el hogar (limpieza, adorno, preparación de alimentos etc.) y el cuidado de los niños, en particular las mujeres que se ven obligadas a trabajar fuera del hogar. Mientras tanto, la “*nona*” se encarga de preparar las tortillas y comida; asigna las tareas del hogar y administra los negocios.

Los jóvenes hacen reparaciones para acondicionar el hogar, como arreglar las habitaciones, encauzar el agua o participar en los trabajos comunitarios; y el “*nota*” (Padre mayor) es el encomendado de asignar y coordinar las diferentes tareas.

Dada la cercanía con las unidades habitacionales y residenciales; en especial de la central de abasto de la ciudad de Cuautla y la Plaza Solidaridad; los miembros del “*tlouo*” suelen obtener ingresos de manera periódica.

Si bien una persona puede obtener de 250 a 800 pesos por semana, al compartir los ingresos entre todos los miembros del “*tlouo*”, esto les permite sufragar sus principales gastos de subsistencia y de manera particular contar con dinero para realizar otras actividades, como fiestas o asegurar la educación de sus hijos.

Un hombre que vive con su madre, esposa y tres hijos indicó:

“¿Para qué me voy? Aquí tengo casa, consigo trabajo fácilmente, aunque mal pagado pero me alcanza. Si no tengo luego, luego me prestan mis hermanos y amigos. Tengo cerca a mis hijos, mi esposa y mi mamá. Y a mis hijos les puedo dar educación, entonces ¿Para qué me voy?” (Pedro, Tecolote, 2004).

Otras formas de obtener ingresos se relacionan con la posesión de unidades de transporte público (combis), que como ya se indicó gozan de una situación privilegiada, pues únicamente las rutas de transporte pertenecientes a los vecinos del pueblo y la colonia de Tetelcingo tienen acceso a la Plaza Solidaridad.

Hasta donde pudo averiguarse tan solo en la colonia de Tetelcingo existe un centenar de unidades de transporte, las cuales fueron adquiridas en la década del noventa, con la venta del jitomate y áreas de cultivo propiedad del “*tata*” y/o la cooperación de integrantes del núcleo familiar.

El “*tota*” suele ser el dueño o jefe del “negocio”, pero su administración es delegada por todos los hijos a la “*nona*”, argumentan que ellas son más eficientes para destinar los ingresos hacia el hogar o el negocio; mientras que los “*tatas*” pueden destinarlo ocasionalmente a sus amigos.

“Pues decidimos en una parte nosotros, porque como hombres, ora como mi papá de repente hace su gastadero. Cuando se madrea la combi: -Oye, dame dinero. Si no hay ya te los gastaste. Y este caso no.- Oye, que quiero, pues ahí va. Que quiero para una llanta, lo que sea...” (Ricardo Jiménez, 2004).

Como ya se señaló, la cercanía a la central de abasto y plaza solidaridad genera el movimiento cotidiano de un gran número de personas en la zona, por lo que los vecinos de la Colonia de Tetelcingo han obtenido ingresos significativos de la renta de establecimientos comerciales, habitaciones para vivir temporalmente y siendo propietarios de negocio (este último en menor orden).

Una forma adicional para obtener ingresos es la pertenencia a un grupo musical (mariachi), su principal característica debe ser que sean familiares o amigos cercanos y la administración económica es realizada por los “*tatas*”.

Si bien existen gastos particulares relacionados con cada miembro de la familia. Estos generalmente se concentran en las habitaciones, de esta forma un familiar puede comprar radiograbadora o estéreo y televisión para su uso particular; si bien lo pueden utilizar los demás familiares, los aparatos electrodomésticos se ubicarán en la habitación de quien los compró. El teléfono es un asunto muy especial, este es pagado con la cooperación de todas las personas que perciben ingresos, adquieren un teléfono colectivo (multifón®) que requiere fichas prepagadas de manera individual.

Es importante aclarar que si bien están involucrados en el proceso ritual que establece vínculos de reciprocidad y apoyo mutuo que favorece la organización comunitaria; en la realización de empresas económicas, como negocios o la siembra de alto valor comercial, las relaciones de reciprocidad suelen reducirse a los miembros del “*tlouo*”; y con personas ajenas, existe un salario de por medio.

5.1.10 Recapitulando

La descripción del núcleo familiar en la colonia de Tetelcingo, lleva a realizar las siguientes precisiones: Aunque existe correspondencia estrecha entre el hogar y un

núcleo familiar, esta no es imperativa, ya que en una misma residencia, pueden coexistir dos núcleos familiares o más.

Para el investigador a primera vista, parecería que está tratando con un solo hogar-familia, pero es a partir de una larga estancia en la comunidad y la observación de las relaciones a su interior, que se hace evidente la existencia de uno o varios núcleos familiares, que si bien comparten la residencia e incluso el trabajo común, entre ellas no se establecen relaciones de reciprocidad y/o apoyo mutuo.

Así, la investigación a largo plazo en la Colonia de Tetelcingo, permitió identificar la forma del núcleo familiar, conocido como *"tlouo"*; basado en los vínculos afectivos, que cotidianamente se expresan a través de la siembra del maíz, los gastos, preparación de alimentos (tortillas) y la crianza de los niños (lo que involucra la acción ritual).

Se trata de un núcleo central y un conjunto de núcleos periféricos; que no necesariamente habitan en el mismo hogar, pero que entre ellos establecen vínculos de apoyo y reciprocidad, cuya organización se centra en torno de los "padres" (*"nonas y tatas"*) quienes se encargan de coordinar los gastos y los trabajos en común. Bajo esta lógica, al morir los "padres mayores", las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo entre hermanos y sus respectivas parentelas tienden a menguar, ya que si bien entre ellos existen vínculos de parentesco, sus vínculos en la organización familiar son exiguos.

Este proceso, es observado cotidianamente, ya que los núcleos familiares a pesar de habitar el mismo hogar y compartir el pago de agua y energía eléctrica; resuelven de manera independiente la manutención de alimentación y la atención de sus integrantes.

Así, el plantear los vínculos afectivos y el estatus de los padres mayores (abuelos) como ejes de la estructura familiar, resulta pertinente para mostrar su influencia en el proceso salud, enfermedad y muerte, que en el caso de los niños involucra la crianza y su atención.

De esta manera, es posible comprender cómo es que las diferencias de estatus entre los miembros del núcleo familiar, por grandes que sean, logran ser atenuadas ante el deseo de favorecer al grupo y/o a algunos de los miembros. Por ejemplo, aceptar destinar la mayor parte de sus ingresos y/o establecer vínculos de apoyo mutuo.

Por lo que enfrentar situaciones que ponen en riesgo la salud de un niño, activa las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo, en primera instancia, por los vínculos afectivos del *"tlouo"*. En segunda instancia, se extenderá hacia el *"notch hiloua"* o *"to gente"*; es decir, a otras organizaciones familiares.

No obstante, la efectividad de la red de relaciones para afrontar eventos inesperados como la enfermedad de un niño, ha sido favorecida en gran medida, por la cercanía a la plaza solidaridad y central de abasto; puesto que les ha permitido contar con múltiples ocupaciones que generan recursos económicos.

CAPITULO 6

6.1 El cotidiano en los tres núcleos familiares

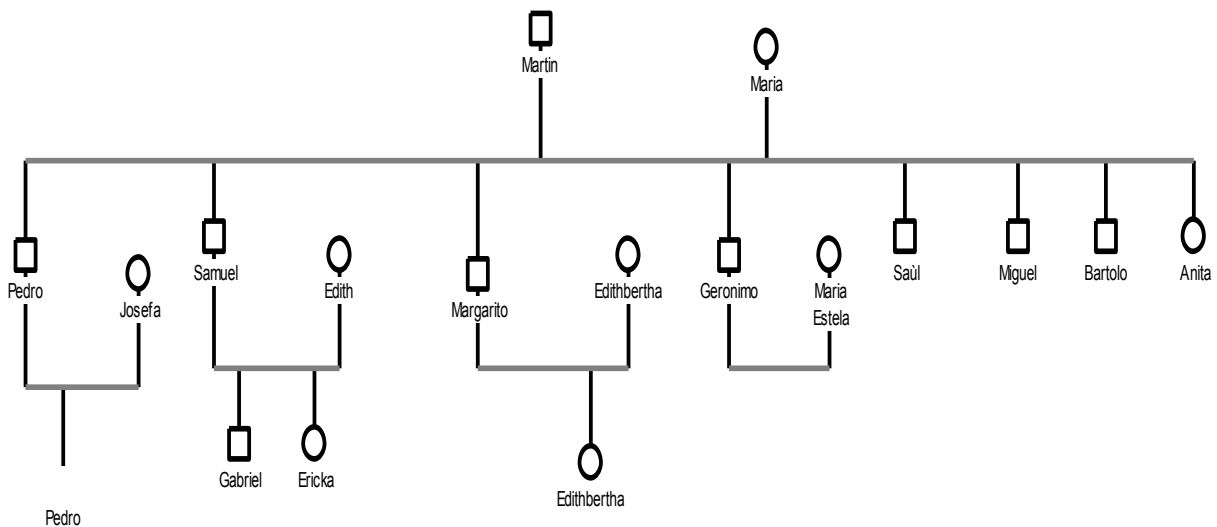
En el presente capítulo centrará el análisis de los núcleos familiares bajo estudio. Se reconstruirá la unión de los padres-abuelos; la fundación del hogar y la influencia de los padres en el matrimonio de los hijos; así como el establecimiento de su residencia en el “cente chontle”. Se dará cuenta de las estrategias de subsistencia en las unidades domésticas, por lo que se ahondará sobre su organización económica; esto es, la obtención de ingresos y su manejo por parte de los miembros, en particular de los padres-abuelos. Posteriormente se describirá el estatus diferencial de cada miembro, con el fin de mostrar la importancia que tienen los padres-abuelos en la organización de los núcleos familiares.

En un segundo momento, se abordarán las representaciones y prácticas relacionadas con la alimentación y atención en los niños. El registro de la crianza cotidiana de los niños-nietos permitió tener la evidencia del estatus y el rol de los diferentes integrantes de la unidad familiar, por lo que se optó realizar una etnografía de la alimentación y del proceso salud atención. Es decir, en cada uno de los núcleos familiares se describe a los actores, tiempos, espacios y relaciones expresadas durante la ingesta de los alimentos y la atención de los preescolares.

Debe resaltarse, que la descripción etnográfica refiere las prácticas observadas directamente de los abuelos y padres (durante el trabajo de campo); y si bien en el plano de las representaciones, se realizaron reconstrucciones, se trató de mantener una relación estrecha con lo observado.

6.1.1 Núcleo familiar primario de Don Martín y Doña María

Diagrama No. 4. Núcleo familiar primario de Don Martín y Doña María



Don Martín tenía veinte años cuando se interesó en María de diecinueve años de edad. Él cursó hasta segundo año de primaria, mientras que ella no asistió a la escuela, aunque desde su niñez aprendió hablar español. Al ser vecinos del poblado, durante dos años cruzaron mirado e intercambiado sonrisas, siendo escasas las ocasiones en que platicaron a solas. En abril de 1966, Don Martín le pidió a su padre que hablara con una “señora de respeto” para que fuera a “pedirla” en matrimonio. Después de meses de negociación se casaron por la Iglesia, el civil y la “tradición”.

Inicialmente vivieron en la casa del padre de Don Martín, pero en menos de un año acrecentaron las diferencias con su madrastra, las cuales convergieron en una “golpiza” física por parte de su padre, dejándolo maltrecho. Los recién casados se refugiaron temporalmente en casa de un vecino, fue ahí que la abuela materna de Don Martín le sugirió vivir con sus suegros.

El padre de Doña María se compadeció de la “suerte” del recién matrimonio y aunque le valió romper relaciones con sus consuegros, les brindó una habitación en su hogar. Así, durante diez años compartieron el “cente chontle” con los padres de Doña María y

seis de sus hermanos (cuatro mujeres y dos hombres) a los que se agregaron seis hijos varones.

Dado que Don Martín rompió relaciones con su padre no contaba con áreas de cultivo para sembrar. Ante tal situación, el abuelo paterno de Doña María les prestó terrenos de “siembra y riego”. Fue entonces que a mediados de la década de 1970 en la región oriente del Estado de Morelos, se manifestó el auge del mercado del jitomate, lo que les permitió obtener ingresos extraordinarios y comprarle al abuelo de Doña María un terreno.

A principios de la década del ochenta, con la ayuda económica del padre de Doña María, logró tener \$5000 pesos necesarios para pagar el terreno, incluyendo la escrituración. Así, Don Martín, Doña María y sus seis hijos se mudaron a la colonia de Tetelcingo, en donde procrearon a su última hija.

Para entonces su hijo mayor Pedro se casó con Josefa. El matrimonio se realizó con forme a la “tradición” de Tetelcingo. Durante el primer año vivieron en el hogar de Don Martín y Doña María, pero al nacer el pequeño Pedro, entre la suegra y su nuera Josefa, se manifestaron serias diferencias. Al parecer, Don Martín y Doña María quisieron influir sobre las decisiones del nuevo matrimonio, especialmente la manera de atender a su nieto, tal y como marca la “tradición”.

Ante los continuos problemas, Josefa desde tempranas horas se dirigía a la casa de sus padres, donde pasaba la mayor parte del día, en tanto, Pedro comenzó a beber alcohol. Las discusiones eran constantes en casa de sus suegros, por lo que Josefa convenció a su esposo ir a vivir a casa de sus padres. De esta forma, sin llevarse ninguna pertenencia abandonaron el “cente chontle”. Entre Pedro y sus padres ya no existía ninguna relación (hasta el momento de realizar la investigación).

El hecho antes descrito fue impactante para Don Martín y Doña María, especialmente para ella, ya que, a pesar de vivir en el mismo solar y compartir los gastos de

alimentación, decidió tener resistencia hacia las posteriores nueras. Incluso la convivencia con sus nietos tendió a ser evasiva.

A finales de la década del noventa, Samuel tenía veinticuatro años, contaba con estudios de secundaria y recientemente se había contratado de obrero en una fábrica de vidrio. En una fiesta conoció a Edith de dieciocho años, ella también contaba con estudios de secundaria.

Por un lapso el cortejo fue al intercambiar miradas, pero específicamente en la fiesta tuvieron oportunidad de platicar y acordaron asistir a un baile de la localidad. La invitación a los bailes fue repetida varias ocasiones, hasta que Edith aceptó ser su novia. Samuel después de realizar sus labores en el campo se dirigía al poblado para encontrarse diariamente con ella. No querían que nadie se enterara de su noviazgo para evitar comentarios y “chismes”, sobre todo porque la familia de Edith pertenecía a una iglesia “Evangélica”.

Después de seis meses, Samuel habló con su madre para contarle de su noviazgo y plantearle la posibilidad de “robarse a la muchacha”. En un principio, su madre mostró enojo, pero terminó por aceptar la decisión. Esta idea no se comunicó a otro integrante de la familia.

Samuel acordó con Edith encontrarse por la madrugada en un lugar cercano a su casa. A las seis de la mañana se dirigieron a la casa de Don Martín y Doña María, quienes ya esperaban el acontecimiento, pero fingieron no saber nada. Primero los regañaron por “su falta” y posteriormente acordaron visitar el hogar de la muchacha para solicitar “el perdón”.

En el primer intento, los familiares de Edith no quisieron recibir a los familiares del novio, esto indicaba que sus padres estaban molestos con su partida del hogar, y fue hasta el tercer intento que los recibieron. Don Martín ofreció disculpas en nombre de su hijo, justificándolo por la falta de experiencia siendo aún un joven. Los padres de Inés aceptaron la disculpa y consideraron con beneplácito otorgar en matrimonio a su hija.

A pesar de pertenecer a una familia evangélica, la boda se realizó por el civil y la “tradición”, abarcaron dos iglesias (católica y evangélica). La boda fue organizada por Don Martín y Doña María, quienes solicitaron apoyo de sus compadres, familiares y amigos. Samuel sólo solicitó a un compañero de trabajo, que fuera el padrino “de copas”.

Samuel y Edith, se establecieron en una casa que él había construido previamente en el solar de sus padres. Desde el comienzo se marcaron límites en la relación suegro-suegra, si bien compartirían maíz, tortillas, energía eléctrica y agua potable, cada quien realizaría sus propios alimentos.

Doña María intentó darle órdenes a su nuera, pero esta la ignoró. Cuando Samuel le reclamó por su proceder, Edith se disculpó, pero encontró la forma de evitarla; después de que su esposo salía a trabajar, ella se dirigía a casa de sus padres para atender una tienda, que su hermano mayor le encargó. Regresaba a su casa unas horas antes de que su esposo llegara, para poder prepararle la cena.

Dado que Samuel trabaja en una empresa de vidrios, el embarazo de su primer hijo Gabriel fue atendido en el hospital del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Durante el puerperio Edith se estableció en la casa de sus padres, después retornó al hogar de los padres de Samuel. Si bien sus suegros se mostraron contentos, percibió mínima atención de parte de ellos, pues dedicaban grandes periodos de tiempo a las fiestas de la iglesia (en ese momento eran mayordomos); el apoyo se centró en su cuñada Anita.

Durante el segundo embarazo de Edith, fue atendida en una clínica privada de Yecapixtla. Recibió el apoyo de sus padres quienes cuidaron de la pequeña Erika durante el puerperio. Al regresar al hogar con Samuel, en esta ocasión sí recibió atención de sus suegros, sobre todo en la “chipilez” de Gabriel y sus cuidados.

Por otro lado, Margarito de 34 años de edad, contaba con estudios de secundaria. Combinaba las actividades agrícolas, con los contratos de música, ya que con sus hermanos conformaba un grupo de mariachis. Al cumplir 30 años, su madre le sugirió

que con una parte del dinero que ganaba, lo invirtiera construyendo una casa en el solar, para que cuando decidiera casarse, tuviera un lugar independiente donde vivir.

Durante una presentación con el mariachi conoció a Edibertha quien contaba con 15 años de edad, quien recién había finalizado sus estudios de secundaria. Después de intercambiar miradas, Margarito la invitó a salir, pero ella se negaba, debido a que sus amigas le hacían notar la diferencia de edad. Por las tardes, Margarito se dirigía rumbo a su hogar, para interceptarla e invitarla a salir; finalmente, accedió y en dos semanas se hicieron novios.

Los padres de Edibertha, se enteraron de su noviazgo con Margarito, pero no se opusieron por tratarse de un hombre con buena reputación y sin vicios. Al cuarto mes de conocerse, se “la robó” y la llevó a la casa de sus padres, quienes ya esperaban el suceso, pues se lo había comentado a Doña María y ella a su vez a Don Martín.

“Primero lo que hace uno es, que le dice a la mamá. Mi papá, pues como que no hay confianza. Si entre los dos, pero como que se dirige más a la mamá. Ella me dijo, bueno yo le dije que andaba con ella. Ella me dijo que si los dos nos queríamos, está bien. Que si algún día la traigo, que ella no se va interponer” (Margarito, 2004).

Después de ocho días, Margarito y sus padres fueron a solicitar “el perdón”. Bajo el protocolo tradicional ambas familias acordaron la unión, posponiendo la boda para otro momento, debido a que Don Martín y Doña María estaban reponiéndose de la boda “tradicional” de Samuel, además habían contribuido con una fiesta de la iglesia. Posteriormente, Margarito y Edibertha procrearon a una niña. El parto se realizó en una clínica privada, y fue Margarito quien pagó los gastos con dinero prestado de sus hermanos.

De igual manera, Gerónimo y María Estela, habían contraído matrimonio y establecido su hogar en el segundo nivel de una de las casas. Los hermanos restantes; Saúl, Miguel y Bartolo, habitaban en la parte baja de una de las habitaciones. Mientras que Anita por ser la única mujer y la de menor de edad “xocoyota” dormía en una habitación contigua a la de Don Martín y Doña María.

6.1.1.1 Estatus en el núcleo familiar

Don Martín y Doña María son considerados los padres mayores de todos los integrantes del núcleo familiar. En la vida cotidiana, se dirige a ellos, como papá o mamá; y con el complemento de respeto: “usted”, “papá no le entendí”, “¿Qué me pidió?” “Mamá ¿Qué quiere?”. Entre los hermanos, no importa el género y edad, entre ellos se hablan de: “tú” y en ocasiones usan el diminutivo, lo que representa cariño, en especial para Ana: “Anita”.

Los nietos a sus abuelos, les nombran abuelitos y esporádicamente “Papá o Mamá”, pero no les hablan de “usted”. Y Don Martín y Doña María se dirigen a sus nietos por su nombre.

En tanto, Edith (esposa de Samuel), Edibertha (esposa de Margarito) y María (esposa de Gerónimo) se dirigen a Don Martín y Doña María como suegros, les hablan de “usted”, como una forma de respeto. En contraparte, los suegros se dirigen hacia sus nueras por su nombre, les hablan de “tú”.

Entre las concuñas (esposas de los hermanos) se llaman por su nombre, y bajo la forma de “tú”. Cabe aclarar que esta situación es esporádica pues apenas intercambian palabras: “Oye vete a ver a tu niño porque llora”.

El estatus al interior del núcleo familiar se expresa a través de la toma de decisiones con respecto al manejo de los recursos económicos y distribución de actividades. Es importante la decisión que tenga Don Martín sobre el hogar y la organización de las tareas productivas, en este rubro, la participación de Doña María favorece la disposición y aceptación por parte de todos sus hijos.

Don Martín y Doña María concilian las diferencias entre los integrantes del núcleo familiar, enfatizan entre sus hijos, la importancia de convivir en conjunto y tratar de aminorar las prácticas individuales. Si bien se expresan desacuerdos entre los hermanos, estos habían sido atenuados eficazmente. Al parecer el hecho de que el

hermano mayor, Pedro rompiera relaciones de convivencia con la unidad familiar – consecuencia de los conflictos entre su esposa y madre- esto ha impactado al resto de los familiares.

Cómo se ha mostrado el mayor estatus lo tiene la madre (Doña María), ya que al tener problemas con sus nueras, cada una prefiere organizar sus propios recursos en lugar de compartirlos con el resto de la unidad doméstica. Las discrepancias se expresan con sus respectivos esposos, quienes intentan contenerlas para evitar el rompimiento de relaciones en el “cente chontle”.

6.1.1.2 Un conflicto intrafamiliar

Don Martín y Doña María explicaron que las diferencias con su primer hijo (Pedro) y su nuera (Josefa) empezaron por el manejo de los recursos económicos, pues dejó de apoyarles con los gastos del hogar. Esta razón generó realizar sus actividades de manera independiente:

“Don Martín: -Se portó mal mi hijo y conmigo también. -Por qué no me respetaba, pasaba a salir a alguna cosa” (Don Martín, 2005).

El impedimento para atender a su nieto fue el acontecimiento que afianzó las diferencias, pues de acuerdo a su criterio, los padres del niño no sabían cuidarlo adecuadamente.

“Lo dejaba encerrado al bebé .Ta’ llorando. Así me dice mijo, ¡que yo no me meta! ¡Que yo no me interesa, que lo deje! Sí, ¡que yo no meta yo!, ¡es su problema, es su vida! Bueno entonces cuando se empezó, se emborrachaba y se enojaba” (Don Martín, 2005).

Desde la perspectiva de Josefa, ella tenía que afrontar que su esposo acrecentaba su afición por el alcohol; y ante la falta de recursos económicos, tuvo la necesidad de trabajar para generar ingresos; esto ocasionó críticas de parte de sus suegros.

Inicialmente, optó por estar en el hogar de sus padres y hermanos la mayor parte del día, debido a que le apoyaban económicamente y con el cuidado de su hijo. Después de un tiempo, sus padres le propusieron incorporarse nuevamente a su “*cente chontle*”.

La decisión de Josefa, molestó de sobremanera a sus suegros, pues originó un conflicto familiar de manera pública y se mostraba la imposibilidad para resolverlo. Este aspecto resultó importante porque se hizo evidente el rompimiento de relaciones familiares entre la nuera y los suegros, pero sobre todo que Don Martín y Doña María ya no tendrían convivencia con su hijo y nieto. Explícitamente, culpabilizaron a Josefa por influir sobre Pedro.

“Le digo si te quieres largar, ¡lárgate porque yo no te quiero!, si te quieres ir ¡vete!, yo no te estoy corriendo, no más te estoy diciendo. ¡No pues ahorita mismo!, pues si la señora ya estaba queriendo, pues siempre estaba su casa, siempre, siempre casi no estaba” (Don Martín, 2005).

Para Don Martín y Doña María, ese rompimiento con su hijo Pedro fue difícil. Sin embargo, al tratar el tema, sus argumentos solían ser contradictorios, tratando de minimizar el impacto:

“Muchas cosas, dice que para mí o para él no tiene suelo, ni su papá, ya no tiene. Ya ni modo, que voy a hacer, ni modo que a fuerza lo voy a jalar. Yo con sacrificios lo crecí, para otra vez que lo ande yo rodando ¡pues no! No es para tanto, y así es. Es mi mayor, segundo esos están acá, nada más ese salió mal. ¡Que yo lo corrí, hasta mi hijo también!, hasta parece que no le di lastima. Y estos mis hijos, más los quiero, porque los tengo, mis nueras, más los quiero, aquí los tengo, pues ni modo, Dios le está mirando, si de veras lo corrí, yo por mi gusto fue, yo no lo corrí” (Don Martín, 2005).

Este acontecimiento, se verá reflejado por la manera de vincularse al interior de la unidad familiar primaria, ya que si bien se mantiene y enfatiza la relación de cooperación con sus hijos, Don Martín y Doña María evitaron establecer una relación semejante con sus otras nueras y nietos. Los abuelos creyeron que por querer atender a su nieto, Pedro los abandonó, aunque ellos anularon las consecuencias del proceso de alcoholización que él había tenido.

“¡No al contrario! todo le hacía paciencia, le dijo traigo a tu niño, la voy a cargar, ¡no, no me interesa! Es que está llorando el niño. Era niño, que de apenas, es que

mi hijo estaba chiquito, lo quería cargar, pero nunca le dejo, nunca le dejo. Nadie que le cargara su niño, y lo dejamos. Pues ahorita, quien sabe cómo esta. Como le digo estando anda tomando” (Doña María, 2005).

La circunstancia antes descrita se manifiesta cotidianamente en la relación que establece con sus nietos; ya que solo llega a cuidarlos, cuando la madre explícita la petición (por ejemplo, asistir a una reunión escolar). Así, la mayor parte del día, los niños están vinculados a su madre, generalmente, la acompañan a todos los lugares a los que tiene que asistir.

El escaso vínculo de los abuelos con sus nietos, se vio reflejado con mayor claridad cuando al preguntarle sus nombres; Don Martín se confundía con facilidad (en diferentes ocasiones), para distinguirlos recurría al hecho de que unos lloran más que otros.

“Y como éste niño casi no es chillón... éste el que esta chiquitito...ah Alejandro, no es muy chillón... Sí se llama Alejandro... no se llama... se llama Miguel ¡Sí Gabriel! ¡Sí Gabriel, si!” (Don Martín, 2005).

6.1.1.3 Ingresos económicos

La mayor parte de los ingresos económicos en la unidad doméstica, se obtuvieron mediante las actividades musicales realizadas por los seis hijos de Don Martín, y se complementaban con actividades agrícolas. Desde hace más de dos años, los hermanos aceptaron la invitación de su tío materno y dos primos para ser parte de un grupo de mariachis. Su ingreso oscila de \$100 a \$200 pesos por persona (en cada contrato), suelen asistir dos veces por semana; aunque dada la competencia con otros grupos de mariachis la espera puede prolongarse hasta un mes.

Don Martín ha tratado de mejorar los ingresos económicos de sus hijos con las actividades agrícolas. Arriesgó invertir en cultivos de alto valor comercial, así, los altos costos de la siembra, disminuyen considerablemente con la “fuerza de trabajo” de sus hijos.

“Un día vamos un día no, le echamos ganas, dos días nos vamos y dos días, le chingamos a estudiar, a estudiar, para no este, fallar pues. Siempre los mariachis

fallan pues, no siempre tocan bien, le fallan, estudian pues, tuvo un sobrino de ellos o primo de ellos, les enseñaba bien más o menos y así agarraron bien, por ese chamaco ya se fue” (Don Martín, 2005).

Don Martín carece de áreas de cultivo, motivo por el que renta un terreno de “riego” para sembrar maíz. Se trata de un terreno de 4,000 metros, con un precio de \$600 pesos por cada temporada. Se tiene que pagar el “riego” y estar presentes cuando se suministre, lo cual suele ser durante las madrugadas, debido a la demanda de trabajo que tienen los ejidatarios. La renta del terreno de “riego”, se lleva a cabo con su cuñado. El trabajo en el campo, implica coordinar actividades entre todos sus hijos; desde la siembra, el cuidado del “riego”, la compra de fertilizantes y la cosecha.

Durante un periodo, Don Martín y sus hijos experimentaron la siembra de pepino, pero ante la falta de experiencia perdieron la cosecha y el recurso económico que invirtieron.

“Puro maíz sembramos, el pepino, no cosechamos, perdimos ahí. Es que el barbecho fue mal, salió bien terrenudo, la parcela o sea que el pepino, la raíz del pepino, son finitos no son como el de la milpa, se va por donde quiera” (Don Martín, 2005).

Por ese acontecimiento, los hijos de Don Martín sufragaron la inversión de \$3,000 pesos; incrementando su labor como mariachis. Cuando se obtiene la cosecha de maíz, Doña María solicita el apoyo de vecinos y familiares para “sacar la hoja” de “*totomoxtle*” y poder venderla. Y al mismo tiempo, ella suele “contratarse” para apoyar a vecinos y amigos con la “sacada de la hoja”. Cada paquete de hojas vale de cuatro a cinco pesos, por su venta se obtiene entre dos y cuatro pesos; así, esta actividad más que favorecer su economía refuerza relaciones de reciprocidad.

“A para sacar sí, ha sí, las invitamos con una señora o si no su hermana nada más, por qué luego no hay dinero para pagarle y luego con esta carestía ¡que esta, ta’ bien baratísimo la hoja! Sí, están de cinco pesos y saca la hoja, los manojitos están cobrando de cuatro cincuenta y de cuatro pesos, ¿cuál es la ganancia? Ahora la comida, mmm... ya no sale” (Doña María, 2005).

Respecto a los gastos generales del hogar como el agua potable, teléfono y servicios para la comunidad, todos los hijos de Don Martín y Doña María realizan una cooperación

voluntaria. No obstante, cada uno de los matrimonios existentes en el hogar paga el agua potable, pese a que comparten la misma “toma de agua”.

“Cuando yo podía trabajar pues yo merito, pues que ahora ya no, pues los chamacos tan siendo la cooperación. Pues como todavía tres están solteros conmigo, pues ellos cooperan para la luz y para el agua. Es barato 35 pesos mensuales, yo digo que es barato, de a 35 y partes pagan sobre de 60 o de 80, Infonavit están pagando caro, van a pagar al ayuntamiento, aquí nosotros aquí en Tetelcingo” (Don Martín, 2005).

En relación con el desembolso para la alimentación, los integrantes que perciben ingresos llevan a cabo la cooperación; es decir, los tres hijos mayores, empero, la perciben como una aportación voluntaria, que no incluye a quienes no generaron ningún ingreso. Doña María es la responsable de la alimentación, por lo que, cada semana recibe de cada uno de sus hijos, de \$150 a \$200, en promedio de \$450 a \$600 semanales.

Los matrimonios son un caso diferente, porque cada uno realiza los gastos de alimentación de manera independiente, lo único que comparten con el resto de la unidad doméstica es el consumo de tortillas. Samuel y Edith⁸⁴ destinan en promedio de \$250 a \$300 por semana; mientras que Gerónimo y María Estela \$150 a \$200 semanales.

De igual forma, los gastos relacionados con la educación de los hijos y los servicios de la escuela son responsabilidad de cada matrimonio. Y, los gastos de salud, si bien son responsabilidad de los padres y madres, suelen sufragarse con el apoyo de los abuelos, como se mostrará posteriormente.

Por su parte, Samuel trabaja en una fábrica de cristales, ahí percibe \$900 pesos quincenales (\$1,800 al mes), y adicionalmente tiene las prestaciones del Seguro Social. En tanto, Edith trabaja en la tienda que está ubicada en la casa de su padre, donde obtiene ingresos que van de \$ 50 a \$100 pesos diarios, los cuales re-invierte en mayor cantidad de mercancías, pero también para la atención de sus hijos.

84 En la investigación, ellos son padres de un niño bajo estudio.

6.1.2 Etnografía de la alimentación

6.1.2.1 El desayuno

Aproximadamente a las 7 de la mañana Doña María se encamina al fogón en donde saca el nixtamal de una cubeta, para luego llevarlo al molino⁸⁵; al poco tiempo, su hija Anita se encarga de encender el fogón. En la parte alta de la casa Saúl, Miguel y Bartolo ríen y gritan mientras se arreglan. Don Martín en su cama se queja de las dolencias de espalda, lo que le impide levantarse. En la lejanía, en las habitaciones de Samuel y Edith, se oyen las voces de los niños que juegan; mientras que Margarito y Edibertha escuchan música de mariachi a través de la radio.

Doña María ha retornado al hogar, se dirige al fogón en donde Anita ha colocado un metate y un comal sobre el fuego. De manera apresurada procede a “la tirada de las tortillas”, las que coloca en un chiquigüite, en tanto su hija calienta la comida en la estufa. Casi son las ocho de la mañana. Los muchachos se dirigen a la mesa, los espera sentado su padre. Anita de inmediato coloca el chiquigüite en el centro de la mesa y les sirve comida a cada uno en un plato. Mientras se alimentan, comentan las actividades que realizarán en el día.

Edith se acerca al fogón con una servilleta en la mano, saluda a su suegra, ella sin grandes gestos se encamina a la mesa para sacar un manojo de tortillas, y luego depositarlas en la servilleta. La nuera da las gracias y se retira de inmediato a su cuarto. Edibertha se hace presente con una servilleta, saluda con una sonrisa, pero su suegra, apenas y le responde. Quien, de nueva cuenta se dirige al centro de la mesa para sacar tortillas y entregárselas a su nuera, quien al recibirlas da las gracias y sonrío, pero no recibe misma respuesta de Doña María.

Son las ocho de la mañana, mientras Don Martín y los muchachos han terminado de comer y empiezan a prepararse para salir a trabajar. Doña María y Anita, apenas han empezado a almorzar, por lo que la muchacha ha colocado una silla cercana al fogón.

85 Preparan el nixtamal cada tercer día.

Mientras Doña María y Anita recogen los trastes. Los muchachos se despiden, Doña María les contesta con una gran sonrisa: *“Que Dios los acompañe”*. Casi al mismo tiempo Samuel anuncia su salida al trabajo; su madre le “da las bendiciones”; mientras que Edith los observa desde su casa.

6.1.2.2 La comida

Aproximadamente es la una de la tarde. Anita prepara la comida, pues Doña María se encuentra fuera de casa. Cercano a las dos de la tarde enciende el fogón y coloca un comal para calentar las tortillas - su madre las preparó por la mañana-. Edibertha se acerca al fogón con una servilleta para que su cuñada le proporcione tortillas, ambas, sin palabras intercambian miradas y sonrisas. Los perros ladran; Don Martín, Margarito, Gerónimo, Saúl, Miguel y Bartolo han retornado del campo.

Margarito se encamina a su habitación, en donde Edibertha le ha preparado su comida. Mientras que Don Martín y el resto de sus hijos se concentran en la mesa. Rápidamente, Anita coloca el chiquigüite que contiene tortillas en el centro de la mesa y procede a servir la comida a cada uno de sus familiares, quienes degustan los alimentos entre comentarios y risas. Cuando Don Martín y sus hijos terminan de comer, Anita se sienta en el fogón para alimentarse. Posteriormente recogerá los trastes, los limpiará e iniciará la preparación del nixtamal.

Edith se encuentra atendiendo la tienda de su hermano, por lo que todos los días comerá acompañada de sus hijos en casa de sus padres; y su esposo, comerá en el comedor de la fábrica. Doña María, se encuentra realizando la “sacada de la hoja” en casa de un familiar, ella ahí comerá.

6.1.2.3 La cena

Son aproximadamente las siete y media de la noche, Doña María ha retornado a su casa. Se dirige al fogón para encenderlo y dar inicio a la preparación de las tortillas; mientras que Anita se dedica a calentar los alimentos. Edith se acerca al fogón con una

servilleta en la mano, sin grandes gestos recibe un manojo de tortillas de su suegra. Da las gracias, para retirarse de inmediato a su habitación y comer en compañía de sus hijos.

Edibertha se hace presente con una servilleta; sin mencionar ninguna palabra, Doña María entrega a su nuera un manojo de tortillas, quien al recibirlas da las gracias y sonrío, pero sin recibir respuesta de su suegra, por lo que se dirige a su hogar. Don Martín se sienta en la mesa, Margarito sale de su cuarto para sentarse al lado de su padre. Se le unen Gerónimo, Saúl, Miguel y Bartolo. Entre risas comentan lo sucedido en el día. Saúl sale de su habitación para unirse con sus familiares. Don Martín discute la posibilidad de “apadrinar” una fiesta. Desde el fogón Doña María da su opinión, mientras que sus hijos escuchan con atención.

Anita coloca un chiquigüite en el centro de la mesa, para luego servir a cada uno comida. Empezando por Don Martín y después sus hermanos (del mayor, al de menor edad). Al mismo tiempo, Doña María se sirve un plato de comida, que consume desde el fogón. La última en comer es Anita.

Mientras cenan, Don Martín y Doña María acuerdan con sus hijos aceptar el “apadrinamiento” de la fiesta; los padres expresan seguridad y felicidad. Los hermanos solteros ríen entre ellos, sin embargo, es notoria la diferencia de los casados, que en silencio, se dirigen a sus habitaciones.

6.1.3 El proceso salud-enfermedad-atención

6.1.3.1 Representaciones asociadas a la salud

Don Martín considera que para prevenir la presencia de dolencias o la enfermedad se le tiene que pedir a Dios o a la Virgen de Soledad “*Tonotzin*” para que aminoren las molestias, no aparezcan o desaparezcan.

“Hay esta, cuídame mucho, a mí, a mis hijos a todos los que estamos aquí viviendo, a los que me quieran y a lo que no, cuídanos a todos para que no, sea lo que yo le pido, protéjame” (Doña María, 2004).

Al respecto, es importante recordar que en la cosmovisión de los vecinos de Tetelcingo, la creencia en la intermediación de santos resulta fundamental, pues como se ha señalado, se les atribuye la facultad de transmitir la voluntad de Dios o de transformarla, para bien o mal. Para Doña María antes de que algún Santo o Virgen se “sientan” (enojen), en un primer lugar saludarlos a cada uno en las capillas, es importante, para posteriormente solicitar la intermediación del santo que es invocado, como el caso de San Gregorio asociado con las plantas medicinales.

Para Don Martín, los malestares o la enfermedad son asumidos como un castigo divino, por lo que antes de descifrar la falta cometida, lo primero que se hace es pedir “perdón” mediante la plegaria.

“A la Virgen de la Soledad, después, a la Santísima Trinidad, luego viene a nuestro Nazareno (quimich), luego viene San Juanito, San Pedro y a la virgencita de Guadalupe. En dado caso. Luego ya nos regresamos vamos al santísimo Cristo Rey y lo crucifica su Mano Santa, luego de ahí Santísimo, San Gregorio, es que le gusta las hierbas, hay estay nada más. Es lo que nosotros le pedimos, perdón que no perdone. Como decimos, si lo hice o no lo hice que no sé por qué, no sé de dónde vino este dolor, no sé, no, no pienso pues porque. Pues hasta ahí, sí. Siempre me encomiendo a Dios, le pido a Dios y a toda mi gente de acá que nos bendiga, vamos a descansar o ya este amaneció, pues bendito sea Dios” (Don Martín, 2004).

De igual forma, la enfermedad y los malestares son asociados con la envidia y la brujería. Lo cual implica que una persona invocó el aspecto negativo de un santo con el propósito de perjudicar. De aquí la importancia del rezo cotidiano como medida de prevención, pues ante la incertidumbre de recibir un castigo divino o ser “blanco de las envidias” –brujería-, es primordial encomendarse a Dios o alguna Virgen constantemente en la cotidianidad.

“Antes de que se enfermen, que no pase nada, aquí en esta casa, bendito sea Dios. A todos, yo le digo a mis santitos, a mi virgencita, no son mis hijos, son tus hijos, tuyos también, nosotros nada más, a pues son mis hijos, no sabemos el poder que tienes tú y yo no tengo el poder. El poder que tienes tú, tu sabes lo que viene que es lo que va a pasar, pues recházamelo por favor, que se vaya a otro lado. Si la persona me está envidiando, pues esa envidia, la señora o señor o quien sea que se le caiga a mismo sus trampas, es que pus no pasa nada. Que vienen las, los...anginas y todo, eso ya es cosa natural, yo pienso pues, que el cambio de clima, de frío, de calor y todo eso, solamente Dios lo sabe, aja” (Doña María, 2004).

Cabe resaltar la importancia de la imagen del “Niño Dios”, pues existe la creencia que durante las misas él cura; a través de los catequistas e incluso películas del género religioso señalan que los primeros milagros del hijo de Dios fueron cuando era niño, curando a los enfermos. La mayoría de los hogares de Tetelcingo cuentan en sus altares con la imagen de un “Niño Dios”. De hecho, tener una imagen implica la construcción de redes a través de su “apadrinamiento”, principalmente en el festejo de Navidad y la Candelaria.

“Bueno si, nos explicaron los catequistas. Cuando andaba el niño, andaba curando a los demás enfermos y todo eso y en la película pues vemos que también hacia esto, ve que hasta Lázaro, cuando ya estaba ya, lo levanto, a los que estaban muy este muy enfermos no podían caminar y todo eso, los hizo parar y los que no veían, les dio la vista para ver, para ver quien pasaba y todo eso” (Don Martín, 2004).

Efectivamente el proceso de auto-atención se encuentra inmerso dentro de esta misma lógica, ya que al preparar algún remedio con plantas o incluso combinarlo con medicamentos comprados en las farmacias (sin tener receta médica) se le pide a Dios que haga su “voluntad divina” otorgando alivio a sus malestares.

“Ah sí también, a todo, todo. Primer cajita que voy a destapar, bendito seas Dios, que sea curable, con esta pastillas que se cumple” (Don Martín, 2004).

Por lo anterior, resulta fundamental el lugar donde se colocan los remedios o medicamentos (principalmente estos). El espacio por excelencia es el altar de la casa, ya que ahí se ubican los Santos, Vírgenes y el “Niño Dios”. De esta forma se espera que se “carguen de la voluntad divina” y favorezcan la curación de sus malestares.

“Porque el niño Dios es el que cura. Por eso se lo pides, ándale. Y él le otorga su fuerza a la medicina, que es el que otorga, le da fuerza a la medicina. Ah sí, aja, pues yo pienso que es pues, lo que yo ponga aquí medicamento, aunque sea así de un ladito, no de frente, un ladito pues, porque todos los días esta y me trae el medicamento. Aunque sea una inyección, como está tapada la caja pues, lo que sea sale una ampolleta, lo que sacan” (Doña María, 2004).

Cabe aclarar que si bien en el “*cente chontle*”, cada casa cuenta con imágenes de santos o vírgenes, solo existe un altar en donde se ubica al “Niño Dios”, en el hogar de Don Martín y Doña María ellos lo colocan en su habitación, ahí es accesible para todos los

miembros de la familia, ya sea para rezar o para colocar los medicamentos de sus hijos-nietos.

“Todo, todos los que quieren usar, hay los dejan también, a todos. Bueno los que están allá en su lugar, pus la verdad, como todavía no ve que nadie se enferme, pues no, no aquella no era, estos también, pero tienen también su virgencita, no más que no lo vez, pone de allá, tienen su virgencita o lo ponen en la mesa o en su ropero” (Don Martín, 2004).

Este razonamiento se encuentra implícito en la consulta de los médicos (privados o públicos) o algún tipo de curandero, ya que se reza y pide a Dios para que este le otorgue la gracia de curar los padecimientos que aquejan a la gente.

“Es lo mismo, como le pido a los, a la virgencita, llevo allá mi altar, si también le he pedido, le agarro sus trencitas, sus cuernos, las limpio con un algodón, bendito sea Dios, niño lindo, tú que eres también milagroso y fuiste milagroso, dame la mano, cúrame no me dejes, tú fuiste el de los milagros de todo, fuiste tú curaste a los demás y a los doctores les enseñaste para ser doctores, así como le diste el poder a los doctores, pues échame la mano también. No nomás a los doctores, tu cuando te, te llaman los doctores, por eso curan y por eso dan resultados para curar. Entonces, hasta hay nada más” (Don Martín, 2004).

Cabe reiterar que la presencia de enfermedades es en primera instancia concebida como el designio de Dios, por lo que se tiene que negociar mediante un ritual para restablecer la salud, sin embargo, se complementa con la visita a los diferentes médicos o curanderos de la región.

Ante la persistencia de los síntomas o malestares, Don Martín y Doña María saben que se corre el riesgo de realizar mayores gastos en su atención (médica o curanderil). Pero conciben que la curación de la enfermedad o su persistencia depende de la voluntad de Dios, la cual tiene que ser negociada; es decir, el proceso salud-enfermedad-atención es asumido como incertidumbre permanente.

“De creyente, crees que sí, tampoco me le imagino, porque razón, quién, ya estará de Dios para caminar, ya estaría de Dios para que tuviera encamado, claro pues porque no tengo pues de donde ayudarme, en otras personas tienen su terreno, vendo mi terreno y me voy con el médico y me voy con seguridad, con la lana no, pero uno que no tiene, dice no más me encomiendo, me levanto, me acuesto, me encomiendo a Dios” (Don Martín, 2004).

De acuerdo con las representaciones de Don Martín y Doña María, independientemente de cuidar y atender a sus nietos, es fundamental rezar y pedir la “gracia divina de Dios”. Se asume como una acción preventiva que favorecerá que los niños pueda crecer, desarrollarse y mantenerse sanos. Como se ha mencionado anteriormente es la “*nona*” (abuela) a quien se le asigna el rol de solicitar la “gracia divina” en la acción ritual, ella ofrecerá rezos y ofrendas.

“Chicohusalistle le está dando fuerza a los niños que no pase nada, a nuestro señor está poniendo su fuerza aquí en esta casa, por eso no pasa nada. Si yo no le pidiera al santito, Chicohusalistle las fuerzas de nuestro señor, ya cada ratito se cae y ya se fracturó, o no pasa eso. Ya se fracturó mi hijo, ahora que le voy a hacer, pues ni modo, a que correr con el médico y todo eso” (Doña María, 2004).

6.1.3.2 Un caso de empacho con caída de mollera

La pequeña Erika recién se recuperaba de una diarrea. Dos semanas antes la niña presentó pequeñas ronchas en su cuerpo, por lo que Edith preguntó de inmediato a su suegra si sabía algo al respecto. La “*nona*” estimó que se trataba de “calor”, por lo que le indicó a su nuera que la bañara con “*huixcle*”.

Ella tuvo la esperanza que un día desaparecieran “los granitos”, pero ante su persistencia, optó por llevar a su hija al consultorio del “Dr. Simi”, empresa que recién ha instalado un consultorio en la cercanía de la colonia de Tetelcingo. El médico que revisó a la niña le dijo que se trataba de escarlatina, por lo que le indicó bañarla con un polvo llamado coloide, el cual combinó con el “*huixcle*” sugerido por su suegra. Así, Edith estimó que la escarlatina se había debido al calor concentrado en el cuerpo de su hija.

Pasados tres días (de jueves a domingo) se presentaron vómitos frecuentes; por lo que ante la frecuencia y estimar que tenía fiebre, decidió de nueva cuenta llevarla con el médico de Farmacia Similares®, ahí le dijeron que la niña tenía “infección y cólicos”, le recetaron el antibiótico Bactrim®, dado en cucharada cada seis horas, durante tres días.

Pasados los tres días, la niña presentó diarreas con consistencia de color verde. Su suegra interpretó que se encontraba “empachada”, por lo que Edith aceptó que la curara:

“Le jaló el cuerito, le sobó el estómago y le puso pan puerco y sí se lo...zafó
 Antropólogo:-¿Eso sí lo hizo tu suegra? Tú viste como lo hizo.
 -Sí, le puso esta pomada y le puso un cachito de... estraza pero lo pico bien y un trapo, para que lo detuviera” (Edith, 2005).

Posteriormente, la suegra procedió a tocarle la parte superior de la cabeza y al apreciar que se encontraba “abierta”, procedió a curarla de la mollera. En un comal coció un tomate, para luego introducirlo en su boca, después con una mano tomó de los tobillos a la niña para cargarla boca abajo y con la otra mano le golpeó tres veces la planta de los pies.

“Aja, tres veces y ya,...y ahorita ya no hace mucho del baño, pero estaba mal de la mollera. Porque dice que brinca mucho... que se les baja” (Doña María, 2005).

Si bien Edith reconoció que las diarreas se presentaron durante un mes, coincidió con el inicio de la ablactación; y dado que a partir de la curación de su suegra, la frecuencia de las diarreas disminuyó, ella consideró que estas se debían principalmente al empacho y a la caída de mollera.

En tanto, el pequeño Gabriel se había recuperado de una diarrea que le afectó por dos días. Dado que el niño dos meses atrás, había presentado evacuaciones y vómitos, su madre le llevó con el médico, quien le recetó Bactrim® y Estomaquil®. La eficacia de los medicamentos fue rápida, por lo que guardó la receta.

“El estomaquil y aparte le di una, fui por cinco mililitros de Bactrim® también” (Edith, 2005).

Así, al repetirse los síntomas de Erika; tan solo compró los medicamentos de nueva cuenta en la farmacia. Sin embargo, estimó que se trataba de empacho, porque no tenía hambre y comía comida chatarra como palomitas y chicharrones:

“Aja que le dolía el estómago. Porque probaba algo, él lo vomitaba, él es así” (Edith, 2005).

Ambos padres tenían presente que su hijo durante dos días presentara fuertes dolores estomacales, fiebre y vómito continuo. Al tercer día, lo llevaron con un médico privado

en la localidad, quien le recetó una inyección. La compraron en una farmacia cercana, con un costo de setenta pesos, pero no dio los resultados esperados. Al cuarto día, el niño seguía enfermo por lo que optaron llevarlo con otro médico privado de localidad vecina, él profesional le recetó un jarabe, pero tampoco resulto eficaz.

Por la noche optaron llevarlo al módulo de policía, ya que cuentan con un médico permanente. No les cobraron la consulta, recetándole unas ampolletas llamadas “Amiquí®” que tenían un costo de 300 pesos por unidad en la *Farmacia del Ahorro®*, pero por setenta pesos lograron adquirirlas en *Farmacia Similares®*. Después de inyectarlo tres veces, la fiebre y las diarreas lograron disminuir.

Pasado un tiempo, el niño volvió a presentar dolor estomacal y diarreas. El malestar se le trató con “té de hierbas” y se llevó al médico privado, quien le recetó Bactrim®, por siete días cada ocho horas. Sin embargo, al indagar el origen de los dolores estomacales y vómitos, la madre señaló que los médicos no le explicaron nada, solo le recetaron la medicina.

“No decían que era. El último que lo curó, que era infección del estómago, que tenía pegado algo, por eso no podían nada, no decían nada” (Edith, 2005).

Así la madre reinterpreto “la infección”, como un caso de empacho, el cual se curó con medicamentos (Bactrim®) comprados en la farmacia. Le sobó el estómago, “jalándole el cuerito” y amarrándole una hoja. Sin embargo, es de destacar que la terapia se realizara por un “médico” y no por alguna de las abuelas del niño. De hecho son los abuelos quienes recomiendan a la nuera visitar al médico para atender a sus nietos.

6.1.3.3 La relación con el Sector Salud

Al preguntarle a Samuel y Edith por qué no llevaron al niño a la clínica de la Secretaria de Salud, explicaron que brindan una mala atención. Asistir representa invertir tiempo y acumular las actividades del hogar; para obtener una de las primeras fichas de atención tienen que presentarse desde muy temprano; de lo contrario, corren el riesgo de ser

atendidos después del mediodía. Además pagan veinte pesos por consulta y no reciben medicamentos.

“Nomás nos formamos, nos formamos. Llega la enfermera y empieza a repartir unos boletitos, si nos toca el número dos, soy el número dos. Si me toca el número ocho, hasta que pase. ... ¡Ahí tengo que estar esperando!” (Edith, 2005).

Así, argumentaron que asistir con el médico de *Farmacias Similares*® era mejor, pues aunque tenían que pagar veinte pesos por la consulta y medicamentos, al menos eran atendidos rápidamente.

“Pues hasta como las 12... Por eso no me gusta ir allí, porque se pierde mucho el tiempo y cobran 20 pesos. Y en similares voy y rápido, si hay uno me espero, ya paso yo. Y te cobra también 20 pesos” (Edith, 2005).

Respecto a los servicios del sector salud se ha reelaborado una representación dual, pues si bien se considera que las vacunas que proporcionan previenen enfermedades; a la vez, se le asocia con pérdida de tiempo, nulo interés por explicar las causas que generan la enfermedad e ineficacia de la atención médica, esto se ha traducido como una práctica recurrente que terminan acudiendo con médico privado.

“Pero no los curan. Por eso ya nos los llevo allí. O sea, que, solo los llevo cuando los vacuno. Pero a revisarlo ya no, porque luego me tardo mucho, y luego en veces se componen y en veces no, y los tengo que llevar con un particular” (Edith, 2005).

Por su parte la atención médica privada es percibida desde múltiples expectativas de atención, pues dependiendo de su eficacia resuelven los malestares de salud, tienen la posibilidad de recurrir a varias opciones, y no perder el tiempo (esperando por ser atendido). “Pero así cuando se enferman, mejor los llevo a acá (médico privado de Tetelcingo) o a Similares, acá no (Secretaría de Salud)”.

6.1.3.4 Un caso de gripe

Al momento de realizar la entrevista, Edith indicó que su hijo Gabriel tenía ocho días enfermó de gripe, lo cual se complicó hasta presentar tos seca. Los tres primeros días,

presentó escurrimiento nasal, por lo que la mamá decidió administrarle unas gotas que, previamente varios médicos le habían recetado al presentarse los síntomas de la gripe.

Al estimar que su hijo no mejoraba, al cuarto día decidió llevarlo con un médico privado, quien le recetó un jarabe para la tos, pero no fue eficaz, ya que tuvo flemas y al respirar su pecho estaba agitado. Así, pasados ocho días decidió llevarlo con otro médico (Farmacia Similares®), quien le recetó seis inyecciones cada 12 horas.

La madre al estimar que su hijo se encontraba grave, quiso prever una peor situación y optó por llevarlo con otro médico de la *Farmacia Similares®*, ubicado en el centro de Cuautla, éste la regañó por darle mucho medicamento al niño, sin embargo, su actitud cambió cuando la madre le mostró recetas otorgadas por los otros médicos.

“Si, o sea, le mostré las recetas. Que tanto le has dado a tu hijo. Por todo lo que me habían recetado” (Edith, 2005).

Por lo anterior, a pesar de las indicaciones del médico, quién indicó continuar con el tratamiento, la mamá decidió no inyectar a su hijo y optó por suministrar el nuevo jarabe que le recetaron y realizar “vaporizaciones” por las noches. Las que la madre consideró habían sido eficaces al disminuir los malestares de su hijo (momento de realizar la entrevista).

Al preguntarle a Samuel, por qué no había optado por la clínica pública del sector salud, ratificó no tener confianza por su ineficacia para curar. Si bien cuenta con el servicio del IMSS, trata de no utilizarlo, pues considera que dan un mal trato y representa pérdida de tiempo.

“O sea, me dijeron que no había vacunas, que no sé qué. Qué no podían destapar el frasco por un niño, porque se van a echar a perder. O sea, muchos pretextos y de ahí en adelante ya no. Bueno a ninguno de mis hijos los he llevado al centro de salud, bueno a él si (hermano menor). Lo lleve a vacunar. Los llevo a particular o allá (centro de salud)” (Samuel, 2005).

De igual forma, su esposo considera que ante el maltrato y la ineficiencia de los medicamentos, asistir al IMSS representa también pérdida de tiempo, el cual puede ser

aprovechado llevando al niño con un médico particular y evitando que agrave su situación.

“Porqué así es más...por decir así, es más pérdida de tiempo. Sí... Ósea, es que tengo que ir en la mañana sacarle la ficha y todo eso” (Edith, 2005).

6.1.3.5 La ineficacia de los médicos

Cuando el hijo de Samuel y Edith tenía un año y medio de edad presentó un cuadro de fiebre y tos, que se asoció a comer helad. Desde el primer día lo llevaron con un médico particular ubicado en una localidad cercana, pero aunado, estaba un “salpullido” de pequeños granos en la piel.

El médico no les explicó que enfermedad presentaba el niño, por lo que asociaron el “salpullido” con escarlatina o sarampión. El hecho que el tratamiento consistiera en bañarse permanentemente, esto ocasionó que el niño presentara tos, lo que también provocó fiebre.

Durante cinco días llevaron al niño con diferentes médicos privados de la localidad, pero no lograban curarlo, hasta que un médico de Cuautla les dijo que el niño había desarrollado un cuadro de bronquitis, por lo que recetó varias inyecciones y mantener vigilancia. Por la noche, la fiebre disminuyó, pero le costaba trabajo respirar, “*e/ estómago le subía y le bajaba*”, de inmediato retornaron a Cuautla, fue así que después de revisarlo nuevamente, el médico diagnosticó bronconeumonía, había que internarlo inmediatamente.

El niño permaneció en la clínica privada cuatro días, le suministraron inyecciones, suero y vaporizaciones, hasta que mejoro su salud. Por los servicios les cobraron \$12,000 pesos, el padre tuvo que recurrir a sus ahorros personales, préstamos en su trabajo, con su hermano mayor y solicitó un seguro de gastos médicos en la empresa donde laboraba.

Al momento de recordar el acontecimiento, Samuel cambió el tono de su voz y sus facciones mostraban preocupación, por lo que se le preguntó: -¿Te da mucho miedo, te noto nervioso?- Con una sonrisa y temblando contestó: *“La verdad si me da miedo hablar de eso”*.

Al cuestionarle porque no asiste al IMSS, sobre todo que su condición de trabajador se lo permite. De inmediato y con seguridad exclamó: *“¡Pues no! ¡No les tengo confianza!”*. Su propia experiencia le ha mostrado que asistir al IMSS representa invertir periodos de tiempo, los cuales pueden ser importantes para evitar que la enfermedad avance, además evitan enfrentar malos tratos e incomprensión de los médicos.

“Pues me sorprendió, o sea, yo le estoy explicando que es lo que tengo, para que el vea que hacer, más que no me diga sabe que, yo ya no quiero trabajar. El nunca debió haberse metido en eso, yo le expliqué para ver qué puede hacer por mí. Y de allá para acá, ni yo mismo hago uso del IMSS, porque no sé si les falta experiencia o no sé qué. Pero pues no me ha gustado el trato que dan allá” (Samuel, 2005).

En este apartado, los casos presentados muestran que los padecimientos son enfrentados con la participación de ambos padres y en menor medida con los abuelos. El hecho de que se priorice los servicios médicos privados y en menor medida los servicios públicos, lleva a hacer las siguiente precisiones: su lógica prioriza la eficacia de la atención y un buen trato, por encima del costo económico de la atención, lo que lleva a considerar la importancia de tener recursos propios y de redes de apoyo eficaces a nivel familiar y comunitario. En la práctica, la accesibilidad a los servicios de salud, es expresada por mayor diversidad de opciones privadas y serias dificultades en la atención institucional.

Por lo que existe coherencia en el plano de las representaciones y prácticas, ya que el IMSS y la SSA son caracterizados por una mala atención, ineficacia y pérdida de tiempo, este último aspecto fue reiterado en diferentes situaciones.

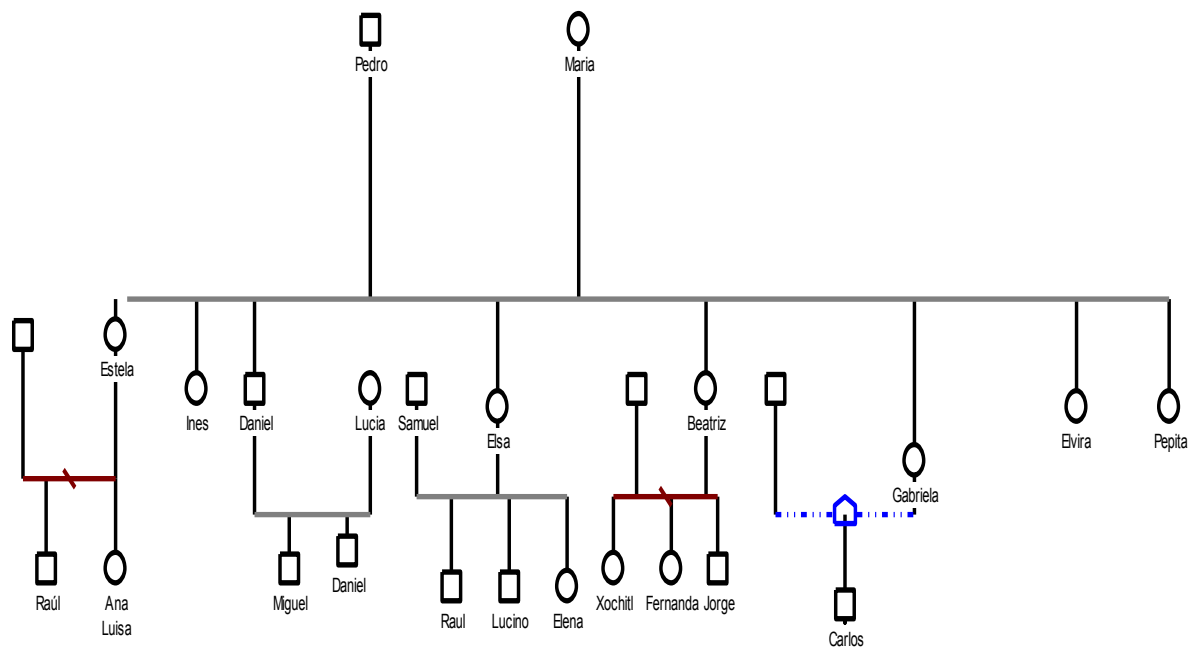
Por otra parte, la diversidad de servicios médicos privados, ha potenciado su capacidad de elección, lo cual no significa en todos los casos que se trate de una atención eficiente

y adecuada, pero si la posibilidad de dar mejor solución a los problemas de salud (de los niños) y en el menor tiempo posible.

Si bien en el proceso salud-enfermedad-atención, resalta la permanencia de prácticas populares, es característica la interacción de diversos curadores y/o de recursos; en la práctica y las representaciones sobresale la relación con lo biomédico.

6.2.1 El núcleo familiar de Don Pedro y Doña María

Diagrama No. 5. El núcleo familiar de Don Pedro y Doña María



A mediados de la década del treinta, del siglo XX, Don Pedro a la edad de quince años cursó hasta tercer año de primaria en la escuela establecida en la comunidad el Instituto Lingüístico de Verano. La pobreza de sus padres le impidió continuar sus estudios, por lo que desde los once años se vio involucrado en diversas actividades agrícolas y de albañilería.

Doña María no aprendió a leer y escribir. La muerte prematura de su madre y la unión de su padre con “otra mujer”, la obligaron a mudarse con su tía y abuelo materno, quienes la criaron. Desde los once años se hizo responsable de sus tres hermanos menores de edad.

A principio de los setenta, cuando Don Pedro tenía treinta años, motivado por el rendimiento de los cultivos comerciales, buscó quien le rentara un terreno en el poblado de Tetelcingo. Al paso de los años estableció buenas relaciones de trabajo y amistad con la familia de uno de sus arrendatarios. De esta forma, conoció a Doña María quien entonces tenía diez y ocho años de edad.

Desde un inicio Doña María y Don Pedro intercambiaron miradas y con el tiempo establecieron conversaciones. Pasado un año y medio, Don Pedro tenía tres mujeres con la posibilidad de solicitarles matrimonio, por lo que le pidió opinión y anuencia a su madre.

“Le dije cuál iba ser su nuera a su gusto, pa, que luego no me reclame que salió mal. A ver dime cual te gusta. No que esa no usa chincuate, que tiene costumbres modernas. No pos que la que tiene chincuate, pero ya está sabiendo que ella escogió, no nomas yo” (Don Pedro, 2004).

Optaron por Doña María, por lo que en compañía de una rezandera visitaron su hogar para entregar la ofrenda y llegar a un acuerdo entre familias. En 1972 se casaron por el civil y por “la tradición”, los gastos de la boda los asumió Don Pedro, él no quiso generar una nueva deuda para sus padres; por fortuna la siembra y venta de jitomate le había permitido ganar y ahorrar suficiente dinero.

Inicialmente vivieron en casa del padre de Don Pedro, pero desde un inicio su madre se negó a alimentarlos, por lo que el nuevo matrimonio tuvo la necesidad de generar estrategias para asegurar el auto abasto.

Las diferencias de Don Pedro con su madre fueron acentuándose, cuando éstas involucraron la relación entre nuera y suegra, por lo que el joven matrimonio decidió

construir una habitación que se distanciara del solar, esto generó la separación del “*cente chontle*”; ellos formaron el propio.

Al morir el padre de Don Pedro aparecieron serias dificultades con sus hermanos, el motivo fue la herencia de áreas de cultivo. De esta manera, el solar se dividió en tres secciones, cada uno estableció su “*cente chontle*” por separado. Dedicado a la albañilería y la siembra de jitomate, Don Pedro construyó una habitación con paredes de adobe y techo de lámina. Para entonces su único mueble era una litera matrimonial.

Con las condiciones antes descritas y con escasos recursos, tuvieron a sus tres primeras hijas: Estela, Inés y una niña que falleció a los seis meses de nacida, creyeron que murió por “daño”. A la postre, nacieron Daniel y otra niña que falleció a los pocos días de nacida por causas desconocidas.

A principio de la década del ochenta, Don Pedro y otros vecinos encabezaron la lucha por la defensa del territorio de Tetelcingo: Primero en contra de la construcción del aeropuerto, después contra la imposición de la central abasto y finalmente por el establecimiento de una unidad habitacional en la localidad. Durante este periodo, constantemente fue “perseguido” por las autoridades estatales y federales, incluso llegó a ser secuestrado y golpeado, situación que le impidió trabajar por un largo período de tiempo.

Fue así que Doña María se dedicó a la venta de verduras en los mercados vecinos. En estas circunstancias nacieron Elsa, Beatriz, Gabriela, Elvira, y Pepita. Sus hijos mayores combinaban los estudios con la venta de verduras, la “sacada de hojas de *totomoxtle*” y el cuidado de los niños pequeños. Posteriormente se integrarían a las actividades económicas los hijos menores. Todos vivían en una misma habitación, de la cual recuerdan se filtraba el agua por el techo cuando llovía.

Al poco tiempo de que Estela -la hija mayor- ingresara a la normal, se fugó y juntó con su novio. Esta situación provocó el descontento de sus padres y hermanos, debido a que interrumpió sus estudios y abandono el hogar. En tanto, Inés terminó una carrera

técnica y logró obtener trabajo como secretaria; mientras que Daniel al terminar la secundaria logró ser chofer en una industria refresquera.

Doña María al notar que los ingresos de la familia se incrementaban de manera considerable, convenció a sus hijos para empezar a construir una casa con ladrillo y cemento. Para entonces Elsa, Beatriz y Elvira estudiaban la secundaria; mientras que Gabriela y Pepita realizaban sus estudios en la primaria.

Durante este periodo Estela enfrentó serios problemas con su pareja, por lo que sus padres le recomendaron regresar al hogar. Fue así que, en compañía de sus dos pequeños hijos, se incorporó al núcleo familiar primario y su esposo rompió vínculos parentales.

Don Pedro y Doña María le cedieron la parte trasera del solar, donde con la ayuda de sus hermanos y ahorros personales, logró levantar dos habitaciones de ladrillo y techo de loza; espacio compartido con sus dos hijos adolescentes.

Por otro lado, a finales de la década del noventa, Daniel a la edad de veinte y cuatro años mostró interés por Lucia de diez y siete años, vecina de la colonia de Tetelcingo, que recién había culminado la secundaria y trabajaba en Cuautla (ambos son padres de dos niños bajo estudio). Los primeros encuentros se realizaron en las fiestas civiles y en los eventos de grandes equipos de sonidos (realizados en la cancha), en esa época tuvieron impulso en las localidades.

Después de un año y medio de noviazgo, Daniel “se robó a Lucia” (bajo mutuo acuerdo) y la llevó a casa de sus padres. Dado que se trataba de la hija de un vecino, Don Pedro y Doña María fueron de inmediato a “solicitar el perdón” de los padres de la muchacha. Fue así que se concretó la boda por el civil, la “boda de tradición” fue pospuesta para otro momento, cuando presentaran una mejor condición económica.

Pasado medio año de su unión, Lucia se embarazó del pequeño Miguel. Como Daniel trabajaba en una empresa de ventas, el parto fue atendido en el IMSS de la ciudad de

Cuautla. Año y medio después Lucía nuevamente quedó embarazada, ahora de un niño llamado Daniel, solo que en esa ocasión el parto fue atendido en una clínica privada de Cuautla, en aquella ocasión Daniel utilizó sus ahorros y solicitó apoyo de sus familiares para sufragar los gastos.

Don Pedro y Doña María le cedieron la parte frontal del hogar para establecer una tienda de abarrotes. Así, con sus ahorros y las ganancias de la tienda, lograron construir en el primer nivel dos habitaciones y un baño.

En el mismo lapso Beatriz a los catorce años de edad quedó embarazada de un novio de la secundaria. Este hecho provocó varias discusiones entre los integrantes de la familia, ya que consideraban que se trataba de una niña que no sabía lo que estaba haciendo. Beatriz se mudó con su novio a la casa de sus padres, donde dio a luz a la pequeña Xóchitl. Sin embargo, ante las permanentes discusiones con su pareja, decidió regresar con su familia nuclear.

Don Pedro, Doña María y sus hijos mayores, consideraron que Beatriz y su novio eran inexpertos dada su juventud, por lo que hablaron con los padres del muchacho y acordaron hacerse cargo de ella y de la recién nacida.

Pasado un año y medio, Beatriz y el padre de su hija arreglaron vivir juntos de nueva cuenta. De esta forma, procrean al pequeño Jorge, pero las diferencias de caracteres no aminoraron, por lo que la joven y sus dos hijos retornaron al hogar de sus padres y hermanos. Sus familiares consideraron que dada su juventud seguían cometiendo errores, pero los niños no debían sufrir las consecuencias.

Beatriz y el padre de sus hijos, por más de dos años continuaron frecuentándose sin que se enteraran sus familiares. Fue entonces que ella quedó embarazada de nueva cuenta, nació la pequeña Fernanda, pero el joven papá no quiso hacerse responsable del nacimiento, así como de Xóchitl y Jorge; se suscitó una fuerte confrontación entre las dos familias que culminó con el rompimiento de vínculos parentales. De esa forma, Don Pedro, Doña María e hijos mayores se hicieron cargo de sus tres nietos.

Beatriz y sus tres hijos, ocuparon una habitación (construida con ladrillos y techo de lámina) en la parte trasera del solar; sin embargo, el espacio solía ser compartido con alguna de sus hermanas menores. Para entonces, Elsa decidió unirse e ir a vivir a casa de su esposo, en donde procreó a tres hijos (Raúl, Lucino y Elena). Gabriela finalizó sus estudios de preparatoria y obtuvo trabajo. En tanto, Pepita ingresó a la preparatoria.

Gabriela (madre de un niño bajo estudio), tenía diez y nueve años y laboraba en una bodega de la central de abasto. Empezó a frecuentar los bailes que organizaban las autoridades del poblado, así conoció a un muchacho cuya familia había establecido un “gran negocio” en Tetelcingo. La presunción por parte del joven de poseer bienes materiales resultó atractiva para varias muchachas de la colonia de Tetelcingo, lo que favoreció una competencia por la “conquista de su amor”. Sin embargo, había indicios de que el joven forastero era casado, por lo que su noviazgo duró apenas seis meses.

Pasaron cinco años, Gabriela realizaba estudios universitarios cuando sufrió una nueva decepción amorosa, lo que la llevó a aceptar invitaciones de su antiguo novio. Por rebeldía ante la advertencia de sus familiares, a escondidas frecuentó nuevamente a su novio, por lo que se embarazó del pequeño Carlos. Don Pedro, Doña María e hijos se molestaron por el embarazo de Gabriela, sobre todo porque tendría que interrumpir sus estudios universitarios. Situación que se complicó cuando el padre del niño se vio involucrado en un delito.

Cuando el novio fue declarado culpable, los padres y hermanos de Gabriela acceden a apoyarle. Así, a los veinte y cuatro años de edad, pese a las presiones familiares afronta el desarrollo de su embarazo. Sin embargo, las circunstancias seguían complicándose a pesar de que el padre de Carlos había logrado evadir el proceso legal; él argumentó que ante la falta de dinero y presiones de su “esposa” formal, no podía sufragar los gastos del nacimiento de su hijo.

Ante la decepción, Gabriela entra en una etapa depresiva y Carlos nace a los ocho meses. Dado que trabajaba como profesora en una escuela particular, fue beneficiada

por la cobertura del Seguro Social, su parto se efectuó en una clínica del IMSS, en Cuautla.

Al nacer el pequeño Carlos, Don Pedro y Doña María los reciben en su hogar, sin embargo; la mayoría de sus hermanos mostraban hostilidad hacia Gabriela, pues se trataba de la integrante de familia con mayores posibilidades de concluir estudios universitarios. La situación emocional de la recién mamá fue tensa y empeoró cuando el padre de su hijo se negó a registrarlo ante la ley.

Gabriela continuó trabajando como profesora (ganaba \$600 al mes) mientras que su hijo era cuidado por Doña María, Don Pedro y sus hermanas. Con el tiempo retomaría sus estudios y aminorarían las tensiones con sus hermanos mayores, en ese tiempo, aceptó un cargo en la cooperativa de mujeres, auspiciada por el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes Instituto Nacional Indigenista).

Gabriela y el pequeño Carlos, compartían la habitación con Beatriz y sus tres hijos. Para ese entonces, Elvira se “fugó” con un vecino del poblado, pese a la oposición de sus familiares. Y Pepita quedaría embarazada de un muchacho del poblado que no aceptó su paternidad, este hecho desembocó confrontación entre las familias de los jóvenes. Ella compartía la habitación con Elvira, estaban ubicadas junto a la cocina, espacio más frecuentado por todos los familiares, pues ahí estaba ubicada la televisión y un reproductor de DVD.

Doña María y Don Pedro, utilizaban una habitación en la casa, la cual comúnmente era compartida con alguno de sus nietos, principalmente con Jorge. En tanto, Inés permanecía soltera a los treinta y dos años. Ella era la única que contaba con una habitación exclusiva, ahí tenía libros, documentos de trabajo y una computadora. En ese espacio, se prohibía ingresar a los niños, incluso sus hermanas rara vez ingresaban.

6.2.1.1 Estatus en el núcleo familiar

Don Pedro y Doña María son considerados como los padres mayores de todos los integrantes del núcleo familiar. Cotidianamente, se les llama Papá o Mamá según sea el caso, pero por respeto, se les habla de “usted”, por lo que son comunes las expresiones: “Papá que quiere usted”, “No sea necio tómese la medicina”, “Mamá que quiere que le traiga”.

Los nietos mayores de once años generalmente se refieren a sus abuelos como Papá y Mamá, y si bien les nombran “*nota o nona*”, también por respeto les hablan de “usted”. Mientras los nietos menores de seis años, les nombraban abuelitos y esporádicamente papá o mamá. Ellos son los únicos a los que se les permite hablarles de “tú”.

En tanto, la nuera Lucia (esposa de Daniel) y su yerno Samuel (esposo de Elsa) se dirigen a Don Pedro y Doña María como suegros y de “usted”: “*¿Qué me pidió? ¿Quiere que cuide a su nieto?*”.

Entre los hermanos, no importa el género y edad, se dirigen entre ellos como de “tú” y en ocasiones ocupan el diminutivo, lo cual puede representar una muestra de cariño: Gabriela-Gaby, Beatriz-Bety, Pepa-Pepita, Daniel-Danielito.

Los hijos menores de once años se dirigen a sus madres como “mamá o mami”; sin embargo, al cumplir catorce años por respeto les hablan de “usted”. El estatus al interior del núcleo familiar se ve expresado en la toma de decisiones respecto al manejo de los recursos y distribución de tareas.

Don Pedro es dueño de áreas de cultivo, puestos comerciales (tiendas) y de las habitaciones que están al interior de la casa; por lo que cada decisión es importante. Sin embargo, la participación de Doña María permite que ciertas decisiones sean aceptadas por los miembros del núcleo familiar, de hecho, ella es quien administra las aportaciones económicas y concilia los intereses entre hermanos y nietos.

El rol como padre y madre se ve expresado en la organización de los recursos económicos obtenidos por los integrantes del núcleo familiar, en donde como se verá a continuación, Doña María cuenta con un mayor estatus que Don Pedro, al recibir y coordinar los ingresos.

De igual forma, se observa mayor estatus de Doña María a diferencia de Don Pedro en la organización del núcleo familiar, pues a pesar de que alguno de sus hijos están “juntados” y tienen niños (Daniel y Lucia), les da orientaciones de cómo convivir en conjunto y trata de aminorar las dificultades individuales.

“Por ejemplo, vamos a suponer, va a trabajar ajeno, a ganar económicamente, unos quieren dar y otros no y ahí vienen las discordias. Cualtiscamatihuale, seke.....anmo nequi tiamatasque sentou para tlacuales, moxixixcohua, seke, anmo quetiemaca, tlacuas. Ya se divide se odia, ese mochichicualtos, se odia. Y es natural pues...

Antropólogo:-Pero explíqueme en español sea que...

Don Pedro:- Un hijo casado debe estar con su papá, pero si son varios hijos casados ya no se puede porque no se entiende en cuestión de trabajos sociales o económicamente para hacer compras de las comidas.

Antropólogo:- Pero eso nada más con los hijos o con las hijas.

Don Pedro:- Con los hijos y con las hijas también porque es lo mismo. Si ya se casaron no puede estar juntos. Es parejo, es parcial y el papá no puede decidir a fuerzas. Ahí ya no, son cada quién que pone sus pensamientos, o sea, como quiero decir, de por sí ya no puede uno convivir bien, ya son patrimonios como personal y así trabaja” (Don Pedro, 2004).

De igual forma, los jóvenes recién casados reciben orientación y enseñanza sobre el manejo de los recursos en el núcleo familiar para que continúen la siembra y las cosechas.

“Es mejor tener ayuda de los abuelos y de los hijos para que viva mejor, que sufra, que rentando, a veces tiene buenas cosechas a veces malas cosechas pues no sale bien las cosechas pues se pierde las cosechas. Y teniendo lo propio no siente trabajoso de pagar renta de la casa, del terreno que va cultivar y siempre es mejor porque hasta ya tiene su patrimonio legal y puede participar en cualquier desarrollo o en cualquier actividad, puede ser autoridad ejidal o municipal, lo que sea. Pero si no tiene uno nada pos no, lo discrimina, lo corre lo sacan. Entonces pues es una tristeza. Y hay razones pues porque no puede participar en un ejido, en un ejemplo lo civil, pues teniendo si tiene derecho pues colabora, tiene, sabe cómo y da sus diligencias. Por ejemplo como se va cultivar el cultivo de maíz, el frijol, mire yo sé que de esta forma se cultiva. Como ora está lloviendo, el frijol ya está bueno. Si sale uno mire está lloviendo mucho, que vamos hacer en la cosecha. Hay que levantar por vainas para no echarse a perder. En cambio, con vainas aquí la

familia..... y menos trabajo y sale más bien la cosecha. Muchos piensan ahorita ve que están en la calle, pero es mucho” (Don Pedro, 2004).

Incluso las jóvenes recién casadas reciben orientación de cómo tratar a su pareja. Por ejemplo, si una mujer presiona para que su cónyuge destine todo su dinero para ella y sus hijos, el esposo quedará imposibilitado de establecer vínculos de reciprocidad con los miembros de grupos domésticos, por lo que no lograría ser parte del “*nocht iloua*”.

“Porque razón, porque ellos tienen otras mentalidades, mediante ya ahorita ya están más civilizados, ellos, sabes qué y yo los conozco más, tú ganas tanto y me vas a entregar toda la raya y tú, casi nada y yo no te digo que está mal ¿Por qué razón? Por qué un hombre debe tener cambio de sus ahorros, aparte, para tener a sus amistades, y procurarles, y así es como se consigue el trabajo. Ahora que es sábado, me gusta la chamba, me gano bien, y digo al encargado, vamos echarnos un refresquito, ya, yo quiero cambiar con usted, pásamelo, sí como no. Pero uno está dando, es la meta de uno, querer trabajar, pues que gane uno bien, pues hay lugares donde ganas bien, y no se gana. Entonces así es como va uno adquiriendo trabajos, amistades, y si no hay trabajo, le dices, sabe que, ¡Hey tú fulano vente a trabajar, por acá hay chamba! , pero si usted no da nada, porque la mujer, le dice le lleva uno de la gamarra, no puedes. La mujer cuando lo dice, lo trai uno de la gamarra, porque lo trai. Ahí es donde sufre el hombre, es como le dijo, eso está mal, si claro, va a dar toda la raya, pero después ya no va a poder dar más, porque no está su valor como hombre trabajador, lo que tenga, conocimiento, que sea, yo así he experimentado y así he venido” (Vecino de la colonia Cuauhtémoc, Tetelcingo, 2004).

Existen diferencias de estatus entre los hermanos mayores Estela, Inés, y Daniel; y los hermanos menores Elsa, Beatriz, Gabriela y Pepita. Notablemente se ve reflejado en la organización de tareas al interior del núcleo familiar, lo que ha generado permanentes confrontaciones que regularmente son atenuadas por Don Pedro y Doña María.

Lo antes descrito también se observa al momento de elegir compañero, ya que la opinión de los hermanos mayores es fundamental para que sean aceptados o rechazados en el núcleo familiar. De hecho, los hermanos mayores suelen oponerse a que sus hermanas menores visiten a sus pretendientes y por esta razón se ven a escondidas.

Las diferencias de estatus entre hermanos es clara, una causa se debe a que los hermanos mayores fueron “educados” para respetar la edad, así como la importancia de cooperar entre todos los familiares; no obstante, en la escuela los hermanos menores

han aprendido a no respetar. Cuando los hermanos menores no están de acuerdo con sus hermanos mayores, los padres suelen involucrarse en sus decisiones personales.

Durante la estancia en trabajo de campo, los problemas entre los hermanos fueron evidentes y frecuentes. Entre los principales generalmente resaltó, que los hermanos mayores estaban en desacuerdo con los errores de los menores, argumentaban que de nada les había servido haber estudiado.

“(Caray de que te sirvió el estudio. Nomás por eso te sientes mucho, pero no lo supiste aprovechar” (Inés, 2004).

El asunto es que se asocia que cuando un miembro del núcleo familiar asciende grados de estudios tiene mayor estatus, sin embargo, se trata de una idealización a la que se aspira, ya que en los hechos esta situación ha significado, objeto de crítica.

6.2.1.2 La economía en la unidad doméstica

Al inicio del milenio, ante el crecimiento de los problemas de salud de Don Pedro, él decidió dejar de sembrar maíz y frijol. Rentó sus cuatro áreas de cultivo a los vecinos de la colonia de Tetelcingo, a quienes quisieran experimentar con la siembra comercial (\$800 por área). Por lo anterior, el abasto de maíz y frijol tuvo que realizarse en la central de abasto.

De acuerdo a la experiencia, el costo por comprar maíz y frijol fue menor, en lugar de sembrarlo, ya que la actividad implicaba pagar cuatro peones, rentar tractor e invertir en fertilizantes. Para el 2004, el costo de la producción de maíz por hectárea, era de diez mil a quince mil pesos.

Como se había mencionado, Don Pedro encabezó los movimientos contra la imposición de la central de abasto y el mercado municipal en los terrenos de Tetelcingo. Como parte de las negociaciones, logró tramitar puestos comerciales para algunos pobladores. De esta forma, Don Pedro adquirió dos sitios en el mercado municipal, pero no los utilizó o rentó por considerar que alguna de sus hijas podía ocuparlos cuándo él llegará a faltar.

En tanto, Doña María combina varias actividades económicas. Por las tardes acostumbra reunirse con varias vecinas y familiares para “sacar la hoja de *totomoxtle*”. Dicha labor consiste en quitar la hoja de mazorca de maíz, agruparla y empaquetarla con una liga. La hoja de “*totomoxtle*” es utilizada en la elaboración de los tamales. Su venta se realiza a través de los “compradores” de la ciudad de México que visitan el poblado. Si bien la “sacada de hoja” tiene una venta segura, sus ganancias solo pueden verse redituadas según la oferta y demanda del mercado.

En la década del setenta del siglo pasado, la demanda de “*totomoxtle*” permitió obtener ingresos significativos a muchas mujeres; sin embargo, al inicio del milenio, la sobreoferta ha disminuido en importancia económica. Con un costo de cuatro pesos por empaque, en promedio se obtenían cuatro cientos pesos totales de ganancia. Por lo antes expuesto, “la sacada de la hoja” tiene como principal objetivo, la obtención de ingresos, pero también afianzar las relaciones de apoyo mutuo entre las familias y vecinos.

Para Doña María los ingresos económicos más significativos provienen de las aportaciones de sus hijos. Si bien son periódicas, no se pueden tomar como una cuota fija, ya que depende de la situación laboral en que se encuentre cada miembro. Por ejemplo, en el momento de hacer el trabajo de campo, Gabriela se encontraba enferma, por lo que la mayoría de sus ingresos los destinó a su atención y necesidades de su hijo.

Sobre este tema, es importante destacar que por enfatizan la unión de la familia y el afecto entre sus miembros, se han evitado serias confrontaciones ante el desacuerdo de aportaciones. Por ejemplo, a la madre le asignaron la coordinación económica de tres “maquinitas de juegos”, las cuales fueron adquiridas mediante cooperación colectiva que involucró a los hijos que percibían mayor remuneración.

Las “maquinitas” fueron un regalo a su mamá “*para que ganara unos pesitos*”, por lo que todo el dinero obtenido era administrada por Doña María, y el pago de energía

eléctrica era realizado entre todos los miembros de la unidad domestica que percibían ingresos.

“Don Pedro: - Ella es la que recibe los apoyos, los dineros, de sus hijas, sus hijas. Antropólogo:- Y usted no se pone celoso, por eso. Don Pedro:-¡No, por qué! De todos modos es lo mismo. Es los mismo, si nos van a dar, de todos modos, se va a gastar” (Don Pedro, 2004).

Inés con un trabajo estable de profesora en una “escuela inicial” ubicada en otro poblado de Morelos; diariamente se despierta a las 6:00 de la mañana, para arreglarse, tomar el autobús y entrar a trabajar a las 8:30 am, sus labores terminan a la 1:30 de la tarde. Después de comer, retorna directamente a Cuautla para trabajar de secretaria de 5 a 8 de la noche. Llega a su casa a las 9:00 p.m., donde cena, ve el noticiario; platica con sus familiares y preparara sus clases para el siguiente día. Así, que entre las 11 y 12 de la noche logra descansar.

Por otra parte, Inés se ha vinculado a diferentes proyectos productivos financiados por la Comisión Nacional para el Desarrollo los Pueblos Indígenas (CDI), de hecho, dada su dedicación ha llegado a encabezar una cooperativa. Así mismo, ha logrado obtener créditos, asesorías y puestos de trabajo para sus familiares.

Por lo antes descrito, Inés recibía constante apoyo de sus hermanas menores, en la atención de la casa y en el cuidado de los miembros de la unidad doméstica. Así como en la elaboración de trabajos manuales, generalmente utilizados para las fiestas patrias o civiles.

Inés, al ser el único miembro con un trabajo estable, que combina otras actividades económicas, le permite obtener ingresos cercanos a los 10,000 pesos por mes. Es claro que la mayor parte de los gastos de la unidad doméstica se centran en ella, por lo que al decidir la forma de afrontar algún evento o acontecimiento, sus opiniones son de mayor peso, lo cual le ha llevado a confrontarse con sus hermanos.

Con todo, la mediación de Doña María y Don Pedro ha sido fundamental, pues ha evitado que las diferencias entre hermanos concluyan con un rompimiento de relaciones, aunque ello represente permanentes discusiones.

Estela trabajaba en una panadería de la ciudad de Cuautla, con un horario de 10 a 6 de la tarde y un salario de \$800 pesos por semana. Renunció al obtener un crédito de la CDI para establecer una tienda en una nueva colonia de Tetelcingo; pero los gastos de renta y transporte, le obligaron a cederle los aparatos y mercancías a su hermana Elizabeth con el fin de que estableciera la tienda en su hogar.

Después de seis meses, consiguió trabajo en una empresa establecida en el municipio de Yecapixtla que le brinda las prestaciones del Seguro Social y un salario de \$800 pesos por semana. Con un horario es rotativo, llega a trabajar de 9 la noche a las 6 de la mañana.

Daniel (padre de dos niños bajo estudio) trabajaba como chofer para una industria refresquera, pero al mismo momento que Lucía se embaraza de su primer hijo Miguel. Sufre un accidente que le hace enfrentar la indiferencia de la compañía y trámites burocráticos, por lo que renuncia.

Dada su experiencia en el ramo de las ventas, se contrató en varias empresas. Sin embargo, con la ayuda de sus hermanas, que encabezaban una agrupación de mujeres del extinto Instituto Nacional Indigenista, logró obtener un crédito para establecer una tienda de abarrotes.

Gracias al apoyo de su esposa Lucía, el negocio ha prosperado, además de que se ubica en un lugar céntrico de la colonia de Tetelcingo. Con el paso del tiempo han incrementado el número de productos a la venta, incluso contrataron a una persona que les ayuda por las tardes.

Posteriormente, Daniel logró gestionar un crédito para la compra de un “taxi”, incluyendo la “placas” correspondientes. Por las mañanas utiliza el automóvil para realizar compras

en la central de abastos; mientras que por las tardes ofrece su servicio en el mercado municipal y colonias de Tetelcingo.

En tanto, Elsa, dado que su hermana mayor le cedió los beneficios de un crédito, estableció una tienda en su casa. Si bien el negocio no ha progresado por la poca población residente en la zona, ha logrado obtener ingresos complementarios en la venta a consignación de terrenos.

Beatriz (madre de dos niños bajo estudio), obtiene ingresos de varias formas. Durante seis meses vendió tacos y guisados en el estacionamiento de una tienda departamental en la central de abasto. Si bien logra obtener hasta \$500 pesos por semana, abandonó el trabajo porque dedicaba demasiado tiempo a esta actividad que le impedía convivir con sus hijos, particularmente con Xóchitl, quien demandaba su ausencia.

Se despertaba a las 6 de la mañana para preparar los alimentos y trasladarse al puesto de venta. Vendía de 7 a 7 de la noche y de 8 a 11 de la noche preparaba los alimentos. Posteriormente, obtuvo \$200 pesos semanales por prestar sus servicios como educadora, en el Instituto Nacional para la Educación de Adultos; sin embargo, ante la poca transparencia en los pagos y rompimiento de acuerdos, abandonó el trabajo. Finalmente, fue contratada en una cremería de la central de abasto, ahí obtuvo \$700 pesos a la semana.

Elvira trabajaba en una bodega de la central de abasto, con ingresos de \$800 semanales. Cuando decidió fugarse con “un hombre” abandonó el trabajo, sobre al quedar embarazada. Si bien él radica en otra unidad doméstica, le exige aportar ingresos, no ha dejado de apoyar a sus familiares con trabajos domésticos.

Gabriela (madre de un niño bajo estudio), combinó varias actividades; inicialmente se contrató como profesora en una preparatoria privada, donde trabajaba cinco horas por día, obtenía \$600 pesos por semana. Después, con el apoyo de su hermano mayor, fue contratada como asesora de un grupo de mujeres financiadas por la Comisión de Asuntos Indígenas del Estado de Morelos, ahí le pagaban \$1200 por mes. A la postre,

trabajaba medio tiempo, como contadora y gestora en una consultoría, obtenía de \$200 a \$400 pesos por semana; finalmente consiguió trabajo como asesora en el Sistema Tributario, ganaba \$1,500 por mes.

Pepita tuvo diferentes trabajos, inicialmente trabajo como contadora en una bodega de la central de abasto, ganando \$900 pesos a la semana. Después del nacimiento de su hija, se dedicó a su cuidado, pese a que no tenía el respaldo económico del padre de la niña (se negó a aceptar su paternidad). Cuando Lourdes cumplió un año, Pepita decidió trabajar de nuevo; sin embargo, al iniciar una nueva relación sentimental, sus hermanos le exigieron abandonar el trabajo para dedicarse al cuidado de su hija y atención del hogar. “A escondidas” de Inés (una de sus hermanas mayores), obtuvo diversos trabajos con lo que generó ingresos de \$500 a \$700 pesos semanales.

6.2.1.3 La administración de los gastos en la unidad doméstica

Respecto a los gastos generales del hogar; agua, teléfono y servicios para la comunidad, todos los hijos de Don Pedro y Doña María realizan una cooperación voluntaria. No obstante, suelen tener gastos particulares, por ejemplo, el servicio del agua, por seguir la organización comunitaria, todos los matrimonios o madres con hijos tienen que pagar una cuota, aunque compartan la misma “toma de agua”.

“Los casados, hombre, esposo o mujer, las madres solteras no.
-Por eso le dije, Las solteras no, madres solteras, si ya entran.
Usted es el Papá, usted es la cabeza” (Don Pedro, 2005).

Los gastos relacionados con la educación de los hijos y servicios en la escuela son responsabilidad de cada matrimonio o madre soltera.

“Los gastos de la escuela, este, pues como unos ya está, se administra solo hace solo y trabajos y por ahí se va manteniendo, en la colegiatura. Es cada mamá, por eso digo, la escuela cada quien tiene su escuela, como una hija soltera, son tres. Pero ella se hace cargo de los gastos de su hija, nada más de su hija” (Doña María, 2004).

No obstante, los gastos de salud si bien se concentran en los padres o mamás, en este aspecto, si puede haber participación de otros miembros de la familia para apoyar la

atención médica. Sobre los gastos de alimentación, es importante subrayar que únicamente cooperan los integrantes que perciben ingresos; con todo, como se ha mencionado antes, no existe una cuota fija, sino una aportación voluntaria. Doña María era la responsable de la alimentación, cada semana recibía: De Estela \$200; Inés \$500; Daniel de \$100 a \$200, Elvira \$ 300 y Pepita \$200. En promedio \$1,300 pesos semanales.

“Bueno compramos en conjunto, y nos da algunos gastos para comprar algo, para preparar y así nos vamos ayudando, así nada más. No es un mínimo, cuando puedan, pero de comer, nos tenemos que ayudar. Y cuando tienen tiempo ellos se preparan, también, sus tortillas. Pero cuando no, tienen negocios, atienden su negocio. No porque tienes un negocio, no le vamos a dar de comer. ¡Que venga almorzar, que venga a comer, a cenar! Depende de ellos haber tiempo ¡No hay! No comen a su hora, depende de ellos” (Don Pedro, 2004).

6.2.2 Etnografía de la alimentación

6.2.2.1 El desayuno

Aproximadamente son las seis de la mañana. Doña María se dirige a la cocina para encender el fogón y calentar café. Entre tanto, Don Pedro enciende el calentador del baño y termina de barrer la calle.

Inés, después de bañarse y arreglarse, se dirige a la cocina donde sus padres la esperan, toman un vaso con atole y una pieza de pan, mientras platican sobre las actividades del día. A las seis y media, Inés parte a Cuernavaca.

Doña María saca el nixtamal que se encuentra en una cubeta de metal; lo deposita en una bandeja de plástico y toma camino rumbo al molino; luego de nueva cuenta retorna con la masa a su hogar. Acto seguido, coloca un comal en el fogón para preparar las tortillas que consumirán en el “almuerzo” todos sus familiares.

Aproximadamente, a las siete de la mañana, Estela está llegando a su casa porque le tocó trabajar en la fábrica en el turno nocturno. A pesar de estar desvelada prepara el desayuno de Ana Luisa y Raúl, quienes partirán a preparatoria y secundaria respectivamente. Al finalizar de desayunar, Estela finalmente se dirige a descansar.

De manera simultánea, Elvira y Pepita terminan de asearse y arreglarse para ir a trabajar a la central de abasto. Doña María les sirve atole y les ofrece una pieza de pan. Son casi las ocho de la mañana, antes de partir, su madre les preparó a cada un pequeño “itacate” (en una servilleta envuelven comida) para el almuerzo.

Cerca de las ocho de la mañana, el pequeño Jorge se dirige al fogón en donde encuentran sus abuelos. Doña María con una gran sonrisa le ofrece atole y una pieza de pan. Mientras tanto, Beatriz arregla a Xóchitl y Fernanda; de la misma manera, Gabriela hace lo mismo con Carlos.

Beatriz y Gabriela preparan la leche de los niños, dado que Jorge ya ha comido con sus abuelos, él solo se arregla en su cuarto. Los niños y sus mamás se sientan alrededor del fogón, Doña María va sirviendo a cada uno de sus nietos los alimentos. En tanto, Don Pedro les platica algunas historias y los niños escuchan atentos.

En ese mismo instante, Lucía se dirige al fogón para que su suegra le haga entrega de tortillas calientes en una servilleta. Acto seguido, se dirige a su habitación, ahí Daniel y sus dos hijos la esperan para desayunar.

Son casi las ocho y media de la mañana, Don Pedro y los cuatro niños rápidamente se dirigen a las escuelas que están ubicadas a la orilla del poblado. Atrás de ellos les sigue Lucía y el pequeño Miguel. Próximo a las nueve de la mañana, Doña María se levanta del fogón, se arregla y camina para la casa de una familiar, con quien ha realizado la “sacada de la hoja”.

Aproximadamente a las once del día, Beatriz y Gabriela recogen todos los trastos y utensilios cercanos al fogón utilizados en el desayuno. Acto seguido, Beatriz inicia la preparación de la comida; mientras que Gabriela hace limpieza de la casa.

6.2.2.2 La comida

Cercano a las dos de la tarde Doña María retorna al hogar. Al ingresar, pregunta si ya está lista la comida y se dirige al fogón para iniciar la “echada de las tortillas”. Beatriz y Gabriela se dirigen a las escuelas para ir por los niños. En tanto, Don Pedro “desgrana” maíz.

Cuando Beatriz y Gabriela llegan a la casa, inmediatamente los niños se dirigen al fogón en donde se encuentra su abuela, que con gran sonrisa les ofrece un taco con sal. Doña María pide a Beatriz le acerque la cacerola de comida para calentarla; simultáneamente cada uno de los niños arrima una silla y se sienta alrededor del fogón.

Doña María coloca tortillas calientes en una servilleta y va sirviendo los alimentos a cada uno de los niños. Posteriormente, les sirve a Don Pedro, Beatriz y Gabriela. Mientras todos comen, la “*nona*” se sirve en un plato y comienza a comer, pero sin dejar de atender a sus nietos.

Lucia en compañía de su hijo Miguel se acerca al fogón para recoger las tortillas en una servilleta; el pequeño se le “escabulle” y sienta a un lado de sus primos, pero su madre lo reprime:

“De inmediato Doña María exclama: - Déjalo comer, que también es mi nieto.
Lucia:-Ay suegra, que no ve que ya les hice de comer también”.

Toma de la mano al niño y lo lleva hacia su habitación, el pequeño Daniel observa a su abuela y se va llorando; mientras que su primo Jorge se burla. Don Pedro le reclama: “*Chamaco no se esté burlando de su primo*”. Continúan alimentándose; mientras que Don Pedro platica lo que ha leído en los periódicos. Está intrigado por qué la gente del Partido de la Revolución Democrática (PRD) se pelea, cree que todos los partidos políticos son parte de lo “mismo” y se pregunta: “*¿Qué no estaban con López Obrador?*”

Aproximadamente, a las tres de la tarde, se escucha que alguien ha ingresado al hogar, se trata de Elvira y Pepita que han regresado de la bodega de la central de abasto para

comer. Doña María les sugiere que se sienten, mientras ella deposita las tortillas calientes en el “*chiquigüite*” y les sirve a cada una su plato con comida; por su parte, Don Pedro les interroga cómo está el trabajo en la bodega. Al terminar de comer, Elvira y Pepita retornan a su trabajo, muestran cansancio, pero su jornada continuará otras cuatro horas; mientras tanto, Gabriela y Beatriz recogen los trastes y limpian la mesa.

Doña María apaga el fogón y nuevamente se prepara para ir al hogar de su familiar, dónde continuará trabajando en “la sacada de la hoja”, Don Pedro cuidará a los niños mientras sigue leyendo su periódico.

6.2.2.3 La cena

Gabriela y Beatriz observan el reloj, son aproximadamente las ocho de la noche; apresuradamente prepararan la cena, los niños sólo beberán leche, para los adultos calentar la comida que se realizó por la tarde y algunas tortillas. Doña María llega al hogar, al escuchar la llegada de la “*nona*”, los niños se abalanzan sobre ella para abrazarla, Doña María exclama sonriendo: “*Jorge, Carlos me van a tirar, siempre es lo mismo, Xóchitl mijá, suéltame que no ves que no puedo caminar*”. La abuela acompañada por los niños, se dirige hacia la cocina, para ese momento, Beatriz ya se encuentra calentando las tortillas en el fogón, pero al ver a su madre, sonrío y se levanta para dejarle ese lugar. Doña María continuará el trabajo en la cocina y los niños proceden a sentarse a su alrededor para comer. Sus madres comen de pie, pues continuamente llevan y traen trastes de la cocina; Don Pedro observa la dinámica familiar.

Lucia se presenta en el fogón con una servilleta, como ya se sabe, su suegra le dará unas tortillas calientes en la servilleta que previamente ella llevaba, aprovecha y le pregunta: *¿Aún está molesta por lo ocurrido en la comida con su nieto?*; la suegra no le contesta, por lo que Lucia se muestra incómoda y retorna a su habitación.

Los niños han terminado de cenar, por lo que Gabriela y Beatriz de nueva cuenta recogen los trastes para lavarlos. Pepita se encuentra recostada observando el televisor, mientras que Elvira se prepara para salir con su novio.

A las ocho y media Inés ingresa al hogar, su jornada de trabajo ha concluido, en ese instante Pepita acude a la cocina para tomar un vaso con atole y su plato con comida, pero retorna de inmediato a su habitación para seguir viendo el televisor. Inés se sienta en el fogón, junto a su madre y Don Pedro se une para cenar, Doña María otra vez calienta las tortillas, justo en ese momento comienzan a platicar sobre los gastos que realizarán en la fiesta de los todos santos, Gabriela y Beatriz se incorporan a la plática, pero no dejan de realizar labores.

Al finalizar la cena, la plática comienza a subir de tono, Inés está molesta porque Gabriela y Beatriz la contra argumentan, en tanto, Don Pedro y Doña María tratan de calmarlas; el acontecimiento llama la atención de Daniel, quien deja encargada su tienda para incorporarse al fogón, su madre le ofrece un vaso de atole y un plato con comida. Pepita sube el volumen del televisor, parece que no quiere escuchar la discusión. La plática puso en discusión las salidas nocturnas de Elvira. Finalmente, el discurso acaba con la retirada de los hermanos a cada una de sus habitaciones; los únicos que se quedan en el fogón son Don Pedro y Doña María, quienes muestran preocupación y tristeza.

Casi a las diez de la noche, Doña María inicia la preparación del “*nixtamal*”; mientras observa la telenovela por uno de los orificios que conectan a la habitación de Pepita. Cada una de las hermanas se incorpora a la habitación de Pepita para conocer el final de la historia de la telenovela, parece que este hecho aminora la tensión familiar sobre la discusión precedente.

Al iniciar el noticiario televisivo, Don Pedro e Inés comentan los sucesos que están siendo narrados por los conductores, mientras que Doña María, Gabriela y Beatriz continúan con sus labores en la cocina. Pepita solo observa a sus hermanas, parece preocupada y con temor de que se enteren de algún secreto.

6.2.3 El proceso salud-enfermedad-atención

6.2.3.1 Saberes asociados a la salud

Para Don Pedro la unión de la familia se logra gracias a la intervención del “*chikaulistle*” o poder espiritual.

“El poder espiritual, es que nosotros creemos en Dios, no hay que tener falsedad, entonces, si usted habla una cosa porque sea firme, no hay que hablar mentiras, es eso el poder espiritual” (Don Pedro, 2005).

El poder espiritual favorece la unión de la familia, por lo que se manifiesta de diferentes formas: En la salud, respeto entre los miembros, muestra de fraternidad, aprendizaje de las tareas del hogar, el campo y el cuidado de los familiares.

“Si porque, unos está aquí, mira no digas estas cosas, no se peleen, no hagan cosas malas. Hagan cosas buenas y así van agarrando ideas, consejos. Ya se les dice porque hay fiestas, porque llegan las lluvias, porque hay nos cuidamos los terrenos, y todo eso. Porque se siembra, lo que se cultiva y ellos van aprendiendo, así es” (Don Pedro, 2005).

Para Doña María el poder espiritual permite que los niños crezcan sanos, por lo que a través de su crecimiento el poder espiritual debe ser reforzado, de aquí radica la importancia de realizar “ritos de confirmación”.

“Así, porque quedan bendecidos, primeramente se bautiza, luego se hacen los demás sacrificios, luego se confirma, primera comunión y entonces hay va el poder espiritual” (Doña María, 2005).

De igual forma, para los adultos cuidar de los niños, les permite concentrar en sus cuerpos mayor poder espiritual, por lo que el cuidado de los nietos, es percibido como manifestación de fuerza espiritual. Así desde dos perspectivas; por un lado, el crecimiento y salud para los niños, y por el otro, favorece que se acumule en el cuerpo de los adultos, lo que les otorga también ser respetados.

“Bueno, cuidar a los niños, es como advertencia es un este... como se dice... el derecho de un abuelito para estar protegido, en varias cosas” (Doña María, 2005).

La acción de rezar y ofrendar se concentra principalmente en la “*nona*” o madre-abuela, esta actividad es concebida como medida preventiva para la enfermedad y el “buen comer” de los niños. Evitar, por ejemplo ausencia de apetito ya que suele ser clara señal de que el niño ha enfermado.

“Pues que Dios le ayude. Le pide uno para que estén sanos, que estén contentos, aunque sea con tortilla con sal, pero que estemos bien” (Doña María, 2005).

Así, en los periodos cuándo es festejado un santo, Doña María ofrenda a fin de recibir la “gracia divina” que se concentra en las imágenes; ya que son consideradas intercesoras de los humanos ante Dios. De aquí reside la importancia de tener un altar en su casa, a las imágenes del “Niño Dios” y la Virgen de Guadalupe debe rezarles todos los días.

“Bueno, el que tiene conocimientos, sí. Sí, no de todos modos este, que va ir pensando que esta por un poder, poder espiritual, hay un Dios, aunque no sepa leer, pero él siempre se encomienda a Dios, aunque no tenga conocimiento” (Doña María, 2005).

En contraparte, al no ofrendar o efectuar actos “malos” hacia algún miembro de la familia (ejemplos: adulterio, no cuidar de los niños) representa pérdida repentina del “poder divino”, lo que puede provocar “fracasos” en la familia. De hecho, la enfermedad en los niños se concibe como castigo, a causa de un acto indebido de los padres o abuelos.

“No, entonces, yo me quedaría mal, vendría más castigo, más sacrificio. Y como yo me considero, se les recae a ellos. Entonces hay esta la conciencia. Pues yo no estudie mucho, pero me....Un padre que no cuida a sus hijos o los abandona, el poder espiritual, se vuelve en castigos” (Don Pedro, 2005).

6.2.3.2 Un cuadro gripal

Fernanda presentó un cuadro gripal, con fiebre de 38 grados, escurrimiento nasal y tos seca. Dado que Beatriz trabaja desde temprano, su abuela le suministró a su nieta unas gotas de *neomelubrina*® y un jarabe. Por la tarde, cuando su madre regresó del trabajo, la fiebre había disminuido, pero la “*nona*” recomendó ponerle pomada (*vaporub*®) antes de ir a dormir para lograr conciliar el sueño.

Al siguiente día, la fiebre apareció nuevamente, por lo que Beatriz pidió apoyo de sus hermanas para atender el puesto del mercado, mientras ella llevaba a Fernanda al centro de salud. Desde su lógica, era mejor prevenir que permitir que la enfermedad avanzara, no obstante, de antemano sabía que podía perder toda la mañana en esperar la reacción y/o tener que comprar medicina.

Cercano el medio día, Beatriz y su hija Fernanda regresaron a la casa; explicó a su padre Pedro y hermanas que no era nada de cuidado, pero que tenía que darle medicamento periódicamente. En ese momento, Don Pedro revisó el empaque de la medicina, realizó anotaciones en la caja y dijo: “*Yo se la doy*”. Acto seguido, Beatriz tuvo que asistir al puesto comercial, mientras que Fernanda se quedó llorando en casa y vio cómo se alejaba su mamá.

6.2.3.3 Diarrea

Jorge presentó diarrea. Beatriz (su mamá) de inmediato le preparó un té con hierbas y estimo necesario llevarlo a la clínica, debido a que “*seguido se enferma y podía ponerse peor*”. Pidió a sus hermanas la apoyaran para armar el puesto comercial y calentar la comida, pues tenía que llevar al niño al centro de salud. De inmediato, sus dos hermanas accedieron; Beatriz y el pequeño Jorge acudieron rápidamente al centro de salud, era temprano y con suerte podrían tener de las primeras fichas. Una hora después, retornaron al hogar. Su abuela presurosa exclama:

“¿Qué tiene mi niño?

Beatriz: Que más ¡Puros bichos! Nomás se la pasa jugando en la tierra y no obedece cuando le digo que se lave las manos. Chamaco no obedece.

Doña María: Ya no le digas nada, que no ves que ta enfermo.

Jorge: Busca refugio en los brazos de su abuela.

Beatriz:- Ahí te lo dejo. Yo ya me voy al puesto, me están esperando.

Doña María: Este niño lo que tiene es empacho, porque come muchos dulces.

Beatriz: Hay Ma, el doctor dice que son bichos.

Doña María: El doctor no se cree que en el empacho, pero hasta se han muerto. Que no ves...

Beatriz, la interrumpe:-Pues si es empacho, cúralo tú. Nomás no le vayan a dejar de dar la medicina que me dieron”.

De inmediato Doña María tomó de la alacena una botella de aceite y magnesia:

“Doña María:- Ándale Jorgito abra la boca, pa que saque lo malo.

Beatriz: Ora jálale al cuerito, para que aprenda.

Beatriz: Aja sí se les jala el cuerito, pero el que tiene valor. Pues la verdad yo nunca lo hago porque me da lástima”.

Beatriz al poco rato sale rumbo al mercado, mientras que el niño haciendo gestos por el sabor del aceite, permanece con su abuela.

6.2.3.4 Otro cuadro gripal

El pequeño Carlos ha presentado tos y moco porque se mojó jugando con sus primos. Por la tarde presentó fiebre; su abuela al observar que el niño permanecía sentado casi sin moverse, le toca la frente y exclama:

“Gaby ya ves, te dije que le dieras las gotas. Ya se enfermó, llévatelo con el doctor.

Gaby: Hay Ma. Qué no ve que tengo trabajo, se me juntó.

Doña María: No le aunque, acá te ayudamos entre todas.

Inés: No que su padre tiene los puros billetes. Ándale pídele para su hijo. No te lo puede negar.

Gaby: Pos si le voy a pedir para el doctor y para una muchacha, que me lo cuide, porque no les quiero pedir favores.

Doña María: Acá te lo cuidamos. No necesitas pagar a nadie, para eso está tu familia.

Gaby: Es que ya me que cansé que esta nomas me esté diciendo que no puedo sola.

Inés: Pos tu qué dices que él siempre te apoya, a ver si es cierto, porque yo nomas veo otra cosa.

Doña María: Ya déjala. Vete con tu hijo al doctor córrele. Aquí nos organizamos luego.

Inés: Hay Ma, es que no entiende que el padre tiene responsabilidad con su hijo.

Doña María: Nos tiene a nosotros primero. Ya te dije que la dejes”.

Inés enojada se dirige a su cuarto; mientras que Gaby se encamina con su hijo hacia un médico privado de Cuautla. Dos horas y media más tarde, Gaby y Carlos retornan al hogar. Sus hermanas realizan los trabajos del hogar. Le preguntan por el niño:

“Gaby: No tiene nada. Lo de siempre que se moja. Nomás le dieron unas gotitas y una suspensión. Nomás me hace gastar y puros corajes”.

En ese instante, la abuela ingresa por la puerta. Retornó temprano de la “sacada de la hoja”. El niño al verla sonrío y corre a abrazarla.

“Doña María: Que tenía.

Gaby: Lo de siempre. No sé porque te enojas”.

Doña María: Es que eres rete descuidada. Te dije que lo cambiaras luego, luego que se mojó, se le metió el frío. Luego que pusieras la pomada, el bálsamo para que se caliente su pechecito ¿Me hiciste caso? ¿Qué, quieres que se ponga grave?

Gabriela solo permanecía callada, en su cara se observaba enojo y cansancio.

6.2.3.5 Una curación de los aires

Son las nueve de la mañana, Doña María se encuentra en el fogón limpiando y preparando sus utensilios, mientras Don Pedro barre la calle. Ese día no hay clases en la escuela, por lo que dejan dormir a los niños más allá de las nueve. Beatriz, Gabriela e Inés aún permanecen dormidas pues trabajaron hasta la una de la madrugada.

Al despertarse, Pepita y Elvira se acercan al fogón, en donde se ubica su madre. Mientras degustan los alimentos, intercambian palabras relacionadas a las tareas del día; en especial sobre la “ofrenda para los aires”. Al finalizar la conversación, las hermanas se despiden y señalan entre sí las labores del hogar para apoyarse y ponerse de acuerdo.

Poco a poco los niños van despertando. Cada uno, sin pensarlo demasiado, se dirige hacia el fogón, donde se encuentran con sus abuelos. Doña María le pide a Don Pedro llevarle platos para servirles de comer a sus nietos, él accede gustoso.

Los niños empiezan a correr y jugar por toda la casa, el ruido hace que Inés, Graciela y Beatriz despierten. En ese instante aparece Lucía y sus dos hijos, por lo que poco a poco fueron concentrándose sillas alrededor del fogón. Era tiempo de desayunar, solo que ahora no parecía haber tanta prisa como en días anteriores cuando los niños asistían a la escuela. Mientras desayunaban, todas las mujeres platicaban sobre las tareas que debían hacerse en ese día.

Elvira fue a trabajar al mercado; Inés partiría a su destino para recibir un curso de especialización, Beatriz se concentraría en los quehaceres de la casa; mientras que Gabriela, Doña María y su nieta Fernanda (la de mayor edad) estaban concentradas preparando la “ofrenda para los aires”.

Lucia, la esposa de Daniel se dirigió al fogón, Doña María le entregó una servilleta con tortillas y un traste lleno de comida, después se dirigió a la tienda dónde se encontraba su esposo y sus dos pequeños hijos.

Mientras todas las mujeres realizaban su respectivas tareas, Don Pedro vigilaba el juego de los niños, quienes jugaban con carros y bicicletas en todos los pasillos de la casa, regularmente les gritaba: “Niños estense quietos, luego que se caigan no vengán a llorar, porque su abuelita esta re ocupada”.

Regaños que no surtían ningún efecto, porque los niños seguían jugando e invadiendo todas las habitaciones; encendían la radio o los televisores que ahí se ubicaban. Las travesuras sólo eran interrumpidas cuando los niños peleaban, en esa ocasión, Don Pedro intervino con mayor énfasis cuando se suscitó un desenlace ríspido: el hijo de Daniel lloró porque había sido golpeado por Carlos. Sin embargo, su madre al escucharlo, apresuradamente se lo llevo a su habitación; Don Pedro, argumentó: “Son niños, porque te lo llevas. Nomás se va poner a llorar más”. La acción de Elvira, generó molestias de su cuñada Beatriz: “Déjala, sino quiere que le pase nada que lo meta a una vitrina de su tienda”.

Pasado ese inconveniente, Doña María y Gabriela molieron chiles y semillas para hacer mole rojo y verde. Amasaron masa y prepararon los ingredientes para los tamales de frijol y sal; Elsa fue a comprar “hierbas de olor, papel morado, cazuelitas y ollitas de juguete”.

En el momento en que Gabriela molía frijoles, discutió con su madre, por lo que se retiró y dejó de trabajar; para ese instante Elsa retornó de hacer compras y se integró a la

preparación de los alimentos. A las tres de la tarde, Pepita y Elvira llegaron de trabajar; de inmediato apoyaron a Beatriz con la comida.

Se escucha que alguien toca la puerta, Doña María con su nieta en brazos corre apresurada a abrir. Se trata de Doña Pachita, la curandera que había acordado “limpiar a la niña”. El problema fue que Beatriz (la mamá de la niña enferma) ya había salido de casa para ir a cerrar su puesto comercial. Le llamaron por celular, pero al no localizarla, Gabriela que se había reincorporado con la hechura de tortillas, se dispuso viajar en taxi para ir por su hermana.

Doña María se quedó platicando con Doña Pachita sobre las molestias de su nieta, pero también sobre la mala experiencia que han tenido con los médicos. Veinte minutos después llegaron Beatriz y Gabriela, quienes ingresaron rápidamente a la habitación donde está ubicado el altar; Gabriela entraba y salía del cuarto con varios productos como: súpate, ruda, albahaca, huevos, veladoras, alcohol, algodón. Las diferencias presentadas el día anterior y por la mañana habían sido desvanecidas por tratarse de apoyar a su hermana y madre durante la limpia a la niña.

Después de platicar sobre la salud y enfermedad de la niña, a Doña Pachita le ofrecieron de comer; Don Pedro mando traer un refresco (ofrecido primero a la curandera, después a los niños y adultos). Al finalizar la comida, la curandera pidió a Doña María llevarse todos los alimentos preparados al altar, pues era tiempo de rezarle a las imágenes, para luego caminar con los alimentos rumbo a la barranca, pues se cree que en ese lugar la niña “agarró los aires”. Doña María, Don Pedro, Inés y Beatriz fueron los que asistieron a la barranca, por lo que se contrató un taxi.

Pepita, Elvira, Gabriela se quedaron en la casa; después de comer y realizar las labores de la casa, caminaron hacia sus habitaciones para descansar y ver televisión con los niños. Aproximadamente a las seis de la noche, Gabriela y Elsa retomaron la preparación de los adornos. Su hermana Irene tendría que entregarlos en breve, pero se encontraba apoyando en la curación de la niña enferma. Elvira, por su parte, se

arregló y salió de la casa, parece que tenía un novio que la estaba esperando, a decir de sus hermanas, quienes suelen ser cautelosas con afirmar el hecho.

Como a las diez de la noche, la curandera indica que debe irse de nuevo a tirar las hierbas y huevos de gallina, justo donde la niña “agarró los aires”; por alguna razón las hijas de Doña María que están sentadas alrededor del fogón están molestas. Beatriz toma la decisión de llamar por teléfono a un taxi; habían pasado cinco minutos cuando las muchachas vieron intranquila a Doña María, quien exclamó con voz firme: “*Yo también quiero ir, háblale un taxi, pos yo lo pago*”. Al cabo de cinco minutos Beatriz, Doña María y Pepita partieron a la salida del poblado.

Las mujeres alrededor del fogón se quedaron platicando mientras comían tortillas, los niños veían televisión en una de las habitaciones, en tanto, Daniel cerraba su tienda; finalmente, poco a poco los niños fueron a dormirse.

Aproximadamente a las once de la noche regresaron a la casa Doña María y sus dos hijas, dirigiéndose al fogón las otras mujeres les esperaban. Doña María ocupó un lugar cercano al fogón para calentar tortillas y comida; después empezaron a platicar sobre lo sucedido en las afueras del poblado. Pepita permanecía callada y triste.

“Fueron a darle sus comidas a los aires y regresaron a cenar, ellos también según las creencias deben acompañarlos a comer” (Gabriela, 2005).

6.2.3.6 Dos casos de chipilez

En junio del 2005, el primer hijo de Daniel y Lucia enfermó de chipilez, cuando él tenía un año y dos meses. Presentaba los rasgos característicos: ante el nuevo embarazo de su madre, el niño (en proceso de destete) presentaba celos, irritabilidad, llanto prolongado y ausencia de apetito por más de dos semanas. De acuerdo con los registros somato-métricos (peso para la edad y estatura para el peso) el niño presentaba un estado nutricional normal. Al ser llevado a la clínica de la Secretaria de Salud, el niño no presentó ningún signo asociado a un proceso infeccioso. Su abuelo, Don Pedro comentó:

“Lo consolaba uno y cualquier cosa, que va molesto porque la mamá ya está embarazada. Como, le decimos chipileza, chipileza, entonces tenemos que quitarles brazo y llevarlo a otro lugar y así se contenta los niños y niñas, dejar de ser lloronas. Porque su mamá ya le contaminó, se lo quitamos y se va contento y cuando ya tiene hambre ya va a mamar, al ratito de nuevo y así se le quita lo llorón” (Don Pedro, 2004).

En un inicio, trataron de apartar al niño de su madre, llevándolo a casa de un pariente cercano, pero no mejoró, por lo que sus padres decidieron frotar piezas de pan y plátanos sobre el cuerpo del niño, colocarlos en un pañuelo de color rojo y después trasladar al niño a otra casa. El propósito de ese acto consiste en que el niño enfermo haga entrega de estos alimentos a los niños que habitan otra casa, pues se cree que de esa manera repartirá su “chipileza”.

Ante la persistencia de los malestares, la abuela paterna aconsejó conseguir una tortuga de río, matarla e hervirla para luego bañar al niño con el caldo. Los padres siguieron las instrucciones, destazaron la tortuga y embarraron la sangre en el cuerpo del niño, en especial sobre su cabeza; así los síntomas desaparecieron paulatinamente.

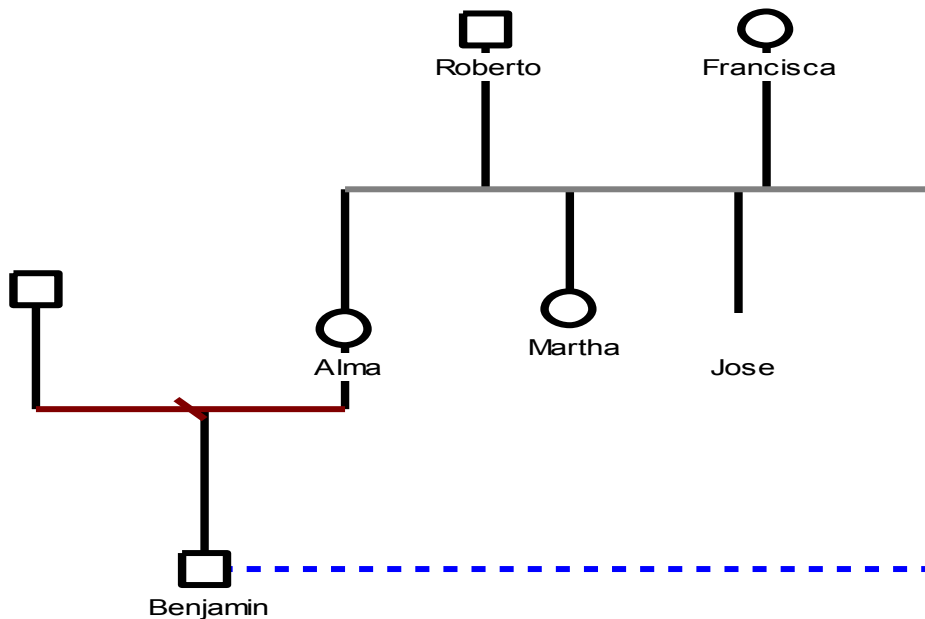
Para abril del 2007, el segundo hijo de Daniel y Lucia, que contaba con un año y ocho meses de edad, presentó los mismos síntomas de chipilez, ante el reciente embarazo de su madre, mostró intolerancia al consumo de alimentos y tenía enojos continuos que concluían en llantos prolongados.

De acuerdo con el peso para la edad y estatura para el peso, el niño presentaba un estado nutricional normal. De acuerdo con el diagnóstico del médico de la Secretaria de Salud, el niño presentó un leve proceso infeccioso de las vías respiratorias.

Una vez más, por sugerencia de la abuela paterna, los padres procedieron a tratar la “chipileza” del niño. En esta ocasión, todos los niños que habitaban en el hogar fueron concentrados junto al niño “chipirón”; acto seguido, la madre (embarazada) se ubicó en el centro de un espacio para solicitar a los infantes abrazarla por la cintura. Finalmente, al niño enfermo le entregaron una bolsa con dulces con el fin de repartirlos entre sus primos y amigos. Paulatinamente, los síntomas del niño fueron disminuyendo.

6.3.1 Núcleo familiar primario de Roberto y Francisca

Diagrama No. 6. Núcleo familiar primario de Roberto y Francisca



A principio de la década del ochenta, a la edad de 24 años Roberto recién había concluido sus estudios como técnico. Se contrató en una dependencia federal encargada de apoyar proyectos agrícolas en diferentes regiones del país. Durante una estancia en San Juan, Querétaro, conoció a Francisca quien a los 16 años realizaba estudios de preparatoria. Después de un año de noviazgo decidieron casarse.

Los padres de Roberto, en especial su madre, no estaban de acuerdo que su hijo se casara con una mujer extraña a la comunidad, pues no conocía las costumbres de Tetelcingo. La decisión de Roberto fue impuesta, bajo la condición de que el matrimonio se realizara por la “tradición”.

Una vez consumado el matrimonio, mudaron a San Juan, Querétaro en donde rentaron un departamento y vivieron dos años. Posteriormente, mudaron a la casa del padre de Francisca por dos años y finalmente obtuvieron crédito del Infonavit para comprar un departamento. Durante ese lapso procrearon a tres hijos, Alma, José y Martha.

El trabajo de Roberto implicaba desplazarse continuamente, lo que le impedía convivir con su familia, además de ser prolongado y cansado. Después de discutirlo con Francisca, renunció a su trabajo, vendieron el departamento y llegaron a la colonia de Tetelcingo. Parte del acuerdo había sido, evitar que los familiares de Francisco se involucraran en su hogar.

Los padres de Roberto estaban establecidos en un solar, en la colonia de Tetelcingo, por lo que el recién matrimonio construyó una casa independiente; sin embargo, compartían gastos de luz, agua y algunos alimentos. Desde un inicio había diferencias entre Francisca y sus suegros, a pesar de ello no rompieron relaciones familiares, tan solo marcaron límites respecto a la organización de su hogar, especialmente el cuidado de sus hijos.

Roberto dio un giro a su profesión, estudió la normal superior especializándose en educación. Con la ayuda de un amigo logró obtener una “plaza” como profesor en la Secretaria de Educación.

En un breve lapso surgieron diferencias entre Roberto y su hermano menor respecto a la aportación de recursos para el hogar, los problemas fueron acrecentándose por los juegos infantiles entre sus hijos, generalmente había peleas; este hecho involucraba a las madres (riñas entre concuñas) porque tomaban partido al defender a su descendencia.

Ante la presencia de conflictos intrafamiliares, los padres de Roberto decidieron separar el “*cente chontle*”, en donde si bien seguirían compartiendo el terreno del solar, cada hijo realizaría sus gastos de electricidad y agua, pero sobre todo alimentación familiar.

Si bien el padre de Roberto se había encargado de sembrar maíz con el apoyo sus dos hijos, lo reparte en tres porciones. En cada una de las casas, existe una cocina, por lo que cada mujer se encarga de hacer tortillas y sus propios alimentos.

A finales de la década del noventa, Alma a los 14 años de edad (la hija mayor de Roberto y Francisca) recién había concluido sus estudios de secundaria. En la escuela conoció a un joven, al que aceptó como novio después de seis meses. Ambos tienen relaciones sexuales sin usar preservativos, ante su falta de conocimientos y experiencia, la joven queda embarazada y al cuarto mes de embarazo, decide fugarse con su joven novio, por miedo a enfrentar el enojo de sus padres.

Francisca fue afectada emocionalmente por la noticia, estaba preocupada porque su hija había abandonado su hogar; mientras que Roberto no podía ocultar su enojo, pues ese hecho representaría que su hija no concluyera la secundaria y obstaculizara estudios posteriores.

Cuando los familiares del muchacho visitaron su hogar para pedir el “perdón”, Roberto rompió con el protocolo que dicta la “tradicción”, ya que no dio el visto bueno para que el matrimonio fuera realizado, argumentó que se trataba de dos jovencitos que no sabían lo que hacían. Por su parte, los padres del muchacho al estar inconformes por el rechazo acontecido interrumpieron relaciones familiares.

En casa de su joven novio, Alma tenía malos tratos y frecuentes discusiones con su suegra. En un breve lapso, Alma y su novio pidieron apoyo de Roberto y Francisca, quienes los recibieron en su casa cediéndoles una habitación.

Durante el embarazo de Alma, las diferencias de Roberto con su “yerno” fueron incrementándose. El parto de Alma fue realizado en una clínica privada, ante las escasas posibilidades de su joven esposo, Roberto y Francisca solicitaron dinero prestado para sufragar los gastos.

Los conflictos con el joven yerno, llegaron al extremo cuando Roberto lo confrontó y corrió de su casa. El muchacho retornó al hogar de sus padres, y ya no quiso hacerse responsable del pequeño Benjamín, anuló cualquier vínculo parental. Este hecho significó el rompimiento definitivo entre ambas familias.

Roberto y Francisca hicieron lo posible para que su hija lograra culminar la secundaria y continuara la preparatoria. Registraron a Benjamín y asumieron atenderlo y cuidarlo como si fuera su hijo consanguíneo. Alma aceptó las condiciones, pero con el tiempo mostró poco interés por los estudios, así que sus padres la obligaron a contratarse en una empresa, a fin de que contribuyera con los gastos de “su hijo”.

Por lo acordado, Roberto y Francisca se hacían cargo de la atención y cuidados de Benjamín; mientras que Alma tenía una posición ambivalente respecto a su hijo. Invertía la mayor parte del día trabajando y cuando llegaba a su casa prefería descansar, en lugar de cuidar a su hijo. De hecho, cuando su mamá le pedía hacerse cargo del niño, por negarse tenían discusiones.

Por su parte, José y Martha (hijos menores) tenían relación con Benjamín como si fuera su hermano. De hecho, también lo cuidaban y atendían sus necesidades, aunque ello generaba reclamos hacia Francisca (abuela) más que a Alma (mamá).

Roberto (padre-abuelo de un niño bajo estudio) trabaja como profesor de oficios en un poblado vecino. Con un horario de cinco horas por día, entre semana sale de su hogar a las 12:30 pm para ingresar a las dos de la tarde, finaliza sus labores a las siete de la noche y regresa a su casa a las 8:30 de la noche.

Sus ingresos mensuales son \$7,000 pesos, más prestaciones otorgadas por ser servidor público del Estado. En sus tiempos libres (fines de semana) suele apoyar a su padre con la siembra del maíz al transportar a los peones en su camioneta.

Francisca (madre-abuela de un niño bajo estudio) no percibe ingresos. Se dedica a la atención y cuidado de los integrantes del núcleo familiar, incluidos sus suegros. Sobre los cuidados familiares, es destacable el tiempo dedicado a su nieto-hijo (Benjamín).

Alma (madre de un niño bajo estudio) trabaja en una fábrica textil ubicada en Yecapixtla (municipio vecino). Con un horario de ocho horas por día, sus ingresos son \$800 pesos

semanales, de lo cual destina una parte para apoyar a su familia, en particular la atención de Benjamín.

Martha a sus 17 años de edad, convenció a sus padres permitirle trabajar medio tiempo en una pizzería ubicada en los límites de la colonia de Tetelcingo (después de finalizar tareas escolares y domésticas). Sus ingresos eran \$200 pesos por semana, destinados en su mayoría a la compra de ropa o aparatos eléctricos y en menor medida, al apoyo de su hogar.

Los padres de Roberto no aportan ingresos económicos a la unidad doméstica; sin embargo, tienen la importante responsabilidad de sembrar maíz y frijol, lo cual será consumido durante todo un año.

6.3 1.1 Estatus en el núcleo familiar

Roberto y Francisca son considerados los padres mayores de todos los integrantes del núcleo familiar. Sus hijos se dirigen hacia ellos como papá o mamá según sea el caso, pero sin llamarles de “usted”, es común dirigirse a ellos como “tú”. Roberto es dueño de la casa y mayoría de bienes, pero Francisca es quien tiene mayor peso en las decisiones del núcleo familiar; pues la mayoría de las acciones son dictadas por ella o tienen que tener su consentimiento.

Entre hermanos se hablan de “tú”, mantienen un estatus relativamente similar; ya que si bien Alma es la hermana mayor, no cuenta con mayor estatus que los demás por el hecho de haber quedado embarazada en la adolescencia, abandonar sus estudios y no hacerse cargo de su hijo.

El pequeño Benjamín se dirige a su abuela como mamá y a su abuelo como papá. A sus tíos y madre los reconoce como hermanos, por lo que se dirige a ellos de “tú”. Alma recibe instrucciones de sus padres, quienes le indican o autorizan lo que debe hacerse con respecto a Benjamín; tiene la obligación de cuidarlo y aportar ingresos para su alimentación, pero no es totalmente responsable de él.

Respecto a los padres de Roberto, Francisca (nuera) se dirige hacia ellos como suegros, mientras que sus hijos los nombran abuelitos y por respeto les hablan de “usted”. Solo Benjamín (bisnieto) se refiere a ellos de “tú”.

6.3.1.2 Ingresos económicos en la unidad doméstica

Roberto fue quien periódicamente percibió la mayor parte de ingresos, de él dependían los gastos realizados en la unidad doméstica, aunque esa responsabilidad estaba centrada básicamente en Francisca. De esta forma, compraron muebles e hicieron arreglos generales a la casa, incluso adquirieron un automóvil.

Roberto es responsable de pagar energía eléctrica, teléfono y agua. Mientras que Francisca compra los alimentos con dinero facilitado por su esposo. Al momento de afrontar una contingencia, Francisca lo notifica a Roberto para que él sufrague o solicite apoyos.

“Lo que pasa que para comprarlo los muebles, me pone cierta cantidad en la mesa y eso es para el gasto de la comida y nada más. El paga teléfono, paga luz, agua. Pues yo de ahí lo que me va sobrando lo voy guardando y ya cuando tengo cierta cantidad le digo es que quiero comprar esto. Es así como le hacemos” (Francisca, 2004).

Respecto a los gastos de alimentación, Francisca gasta aproximadamente de \$1,300 a \$1,500 por semana (Destaca el consumo diario de dos litros de leche); acostumbra realizar sus compras en la central de abasto.

6.3.2 Etnografía de la alimentación

6.3.2.1 El desayuno

Aproximadamente a las seis y media de la mañana, Alma (madre biológica de Benjamín) suele bañarse para asearse y arreglarse; posteriormente se dirige a la cocina, en donde toma un vaso con leche y una pieza de pan. A los pocos minutos sale presurosa rumbo a la fábrica de textiles para trabajar.

A las siete de la mañana, Francisca ingresa a la cocina, mientras que sus hijos José y Martha se preparan para salir rumbo a sus respectivas escuelas. Francisca coloca las tortillas en una mesa ubicada en la sala; en todo momento intercambian miradas y sonrisas, es notorio cada movimiento de la abuela-madre.

Son aproximadamente las ocho de la mañana, José y Martha salen con prisa a la escuela. Roberto sale para reunirse con la familia mientras que el pequeño Benjamín ya se ha despertado. Su padre-abuelo camina al cuarto del niño para llevarlo también hacia la sala, es notoria su alegría.

“Francisca con una gran sonrisa exclama: ¿Bebé ya te despertaste? Siéntate junto a tu papá, ¡Córrele!
 Roberto -: ¡Vente chapulín acá a mi lado! Mira no mas no terminas de despertar.
 Francisca:-¿Qué vas a querer? Mira no más lo que te hice, ya le puse tu choco-milk®”.

Es evidente que la presencia del niño ha cambiado la dinámica sobre la mesa, ahora el centro de atención es el pequeño Benjamín. Mientras Roberto lo cuida y le plática; Francisca le prepara unas “pellizcadas” (sopes), mismos que también serán compartidos sobre la mesa. Cerca de las nueve de la mañana, Francisca recoge la mesa y limpia los trastes, mientras que Roberto sigue atendiendo a Benjamín.

6.3.2.2 La comida

Aproximadamente a la una de la tarde, Francisca inicia la preparación de los alimentos, aprovecha que el pequeño Benjamín ha visitado a su abuela-bisabuela. A las dos y media de la tarde, José y Martha retornan de sus escuelas. Francisca camina a la cocina para calentar la comida, mientras que sus hijos le apoyan con la preparación de la mesa. Mientras tanto, Roberto después de concluir la preparación de sus clases también se dirige a la sala para integrarse al grupo y exclama: “¿Y el chapulín?”

“Francisca:- Se fue con tu mamá. Ya lo llamé para comer, pero no me hace caso.
 Roberto:-Mejor vete tú por él.

Francisca va camino a la casa de sus suegros, que se encuentra justo enfrente de su casa. Al ingresar saluda a su suegra quien está preparando tortillas y Benjamín junto a ella, comiendo un taco.

Francisca:-Suegra, ya le he dicho que no le dé de comer al bebé.

La suegra no menciona ninguna palabra, ella sigue concentrada en depositar tortillas calientes en la servilleta de su nuera, pero sus gestos muestran molestia. Francisca toma de la mano a Benjamín para regresar a su hogar; al ingresar a la sala, molesta le dice a Roberto: “Otra vez, ya le dieron de comer, míralo como si nada y luego por qué no come”.

Benjamín corre de inmediato a los brazos de su padre-abuelo, mientras va terminando de comer su taco; Roberto, con cierto nerviosismo guarda silencio. Francisca toma asiento; coloca las tortillas en el centro de la mesa y le pide a Martha que sirva los alimentos. Después de un rato, Roberto pregunta por Alma y su esposa le responde: “Ya llegó desde hace rato, pero dice que está muy cansada, que luego come, ya la conoces”.

Al terminar de comer, Francisca y sus dos hijos recogen la mesa y lavan los trastes; es justo en ese instante que Alma aparece en la cocina, utiliza un plato para servirse comida y regresa a su cuarto a comer; los padres la observan con molestia.

6.3.2.3 La cena

Cerca de las ocho y media de la noche, cuando Roberto ha retornado de trabajar y entra al hogar, su hijo-nieto corre hacia la puerta. Con una gran sonrisa lo levanta y acude con él hacia la mesa. Francisca de inmediato lo saluda e indica a sus hijos apoyar en la preparación de alimentos y la colocación de los trastes sobre la mesa. Mientras Roberto juega en la mesa con Benjamín; José, Martha y Francisca calientan la comida. Entre tanto, Alma permanece viendo el televisor, sin hacer caso a los llamados de sus padres que le piden integrarse a la mesa.

Después de servir la cena para cada uno, Francisca coloca las tortillas en el centro de la mesa. Todos proceden a cenar y comienzan platicar, la última en unirse a la mesa y servirse de comer es Alma.

Cuando terminan de cenar, Martha y José recogen los trastes de la mesa. Francisca prepara un vaso con leche y le pide a Alma dárselo a Benjamín para llevarlo a dormir. Alma molesta reclama: *“Ay ma’, ni me hace caso, luego no me deja dormir”*. Francisca al mirarse enojada, hace que Alma se lleva al niño a su cuarto.

6.3.3 El proceso salud enfermedad atención

6.3.3.1 Representaciones asociadas a la salud

Roberto considera que el origen de las enfermedades es debida a microbios y bichos que entran al cuerpo; pero también estima que muchas enfermedades son heredadas, como su diabetes. Tal conocimiento, considera haberlo aprendido de parte de los médicos, además haberlo escuchado en la escuela, pero principalmente, lo ha visto en programas de televisión.

Sobre la influencia que tiene la religión sobre la salud de los niños, Roberto estima que ayuda tener fe, pero considera que es peligroso ser fanático, al grado de no hacer nada y dejárselo todo a Dios (refiriéndose a los protestantes).

“Es la costumbre, y pues si eso cree la gente, no le veo nada de malo” (Roberto: 2004)

Si bien no tiene un altar en su hogar, de ser necesario puede recurrir al altar que está ubicado en casa de sus padres o ir al templo católico para rezar. Si bien cree que existe una fuerza divina de Dios, no sabe exactamente cómo funciona, pues lo ha escuchado de sus padres pero no le ha puesto mucha atención. En todo caso deja que sus padres se encarguen de eso. Por su parte, Francisca sabe del poder de Dios, pero no entiende a sus suegros y las costumbres que tiene la gente del pueblo; sin embargo, aprovecha cuando le invitan a un altar de otro hogar; al igual que Roberto sólo asiste al templo para rezar.

Francisca está de acuerdo con los médicos respecto a que las enfermedades son originadas por bacterias y “bichos”, debido a mala higiene, descuido de los padres; e incluso cree que pueden heredarse; no obstante, cuando su nieto enferma suele encomendarse a Dios para que el niño sane rápidamente.

6.3.3.2 Las prácticas de atención

Desde el mediodía del domingo, el pequeño Benjamín presentó moco y tos. Su abuela Francisca, al verle, exclamó: “Ay bebé, ya viste por andar jugando con el agua, ya te volviste a enfermar de enfriamiento”. Alma (su madre biológica) escuchaba preocupada desde su cuarto el llanto del niño que no le permitió dormir; dos desvelos continuos, le representó cansancio y dolores de cabeza.

El lunes por la mañana, Benjamín mostraba señales de fiebre y tos frecuente. Si bien el pequeño logró dormir, mostró inquietud la mayor parte de la noche. Francisca, preocupada, preparó un té con hierbas y le dio un “mejoralito”, mientras su abuelo Roberto le cargaba; ambos decidieron que el niño no debería asistir a la escuela.

Martha y José están con sus padres en la cocina. La noticia del estado de salud del “bebé”, les puso en alerta, pues tendrían que apoyar en el cuidado de su hermano-sobrino, sobre todo José, porque Martha no dejará de asistir a su trabajo. Parece ese momento, Alma aún permanecía dormida.

Roberto le comentó a su esposa faltar al trabajo para ayudarle a cuidar al niño, pero de inmediato, Francisca exclamó: “*Eso sí que no, para eso está su madre, yo lo voy a llevar al doctor, tú te vas a tu trabajo*”. Roberto sólo guardó silencio, mientras abrazaba a Benjamín.

Francisca apresurada preparó y sirvió el desayuno, para luego dirigirse al baño, Alma ha despertado y camina hacia la mesa para desayunar. Francisca al salir del baño y ver a su hija sentada, exclamó:

“Francisca: Prepara al bebé para que lo llevé al doctor, haz algo, ¿Querías tener hijo? Atiéndelo.

Alma: Ay mamá, qué quieres que haga, ese niño apenas dejó dormir. Luego tengo que ir a trabajar toda desvelada.

Roberto: ¿Oye por qué no lo llevas al ISSSTE?

Francisca: Ahí nomás se pierde el tiempo, luego nos sale más caro, tenemos que pagar doctor privado. No te acuerdas la última vez, ni medicinas tienen y el doctor nunca le atina.

Alma: Ora escuincle. Deja de moverte y ponte el suéter.

Francisca: Trátalo bien, que no ves que está enfermo”.

Alma mostraba molestia, pero decidió guardar silencio. Contestar implicaba continuar con las discusiones respecto a sus responsabilidades como madre del niño. Roberto encendió el automóvil para salir de su casa; Francisca y Benjamín subieron al auto para salir rumbo a un consultorio privado de Cuautla, en donde esperan ser atendidos. Al no tener una cita programada, la espera podría ser prolongada, por lo tanto, Roberto decidió regresar a su hogar para preparar sus clases y de ser necesario cocinar la comida.

Aproximadamente, a la una de la tarde Francisca y Benjamín bajaron de un taxi. Francisco presuroso los recibe:

“Francisco:- ¿Que tiene el chapulín?

Francisca:- Lo de siempre. Que tiene algo en la garganta. Ya no tiene fiebre, pero la suspensión salió re-cara.

Roberto:-¿Pos cuanto gastaste?

Francisca:-De la consulta fueron 250 \$ y de la medicina otros 200\$, pero todavía me falta otra medicina. No me alcanzó, al rato mando a José que la compre”.

Al ingresar a la casa, Roberto cuida al niño, mientras Francisca rápidamente prepara la comida, en hora y media, sus hijos retornarán de la escuela y querrán comer. Es miércoles por la tarde, el pequeño Benjamín de nueva cuenta presenta fiebre y tos. Francisca muestra molesta, hace no menos de un mes presentó las mismas características. Su recuperación representó llevarlo con dos médicos privados y gastos mayores a los mil doscientos pesos, entre medicinas y pago de consultas.

“Francisca: La medicina de los médicos no le queda. Uno que la suspensión, nomás le duro el gusto unos días. Luego, luego le vino la tos. En el ISSSTE que las pastillas; se la di más de cinco días y no se le quito la tos. Luego que le viene la fiebre re, bien duro.

Roberto: ¿Dónde está el chapulín, ya se curó?

Francisca: Qué se va curar, todavía tiene tos.

Roberto: Pos dale la medicina.

Francisca: El bebé nomás ve la medicina y se pone a llorar, ya está cansado.

Roberto: Llévelo otra vez con el doctor de Cuautla, pa, que le ponga otra vez la vacuna.

Benjamín: Llorá.

Francisca: Ya ves, nomás escucha piquete y se pone a llorar.

Roberto: Pero ni modos, qué más podemos hacer. Oye y si mejor lo limpias ¿No le habrán hecho daño?

Francisca: Que tiempo que tu mamá lo limpió. Y le puso pomada en el pechito. Nomás se le quitó un poquito. Quería ponerle el vaporub® con unos algodones dentro de la garganta, pero no la dejé”.

Roberto, permaneció en silencio. Había un viejo conflicto de creencias entre su mujer y madre. Los algodones en cuestión son guardados con mucho cuidado en el altar de la casa. Obtenidos en la semana santa, durante la ceremonia del Santo Entierro, fueron pasados por el cuerpo de la imagen con la esperanza de que estos quedaran impregnados con su “gracia divina”. Dichos algodones comúnmente son utilizados para untar vaporub® en la garganta de los niños que presentan tos.

“Francisco: Mañana temprano llévelo al doctor.

Francisca: ¿Pero quién hace la comida y la casa?

Francisco: ¿Quien más? Alma, ya que no cuida al niño que haga la casa”.

Alma, quien estaba viendo el televisor; volteó la cara, pero al ver a su madre, decidió guardar silencio de nueva cuenta. Tendría que arreglar la casa, después la comida para luego partir a su trabajo de la fábrica. Oponerse ante el mandato, le valdría discutir con sus padres.

6.4.1 Análisis. Relaciones parentales

En los tres núcleos familiares, después de concretarse la unión de los hijos varones existieron diferencias importantes entre padres e hijos; en particular entre nueras y suegras (Doña María, Doña María y Doña Francisca).

En los casos de Don Pedro y Doña María, así como Don Martín y Doña María; a mediano plazo los conflictos desembocaron el rompimiento de relaciones; el abandono de su núcleo familiar y la fundación de una nueva unidad doméstica. En este proceso, destaca

el apoyo de las abuelas maternas y paternas; ya sea en su rol de asesoras o mediante el apoyo económico y material hacia sus nietos casados.

Para Roberto y Francisca las diferencias entre suegra y nuera no generó rompimiento de relaciones o abandono de la unidad familiar; pero sí generó cambios en la estructura de poder, la consecuencia fue la redefinición de roles en la anterior unidad familiar. En todo caso, los conflictos fueron expresados principalmente entre conuñas, situación que llegó a presentarse entre los hermanos. Así, la unión de la unidad doméstica, dependió básicamente de los padres-abuelos, quienes lograron mediar entre sus hijos y respectivas esposas.

En los tres núcleos familiares se manifiesta una estructura familiar que otorga estatus privilegiado hacia los padres, en particular hacia la madre-abuela que expresa un rol de asesora y proveedora de afectos hacia sus hijos, aun cuando estos estén casados, de hecho también hacia sus nietos, sobre todo cuando estos son parte de la unidad doméstica.

Puede decirse que el ciclo de desarrollo de las tres unidades domésticas es influenciado de los padres hacia la unión de sus hijos; sin embargo, esta es diferencial entre hombres y mujeres.

Por lo anterior, parte fundamental del rol de los padres-abuelos, será mediar las relaciones entre los hijos; incluso después de que estos estén casados (extendiéndose a nueras y nietos). Esto permite la continuidad de la unidad familiar, pues en la cotidianeidad al manifestarse diversos conflictos entre sus miembros, el afecto y respeto hacia los “tatas” favorece aceptar sus órdenes y llevarlas a cabo, aunque no estén de acuerdo o resulten adversas a su persona.

En el caso particular de la unidad familiar de Don Pedro y Doña María, es notable una parentalidad tolerante, pues, está caracterizada por la definición de roles entre los integrantes de la unidad familiar. Si bien han asesorado y apoyado la decisión de sus hijos, es evidente el trato diferencial entre las hijas mujeres y el varón. A todos les

proporcionaron un espacio para vivir en el hogar, pero a las hijas, ante el rompimiento de sus relaciones amorosas con el cónyuge o al negar su paternidad, se les ha brindado apoyo emocional y económico en la crianza de sus hijos. Desde la perspectiva de los abuelos, es una forma de proteger a sus nietos y asegurar la descendencia.

Respecto a las hijas, fue observado un uso común sobre los espacios del hogar, la mayoría de los utensilios de cocina e incluso la atención de los niños. En el caso del hijo varón y esposa, si bien comparten gastos en la unidad doméstica, gozan de mayor autonomía, pues es reflejado en el uso de los espacios del hogar, utensilios (exclusivos) así como atención de sus hijos.

Las diferencias que pueden existir de la suegra con la nuera son la atención y alimentación de los nietos, sin embargo, permisibles por ambas partes. De igual forma entre concuñas, los desacuerdos han sido en torno de los niños, pero regulados por los padres-abuelos; por lo que no han puesto en riesgo la unión del "*cente chontle*". Este tipo de relación parental es identificada como tolerante.

En el caso de Don Martín y Doña María, expresan relaciones parentales evitativas caracterizadas por la presencia de la autoridad de los padres-abuelos, pero con la negativa de asumir el rol como asesores en la crianza de sus nietos, en particular, establecer vínculos afectivos profundos.

La influencia que tuvieron sobre la unión de su primer hijo varón, les llevó a confrontarse con su nuera y posteriormente con él. La situación fue complicándose con el nacimiento del primer nieto; ya que entre suegra y nuera no existía acuerdo en su crianza y atención. Las diferencias culminaron cuando la pareja decidió abandonar el hogar.

El acontecimiento representó la ruptura de relaciones entre los padres-abuelos, y los recién casados (incluido el nieto), pero también con la unidad familiar de la nuera; en este sentido, fueron los padres de ella los que les brindaron apoyo emocional, económico y un lugar donde vivir.

El impacto familiar para los padres-abuelos fue tan grande, que para las posteriores uniones de sus hijos varones; si bien habían desempeñado un rol de asesores y mediadores en las relaciones de los diferentes integrantes de la unidad familiar; al nacer sus otros nietos, evitaron involucrarse en la crianza y mantuvieron distancia con respecto de las nuevas nueras.

En el caso de Roberto y Francisca, se identificó una parentalidad intrusiva, caracterizada por un fuerte estatus de la madre-abuela, en contra de su hija (mamá soltera), lo que expresó roles confusos respecto a la maternidad-abuelidad del nieto.

La influencia de los padres de Alma sobre su unión con el joven cónyuge, desde el inicio fue conflictiva, siendo decisivo el rompimiento de relaciones entre su hija con su yerno, por consecuencia, la negativa del padre de aceptar su paternidad. Por otra parte, en el mediano plazo, Alma cedió la maternidad de su hijo a sus padres, por lo que su rol de madre, fue transformado en hija-hermana de su propio hijo.

6.4.1.1 Actividades económicas

Los integrantes del núcleo familiar aprenden a compartir actividades productivas así como los costos de subsistencia, por ello, las relaciones económicas tienden a guiarse por reciprocidad; y aunque entre sus miembros pueden existir diferencias significativas sobre los ingresos, sus aportes económicos e inversión de tiempo tienen como principal objetivo asegurar el bienestar del grupo y satisfacción personal.

Si bien la mayor parte de la cosecha tiene como destino el auto abasto del grupo doméstico, los excedentes suelen consignarse para crear un fondo común de dinero, el cual tendrá que enfrentar gastos inesperados.

Una vez consumado el matrimonio, los hijos ya casados viven con sus padres, con el fin de ayudarles a sufragar gastos del hogar y empezar a ahorrar dinero para construir su propia casa o habitación. Sin embargo, existe un trato diferencial entre hijos e hijas, ya que los primeros cuentan con mayor independencia que las segundas.

Si bien entre los miembros del grupo doméstico son frecuentes los conflictos por la aportación diferencial de ingresos, tal circunstancia tiende a ser controlada por los abuelos–padres; quienes enfatizan la importancia del apoyo familiar y el trabajo en común.

Dada la cercanía a Cuautla, algunos miembros del grupo doméstico suelen obtener ingresos de manera periódica y contar con los servicios de seguridad social gracias a las unidades habitacionales y residenciales, la central de abasto, la plaza solidaridad y la fábrica de telas Buriilton. De igual forma, el movimiento cotidiano a través de un gran número de personas en la zona, ha sido aprovechado para obtener ingresos significativos, ya sea mediante el establecimiento de pequeños merenderos y/o de tiendas de abarrotes.

Otra actividad económica está relacionada a un grupo musical (mariachi), el cual tiene como principal característica integrar a diferentes familiares o amigos cercanos; pero la administración es llevada a cabo por los “*tatas*”.

Si bien una persona puede percibir de 250 a 800 pesos por semana, al compartir los ingresos entre todos los miembros de la unidad doméstica, esto les permite sufragar sus principales gastos y de manera particular contar con dinero para realizar otras actividades como asegurar la educación de sus hijos-nietos. Una más Otra forma de obtener ingresos es mediante la posesión de unidades de transporte público (combis o taxis), por este aspecto gozan de una situación privilegiada, pues exclusivamente, las líneas pertenecen a los vecinos del pueblo; y la colonia de Tetelcingo tiene la exclusividad de la plaza solidaridad.

Hasta donde pudo averiguarse, en la colonia de Tetelcingo existe un centenar de unidades de transporte privado, las cuales fueron adquiridas en la década del ochenta, a razón de ingresos significativos de siembra de jitomate, venta de terrenos de parte del “*tata*” o ahorros familiares del grupo doméstico.

Si bien el abuelo suele ser dueño de los “negocios”, su administración es delegada a las “*nonas*” (madres-abuelas); se argumenta que ellas son más eficientes para destinar ingresos hacia el hogar o el propio negocio. Caso contrario de los “*tatas*” que lo pueden destinar ocasionalmente a sus amigos.

6.4.1.2 La alimentación

En los tres núcleos familiares, la alimentación marca patrones muy bien definidos de estatus y rol. Si bien la preparación de alimentos es una actividad que involucra a mujeres de manera colectiva o separada; es la “*nona*” la responsable (abuela) de preparar las tortillas para proporcionar a los diferentes miembros de la unidad familiar.

De igual forma, en cada hogar pueden existir varios espacios en donde elaborar los alimentos, pero sólo puede hallarse un fogón orientado a la preparación de tortillas (ahí se involucra un largo proceso, que va desde la preparación del “*nixtamal*”, hasta la “*echada*” de tortillas en el comal).

Es importante resaltar la forma en que la “*nona*” (abuela) distribuye las tortillas; ya que a su esposo, hijos solteros, hijas y nietos, les reparte de forma directa y de manera grupal, colocando las tortillas en un chiquigüite ubicado a un costado del fogón o mesa. En tanto, a sus hijos casados y respectivos nietos, lo hará a través de las nueras, quienes tendrán que dirigirse al fogón para que su suegra les entregué un “manejo” de tortillas; posteriormente llevarán las tortillas a las respectivas cocinas, donde comerán con esposo e hijos.

Es destacable que en la alimentación de los niños existen diferencias significativas entre las unidades familiares, por lo que es un punto relevante, de las relaciones al interior de la unidad doméstica.

Por ejemplo, en el caso de Doña María y Don Pedro; si bien, las mamás elaboraron los alimentos colectivamente, es común que la abuela se haya delegado distribuir la comida a cada uno de los niños, quienes generalmente están sentados en torno del fogón. Por

el contrario, en el caso de los niños de su hijo mayor, los alimentos son dados por su nuera.

En el caso de Don Martín y Doña María (los alimentos fueron realizados junto con su hija menor); la comida sería ofrecida a sus hijos solteros y “*nota*” (esposo), posteriormente comerían ella y su hija menor. Así, la alimentación de los nietos fue delegada a sus respectivas madres, por lo que los vínculos entre la abuela y nietos son laxos.

En el caso de Doña Francisca y Don Roberto, la abuela se encargó de preparar los alimentos y ofrecerlos al pequeño Benjamín (hijo-nieto), en compañía de su abuelo Francisco; siendo notoria la ausencia de la madre, quien comúnmente comía de manera solitaria.

6.4.1.3 El proceso salud-enfermedad-atención

Las representaciones de los abuelos son estructuradas en torno a un núcleo ordenador: la “gracia divina”. A decir de los propios “*tatas*”, se trata de un orden divino que guía todos los acontecimientos en la tierra y en particular la vida de los humanos.

Así, la enfermedad en los niños es entendida en primera instancia como destino particular o castigo hacia sus padres y/o abuelos, por haber favorecido la presencia de conflictos al interior del núcleo familiar. Por lo que la presencia prolongada de malestar en los niños, involucra descifrar su origen divino, a fin de negociar ante los Santos y Vírgenes, la recuperación de su salud.

A las “*nonas*” (abuelas), les asignan el rol de negociadoras, por lo que mediante la acción ritual (rezo y ofrendas), esperan que los santos y vírgenes intercedan ante Dios y de esta forma, obtengan la “gracia divina” para todos los integrantes de su unidad familiar, pero en particular de los niños. Es importante subrayar, dado que la “gracia divina” es concebida como energía que puede acumularse, transmitirse y/o perderse, adquiere particular relevancia en el altar del hogar; ya que creen que las imágenes que ahí están colocadas (cuadros y bultos) favorecen su concentración.

Las imágenes y objetos son adquiridos en diferentes espacios sagrados, principalmente santuarios y templos, los cuales al haber estado en contacto con las imágenes tutelares, creen que son impregnadas con la “gracia divina”; por lo que al ser colocadas en el altar del hogar, funcionan como una especie de recipientes. Así, mediante las acciones rituales de las abuelas, esperan que la “gracia divina”, se active y transmita a los integrantes del núcleo familiar.

Es de resaltar que a algunas imágenes religiosas les colocan collares con flores, galletas y panes; así como grandes cantidades de algodón. Las abuelas son las encargadas de solicitar estos alimentos y algodones, para ser depositados en el altar del hogar, los cuales podrán ser utilizados por las madres cuando los niños presenten malestares.

Si bien los padres de los niños reconocen la eficacia de los medicamentos que otorga el médico biomédico (de hecho es común su uso); consideran que parte de esa eficiencia se debe a que se encuentran cargados de la “gracia divina”; ya sea porque los medicamentos fueron colocados en el altar del hogar o porque al ingerirlos fueron encomendados a Dios a través de un rezo.

En el proceso salud enfermedad atención, no hay duda que en las mujeres están centradas las prácticas de atención de los padecimientos presentados por los niños. Sin embargo, en los núcleos familiares, el rol de cuidadoras es compartido entre varias mujeres. Es claro que en las madres se centra la principal atención; pero la influencia de la abuela, puede ir de simple espectadora hasta tomar decisiones respecto al tipo de terapia a utilizar. No obstante, existen acciones diferenciales, entre hijos de sus hijas e hijos de sus nueras.

En el caso de los hijos de sus hijas, los consejos de la abuela-madre, respecto a la atención de los padecimientos presentados por sus nietos, suelen ser llevados a la práctica por sus hijas-madres, a pesar de no estar totalmente convencidas. En tanto, en el caso de los hijos de las nueras, los consejos de la abuela-suegra, respecto a la atención de los padecimientos presentados por sus nietos; es motivo de conflicto; pues expresan lucha de poder al interior del núcleo familiar; es decir, la capacidad de decidir

y actuar sobre el niño. De hecho, las diferencias entre suegra y nuera, pueden culminar con el abandono de la unidad doméstica (hijo varón, esposa y nieto).

CAPITULO 7

7.1 Conclusiones

En relación a la primer hipótesis planteada

Si bien a través de su historia el poblado de Tetelcingo ha enfrentado significativas transformaciones socioculturales; a pesar de las relaciones asimétricas de dominio político-económico; la base de su organización sociocultural, recae en representaciones y prácticas de carácter permanentes, las cuales les ha permitido recrear y estructurar un sentido de comunidad.

El análisis de las transformaciones económicas experimentadas en el Estado de Morelos, nos indica que el grueso de la población se concentra en el sector terciario y secundario; seguido, en menor medida, por el sector primario, es decir la agricultura. Dicha tendencia abarca a la población hablante de una lengua indígena.

Así, en el Estado de Morelos, la gran mayoría de las comunidades que presentan hablantes de una Lengua Indígena, se ubican en las zonas urbanas y conurbanas. Fenómeno que se explica por la atracción de flujos de migratorios y que, al mismo tiempo, ha experimentado una expansión desmedida de la conurbación, acompañado de un crecimiento importante de la población originaria.

De hecho, la ciudad de Cuautla presenta en números absoluto la mayor presencia de hablantes de una lengua indígena; en particular, en la Delegación de Tetelcingo y sus colonias. Sin embargo, oficialmente, se les desconoce como un pueblo originario ya que al contemplarlos como parte de una colonia, se les ha anulado el derecho de decidir sobre su territorio.

En su mayoría la población de Tetelcingo es bilingüe, que cursa o ha cursado la primaria, con una creciente demanda hacia los espacios de secundaria, preparatoria y profesional. Si bien existen sectores de HLI que basan su economía en las actividades agrícolas, la gran mayoría lo hace en los bienes y servicios.

De lo anterior, se deduce que si bien la población indígena en Tetelcingo es depositaria de una cosmovisión, esto no necesariamente se fundamenta en el ciclo agrícola de tradición mesoamericana, la cual se ha mantenido resistente a través del tiempo. Pero tampoco se puede afirmar que son meros reproductores, de la ideología dominante capitalista.

De aquí el haber realizado un análisis histórico, pues mi intención fue dar cuenta de la configuración sociocultural de la comunidad bajo estudio. Desde la instauración del virreinato de Nueva España hasta la consolidación del estado nacional mexicano, el pueblo de Tetelcingo, (originalmente Xochimilcatzingo) ha experimentado continuas y radicales transformaciones a nivel del territorio y de las formas de organización social; así como el tener que asimilar constantes procesos de dominio ideológicos.

Sin embargo, la resistencia histórica hacia el dominio político-ideológico de diversos bloques hegemónicos, es justo lo que le ha permitido al pueblo de Tetelcingo configurar un sistema sociocultural, en la que no sólo se reivindica explícitamente defensa del territorio y la identidad étnica; sino que implícitamente apela a una organización social, regida por relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo.

No obstante se trata de un proceso de resistencia paradójico. Y si bien se ha llegado a cuestionar y a confrontar, abiertamente, a los grupos dominantes ante un contexto dominado por las relaciones asimétricas de poder político y de la fuerza (armada), la continuidad de sus formas de organización sociocultural y proyecto político ha dependido en una mayor medida de su capacidad de negociación ante las instancias y el consenso ideológico impulsado por el bloque hegemónico dominante.

Segunda hipótesis

2.-Los ciclos rituales en Tetelcingo, se ordenan alrededor núcleos centrales los cuales se conforman significados que se mantienen estables a través del tiempo, pero que también se actualizan de acuerdo situaciones concreta, lo que les permite dar sentido a la organización de los diferentes sectores que conforman la comunidad, en particular la

estructura de las unidades familiares.

Los ciclos rituales en Tetelcingo se ordenan alrededor de núcleos centrales, los cuales son polares pues algunos de sus significados se mantienen estables a través del tiempo, pero otros muestran una actualización, que varía de acuerdo a situaciones concretas.

La polaridad ritual ha favorecido la organización, el sentido de unión y el establecimiento de relaciones recíprocas entre los diferentes sectores que conforman la comunidad; pero también, les ha permitido actualizarse ante los permanentes cambios socioculturales que bajo la lógica capitalista, han generado diversas relaciones basadas en el pago de un salario o por mercancías y por lo tanto se han integrado al sistema de clases.

Así la creación y recreación de nuevos procesos rituales ha permitido el establecimiento de relaciones recíprocas y de apoyo mutuo entre los diversos sectores que conforman la comunidad. Sin embargo, debo señalar que se trata de representaciones y prácticas que tienden a exaltar el sentido de unión comunitaria e histórico; ya que al inicio del siglo XXI estas quedan reducidas, a la cotidianidad de las unidades familiares y en menor medida a las autoridades locales.

Como parte de la actualización de los procesos rituales, destaca la incorporación de objetos adquiridos con dinero y que al intercambiarse adquieren un sentido de reciprocidad. Tal es el caso de diferentes mercancías, alimentos, música de mariachi, bebidas alcohólicas etc. Elementos que sin embargo, están generando cambios acelerados en los patrones alimenticios y el repunte de enfermedades crónicas degenerativas.

Para los vecinos de Tetelcingo las nociones sobre lo divino son entendidas como una acción transformadora "*Da tie tlanekelétsion*" (por su poder divino), más que por su representación antropomorfa. El "*Tlanekeléstintleu*" (o gracia divina) tiene diferentes acepciones de acuerdo con el contexto al que hace referencia, sin embargo, mantiene el mismo principio: ante los humanos todo lo existente en la tierra y sus manifestaciones,

se deben a la voluntad divina. Así, esta concepción representa para los vecinos de Tetelcingo uno de los principales ejes ordenadores que dan sentido y articulan la visión sobre el tiempo, espacio y persona.

Una de sus características es que no se asume una posición contemplativa-pasiva ante el destino divino, pues se considera que puede modificarse mediante el trabajo negociador que hacen los seres humanos. Así toma particular importancia la acción ritual-ceremonial.

La acción ritual-ceremonial, involucra lugares heterogéneos: templos, capillas, paisajes, santuarios, parajes, cuevas; altares en los hogares, imágenes, es decir espacios depositarios de la gracia divina. Por otra parte, involucra la conceptualización de un tiempo sagrado; es decir, periodos cíclicos (anuales) en los que se cree que la gracia divina se potencia y/o inhibe.

Así en acción ritual-ceremonial confluyen las nociones sobre el espacio y tiempo en los que se hace presente la gracia divina; es decir, espacios sagrados en donde los humanos y las entidades sagradas pueden establecer, potencialmente, negociaciones de reciprocidad-intercambio a fin de reforzar o transformar el destino divino.

Por otra parte, el proceso ritual enfatiza los valores y normas que regulan las relaciones sociales y le dan sentido de unión. Me refiero a las cualidades asignadas a las personas –en las que la noción de la gracia divina resulta fundamental– y que se expresan en las relaciones de género (mujer-hombre) y autoridad.

Para la población de Tetelcingo la “gracia divina” concentrada en el cuerpo, le permite tener vida a la persona, pero también le asigna un tiempo-destino que varía según género y el carácter particular del individuo.

En el cuerpo del hombre, la “gracia divina” está concentrada en su cerebro, por lo que su destino es expresado a través de su capacidad para dar órdenes; mientras que en las mujeres, el espacio corporal está concentrado en su ombligo, por lo que su destino

está relacionado con la capacidad de engendrar vida e influir en las decisiones de los hombres.

Los mitos resaltan la complementariedad de los hombres y mujeres, así como el papel preponderante de las segundas respecto a la veneración de lo divino y su destino. En el proceso ritual se expresa en diversas formas: el sistema de cargos religiosos, los roles en los trabajos del templo y en la simbolización sexual de la ofrenda. La manera en que es repartida la ofrenda: un plátano para cada hombre y mujer, y un solo virote, lo que representa la unión de ambos. Incluso al brindar, se enfatiza la complementariedad del par, haciendo analogía del cuerpo. Así, los núcleos ordenadores, en torno de la “*nona*” la madre mayor y “*nota*” el padre mayor, le dan sentido de unión a todos sectores de la sociedad, tal y como es en la organización a nivel de la unidad familiar.

En el altar se ubican las imágenes depositarias de la gracia divina; el espacio sagrado en el que actúan preponderantemente la *nonpanule* y *nonontle* (nuestras madres mayores) y en donde se solicita y negocia con la “gracia divina”⁸⁶. La zona intermedia, justo en frente del altar, es en la que el *Tlátle* y *Tlátle* (hombres de mayor edad que dan ordenes) realizan rezos de agradecimiento a los mayordomos y padrinos que llevan consigo diversas ofrendas. Finalmente, la parte inferior del altar (piso) o el patio es en donde la totalidad de los vecinos de Tetelcingo tiene acceso, coloca los materiales y alimentos o elabora las ofrendas.

Finalmente, un aspecto fundamental de las relaciones sociales en Tetelcingo y, por ende, del proceso ritual es el conflicto y la competencia, denominados en esta investigación: “humor”. Se manifiesta de múltiples formas, a través de la entrega y recepción de ofrendas (cantidad y calidad), la aceptación del padrinzago de los santos “*tablakesteya*”; el desempeño de cargos mediante el consumo de bebidas alcohólicas en grupo; incluso, hasta el dominio de los albures y señas fálicas, entre otros aspectos.

86 Propuestas, como la de Lorente, que conceptúan a estos actores como ritualistas, solo tienden a oscurecer las singularidades culturales que le dan orden y sentido a los procesos rituales.

Lorente Fernández *Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía, Cuicuilco, vol. 16, núm. 47, septiembre-diciembre*

En la acción ritual confluyen las nociones de tiempo sagrado, espacio sagrado, persona y “humor”. Donde el papel de las madres y padres mayores es imprescindible, ya que posibilita a los humanos ofrendar a lo divino y recibir a cambio la “gracia divina” materializada en beneficios como las cosechas, salud, dinero, etc.

A pesar de la lógica antes descrita, es importante destacar que se trata de una cosmovisión que aglutina una combinación abigarrada de tradiciones religiosas, en la que los vecinos de Tetelcingo han realizado reelaboraciones a través del tiempo, de los conceptos y prácticas de la religión católica y protestante.

Pero dicho fenómeno se ha presentado en condiciones asimétricas de poder (ideológico, económico y político) ⁸⁷ por lo que su capacidad de negociación ha sido restringida. Dado lo anterior, no se podría afirmar que estemos presenciando “estrategias eficaces de reproducción cultural” o que la tradición mesoamericana se haya mantenido inalterable hasta el inicio del tercer milenio. Si bien la cosmovisión en Tetelcingo ha mantenido sus núcleos ordenadores, también se hacen presentes los ejes ideológicos de la religión católica.

La ideología católica expresa su dominio a través de la noción del tiempo sagrado, ya que el “miércoles de ceniza” representa el principal referente que da orden a los ciclos religiosos. Así mismo se aceptan los espacios que los representantes de la liturgia católica reconocen como válidos. No obstante se trata de “proceso de laicidad” contradictorio y ambivalente.

Por otra parte los vecinos de Tetelcingo no asumen una perspectiva contemplativa respecto a la noción de Dios y su devenir entre los humanos como lo promulga la liturgia católica. Han configurado una religiosidad que combina la conciencia histórica y un sentido práctico; sobre todo, cuando su territorio es amenazado, ya que si bien tienen la creencia de que Dios es quien dicta el destino de los humanos; se tiene muy claro que la defensa del territorio no se lograra mediante la celebración de rituales e invocando la gracia divina. Se guían por un principio de realidad sociocultural en su actuar

⁸⁷Y se agrega la creciente presencia de las instituciones del estado nación mexicano.

pragmático, reconociendo y analizando las diferentes situaciones y posibles consecuencias, para así determinar la estrategia más adecuada encaminada a enfrentar lo adverso.

Tercera hipótesis

3.-En la colonia de Tetelcingo predomina una estructura familiar que gira en torno al estatus de los abuelos; por lo que al ser notoria su participación en el manejo de recursos y la distribución de actividades, entre los diferentes integrantes de la unidad, que le permite asegurar su subsistencia como grupo y la de sus integrantes.

Los núcleos ordenadores se expresan en la vida cotidiana, a través de prácticas y representaciones en los ámbitos de la organización familiar, donde las nociones asociadas a los abuelos, favorecen el establecimiento de relaciones afectivas de respeto y reciprocidad, lo que permite que sus integrantes se identifiquen como una unión que concentra el trabajo en común.

En la colonia de Tetelcingo existe una estructura familiar, representada en las dos terceras partes de la población total. Por lo general, se trata de un núcleo central y un conjunto de núcleos periféricos, cuyos miembros tienden a compartir los gastos de subsistencia.

Si bien en un mismo espacio pueden cohabitar en casas o cuartos de manera separada, solo cuentan con una cocina-fogón; así, cooperan en las actividades de alimentación para todos los miembros.

Desde la perspectiva de los sujetos, se trata del “cente chontle”: una residencia, en donde sus integrantes comparten trabajo y gastos en común. Es decir, que entre ellos establecen vínculos de reciprocidad y apoyo, aunque no necesariamente exista parentesco.

En el “cente chonte” pueden coexistir varias cocinas, en las que cada cónyuge (nuera) se responsabiliza de preparar los alimentos para esposo e hijos. No obstante, solo existe

una troje para acumular el maíz y un fogón para preparar las tortillas, ambos espacios se encuentran bajo el control de la madre-abuela; quien se encarga de preparar las tortillas, con lo cual hace explícita su autoridad respecto a los demás integrantes de la unidad familiar, en particular, hijas y nueras.

No obstante, la organización familiar no necesariamente implica compartir la misma residencia, pues esta abarca una gran red de relaciones, en la que sus miembros comparten lazos afectivos de respeto y reciprocidad; lo que favorece identificarse en unión.

De primera instancia, este tipo de organización familiar permite enfrentar condiciones económicas adversas y proteger la salud e integridad bio-psico-social de sus miembros, en particular de los niños, ya que potencialmente se puede contar los recursos para atender y cuidar a los niños tanto en sus necesidades biológicas como emocionales. Por ejemplo no solo se suman los ingresos para que todos cuenten con una adecuada alimentación, sino que siempre hay brazos disponibles para prodigar ternura y ojos atentos para vigilar los juegos, caídas y travesuras de los niños, poniendo límites y regañando si es necesario

Cuarta hipótesis

4.-Si en la abuelidad se resaltaran valores asociados con el respeto hacia la paternidad de los abuelos; relaciones afectivas y su capacidad de establecer vínculos de reciprocidad. Potencialmente podrán contar y disponer de recursos materiales y apoyos -de manera directa e indirecta- del resto de los integrantes de su unidad familiar sea encaminado a asegurar la crianza y atención de sus nietos.

El abuelo es concebido como “tota” (nuestro padre) y la abuela como la “nona” (nuestra madre) los integrantes de mayor estatus en la unidad familiar. No obstante destaca el rol asignado a las “nonas”, quienes desde la unidad familiar hasta el ámbito comunitario, se les confiere la facultad de negociar con las entidades divinas y de esta forma obtener

la “gracia divina” necesaria para asegurar el bienestar de los niños, así como evitar el que tengan afrontar desgracias, como la enfermedad.

En la práctica cotidiana el estatus de la *nona* se expresa a través del manejo de los recursos y la organización de la unidad familiar; ya que si bien el abuelo suele ser dueño de los terrenos y negocios; estos suelen ser controlados por las abuelas; mientras que el resto de los integrantes de la unidad doméstica, le confieren ese rol. Así las *nonas*, suelen verse involucradas en la administración de los terrenos de siembra, tiendas de abarrotes, hasta las unidades de transporte público.

La unión de los integrantes del “cente chonte” suele ser idealizado en el plano de las representaciones por los abuelos; ya que en la práctica se observó que las relaciones interpersonales conllevan desacuerdos y diferencias con el otro, las cuales se expresan cotidianamente.

Bajo la coordinación de la madre-abuela, la crianza y atención de los niños es compartida entre todas las mujeres de la unidad familiar. Así, aunque la madre biológica, se vea obligada a destinar prolongados lapsos a la obtención de ingresos; cotidianamente su hijo-nieto, contará con cuidadoras dispuestas a cuidarle y atender sus necesidades.

Por lo anterior, podemos señalar que no existe una cultura materna-abuela; sino una expresión cultural en el ámbito de la unidad familiar, en donde la abuela-madre juega un papel preponderante.

A los “tatas” se les idealiza como educadores de hijos y nietos. Los encargados de enseñar un complejo proceso de convivencia en la familia, el cual es prolongado aun cuando estos estén casados y hayan procreado a los nietos.

Esta práctica que parecería intrusiva es necesaria, particularmente, cuando las parejas contraen matrimonio o tienen hijos a corta edad. El apoyo de los padres-abuelos es fundamental para que puedan contar con un hogar, trabajo y también aprendan a

relacionarse con los demás integrantes de la unidad familiar para tener decisiones comunes.

Parte fundamental de la idealización de los padres-abuelos es que en la práctica suelen mediar en las relaciones que establecen sus hijos; incluso, después de casarse, por lo que también incluyen a sus nueras y nietos. Esto permite aminorar las diferencias y asegurar la continuidad de la unidad familiar.

Por ejemplo, cuando las hijas terminan la relación con su cónyuge, destaca el apoyo brindado por los padres-abuelos, ya sea como asesores o respaldo económico, así, las mujeres tienen la posibilidad de retornar a su unidad familiar de origen, con sus hijos-nietos.

En el caso de los hijos varones, ante el surgimiento de conflictos conyugales, los padres-abuelos, tratan de mediar ante las diferencias. Sin embargo, cuando surge un conflicto al interior de la unidad familiar, en particular entre esposa y mamá (nuera y suegra) el padre-abuelo se encarga de resolver los problemas, a fin de evitar rompimiento de relaciones (incluyendo hijos y nietos).

La idealización de los padres-abuelos, favorece el que los hijos-padres puedan recibir consejos de sus padres-abuelos para resolver complicaciones económicas, laborales, de pareja y particularmente crianza de hijos-nietos; en tanto, que los nietos percibirán a sus abuelos como “aliados”, quienes tendrán tiempo y disponibilidad para escucharlos y entenderlos, así como una autoridad que es capaz de regañar a sus padres.

Mientras a los padres se les idealiza bajo funciones de proveedores y de marcar límites (reglas y regaños) a sus hijos; a los abuelos se les idealiza privilegiando su función de transmisión de cultura e historia familiar; es decir, a través de narraciones o mitos les hablan de sus propias “raíces” ya sean familiares, comunitarios o territoriales.

En las tres unidades familiares bajo estudio, después de concretarse la unión de los hijos varones se presentaron diferencias importantes entre padres e hijos; en particular entre las nueras y las suegras (doña María, doña María y Francisca).

En las tres unidades familiares se manifiesta una estructura familiar en el que se idealiza el estatus privilegiado hacia los padres, en particular, hacia la madre-abuela que se expresa en un rol asesora y proveedora de afectos hacia sus hijos; aun estando casados y que se extiende hacia sus nietos.

Por lo anterior, en el ciclo de desarrollo de las tres unidades domésticas es reiterativa la influencia de los padres en la unión de sus hijos; sin embargo, es notoria la diferencia entre los hijos varones y femeninos; es decir, se identificaron prácticas parentales diferenciales entre las abuelas-madres-nietos.

a) La parentalidad tolerante, caracterizada por una definición bien establecida del estatus y rol de madre-abuela, expresa un trato diferencial hacia sus nietos, si estos son hijos de sus hijas o de sus hijos.

Para las hijas, cuando rompen relaciones con su cónyuge o cuando este no acepta su paternidad; la madre-abuela le brinda apoyo emocional y económico en la crianza de sus nietos-hijos; porque de esta forma, las abuelas aseguran su atención y descendencia.

En el caso de los hijos, las diferencias entre suegra y nuera están relacionadas a la atención y alimentación de los nietos, pero hasta cierto punto son tolerantes por ambas partes.

Respecto a los desacuerdos entre concuñias, estos son regulados por la abuela-madre, por lo que la unión de la unidad familiar no es puesta en riesgo.

b) La relación parental la nona se caracteriza por una enérgica autoridad de parte de la abuela-madre; lo que conlleva, negarse a asumir el rol como asesora en la crianza de los nietos; en particular, evita establecer vínculos afectivos profundos.

Así, en las posteriores uniones de los hijos varones, si bien la abuela-madre trata por un lado de mediar las relaciones de los diferentes integrantes de la unidad familiar; por otro, procura mantener distancia con nueras y nietos, lo que estará reflejado en la crianza y atención de necesidades.

c) La parentalidad intrusiva, caracterizada por un gran estatus de madre-abuela y un menoscabo de la hija-madre, está cotidianamente reflejado en la crianza y atención del nieto.

Quinta hipótesis

5.-Si bien los padres y abuelos comparten las responsabilidades asociadas con la crianza de los hijos-nietos; los segundos jugaran un papel central en el proceso salud enfermedad atención, ya que sea en las representaciones sobre la enfermedad; prácticas de autoatención y/o como asesoras de las madres-hijas.

En el proceso salud/enfermedad/atención, las representaciones y prácticas se estructuran en torno de nociones religiosas que se asocian a un mandato divino, el cual se cree que se puede alterar mediante la negociación ritual, en manos de las abuelas.

Para los abuelos la presencia de malestares permanentes en los niños, que se pueden convertir en enfermedades –generalmente ratificado por los médicos- se vincula a la acción de la gracia divina en forma de castigo, por la presencia de conflictos en el “cente chontle”. En estos casos su proceso de atención, suele involucrar la atención biomédica; no obstante, simultáneamente las abuelas realizan rituales en los altares de los hogares, con el fin de negociar ante la gracia divina, su recuperación.

Entre los abuelos y padres, la autatención en una primera instancia involucra la compra y consumo de medicamentos que alguna vez fueron recetados por los médicos; se

considera que parte de su eficiencia se debe a que se encuentran *cargadas* de la gracia divina; ya sea porque estos fueron colocados por la nona-abuela en el altar del hogar o porque al ingerirlos se encomiendan a Dios y/o se les ofrenda un rezo.

Ante la ineficacia y mala atención de los servicios públicos de atención a la salud, los padres de los niños prefieren asistir a las clínicas privadas, aunque ello les represente asumir grandes costos. Ello se debe a que cuentan el apoyo de sus padres-abuelos y de todos los integrantes del núcleo familiar, lo que incluye la creencia en la acción negociadora de la nona, ante la gracia divina.

Sobre lo expuesto, reflexionamos acerca de la hegemonía biomédica, la cual sin duda se hace presente durante todo el proceso salud enfermedad atención en Tetelcingo; pero lo que no se puede asegurar es que sea del todo dominante; en todo caso, lo sería la religión católica. Así podríamos decir que se trata de una cosmovisión que presenta una biologización de importancia.

No obstante, se debe contemplar que estamos ante una comunidad caracterizada históricamente por su resistencia sociocultural, por tanto, se trata de un caso singular.

En el proceso salud enfermedad atención, no hay duda que en las mujeres se centran las prácticas de atención de los padecimientos presentados por los niños. Sin embargo, el rol de cuidadoras es compartido entre varias mujeres.

En las madres se centra el proceso de autoatención, pero la influencia de la abuela va de simple espectadora hasta la toma de decisiones respecto al tipo de terapia. La participación es diferencial, entre los hijos de sus hijas y los de sus nueras. No obstante, las diferencias no se basan en una lógica de consanguinidad; sino por vínculos afectivos y relaciones de poder al interior de la unidad doméstica.

Por ejemplo, en cuanto a la atención de los padecimientos presentados por los hijos de sus hijas, las recomendaciones sugeridas por la madre-abuela suelen practicarse en

forma íntegra y casi de manera inmediata por la hija-madre, a pesar de no estar convencidas con los procedimientos terapéuticos.

En contra parte, en cuanto a los malestares de los hijos de sus hijos; los consejos y órdenes realizados por la suegra-abuela, suelen ser un motivo de desacuerdo con la madre-nuera, quien incluso puede negarse a llevar a cabo el procedimiento terapéutico, retrasando la atención.

En la cotidianeidad las diferencias entre suegra y nuera tienden a definir las relaciones de poder al interior de la unidad familiar, ya que ponen en juego la capacidad de decidir y actuar sobre el nieto-hijo.

Sin embargo, en los casos en que la definición del estatus no es clara, existe confrontación abierta entre suegra-abuela y nuera-madre. Por lo que el proceso de atención de los hijos-nietos, puede llegar a ser detonante para que la nuera decida abandonar el hogar, en compañía de su cónyuge e hijo(s).

7.2 Recomendaciones

En base a los datos etnográficos obtenidos en la presente investigación, me llevan a las siguientes reflexiones:

A través del registro y el análisis de los procesos rituales se puede dar cuenta de núcleos ordenadores que dan sentido a la organización social de Tetelcingo. Sin embargo, durante mi estancia pude darme cuenta de la existencia de otros rituales, que si bien integran a grandes sectores sociales, su dinámica es externa a la comunidad. Me refiero a los “rituales cívicos” que resaltan el origen de la nación mexicana, del Estado de Morelos e incluso de la ciudad de Cuautla.

Los “rituales cívicos” exaltan los valores ideológicos que un bloque hegemónico, trata de consensar entre los diferentes sectores de que conforman la nación, las entidades y las regiones. Así sería prudente indagar en un futuro, como la población de Tetelcingo participa en tales rituales y como reproduce y/o reelabora tales valores.

Entre otros aspectos, los rituales no deberían ser concebidos como fenómenos religiosos que se expresan básicamente en los pueblos sin escritura. Por otra parte, tratar de registrarlos y analizarlos, a través de la acción de los “especialistas” o “ritualistas”, desvinculándolo de la estructura social y el sistema simbólico, es desconocer los aportes de los estudios antropológicos.

En la presente investigación, he mostrado que la parentalidad es una categoría que me permitió abarcar las idealizaciones en torno de las funciones parentales de los abuelos, la cual he definido como “abuelidad”. Así pude dar cuenta de las prácticas y representaciones realizadas por los abuelos en la crianza y en particular en el proceso salud enfermedad atención de sus nietos en edad preescolar.

La influencia de los padres en el proceso de socialización y enculturación de los hijos abarca su madurez como persona y se extiende después de casarse, por lo que también incluye a sus nueras y nietos; es decir, se trata de un eje transgeneracional en el que los padres-abuelos juegan un papel primordial y que merece mayor investigación.

Por lo anterior me pregunto ¿En qué medida la continuidad del sistema sociocultural de Tetelcingo, ha dependido del proceso de socialización y enculturación que los abuelos han logrado transmitir a sus nietos?

De igual forma, dado que la organización familiar de Tetelcingo se centra en la idealización de la abuela-madre ¿Qué sucede cuando está se enferma, o no puede desempeñar su estatus y sus roles correspondientes? ¿En el mediano y largo plazo la unidad familiar continua o se fragmenta?

Derivado de lo anterior, me lleva a reconsiderar una situación recurrente en la historia y configuración de los pueblos indígenas de América. Me refiero a las prácticas etnocidas llevadas a cabo por las instituciones de los estados-nación, en la búsqueda del control de los territorios y sus recursos. Prácticas que abarcan, desde el uso de la violencia pública hasta las políticas indigenistas, las cuales han impactado de manera directa en la estructura familiar.

Tal fue el impacto de la Revolución, a principios del siglo XX sobre el pueblo de Tetelcingo. Las entrevistas realizadas a personas mayores de 80 años, señalan una participación activa de los abuelos y parientes consanguíneos en su crianza y socialización; aunque también existieron otros personajes importantes como los padrinos.

En este tenor, habrá que indagar sobre el la importancia que juegan los abuelos sobre las poblaciones que han sido despojados de sus territorios o se ven forzados a migrar. Así considero que si estos sectores desplazados mantienen estrechos vínculos socioculturales con sus comunidades de origen; en una gran medida, se debe a las influencia de los padres-abuelos, quienes se han encargado de transmitir la importancia del territorio en la continuidad de su cultura.

Respecto a los servicios de salud que brindan atención a los pueblos indígenas, en una primera instancia plantearía evaluar las políticas de salud encaminadas a atender las regiones y comunidades indígenas. En el 2002, la SSA creó la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural quienes han diseñado y ejecutado diversos programas, pero pocas veces se muestra el impacto de tales acciones. Tan solo las evaluaciones realizadas por la CONEVAL respecto a la mortalidad materna, nos muestran que las llamadas Metas del Milenio, están muy lejos de cumplirse, principalmente en las regiones que concentran hablantes de lengua indígena. (http://www.coneval.gob.mx/Informes/Evaluacion/Mortalidad%20materna%202010/INFORME_MORTALIDAD_MATERNA.pdf)

Derivado de lo anterior, debe plantearse como un problema prioritario para las políticas nacionales, la calidad de la atención de los servicios de salud en todo México, no solo para las comunidades indígenas. Estudios de corte antropológico deberían de dar cuenta, de cómo es el manejo de recursos materiales y humanos en las entidades y jurisdicciones sanitarias, así como la influencia de prácticas ideológico-culturales, principalmente la corrupción.

En un segundo momento, propondría la realización de reuniones entre el personal de salud y los diversos sectores de la comunidad con el fin de abordar las representaciones en torno de lo indígena y lo no indígena; y así fomentar el cuestionamiento de las concepciones teocéntricas que tienden a desconocer los procesos históricos de resistencia sociocultural y de empobrecimiento de estos sectores de la sociedad.

Bajo esta misma lógica, se debe plantear una postura crítica respecto a los planteamientos que sobre la familia reproducen las políticas de salud. Ello favorecería indagar el impacto de los programas de salud, sobre la estructura familiar y su influencia en el proceso salud enfermedad atención.

Estudios recientes, han dado evidencia de la importancia que juega el cuidador primario en la atención de padecimientos crónicos degenerativos y/o en el apego a los tratamientos. No obstante, es de resaltar la omisión de información relacionada con los criterios socioculturales involucrados en su selección. Así el estudio de la estructura familiar en comunidades concretas, puede mostrar la importancia de los valores que rigen en la organización familiar y que influyen de manera directa en la elección del o los cuidadores primarios.

En el caso de Tetelcingo, primero sería conveniente indagar que tipo de estructura familiar es predominante; en otro momento, se investigaría el tipo de relación que mantiene la abuela con la nuera- madre. De esta forma se estaría en condiciones de identificar a la(s) cuidadora(s) primaria(s) y secundaria(s) del niño, con el fin de establecer una comunicación intercultural, encaminada a la búsqueda del bienestar familiar.

Finalmente, sobre las clínicas y hospitales que se localizan en territorio indígena, sería recomendable que se adecuaran espacios específicos, en donde la población tuviera la oportunidad de expresar libremente su religiosidad, que como se ha señalado se encuentra estrechamente vinculado a su noción de persona, tiempo y espacio. No obstante, estas adecuaciones se deben considerar como un derecho ciudadano y no como compasión por las desgracias ajenas

BIBLIOGRAFÍA

Abric Jean, Claude: *Prácticas sociales y representaciones*, México, Ediciones Coyoacán-Ambassade de France, 2001.

Acuña, René: *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo primero, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1985.

Aquillon, Delfina., Minda Cardo., J.C.Arnold y R.W. Engel: The relationship of family characteristics to the nutritional status of pre-school children, *Food and Nutrition Bulletin* 4: 5-12, 1982.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: Alimentación, Salud y Antropología. En Gonzalo Aguirre Beltrán: *Obra antropológica XIII antropología médica*, México, CIESAS, 1986.

Álvarez Heydenreich, Laurencia: *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México, INI, 1987.

Aragón Gómez, Agustín: Pronta solución a las demandas Tetelcingas, *Periódico Diario de Morelos*, Cuernavaca, Morelos, 3 de octubre de 1995.

Arganis Juárez, Elia Nora: La autoatención en un grupo de ancianos con diabetes residentes en Iztapalapa D.F, *Cuicuilco* 12 (33): 11-25, enero-abril, 2005.

Arias Gómez, María Eugenia: Recuento bibliográfico del Estado de Morelos 1969-2000, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 27, enero-junio, 2004.

Aubel Judi., Ibrahima Touré y Mamadou Diagne: Senegalese Grandmothers promote improved maternal and child nutrition practices: The guardians of tradition are not averse to change, *Social Science & Medicine* 59: 945-959, 2004.

____ Grandmothers Promote Maternal and Child Health: the Role of Indigenous Systems' Managers, *Notes* 89, February, 2006.

____ The role and influence of grandmothers on child nutrition: culturally designated advisors and caregiver, *Maternal & Child Nutrition* 8:19-35, January, 2012.

Ávila Curiel, Abelardo., Adolfo Chávez Villasana., Teresa Shamah-Levy y Herlinda Madrigal Fritsch: La desnutrición infantil en el medio rural mexicano: análisis de las encuestas nacionales de alimentación, *Salud Pública de México* 35: 658-666, 1993.

Ávila Curiel, Abelardo., Teresa Shamah-Levy, Carlos Galindo Gómez., Gerardo Rodríguez Hernández y Linda Barragán Heredia: La desnutrición infantil en el medio rural mexicano, *Salud Publica de México* 40: 150-60, 1998.

Ávila Sánchez, Héctor: *La agricultura y la industria en la estructuración territorial de Morelos*, Cuernavaca, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2001.

Avilés Margarita: *Masajes y manteadas utilizadas por parteras tradicionales de Morelos*, México, INI, INA, SSA, 2003.

Bahena, Sergio: Tetelcingos “no quitan el dedo del renglón”; pretenden hacer de este pueblo el municipio 34, *Periódico El Sol de Cuautla*, Cuautla, Morelos, 5 de julio de 2000.

Barrabas, Alicia y Miguel Bartolomé: *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, México, Cuadernos de los Centros Regionales, Centro Regional de Morelos-INAH, 1981.

_____*Vecinos de Tetelcingo, Historia de Tetelcingo, antes Xochimilcatzingo y Zumpango*. México, Presentación, edición y notas de los autores, Centro Regional de Morelos INAH, 1982.

Barragán Solís, Anabella: La interrelación de los distintos modelos médicos en la atención del dolor crónico en un grupo de pacientes con neuralgia posherpética, *Cuicuilco*, 12 (33), enero-abril, 2005.

Barthes, Roland: *Elementos de Semiología*, Madrid, España, Alberto Corazón Editor, 1971.

Bartolomé, Miguel: *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI Editores, 1997.

Bauer Katherine., Mary Hearst., Kamisha Escoto., Jrica Berge y Dianne Neumark-Sztainer: Parental employment and work-family stress: Associations with family food environments, *Social Science & Medicine* 75: 496-504, August, 2012.

Baytelman, Bernardo: *De enfermos y curanderos: medicina tradicional en Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, 1986.

Becerro Ricardo y Tirso Clemente: Tetelcingo: un pueblo masehual en pie de lucha. En Warman Arturo y Arturo Argueta (coordinadores): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1993.

Bonfil Batalla, Guillermo: *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

Brachet Márquez, Viviane: De la doble a la triple jornada: la contribución de la mujer a la manutención del hogar y sus efectos en la salud de los hijos. En Francisco Mercado (coordinador): *Familia, salud y sociedad*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.

Broda Prucha, Johanna: El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexicana. En Carrasco Pedro y Johanna Broda (editores): *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, CISNAH, 1978. .

Bronfman, Mario: *Multimortalidad y estructura familiar: un estudio cualitativo de las muertes infantiles en las familias*, Tesis de doctorado, Escola De Saúde Publica, Fundación Oswaldo Cruz, Ministerio de Saude, 1993.

Bronfman Mario y Rodolfo Tuirían: Desigualdad social ante la muerte: Clases sociales y mortalidad en la niñez, *Cuadernos Médicos y Sociales*, número 29-30, noviembre, 1984.

Bronte-Tinkew Jacinta y DeJong Gordon: Children's nutrition in Jamaica: do household structure and household economic resources matter, *Social Science & Medicine* 58: 499-514, February, 2004.

Burawoy, Michel: *The extended case method*, University of California, Berkeley American Sociological Association, 1998.

Campos, Gabriela: Solicitaron Tetelcingos a CSG rehabilitar caminos. Urgen mejores vías de acceso y la construcción de tres puentes, *Periódico El Sol de Cuautla*, Cuautla, Morelos, 26 de enero de 1992.

Campos, Gabriela: Incentiva el INI al campo en la compra de maquinaria e insumos, *Periódico El Sol de Cuautla*, Cuautla, Morelos, 2 de mayo de 1992.

Campos Navarro, Roberto: Prácticas médicas populares: algunas experiencias sobre el proceso de autoatención curativa. En Roberto Campos Navarro (compilador): *La antropología médica en México*, México, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

Chávez Villasana A., Muñoz de Chávez M., Roldán JA, Bermejo S y Ávila Curiel A: La desnutrición en México, *La nutrición en México y la transición epidemiológica*, 39-46, 1993.

Castañeda Camey, Xóchitl., Lourdes Guzmán Pizarro y Ana Langer Glas: Una alternativa para la atención perinatal: Las parteras tradicionales en el Estado de Morelos, *Ginecol Obstetric Mex*, número 59, 353-357, 1991.

Castillo Pineda: Agenda industrial, *Periódico Diario de Morelos*, Cuernavaca, Morelos, 24 de enero de 1984.

Castro, Roberto: La lógica de una de las creencias tradicionales en salud: eclipse y embarazo en el ámbito rural, *Salud Pública de México* 37 (4): 329-338, 1995a.

_____. The subjective experience of health and illness in Ocuituco: A Case Study, *Social Science Medicine* 41 (7): 1005-1021, 1995b.

_____ *La vida en la adversidad. El significado de la salud y la reproducción en el ámbito de la pobreza*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2000.

CEIDAS: Morelos: retroceso social y desastre ecológico, *Excélsior*, martes 6 de marzo del 2007, 22.

_____ Morelos: las tareas pendientes, *Excélsior*, martes 23 de septiembre de 2008, 26.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*, México, CDI-PNUD, 2006.

Comisión Nacional de Nutrición: *Encuesta nacional de alimentación en el medio rural, 1989*. México, Publicación de la División de Nutrición en Comunidad, INNSZ. L86, 1990.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social: *Evaluación estratégica sobre mortalidad materna en México 2010*. Disponible en http://www.coneval.gob.mx/Informes/Evaluacion/Mortalidad%20materna%202010/INFORME_MORTALIDAD_MATERNA.pdf

Consejo Estatal de Población: *Índices de marginación a nivel localidad, 2000*. Disponible en http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/marg_local/03.pdf

Consejo Estatal de Población: Cultura sociodemográfica de Morelos: informando para planear nuestro futuro. Población indígena Morelos 2007, *Suplemente mensual*, núm. 2, agosto, 2007.

Consejo Nacional de población: *Estimaciones del CONAPO con base en los Índices de marginación 2000; e INEGI, II Conteo de Población y Vivienda 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2005 (IV Trimestre)*, 2005.

Correa, Guillermo: Ordena De la Madrid la salida de los miembros del nocivo ILV, *Periódico Proceso*, México, 28 de marzo de 1983.

Correa, Guillermo: El INI usa como arma contra la liberación del indio, *Periódico Proceso*, México, 4 de abril de 1983.

Correa, Guillermo y Ramírez Ignacio: Con pasión defiende Aguirre Beltrán al Lingüístico de Verano, *Periódico Proceso*, México, 30 de mayo de 1983.

Correa, Guillermo: El Lingüístico de Verano, expulsado por De la Madrid, crece y anuncia planes, *Periódico Proceso*, México, 26 de marzo de 1984.

Crehan, Kate: *Gramsci, Cultura y Antropología*, Barcelona, España, Ediciones Bellaterra, 2004.

Crespo, Horacio y Brígida Von Mentz: *Cinco Siglos de Historia Regional en Morelos*, Morelos, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1985.

Cuevas, Mariano P. S. J: Carta de Fray Francisco Mayorga al presidente de la Real Audiencia de México-Xochimilcatzingo. 12 de agosto de 1533. En P.S. J. Mariano Cuevas: *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México corregidos y anotados por P.S. J. Mariano Cuevas*, México, 1975.

Daltabuit Godás, Magali: *Mujeres mayas, trabajo, nutrición y fecundidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1992.

Delaney, Carol: *The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate*, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 21 (3): 494-513, September, 1986.

Delgadillo Macías, Javier: Morelos: indicadores básicos de su desarrollo. En Javier Delgadillo Macías (coordinador): *Contribuciones a la investigación regional del estado de Morelos*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2000.

De la Peña, Guillermo: *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

Departamento de Estadísticas Nacionales: *Censo general de habitantes, 30 de noviembre 1921, Estado de Morelos, Departamento de Estadísticas Nacionales*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1926.

De Valle, Susana: Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades. En Leticia Reina Aoyama (coordinadora): *Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, México, Instituto Nacional Indigenista, Miguel Ángel Porrúa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

Dubernard Chauveau, Juan: *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, México, Gobierno del Estado de Morelos, 1991.

Durán, Fray Diego: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984.

Durkheim Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

Echarri Cañovas, Carlos Javier: *Hijo de mi hija... Estructura familiar y salud materno-infantil*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, 2003.

_____ Estratificación socioeconómica y salud materno infantil en México, *Papeles de Población* 10 (39): 95-128, enero-marzo, 2004.

Galinier, Jacques: *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos–Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Ricard, Robert: *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

Giménez, Gilberto: *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Texas, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

_____. Identidades étnicas: estado de la cuestión. En Leticia Reina Aoyama (coordinadora): *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

Glaser, Barney y Strauss, Anselm: *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine, 1967.

González de la Rocha: Bienestar familiar, consumo alimentario y acceso a los servicios durante la crisis. En Francisco Mercado (coordinador): *Familia, salud y sociedad*, México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Salud Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Colegio de Sonora, 1993.

González Echevarría, Aurora y Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (getp): Sobre la definición de dominios transculturales. La antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación, *Alteridades* 20 (39): 93-106, enero-junio, 2010.

Godelier, Maurice: *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

Good, Bayron: *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, 1994.

Goodenough Ward, Hunt: *Description and comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine, 1970.

Good Eshelma, Catharine: *Haciendo la Lucha: arte y comercio entre los nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua, *Cuicuilco* 1 (2): 139-153, 1994a.

_____. El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero, *Estudios de Cultura Náhuatl* XXVI: 275-287, 1995.

_____. Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del alto balsas de Guerrero. En David Robichaux (compilador): *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Good Eshelma., Ricardo Melgar., Miguel Morayta., Alfredo Paulo y Cristina Saldaña: Presencias nahuas en Morelos. En Millán Saúl y J. Valle (editores): *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. 2, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

Goody, Esther: *Parenthood and social reproduction: Fostering and occupational roles in West Africa*, Cambridge, University Pres, 1982.

Griffiths Paula., Zoe Matthews y Andrew Hinde: Gender, family, and the nutritional status of children in three culturally contrasting states of India, *Social Science & Medicine* 55: 775-790, September, 2002.

Guber, Rosana: *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Editorial Norma, 2001.

Guo, B., Pickard, J. & Huang, J: A cultural perspective on health outcomes of Caregiving grandparents: evidence from China, *Journal of Intergenerational Relationships* 5 (4): 25-40, 2007.

Gutiérrez JP., Juan Rivera Domarco., Teresa Shamah Levy., Savador Villalpando Hernández, A. Franco., L. Cuevas Nasu., M. Romero Martínez y Mauricio Hernández Ávila: *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012. Resultados Nacionales*, Cuernavaca, México, Instituto Nacional de Salud Pública (MX), 2012.

Hamill, Peter: *NCHS growth curves for children birth-18 years*, Washington, National Center for Health Statistics, 1977.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson: *Etnografía. Métodos de investigación*, España, Ediciones Paidós, 1994.

Hernández Chapa, Guillermo: *Herencia e identidad. Santa Catarina un Pueblo Náhuatl*, Morelos, México, Culturas Populares, 1995.

Hersch Martínez, Paul: Tlazol, ixtlazol y tzipinación de heridas: implicaciones actuales de un complejo patológico prehispánico, *Dimensión Antropológica* 2 (3): 27-59, febrero-mayo, 1995.

Hersch Martínez y Lilian González: Aportes para la construcción del perfil epidemiológico sociocultural de una comunidad rural, *Salud Pública México* 35 (4): 393-402, 1993.

_____. *Enfermar sin permiso. Un ensayo de epidemiología sociocultural a propósito de seis entidades nosológicas de raigambre nahua en la colindancia de Guerrero, Morelos y Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Hobcraft, J: *Perspectivas de Salud Pública*, México, Instituto Nacional de Salud Pública, 1987.

Estrada Iguiniz, María Margarita: Ejercicio de los roles parentales en un contexto de emigración entre México y Estados Unidos, *Revista de Antropología Social* 18: 221-234, 2009.

Ingham, John: *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, The University of Texas at Austin, University of Texas Press, 1986.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía: *Conteo de Población y Vivienda 1995*, México, 1995.

_____. *Censo General de Población y Vivienda 2000. Conteo de población y vivienda 2005, Anuario Estadístico del Estado de Morelos*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía-Gobierno del Estado de Morelos, 2006.

_____. *Conteo de población y vivienda*, México, Dirección General de Contabilidad Nacional y Estadísticas Económicas, Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, 2008.

Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán. *Diagnóstico de Nutrición en tres comunidades indígenas del Estado de Morelos. Septiembre-noviembre de 1992*, México, Instituto Nacional Indigenista-Miguel Ángel Porrúa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social editores, 2000.

Jiménez Benítez, Sergio: *La huella del Tata*, México, Editorial Magisterio, 1966.

Jodelet, Denise: La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En Serge Moscovici (compilador): *Psicología Social II*, Barcelona, Paidós, 1984.

Kahana Eva y Boaz Kahana: Theoretical and research perspectives on grandparenthood Aging and Human Development, *The International Journal of Aging and Human Development* 2 (4): 261-268, 1971.

Kammi K. Schmeer: Family structure and child anemia in Mexico, *Social Science & Medicine*, 95: 16-23, 2013.

Kleinman Arthur: *The illness narratives. Sufferings, healing and the human condition*, New York, Basic Books, 1988.

Krasnova Ol'ga: Grandmothers in the family, *Sociological Research* 41 (2): 81-96, March–April, 2002.

Leach, Edmund: *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Levi-Strauss, Claude: *Mitológicas IV: El hombre desnudo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997.

Lewis, Oscar: *Tepoztlán, Village in México. Case studies in Cultural Anthropology*, United States of America, Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Leyva Corro, Claudia: *Culto dedicado a Totatzin. La tradición Cultural mesoamericana en Tetelcingo Morelos*, Tesis de Maestría, División de Posgrado, programa integrado de Maestría y Doctorado en Historia y Etnohistoria, 2001.

Lezama Saavedra, Benny: Paracaidistas invaden varios terrenos ejidales, *Periódico Diario de Morelos*, Cuernavaca, Morelos, 3 de abril de 1984.

Liamputtong, Pranee & Ezzy, Douglas: *Qualitative research methods*, South Melbourne, Oxford University Press, 2005.

Lomnitz Adler, Claudio: Clase y etnicidad en Morelos, una nueva interpretación, *América Indígena XXXIX (39)*: 439-475, julio-septiembre, 1979.

_____*Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1995.

López Austin, Alfredo: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1980.

Maldonado Jiménez, Druzo: *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y Xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 2000.

Malinowski, Bronislaw. "Parenthood: the Basis of social Structure. En Calverton Victor F y Samuel D. Schmalhausen (editores): *The New Generation: The Intimate Problems of Modern Parents and Children*, New York, Macaula, 1930.

Murguía de Sierra, María Teresa., Rafael Lozano y José Ignacio Santos: Mortalidad perinatal por asfixia en México: problema prioritario de salud pública por resolver, *Boletín médico del Hospital Infantil de México* 62 (5), septiembre-octubre, 2005.

Martínez Novo, Carmen: *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals and the state in Northern Mexico*, New Brunswick, New Jersey and London, RutgersUniversity Press, 2006.

Medina, Andrés: *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 2000.

Mejía, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva: *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*. México, Siglo XXI, 1987.

Mellado, Virginia., Carlos Zolla y Xóchitl Castañeda: *La atención al embarazo y al parto en el medio rural mexicano*, México, Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1989.

Melgar Ricardo., Miguel Morayta., Alfredo Paulo y Cristina Saldaña: *Cultura política y diversidad cultural: algunos ejemplos de la dialéctica comunitaria intergeneracional*, *El suplemento Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Mendoza González, Zuanilda: *Enfermedad ¿Para quién? El saber popular entre los triquis*, *Nueva antropología*, 52-53, 1997.

_____*De lo Biomédico a lo popular: El proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural UNAM, 2012.

Menéndez, Eduardo: *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colección Cuadernos de la Casa Chata, no. 86, 1982.

_____*Prácticas e ideologías “científicas” y “populares” respecto al alcoholismo en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colección Miguel Othón de Mendizábal, 1992.

_____*Familia, participación social y proceso salud/enfermedad/atención. Acotaciones desde las perspectivas de la antropología médica*. En Francisco Mercado (compilador): *Familia, salud y sociedad*, México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Salud Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de Sonora, 1993.

_____*La enfermedad y la curación: ¿Qué es medicina tradicional?*, *Alteridades* 4 (7): 71-83, 1994.

_____*Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas*, *Ciência & Saúde Coletiva* 8 (1), 2003.

Menéndez, Eduardo y Annie Dipardo: *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

Mercado, Francisco Javier: *Familia, salud y sociedad: experiencias de investigación en México*. México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Salud Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de Sonora, 1993.

Misawa, T, Ixtacuy O: Empleo materno y nutrición infantil: trabajadoras de las empacadoras plataneras en Chiapas. En Claudio Stern (coordinador): *El papel del trabajo materno en la salud infantil. Contribuciones al debate desde las ciencias sociales*, México: The Population Council, El Colegio de México, 1996.

Módena, María Eugenia: *Madres, médicos y curanderos. Diferencia cultural e identidad ideológica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, 1990.

Módena, María Eugenia y Zuanilda Mendoza: *Género y generaciones. Etnografía de las relaciones entre hombres y mujeres de la Ciudad de México*, México, Edamex-Population Council, 2002.

Montes de Oca, Esther: Efervescencia política en Tetelcingo, *Periódico Diario de Morelos*, Cuernavaca, Morelos, junio de 2000.

Neugarten, B. & Weinstein, K: The changing American grandparent, *Journal of Marriage and the Family* 26: 199-204, 1964.

Nicia, José Luis: Apremiante que el CE legisle sobre la ley indígena: Alvarado, *Periódico El Sol de Cuautla*, Cuautla, Morelos, 17 de abril de 2001.

Olaiz Fernández Gustavo, Juan Rivera Dommarco, Teresa Shamah Levy, Rosalba Rojas, Salvador Villalpando Hernández, Mauricio Hernández Ávila, Jaime Sepúlveda. *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006*, Cuernavaca, México, Instituto Nacional de Salud Pública, 2006.

Organización Mundial de la Salud: *Medición del cambio del estado nutricional*, Ginebra, National Center for Health Statistics-Organización Mundial de la Salud, 1983.

Osorio Carranza, Rosa María: *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*, México, Biblioteca de la medicina tradicional mexicana, Instituto Nacional Indigenista- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Parker, Cristian: *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Paulo Maya, Alfredo: El Cacihuiztle en Jumiltepec Morelos, *Periódico Diario de Morelos*, Cuernavaca, Morelos, abril de 1990.

____Relaciones de poder entre los graniceros de Los Altos de Morelos, *Alteridades*, 1991.

____La influencia del espiritualismo en una organización tradicional de pedidores del temporal, *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: Religión y medicina*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1993.

_____Mitos sobre el nacimiento y muerte de Emiliano Zapata, *Neskayotl* (Revista de la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana), número 6-7, octubre-abril, 1997.

_____Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos. En Albores Beatriz y Johanna Broda (coordinadoras): *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Mexiquense, 1998.

_____Roles de género diferenciales en la atención de preescolares desnutridos en Hueyapan Morelos, Tesis de maestría, División de Estudios Superiores, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

_____Estructura familiar de los preescolares con déficit nutricional en Hueyapan, comunidad nahua del estado de Morelos, *Laborat-Acta* 19 (3), julio-septiembre, 2007.

_____La gracia divina y le Ukupnele (destino personal), elementos constituyentes de la persona en Tetelcingo Morelos, *Creando Mundos. Entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, vol. IV, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

Peacock James L: *El enfoque de la antropología*, Barcelona, España, Editorial Herder, 1989.

Pelcastre Villafuerte, Blanca., Florinda Riquer., Verónica De León, Hortensia Reyes., Gonzalo Gutiérrez y Mario Bronfman: ¿Qué se hace para no morir de hambre?: dinámicas domésticas y alimentación en la niñez en un área rural de extrema pobreza de México, *Salud Pública de México* 48 (6): 490-497, 2009.

Peña Sánchez, Edith Yesenia: *Enfoque biocultural en antropología alimentación-nutrición y salud-enfermedad en Santiago de Anaya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012.

Peña Sánchez, Edith Yesenia y Lilia Hernández Albarrán: *Entre saberes ancestrales y conocimientos contemporáneos. Las representaciones y prácticas curativas en Suchitlán, Comala, Colima*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.

PIAN Morelos: *Boletín Informativo*, número 1, México, Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán, 1993.

Pinazo Hernandis: Significado social del rol de abuelo, *Revista multidisciplinar de Gerontología* 9: 169-176, 1999.

Ramos Galván R: La somatometría en el diagnóstico del estado de nutrición, *Gaceta Médica de México* 111: 321-333, 1976.

Rappaport Roy A: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Ediciones AKAL, 2001.

Redfield, Robert: *Tepoztlan, a Mexican village: A study in folk life*, Chicago, University of Chicago Press, 1930.

Redler, Paulina: *Abuelidad. Más allá de la paternidad*, Buenos Aires, Legasa, 1980.

Reyes, Laureano: *Antropología de un volcán: Migración y nutrición de comunidades zoques, a diez años de la erupción del Chichonal*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

Richards E, Theobald S, George A, Kim JC, Rudert C, Jehan K y Tolhurst R: Going beyond the surface: Gendered intra-household bargaining as a social determinant of child health and nutrition in low and middle income countries, *Social Science & Medicine* 95: 24-33, 2013.

Rivera Juan A., Teresa Shamah., Salvador Villalpando., Lucía Cuevas, Verónica Mundo y Carmen Morales: El estado nutricional de la población en México: cambios en la magnitud, distribución y tendencias de la mala nutrición de 1988 a 2006. En González de Cossío Teresa., Juan Rivera., Gladys López y Gloria Rubio (editores): *Nutrición y Pobreza: Política Pública Basada en Evidencia*, México, Banco Mundial, Secretaria de Desarrollo Social, 2008.

Robichaux, David: El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: Un régimen demográfico en el México Indígena, *Papeles de Población* 8 (32): 59-94, abril-junio, 2002.

_____. Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano. En David Robichaux (compilador): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

Rosenblueth, Ingrid: Roles conyugales y redes de relaciones sociales, *Cuadernos universitarios*, número 15, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.

Rueda Hurtado, Rocío: *Atlas de Morelos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Praxis, 2000.

Sánchez Rocío., Carlos Gálvez., Alfredo Sierra, Verónica Morán y Ricardo García: *Perinatología y reproducción humana*, 20 (13), enero-septiembre, 2006.

Schilling Robert F, Schinke SP y Kirkham MA: Coping with a handicapped child: differences between mothers and fathers, *Social Science Medicine* 21 (8): 857-863, 1985.

Secretaría de la Economía Nacional: *Quinto Censo de Población. 15 de mayo de 1930. Estado de Morelos*, México, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección Nacional de Estadísticas, 1930.

Segalen, Martine: *Antropología Histórica de la Familia*, Madrid, Editorial Tauros Editores, 1992.

_____. L'invisibilité sociologique des grands-parents, *Gérontologie et société* (79): 213-227, 1996.

_____. Ritos y rituales contemporáneos, Madrid, España, Alianza Editorial, 2005.

_____. Una institución viva, resistente y en transformación, *Barcelona Metròpolis. Revista d'Informació i Pensament Urbans*, número 6-12.

Segalen Martine y Attias-Donfut Claudine : *Grands-parents : la famille a travers les generations*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Settles, Barbara., Jia Zhao., Karen Mancini., Amanda Rich., Pierre Shawneila y Atieno Oduor: Grandparents caring for their grandchildren: emerging roles and exchanges in global perspectives, *Journal of Comparative Family Studies* 40 (5), 2009.

Skorupski, John: *Símbolo y teoría*, Puebla, México, Premiá Editora de libros, 1985.

Solis-Pontón: La parentalidad: desafío para el tercer milenio. Un homenaje internacional a Serge Lebovici. En Leticia Solis Ponton (editora): *Manual Morderno*, México, 2004.

Sotelo Inclán, Jesús: *Raíz y razón de Zapata*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

Stern, Claudio: *El papel del trabajo materno en la salud infantil: Contribuciones al debate desde las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, The Population Council, 1996.

Stollo, David: *El milagro de Tetelcingo ¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*, Quito, Ecuador, Instituto Lingüístico de verano en América Latina, 1985.

Strom, Robert y Shirley Strom: Grandparents and intergenerational relationships, *Educational Gerontology* 18 (6): 607-624, 1992.

Szinovacz, Maximiliane: *Handbook on Grandparenthood*, United States of America, Westport, Conn, Greenwood Press, 1998.

Taussig, Michael: El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica. Nueva Imagen, México, 1993.

Tavory, Iddo y Stefan Timmermans: Two cases of ethnography: grounded theory and the extended case method" *Ethnography*, 10 (3): 243-263, 2009.

Turner, Víctor: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI, 1980.

_____. *The Ritual Process. Structure and anti-structure*, New York, Cornell University Press, 1976.

Valdés, Luz María: *Los indios mexicanos en los censos del año 2000*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2003.

Van Gennep, Arnold: *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes, 1978.

Vega-Franco, Leopoldo., Tere Roca., Clara Emma Rojas., Zoila Hernández., Marisol Alanís O., Maricarmen Iñárritu y Rosas María Juárez: Las enfermedades de los niños en la medicina tradicional, *Revista Mexicana de Pediatría* 63 (6):283-91, noviembre-diciembre, 1996.

Velasco Ortiz, Laura: Un acercamiento al método tipológico en sociología. En María Luisa Tarrés (coordinadora): *Observar, Escuchar y Comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Colegio de México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Vern Carroll: *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, University of Hawaii, Press, 1970.

Vidal, Samuel: Inician amplia investigación de denuncias en Tetelcingo, *Periódico El Sol de Cuautla*, Cuautla, Morelos, 18 de enero de 2001.

Von Mentz, Brígida: *Pueblos de indios mestizos y mulatos 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Casa Chata, 1988.

_____. *Cuauhnáhuac 1450-1675: su historia indígena y documentos en "mexicano" cambio y continuidad de una cultura nahua*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008.

Warman, Arturo: *Y venimos a contradecir... los campesinos de Morelos y el estado nacional*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Casa Chata, 1976.

William, Taylor,: Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección, *Historias* 40: 47-82, abril-septiembre, 1998.

Zolla, Carlos et al: *Programa de Interrelaciones de la Medicina con la Medicina Institucional. Datos Nacionales 1984*, México, 1988.

ANEXOS

LA GRACIA DIVINA



Tlanekelstsinte



Xigatlouone: Voluntad de Dios



Tonalmistle: Mente (cabeza) y corazón
Capacidad de decidir y mandar



Tonalcintle: ombligo

Capacidad de Influir en las decisiones de otros



Antropomorfismo: Kuale – Amo kuale



La madre y los hijos (la familia)



Reciprocidad: Trabajo en la iglesia y respeto



Reciprocidad: trabajo con la gente de uno



Tlájtle: padre: hombre viejo consejero



Nompasoro: Jefa o madre con experiencia

