



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y
EDUCACIÓN A DISTANCIA (SUAYED)**

**HISTORIA, VIDA Y COSMOVISIÓN INDÍGENA
EN TEXTOS MAZAHUAS.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADA EN LENGUA Y
LITERATURAS HISPÁNICAS**

P R E S E N T A:

MARÍA ISABEL GARCÍA SOPERANES

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. DAVID ALBERTO CHÁVEZ RIVADENEYRA**

Ciudad Universitaria, CDMX 2017



SUAYED



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A mis hijos, Gamaliel y Axayácatl, con amor.

AGRADECIMIENTOS

A los habitantes de San Felipe del Progreso, Estado de México, que colaboraron en la realización de este trabajo:

A la familia García López, en especial al Sr. José Luis y a Mali, por recibirme en su casa y acompañarme en mis recorridos por la comunidad.

A Pale Goyo y Male Ginia por los relatos.

A tía Luisa por las conversaciones.

Al Profesor Ismael Romero por las clases de Mazahua.

Al Instituto Politécnico Nacional, por la licencia otorgada para la realización de este trabajo.

Al Dr. David Chávez Rivadeneyra, por su asesoría. Siempre generoso con su tiempo y conocimientos. Gracias, sobre todo, por su infinita paciencia.

A las profesoras Ana Tsutsumi, Yosahandi Navarrete, Grissel Gómez y Alba Hernández, por sus observaciones y comentarios. Con admiración y respeto.

A mi hermana Beatriz y su familia, por regalarles a mis hijos su compañía durante mi asistencia a la Universidad y llenar su infancia de bellos recuerdos.

A Arturo y Angélica, por su solidaridad y apoyo.

A papá, por *Don Quijote* y las libretas de pastas de colores.

A mamá, por los relatos bajo la lluvia.

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 6 |
| Capítulo 1 El pueblo mazahua | 24 |
| 1.1 Datos generales | 24 |
| 1.1.1 Antecedentes históricos | 27 |
| 1.1.2 Los Mazahuas en la actualidad | 38 |
| 1.1.3 Actividades económicas | 38 |
| 1.1.4 Migración | 39 |
| 1.1.5 Organización social | 40 |
| 1.2 Perfil cultural | 48 |
| 1.2.1 Festividad | 49 |
| 1.2.2 Arte: Textiles y orfebrería | 51 |
| 1.2.3 Traje tradicional | 55 |
| 1.3 Lengua y literatura | 57 |
| Capítulo 2 El mundo natural en textos literarios mazahuas | 62 |
| 2.1 La víbora en un cuento mazahua | 64 |
| 2.1.1 Contexto | 64 |
| 2.1.2 Texto: “El alicante” | 66 |
| 2.1.3 Análisis | 66 |
| 2.2 Los coyotes en la tradición oral | 69 |
| 2.2.1 Contexto | 69 |
| 2.2.2 Texto “El coyote y la codorniz” | 70 |
| 2.2.3 Análisis | 71 |
| 2.3 Los coyotes en un cuento contemporáneo | 72 |
| 2.3.1 Texto: “Lo que le sucedió al coyotito por no escuchar | 73 |
| 2.3.2 Análisis | 75 |
| 2.4 Los árboles en un poema mazahua contemporáneo | 78 |
| 2.4.1 Contexto | 78 |

| | |
|---|-----|
| 2.4.2 Texto: <i>T'anda</i> (Gigante) | 80 |
| 2.4.3 Análisis | 80 |
| Capítulo 3 El mundo numinoso en la literatura mazahua | 83 |
| 3.1 Relatos oníricos | 85 |
| 3.1.1 Contexto | 85 |
| 3.1.2 Texto: “Aclaraciones de Don Aurelio” | 86 |
| 3.1.3 Análisis | 89 |
| 3.2 El mundo numinoso en un cuento contemporáneo | 92 |
| 3.2.1 Contexto | 92 |
| 3.2.2 Texto: “El dios del agua” | 94 |
| 3.2.3 Análisis | 95 |
| 3.3 El día de muertos en un poema contemporáneo | 96 |
| 3.3.1 Contexto | 96 |
| 3.3.2 Texto: “Nuestra ofrenda” | 97 |
| 3.3.3 Análisis | 97 |
| Capítulo 4 La poesía en el mundo social mazahua | 100 |
| 4.1 La asamblea como espacio de expresión | 101 |
| 4.1.1 Texto “El vendedor de muñequitas de trapo | 104 |
| 4.1.2. Análisis | 104 |
| 4.2 Identidad en la poesía actual | 107 |
| 4.2a.1 Texto: “Soy mazahua” | 108 |
| 4.2a.2 Análisis | 109 |
| 4.2b.1 Texto: “Madre mazahua” | 111 |
| 4.2b.2 Análisis | 111 |
| Conclusiones | 114 |
| Bibliografía | 122 |
| Anexos | 131 |

Introducción

La tradición literaria de los pueblos indígenas se remonta a antes de la conquista española. Se conocen una serie de leyendas, cuentos y cantos que han logrado trascender en el tiempo y transmitir parte de la historia, cosmovisión y vida de los pueblos originarios. *La leyenda de los soles*, *Los libros del Chilam Balam*, sólo por mencionar algunos ejemplos, son testimonios de la relación entre la palabra y los antiguos habitantes de México, que si bien utilizaban códices para resguardar su saber, la trasmisión a través de la oralidad era fundamental, como menciona León-Portilla (1994:15) “junto con el contenido de los libros indígenas, la memoria hábilmente entrenada de los sacerdotes, sabios, dirigentes, y jóvenes estudiantes en las escuelas nativas y en los templos era un responsorio viviente de conocimientos”.

En realidad, la tradición literaria de los pueblos indígenas prevalece en México, y si bien, los más conocidos son los mayas y mexicas, que desarrollaron grandes culturas, existieron otros pueblos cuyos descendientes han mantenido expresiones literarias, tanto en la lírica como la narrativa tradicionales, y que han logrado perdurar a través, principalmente, de la oralidad.

Por otro lado, aunque los estudios de dichas expresiones han sido escasos, los realizados han cumplido una importante labor de rescate, González dice al respecto:

Se puede decir que el conocimiento de la narrativa tradicional oral indígena de México y de otros países empezó desde el mismo siglo XVI cuando los cronistas y frailes misioneros transcribieron algunos de los relatos que contaban los indígenas. Más adelante, durante el periodo virreinal, se siguieron registrando bastantes relatos populares, pero éstos en su gran mayoría provenían de los núcleos urbanos y especialmente en la forma de leyendas y relatos de acontecimientos sobrenaturales. Es sólo hasta finales del siglo XX que vuelve a aparecer el interés por la cultura popular y en ésta por los cuentos y relatos tradicionales (2016: 29).

Hay que mencionar que los diversos estudios que se realizan sobre los pueblos indígenas arrojan a la luz la riqueza de la tradición oral, pues se obtienen obras relevantes que hablan de las comunidades que las producen y son un excelente material para su investigación literaria.

León Portilla observa:

Cuando a partir de la Revolución de 1910, se emprendieron trabajos etnológicos y lingüísticos, hubo grandes sorpresas. En casi todas las comunidades, por no decir sin excepción alguna, donde se realizaron tales trabajos, afloraron recuerdos, cantos, poemas y relatos de una tradición que, a pesar de la pobreza y la marginación, se había preservado viva en el corazón (1992: 33).

Ahora bien, la tradición oral no es la forma exclusiva de expresión literaria de los pueblos indígenas. A finales del siglo XX, estos grupos exploraron nuevas formas literarias auxiliándose de la escritura.

Al respecto, Montemayor señala:

Muchas lenguas han logrado sobrevivir y mantener aún el patrimonio cultural y religioso de sus pueblos mediante la tradición oral [...] Pero al lado de este arte de la lengua, surge como una renovación de las culturas indígenas otra expresión: la literatura escrita por autores individuales, no ya colectivos o indiferenciados como aedas homéricos o los actuales sacerdotes, curanderos y cantautores populares indígenas. Es notable el desarrollo de autores surgidos en la última década en muchas lenguas de México. En ellos es fundamental el deseo de recuperación de la lengua, de los propios ritmos, de los propios ordenes estéticos (2004: x).

Se debe señalar el trabajo de investigación realizado por Carlos Montemayor sobre literatura indígena contemporánea escrita: se trata de diversos análisis y compilaciones que divulgan la poesía, el ensayo y narrativa, por ejemplo, en *La voz profunda* (2004), reúne el trabajo de autores mayas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, zapotecos, mazatecos, nahuas, ñähñus, huicholes y totonacos, sin embargo, es importante apreciar que de acuerdo a datos del Instituto

Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) existen 68 grupos indígenas¹ (2008: 38). Surgen entonces algunas cuestiones: ¿Existe literatura mazahua?² De haberla, ¿cuáles son sus características? ¿Hay sólo literatura de tradición oral o también han desarrollado literatura escrita? Estos cuestionamientos derivaron en una indagación en bibliotecas, librerías, Internet y en la comunidad mazahua de San Felipe del Progreso en el Estado de México³. Las bibliotecas arrojaron escasa pero útil información al respecto, aunque la mayoría de la bibliografía encontrada sobre el grupo mazahua son estudios sociales y antropológicos. Entre dicho material se encontró el libro de Edgar Manuel Morales Salas (1985), *La tradición oral y la lengua mazahua practicada en el Estado de México*, que por su compilación de cuentos, cantos y leyendas se consideró de utilidad para continuar con la investigación. En Internet, se localizaron algunos poemas mazahuas contemporáneos y finalmente en visitas realizadas a la comunidad se constató la existencia de una tradición oral: existen relatos y alabanzas que poco a poco desaparecen junto con los ancianos que la han transmitido, aunque cabe mencionar que hay personas y organizaciones interesadas en preservar esta tradición como la editorial *Zazanilli*

¹ El *Catálogo de lenguas indígenas* (INALI, 2008: 38) emplea la categoría poco difundida de *Agrupación lingüística* para categorizar el habla de cada pueblo indígena, México cuenta con 68 agrupaciones lingüísticas. De acuerdo al mismo catálogo cada uno de los pueblos indígenas se asocia con una y sólo una agrupación lingüística (p.37). De acuerdo con lo anterior se puede afirmar que México cuenta con 68 pueblos indígenas.

² Elvira Taracena (2002: 118) explica que “la elección de una disciplina o un tema de investigación por un estudioso de las ciencias sociales, se encuentra inevitablemente en relación con su trayectoria de vida y sus experiencias”. Esta idea se puede aplicar a la literatura, en este caso la elección de tema de investigación fue motivado por la cercanía familiar con el grupo mazahua.

³ Sobre la investigación de campo, vale aclarar, que al inicio se llevaron cuaderno y teléfono, como herramientas para registrar narraciones y observaciones. Algunos de los entrevistados mostraban renuencia o desconfianza y se negaban a participar, así que se optó por integrarse a la comunidad y escuchar, de esta manera se tuvo acceso a diversos relatos, ya que la tradición oral mazahua surge de manera espontánea en el desarrollo de las actividades cotidianas. Al concluir las visitas a la comunidad, se registraban los sucesos y narraciones en un diario de campo. Al respecto, Granados (2012: 197) señala: “El trabajo de recopilación de materiales orales no solamente implica presentarse en un sitio y capturar con la grabadora lo que se pueda, conlleva también una interacción, en la que se da y se recibe información, un intercambio de dones”. Así, la investigación de campo aporta, principalmente, elementos para interpretar los símbolos encontrados en los textos analizados.

Nehemi, que en coordinación con mazahuas que radican en la Ciudad de México, compiló algunos textos orales dentro del libro *Domando la historia* en 2010.

Sobre poesía mazahua contemporánea, algunos informantes refirieron la existencia de una antología realizada por Fausto Guadarrama López llamada *Ra jyasu (Amanecer)* (1999), que se presenta en una edición bilingüe en mazahua y español y comprende una serie de poemas escritos por hombres y mujeres interesados por preservar su lengua, tradiciones y costumbres. Es importante mencionar que dicho material es difícil de adquirir; actualmente se encuentra agotado, localizarlo fue un hecho afortunado y fortuito.

Continuando con la búsqueda, se tuvo conocimiento de la realización del *Primer encuentro de hablantes, escritores, músicos e investigadores de la lengua mazahua*, realizado en Francisco Serrato, Michoacán, el 12 de abril de 2012. En dicho encuentro se contactó a Omar Eleuterio Monroy, escritor mazahua quien facilitó uno de sus cuentos.⁴ Por otro lado, en Internet, se localizó un cuento de Agustina Mondragón. Dichos textos permiten observar, por un lado, los nuevos medios a través de los cuales se difunde la palabra mazahua y por otro, la transición de las narraciones orales a la narración escrita.

En las obras encontradas se observaron, tanto en literatura oral como escrita, temas y personajes donde se aprecia un fuerte vínculo con la naturaleza que junto con los personajes sobrenaturales tienen una presencia importante en cuentos, mitos y leyendas. Además, es importante decir que dichas expresiones tienen una función que va desde promover o preservar la tradición a fungir como elementos didácticos o reguladores de conductas.

⁴ El cuento se encuentra publicado, pero, al igual que la antología *Ra jyasu*, no se localiza fácilmente, al respecto es importante mencionar, que a pesar del aparente logro que implica la publicación de los textos, estos no se difunden, ni se reeditan y sólo llegan a un sector muy limitado.

Por otro lado, autores individuales han escrito poemas que han sido vehículo para expresar necesidades de orden social como posturas frente a la discriminación y racismo; en estos poemas se encontraron también elementos que han formado parte de la tradición oral abordados con una nueva perspectiva.

Después de la compilación de textos, se concluyó que estos ofrecían la oportunidad de continuar con la investigación, partiendo de que se contaba con material literario para su análisis, esto, tomado en consideración, en inicio, a Beristáin (2013: 305) que cita a Lotman: “Se considera una muestra de literatura cualquier texto verbal que, dentro de los límites de una cultura dada sea capaz de cumplir con una función estética”, de igual modo Beristáin (2013: 228) menciona en alusión a Mukarovsky que: “La función estética es un componente de la relación entre la colectividad humana y el mundo. Por ello, una función de la estética en el mundo de las cosas, está relacionada con un conjunto social determinado” tras estas definiciones y tomando en consideración a León Portilla (1992: 40), que refiere al Diccionario de la Academia sobre la literatura como “arte bello que emplea como instrumento la palabra”, podemos decir que el pueblo mazahua cuenta con textos verbales y escritos que son parte de su expresión artística, conformando, pues, un acervo literario.

El origen etimológico de la palabra literatura derivado del latín *littera* (letra) ha suscitado debates sobre si los textos que tienen su origen en la tradición oral son literatura o no, al respecto, Gómez Estrada señala:

sobre el término texto aplicado en manifestaciones literarias orales es obvia la extrañeza que puede causar, al considerársele sólo como escrito. Lo mismo ocurre con *literatura* [...] Independientemente del origen, es literatura por ser una obra de creación artística y ficticia; en una palabra: posee rasgos de literariedad (2012: 18).

Ahora bien, en el trascurso de la investigación se apreció que el problema central no es necesariamente la terminología, sino que si se excluyen las expresiones verbales de los pueblos indígenas, esto puede ser por discriminación e ignorancia, pues hay un escaso conocimiento de la literatura indígena y más aún, los pueblos indígenas, están olvidados en prácticamente todos los sentidos, a pesar de que México es un país mestizo, esto es, que en su origen hay, también, raíces indígenas.

Objetivos y preguntas de investigación

Como dice Meletinsky el hecho literario “abarca lo que se entiende habitualmente por obra, pero también lo que acontece en torno a la obra —contexto, público—, lo que la precede —antecedentes, autor— y lo que la sigue —la recepción, sus influencias” (1993: 17), por lo tanto: el objetivo de este trabajo es analizar textos literarios mazahuas para abordar el contexto, la historia, la vida y la cosmovisión como parte importante del hecho literario dentro de un grupo indígena.

Las preguntas de investigación son las siguientes:

¿Qué textos se han generado dentro de la cultura mazahua?

¿Cómo se refleja el contexto social e histórico en la literatura mazahua?

¿Cuáles son los símbolos que expresan la idiosincrasia indígena en los textos mazahuas?

¿Qué elementos aporta la cosmovisión para identificar los símbolos presentes en el texto?

Dichas preguntas de investigación llevaron al planteamiento de los objetivos específicos:

- 1.- Identificar textos generados por el pueblo mazahua.
- 2.- Describir los contextos social e histórico en que se desarrolla la literatura mazahua y determinar su presencia en los textos.
- 3.- Identificar símbolos propios de la cultura indígena dentro de textos orales y escritos mazahuas.
- 4.- Verificar si la cosmovisión indígena aporta elementos para analizar los símbolos tratados en las expresiones literarias mazahuas.

Aportes de la sociología de la literatura y la antropología en el análisis de textos indígenas.

A través de los textos mazahuas, se apreció la forma en que los distintos grupos humanos se relacionan con la palabra y cómo influyen en esa relación procesos históricos, económicos, culturales, pero sobre todo hay que mencionar que esta relación con la palabra se construye a partir de cómo los grupos humanos perciben la realidad. Para llegar a esa observación cabe mencionar, que durante el proceso de compilación se tuvo oportunidad de conocer la historia, la cultura, estar en contacto directo con los miembros de la comunidad mazahua, y, sobre todo, con los trasmisores y productores de la palabra. Este acercamiento derivó en observaciones que llevaron a conjeturar que, para comprender los temas y géneros tratados dentro de la literatura mazahua, es pertinente la aproximación a los sucesos históricos y

sociales. Candido afirma que los factores sociales son importantes en la construcción de la literatura de los pueblos indígenas⁵ y esto debe ser considerado en el análisis de su literatura: “Sabemos, aún, que lo externo (en el caso de los social) importa, no como causa, ni como significado, sino que como elemento que desempeña un cierto papel en la constitución de la estructura, tornándose *interno*” (2007: 26). De acuerdo a este autor la sociología de la literatura propone la cuestión de valor de la obra, y se puede interesar, justamente, por todo lo que es condicionamiento; más adelante señala cómo el origen y la organización social, la economía y la política influyen en la obra y, efectivamente, se vislumbró en los textos mazahuas, cómo la organización social, la economía y la historia se reflejan en ellos tanto al *interior* en el texto, como al *exterior* en el lugar que ocupa la producción literaria, en el propio grupo y con los miembros de otros colectivos que se relacionan.

Si bien las primeras observaciones derivaron en el interés por realizar un análisis de las expresiones literarias partiendo del entorno social en que se desarrolla la vida del colectivo o individuos que la producen, otro punto de interés a considerar en los textos es la recurrencia y evolución de los temas y personajes encontrados, ya que pueden observarse tanto en la literatura de tradición oral como en las obras contemporáneas escritas, Ong señala:

⁵ El autor en su texto se refiere a pueblos *primitivos*, pertenecientes al origen o inicio de algo, pero, dado que dicho término también se aplica a poco desarrollado, elemental o rudimentario y es utilizado en ocasiones con carácter peyorativo, a lo largo de este trabajo se utiliza término *indígena* u *originario*. La RAE se refiere a indígena como “originario del país de que se trata”. Cabe la mención de la ONU (2000): “las poblaciones indígenas o aborígenes son aquellas que estaban viviendo en sus tierras antes de que llegaran los colonizadores de otros lugares, los cuales al convertirse en el grupo dominante —mediante la conquista, la ocupación, la colonización o por otros medios— segregan o discriminan a los pobladores originarios. Cada vez que los pueblos vecinos dominadores han ampliado sus territorios o llegan colonizadores de tierras lejanas, las culturas y el sustento de los indígenas han estado en peligro. Estas amenazas han evolucionado a través de los años, sin embargo, no han desaparecido por lo que las poblaciones autóctonas son consideradas como uno de los grupos más desfavorecidos en el mundo”.

Según parece, la primera poesía escrita de todas partes, al principio consiste necesariamente en una imitación por escrito de la producción oral [...] Sólo muy gradualmente la escritura se convierte en una composición por escrito, en un tipo de discurso —poético u otro— que se arma sin la sensación de que quién escribe efectivamente está hablando en voz alta (como es muy posible que lo hayan hecho los primeros escritores) (2016: 67).

Entonces, dado que en los poemas y cuentos mazahuas escritos en la actualidad se pueden apreciar personajes y temas contemplados en la oralidad, pero, con una reformulación de los mismos y en donde también se esgrime la literatura escrita como un vehículo de denuncia social y rescate de la identidad y de la tradición, es importante no perder de vista los temas tanto en obras de tradición oral como escritas para apreciar esta transición con detenimiento y ver la manera en que repercute en la creación de los textos.

Ahora bien, en la construcción de la literatura mazahua ha sido fundamental el modo de ver o apreciar el mundo por parte de este pueblo y dentro de esa concepción del mundo, la literatura, además de expresión artística, siempre tiene una función, que puede ser de divertimento o distracción, pero, también puede ser didáctica o fungir como protesta social. Esto de acuerdo a Dilthey es porque:

todas las concepciones del mundo compartirían la siguiente estructura: conectan una imagen del mundo con unos determinados valores, y refieren ambos a unos determinados fines dadores de sentido. Sean cuales sean esa imagen, valores y fines, una cosmovisión integra y conecta esas tres dimensiones (en Marcos, 2000: 71).

Resultan significativas entonces, afirmaciones como las de Escarpit que menciona: “la literatura es un fenómeno social: La percepción de la realidad a través de la imagen creadora” (1991: 10). Conviene señalar que los diferentes grupos humanos tienen una visión particular del mundo, esto es, hay percepciones distintas de la realidad, influenciadas; entre otras cosas y como se esbozó antes: por la historia, el entorno geográfico, social y cultural. Goldmann habla

acerca de visión del mundo: “es el sistema del pensamiento que, en ciertas condiciones, se impone a un grupo de hombres que se encuentran en situaciones económicas y sociales análogas, es decir, a ciertas clases sociales” (citado en Delahanty, 1996: 110), mientras Cros refiere el concepto de Goldmann de *visión del mundo* como “conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un grupo y los contrapone a los otros grupos” (1993: 164). A partir de este concepto Cros agrega:

Este tipo de conciencia, que es una abstracción y coincide en gran parte con la noción marxista de *conciencia posible*, no puede ser definida más que mediante una operación de extrapolación de una tendencia real en los miembros de un grupo [nuevamente cita a Goldmann] “que realizan todos esta conciencia de clase de manera más o menos consciente y coherente [...] Los individuos raras veces alcanzan la coherencia integral. En la medida en que logran expresarla en el plano conceptual o imaginativo, son filósofos o escritores y su obra es tanto más importante cuanto más se acerca a la coherencia esquemática de una visión de un mundo, es decir, a un máximo de conciencia posible del grupo social al que ellos expresan (1993: 164).

En cuanto lo anterior, durante la investigación se pudo apreciar que en el grupo indígena mazahua es patente una conciencia de grupo, de colectividad; más que una conciencia de clase; y que esta conciencia de pertenencia al grupo (y que se podrá apreciar a lo largo del trabajo) se manifiesta en la literatura que consolida y expresa la importancia de estar vinculados a un todo: los demás miembros de la comunidad, el entorno natural, la divinidad e incluso con lo inanimado, partiendo de esto, se reafirma la idea de que las expresiones literarias expresan la realidad y que ésta equivale a las situaciones que enfrentan en diferentes ámbitos.

Ahora bien, a través de las apreciaciones de Delahanty sobre la visión del mundo podemos dilucidar como ésta puede ser importante referente para entender las condiciones propias de un colectivo que suscitan o reditúan en arte, en este caso el arte de la palabra.

Un sistema de interpretación social es compartido por un grupo social conformado de la conciencia colectiva. La conciencia, la afectividad y el comportamiento del grupo reorganiza las relaciones sociales. La tendencia del grupo social es alcanzar una coherencia global de las estructuras [...] Desde el punto de vista de Popper la teoría de la existencia de una visión del mundo *Weltanschauung* [en alemán] como portadora de las tradiciones del grupo, está relacionado con el punto de vista holístico, que emplea el método de comprensión imaginativo de modo cualitativo para explicar los acontecimientos históricos [...] en este ámbito la ideología es igual a visión del mundo. Goldman asume que, si la obra literaria es arte de verdad, entonces documentará una realidad social. La problemática de Goldmann es la cuestión de la historia y de la identidad sujeto objeto (1996: 110-112).

Si se parte de que la *visión del mundo* contribuye en la construcción de literatura a la vez que se refleja en los textos literarios, cabe la posibilidad de equiparar el concepto de *visión del mundo* con el concepto de *cosmovisión* contemplado por los antropólogos; un concepto más amplio sobre la interpretación del mundo y acorde a las características que presentan los grupos indígenas de México. De acuerdo a Broda la cosmovisión “es la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”. Broda concluye la idea citando a López Austin: “cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos” (2001: 16).

Ahora bien, Good señala:

La cosmovisión asume un concepto de cultura adecuado para la realidad de los grupos indígenas en México [...] requiere unir en el mismo campo de análisis la vida material, la economía, y las relaciones de poder con las dimensiones ideológicas, simbólicas y estéticas de la vida colectiva [...] Cosmovisión se refiere a los conceptos y valores subyacentes en diferentes aspectos observables de la vida social; se ven reflejados simbólicamente y en la acción colectiva de los pueblos indígenas y otros grupos de tradición mesoamericana. Se pueden estudiar estos conceptos y examinar su coherencia interna en la vida ceremonial y religiosa, las tradiciones orales, en la expresión artística y los conocimientos de los especialistas en rituales. Pero también se pueden estudiar en otras áreas como la expresión estética artística; las tecnologías; las percepciones del

paisaje y los usos de la ecología; el parentesco y las estructuras de organización social; la admisión de la política y las actividades económicas, entre otras (2015: 144-145).

De acuerdo a López Austin la cosmovisión es:

Un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decurso de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico, de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (2015: 22).

Los autores citados pertenecen a diferentes escuelas y difieren en algunos puntos: para Broda la cosmovisión no lo explica todo, pues es la ideología la que fundamenta algunos procesos de organización social como el *foxite* o *tequio* (ayuda o apoyo comunitario recíproco), mientras para López Austin todo está intrínseco en una red sistémica, por lo que la definición de dicho autor puede ser la más conveniente al momento de comprender la realidad indígena y con ello lograr un mejor acercamiento a los textos. Para la realización de este trabajo se rescatan diversas ideas de los autores antes mencionados, pues se han encontrado en ellas herramientas para comprender mejor el universo indígena. Por lo que se considera valioso el concepto de la *cosmovisión* y las aportaciones derivadas de las investigaciones realizadas sobre pueblos indígenas para interpretar los símbolos presentes dentro de las expresiones literarias indígenas. Para explicar esto, hay que considerar que:

Un símbolo es aquel signo, que en la relación signo/objeto, se refiere al objeto que denota en virtud de una ley o convención que es su condición constitutiva y que suele consistir en una asociación de ideas generales que determina la interpretación del símbolo por referencia al objeto (Beristáin, 2013: 468).

Entonces, si la interpretación de un símbolo es determinada por la convención o acuerdo tácito entre un grupo de sujetos, se debe reconocer que las convenciones indígenas que determinan un signo, no son las mismas del mundo occidental o mestizo, de ahí la conveniencia

de acercarse primero a la cosmovisión indígena para lograr una mejor interpretación de los símbolos impresos en su literatura.

Por ello, hay que considerar, también y como parte de la cosmovisión, el fuerte vínculo que mantienen los pueblos indígenas con la familia, la comunidad y la naturaleza y a través del cual se entretajan como parte de un todo; esta estrecha relación a veces resulta difícil de comprender para quienes no forman parte del grupo, esta clase de detalles que parecieran intrascendentes, inciden en una estética diferente. Candido aprecia: “Las obras se circunscriben a otro universo social y estético a la que los lectores de las literaturas de otros grupos sociales o geográficos estamos acostumbrados” (2007: 78).

El mismo Candido expresa más adelante que la creación literaria para los pueblos indígenas⁶ corresponde a ciertas necesidades de representación del mundo. “En estas sociedades el sentimiento estético puede ser diferente de los factores que lo condicionan entre nosotros, vinculándose estrechamente a los medios de vida, a la organización social y representando una nítida sublimación de normas, valores y tradiciones” (2007: 85).

Sumando a estas consideraciones, es importante anotar que en esta investigación se toma en cuenta el contexto en que se desarrolla la obra y cómo dicho contexto está dentro del texto, esto es, los factores externos influyen en la construcción y estructura de los textos.

De acuerdo con Candido:

Las obras no pueden ser desligadas del contexto, esto es, de la persona que las interpreta, del acto de interpretar y, sobre todo, de la situación de vida y de convivencia

⁶ El autor refiere el término *primitivo* para diferenciar al grupo de su investigación del grupo que ha tenido preponderancia en los estudios filosóficos y sociales: “el hombre adulto, blanco, civilizado que reduce a su propia realidad a los otros”. (Candido, 2007: 69). Como se expresó antes, en el presente trabajo se utiliza el término *indígena*.

en función de las cuales fueron elaboradas y son ejecutadas. Hechas para ser incorporadas inmediatamente a la experiencia del grupo, a su visión del mundo y de la sociedad, poco significan separadas de la circunstancia (2007: 77).

Por su parte, Subero hace hincapié en la relación del autor y su realidad plasmada en el texto y propone un método sociológico para el análisis literario bajo la justificación de

determinar las posibilidades de la literatura como disciplina de integración humana, la única que puede dejar un testimonio integral del hombre, del hombre interno y externo del hombre abstracto y del hombre concreto, pero sobre todo del hombre en relación con el mundo que lo rodea (1974: 492).

La preocupación de este autor es:

La creación literaria como reflejo del hombre en sociedad. Pero, por supuesto, no de una manera unilateral. Nos preocupa la interacción hombre-sociedad, la cual, creemos, puede resultar esclarecedor, tanto el pensamiento de Georg Lukács, como el de su continuador Lucien Goldman"... Lukács comprende que el creador es producto de su tiempo, de su época, de su realidad... Goldman se plantea en torno al núcleo literatura-sociedad, cuál es el sujeto del pensamiento y cuál es el sujeto de la acción de los tres caminos que propone aquí interesa ver el sujeto en la colectividad, propósito esencial de la sociología literaria: la colectividad, la comunidad es el ambiente natural del hombre, porque necesariamente el hombre es un ser social (1974: 493-494).

En pocas palabras, se puede afirmar que en la interpretación y análisis de textos literarios es útil conocer el entorno social, histórico y la visión del mundo o cosmovisión de un individuo o grupo social, (de acuerdo a López Austin, entorno social e historia, estarían englobados dentro de la cosmovisión), pues forman parte de un contexto que aporta el conocimiento de referentes para identificar símbolos literarios. En otras palabras, conocer el hecho literario que circunscribe la obra, da herramientas para interpretar los símbolos dentro de la obra literaria.

Por otro lado, Candido propone para el análisis de la actividad artística y sus ligas con la vida social, auxiliarse del folclore, la sociología y el análisis literario (2007: 72), a éstos, en este trabajo, se suma la antropología de la siguiente manera: en el análisis de los textos se toma en

cuenta el contexto cultural y el entorno social en la medida que éstos inciden sobre la colectividad y en los individuos para la creación de obras literarias, por otro lado, la antropología aporta su concepto de cosmovisión para dimensionar en qué medida la visión del mundo propia de la colectividad mazahua se expresa en la obra y el folclore⁷ aporta algunos elementos útiles para la clasificación y análisis de los textos.

En cuanto a la selección del *corpus*, se presentan textos de tradición oral tomados de las compilaciones realizadas por Morales Sales y Valentina Ortiz, a excepción del cuento “El alicante” que fue recopilado durante las visitas realizadas a San Felipe del Progreso en 2012. De la literatura escrita se incluyen los cuentos de Omar Eluterio Monroy y Agustina Mondragón, a los que ya se hizo alusión; y algunos poemas de la antología *Ra jyasu*, en los que mejor se aprecian los temas vinculados con la naturaleza, la tradición y los problemas sociales. Cabe aclarar que los textos se estudian a partir de las versiones en español realizadas por los mismos autores.

Partiendo de las apreciaciones de Good, que señala: “las cosmovisiones de los pueblos indígenas proveen un modelo para comprender y relacionarse con tres “mundos”: el mundo natural, animado y vivo, el mundo humano y el mundo sobrenatural poblado de un sinnúmero de entes y el mundo humano y social” (2015: 148), se agrupan los textos de acuerdo a los elementos que los vinculan con dichos mundos, por ejemplo, el mundo natural está relacionado a la interacción de los hombres con la fauna, la flora y el espacio geográfico, por otro lado. el

⁷ De acuerdo a su sentido etimológico folclore (escrito así por Poviña, en este texto se emplea folclore, ambas son aceptadas según la versión electrónica del diccionario de la RAE) significa en su tradición literal: el saber del pueblo [...] Los hechos folklóricos, viene a ser como la expresión del alma del pueblo [...] El folclore estudia todas las manifestaciones tradicionales y espontáneas de la mentalidad popular. (Poviña, 1944: 1560, 1563, 1564,1570). Aquí cabe aclarar de acuerdo al mismo autor que la tradición es la opinión pública de varias generaciones y popular es lo que se practica o transmite en el pueblo fuera de lo que se impone o es enseñado por las autoridades constituidas. (Poviña, 1944: 1563, 1568).

mundo sobrenatural o numinoso⁸ incluye las relaciones con todo lo inexplicable, como seres espectrales, donde se incluyen brujas y diablos, las ánimas de los difuntos, y la interpretación de algunos fenómenos extraordinarios que aclaran el origen del hombre o el funcionamiento de los astros. El mundo social, integrado por los humanos involucra los modos de vida y organización en general de estos.

Esta tesis se encuentra dividida en cuatro capítulos:

En el primer capítulo y a manera de marco contextual se presenta información sobre el pueblo mazahua, su historia, aspectos de la vida cotidiana, la cultura y la situación social; dicha información da a conocer algunos de los aspectos más significativos de este grupo, que son información fundamental para la comprensión de la cosmovisión mazahua.

En el capítulo dos se analizan textos donde los temas aluden al *mundo natural*, se analizan cuentos y poemas donde los animales y las plantas tienen una presencia importante, en específico: la víbora, el coyote y los árboles.

En el capítulo tres se emprende un acercamiento a la presencia del *mundo numinoso*, en cuentos y relatos oníricos donde las brujas, espíritus y otras entidades, tratan de revelar lo “inexplicable” o aparecen para dar un mensaje o advertencia sobre los actos de los hombres. Se abordará “el día de muertos” como tema de un poema de Julio Garduño, y a través de dicho

⁸ López Austin (2016: 82-83) dice en relación a *sobrenatural*: “No considero que sea un término adecuado, pues lleva implícita la idea de exclusión a las leyes que rigen el cosmos. Esto no es pertinente en la cosmovisión mesoamericana, ni creo que lo sea en otras tradiciones: según el pensamiento de los fieles, tanto los dioses como las fuerzas provenientes del otro mundo están sujetos a las leyes que establecen el orden cósmico. Por lo tanto, prefiero designar a estos entes como imperceptibles”. Sin embargo, para los mazahuas la relación con entidades extraordinarias es considerada como algo palpable, perceptible, por lo que la definición *numinoso* de Barabas (2015: 248) parece más apropiada: “lo que acontece en los dominios de las entidades extrahumanas potentes a las que la sociedad les confiere intencionalidad y capacidad de manifestación en la vida de la humanidad”

poema, la relación que los mazahuas guardan con la muerte y el simbolismo con los ciclos de la fertilidad.

En el capítulo cuatro se plantea el análisis del *mundo humano y social* dentro de la poesía contemporánea escrita. En los textos de tradición oral las referencias a este mundo están presentes sobre todo en su mensaje didáctico o de integración y fortalecimiento de los valores de la comunidad, pero en la poesía contemporánea, el mundo social se hace presente abordando temas concernientes a la tradición con la finalidad de preservarla. La poesía también se esgrime como herramienta de protesta social, demandando a través de ella derechos humanos fundamentales para los mazahuas.

Al final de esta investigación, en una sección de anexos, se presentan un poema y cuentos que complementan e ilustran el análisis.

Conviene señalar que la literatura indígena merece ser tema de estudio por diversas razones, entre otras, porque es parte de la literatura mexicana, poco explorada, olvidada por mucho tiempo a pesar de que cuenta con riqueza de contenidos y características que revelan la lengua, la cultura y tradición de los grupos que la producen. Se puede decir que es parte de la identidad de México y por ese sólo hecho merece ser tomada en cuenta. Por otro lado, al hablar sobre literatura mazahua no solo se reconoce una deuda de justicia con las lenguas originarias y sus pueblos dado que los indígenas han sobrevivido en medio de la explotación, marginación y discriminación que impiden el reconocimiento de un modo vida y cosmovisión diferentes.

León Portilla, anota al respecto:

A los países de Mesoamérica, sobre todo México, les ha llevado mucho tiempo y les ha costado mucha sangre y sufrimiento, una lucha que todavía no concluye para que se reconozca su identidad multicultural y plurilingüística. Esto no es una excepción en el

mundo contemporáneo. Las tendencias culturales globalizantes inducidas por los poderes hegemónicos –estados-nación y corporaciones trasnacionales– tienden a homogenizar las cosmovisiones, las creencias y los valores morales. La globalización se apoya fuertemente en la tecnología, pero el quebranto de las culturas minoritarias tiene fuerte semejanza con el daño causado por los imperios coloniales de siglos anteriores (2004: 20).

Más adelante el mismo autor indica:

Cada lengua es una especie de gran ordenador, con características propias, del pensamiento humano por eso cuando muere una lengua, la humanidad se empobrece. Pero, además, para el pueblo que tiene como materna una lengua es ella elemento insustituible en su discurrir y desarrollarse en el mundo. Es parte esencial de su propio legado. Siendo esto así, la pluralidad de lenguas en un determinado país debe reconocerse, al igual que su biodiversidad, como uno de sus más grandes tesoros (2004: 68).

Ahora bien, aunque este trabajo se centra en textos en español, espera contribuir en el reconocimiento de la literatura y cultura mazahuas.

Capítulo 1

El pueblo mazahua

1.1 Datos generales

Los mazahuas son un grupo indígena que habita principalmente al noreste del Estado de México y parte del noroccidente de Michoacán. Datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI], revelan que hacia el 2005 los municipios donde había más hablantes de mazahua eran: San Felipe del Progreso (24 520), Ixtlahuaca (18 383) y San José del Rincón (12 283), en el Estado de México; en todo el país, había un total de 111 840, de los cuales 51 963 eran hombres y 59 877 mujeres. A nivel nacional, sólo 1.3% de los hablantes de mazahua no hablaban español, 0.4% de los hombres y 2.1% de las mujeres. La mayor cantidad de población mazahua monolingüe residían en San Felipe del Progreso (569), Donato Guerra (388), San José del Rincón (131) e Ixtlahuaca (111). Es posible observar porcentajes cada vez menores de población monolingüe en las generaciones más jóvenes; del total de los niños de 5 a 9 años sólo 10.2% hablaban la lengua (INEGI, 2009: 105)

Su vida se desarrolla en medio de un paisaje que abarca grandes valles ocres y el verde de la montaña; fuertes ventiscas suelen azotar el valle. En invierno el frío es intenso y las heladas parten la piel, en verano el sol hace lo propio. Los bosques sufren los estragos de la deforestación y el valle y los pastizales se deterioran ante la sobre explotación y la llegada de modernas empresas.

Como muchos grupos indígenas, su historia se pierde ante la grandeza de otras culturas antiguas. Las referencias a los mazahuas anteriores a la época colonial las encontramos en antiguas crónicas mexicanas, realizadas de manera indirecta, principalmente, cuando se hace alusión a migraciones o guerras y generalmente son ubicados al lado de los otomíes. La historia

escrita con la que se cuenta es la de los mexicas que hacen poca referencia a otros grupos. (Soustelle, 1993: 501).

A los mazahuas se les relaciona de manera constante con los otomíes, principalmente por su cercanía geográfica; éste puede ser uno de los motivos por los que no se hace mención específica y constante en documentos antiguos sobre ellos. Se menciona también la similitud entre las lenguas mazahua y otomí. Clavijero las señalaba como dialectos de una sola:

Los mazahuas fueron en algún tiempo parte de la nación de los otomíes porque las lenguas de estas dos naciones no son más que diferentes dialectos de una sola; pues esta diferencia en unas naciones que son tan tenaces en mantener su idioma, es indicio cierto de la antigüedad de su separación” (Clavijero, 1982: 606).

En la actualidad esa cercanía y la de otros grupos tributarios de los mexicas es un apoyo para determinar algunas de sus características (Ruiz, 1987: 12).

En cuanto al estudio de la lengua mazahua, durante muchos años sólo se contó con la *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua* de Diego Nágera Yanguas, escrita hacia el siglo XVI, y el *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua* de Mildred Kimele, realizado en la década de los años cuarenta del siglo XX, ambos por motivos evangelizadores; católico el primero, protestante el segundo. Otro estudio importante es el realizado por Jaques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, donde además del estudio de la lengua mazahua, realiza un análisis de su cultura e historia.

No existen evidencias que demuestren si hubo alguna manifestación literaria mazahua escrita en algún tipo de códice o incluso labrada en piedra; es probable que, de haberla, fuera destruida en algún momento por sus dominadores. Aunque se han encontrado algunos petroglifos en los restos arqueológicos ubicados en Jocotitlán, éstos han sido poco estudiados.

Fue a partir de los años setenta del siglo XX que los etnógrafos, principalmente extranjeros⁹, dieron cuenta de la historia y cultura mazahua a través de algunas investigaciones, en años recientes, los propios mazahuas¹⁰ convertidos en profesionistas, se han dedicado a rescatar materiales, investigar y documentar.

En cuanto a la falta de interés en el estudio de la lengua mazahua, resaltan de manera constante las palabras marginación y pobreza, Colín dice al respecto: “contribuyó a la falta de historia de los mazahuas su tradicional pobreza, pues viviendo en medio de los bosques de coníferas la subsistencia la obtenían de la caza y de la recolección” (en Nágera, 1970: XIII). Al parecer la situación de pueblo tributario lo mantenía empobrecido y relegado, sin soberbias obras arquitectónicas, a pesar de ser la mano de obra que realizaba las construcciones mexicas; los vencidos entre los vencidos parecían no interesar a investigadores.

La marginación mazahua, queda de manifiesto en el hecho mismo de que en las épocas pasadas ha habido una despreocupación por estudiar la cultura mazahua. Los análisis antropológicos recientes muestran que las fuentes históricas de la época colonial, solo mencionan colateralmente a los mazahuas cuando dan referencias en torno a otros grupos étnicos. Esta situación no varía en los documentos escritos en el México independiente hasta la primera mitad del presente siglo (Cortés Ruiz, 1986: 72).

Es necesario recalcar que esas problemáticas ancestrales continúan en la actualidad ubicando a los mazahuas en un lamentable escenario social que comparte con otros grupos indígenas.

⁹ Jaques Galinier llega a México en 1969 para continuar con las investigaciones de Soustelle sobre los pueblos otopames, entre sus investigaciones destaca *El depredador celeste, notas sobre el sacrificio entre los mazahuas* (1990).

¹⁰ Se pueden señalar, entre los más relevantes, a Antolín Celote Preciado (2006). *La lengua mazahua: historia y situación actual*, a Rufino Benítez Leyva (2017). *Vocabulario práctico bilingüe* y a Pablo Sánchez Gómez (2008). *Gramática mazahua*.

1.1.1 Antecedentes históricos

Verdad estética e historia están profundamente relacionadas.

Theodor W. Adorno

A través de una publicación reciente: *Xiskuama a jñiñigo* (El libro de mi pueblo) (Urbina, 2009), se observa el interés de jóvenes mazahuas por rescatar su historia y cultura. Los siguientes datos se pueden confrontar en dicho libro.

En los parajes que hoy conforman el territorio mazahua se han hecho hallazgos fortuitos de restos de fauna pleistocena, pero no se han encontrado restos culturales; es probable que el hombre frecuentara estos parajes en busca de grandes animales, aunque no permaneciera ahí por mucho tiempo. Quizá los cerrados bosques y los fenómenos volcánicos los ahuyentaron del valle. Las condiciones ambientales mejoraron entre 6000 y 2000 antes de nuestra era; aunque escasos, se presentaron algunos asentamientos humanos; comunidades pequeñas, dedicadas a la agricultura, caza y recolección. Entre el año 250 y 450 de nuestra era, incursionan los teotihuacanos en el valle de Toluca, probablemente interesados en explotar bosques o con afanes de expansión. A la caída de Teotihuacán a mediados del siglo VIII las poblaciones desplazadas se movilizan al valle de Toluca por diversas rutas; el conflicto entre señoríos para imponer la supremacía, empieza a generar asentamientos que darían lugar a Azcapotzalco, Tenayuca, Teotongo, probablemente también a Tula. Como dato adicional se habla de la posible participación de grupos otomianos en la destrucción de Teotihuacán.

De acuerdo con Urbina (2009) los mazahuas llegaron al altiplano central, como parte de las cinco tribus chichimecas que en su paso rumbo al Valle de México se instalaron en la zona. El caudillo chichimeca Xolotl, uno de los líderes de aquellas tribus, otorga el gobierno de la región Mazahua a Tecpa e Iztacquahtli; bajo este régimen los mazahuas mantienen cierta estabilidad y dominio de las tierras serranas del norte donde convergen los límites entre las culturas del centro y occidente. El mismo autor señala que durante el período posclásico, Mazahuacán fue influenciado por los toltecas, específicamente de Tula, cultura que al parecer decayó con la incursión de pueblos migrantes de norte.

Por otro lado, Jacques Soustelle (1993: 508-528), basándose en coincidencias lingüísticas, afirma que los grupos matlazinca, mazahua y otomí hablaron una lengua en común

y pudieron provenir de un lugar llamado Nonualco, ubicado en la costa este (el hecho de que vinieran del Golfo de México, ha llevado a conjeturar la posibilidad de alguna relación con los olmecas), de donde emigraron hacia el altiplano, instalándose, primero los matlazincas y mazahuas. Los otomíes llegaron posteriormente expandiéndose hacia el oeste hasta Tula, antes de la llegada de los toltecas. Iwanska (1971: 33) concuerda con esta teoría ubicando a los mazahuas entre los pobladores más antiguos del centro de México. Así, cuando las tribus chichimecas llegaron al valle, los mazahuas ya estaban asentados y conformaban lo que posteriormente fue conocido como Mazahuacán.

Como se mencionó antes, existen restos arqueológicos mazahuas ubicados en Jocotitlán, aunque escasean en los acervos de museos y coleccionistas privados, quizá porque sus centros no eran fastuosos o porque no han suscitado interés (Cortés, 1987: 71-72).

Acerca del vocablo “Mazahua”, era el nombre que les daban los mexicanos a los habitantes de esta región e indicaba que vivían de la cacería de venados, ya que se puede traducir Mazahuacán como “donde hay venados” (Colín en Nágera, 1970: XI). En relación a este nombre hay otras teorías que señalan que puede deberse al líder *Mazatl*, dado que en la época prehispánica los grupos se designaban de acuerdo al nombre de la localidad: algunos de estos lugares llevaban el nombre de su líder, en este caso: Mazacohuatl o Mazatl Tecutli (Ruiz, 1987: 20-23).

Desde el Postclásico, los mazahuas han estado supeditados al dominio de otros grupos étnicos y sociales. A la invasión de los chichimecas, siguieron las de otros grupos subordinados a Tula, posteriormente al reino de Texcoco, para continuar con el sometimiento por parte de Tenochtitlán (Iwanska, 1971: 31).

Posteriormente y de acuerdo a Nieto:

La provincia de Mazahuacán, al igual que el valle de Matlatzinco, fue sometida por el poderío militar de los mexicas durante las campañas de Axayácatl. De esta forma, quedaron como poblaciones tributarias de la Triple Alianza, debiendo entregar periódicamente maíz, frijol, legumbres, madera y contingentes militares que les apoyaran en el proceso de expansión y dominación de distintas regiones (2000: 19).

A la muerte de Axayácatl en el año 1481, continuaron bajo el dominio de Tizoc y posteriormente de Ahuizotl; este último combatió a grupos mazahuas que habían incurrido en

rebeldía y desobediencia. Una vez derrotados los utilizó como víctimas de sacrificio durante los rituales, así como mano de obra en la edificación de construcciones, además de aportar tributo. (Ruiz, 1987: 29-31)

Los tarascos formaron parte de los grupos que ejercieron dominio sobre los mazahuas; de igual manera emplearon a sus hombres como soldados y a las mujeres como cocineras y costureras (Gutiérrez Limón citado en Vizcarra, 2002).

Por otro lado, los textos escritos por los frailes hispanos, aportan datos que nos dan cuenta de algunas costumbres y características que observaron en el grupo mazahua:

Estos *mazauaques* son diferentes de los otros [ocuiltecas] aunque están y viven en una comarca diferente de Toluca y están poblados en el pueblo de Xocotitlán, y su lenguaje es diferente; pero son de una de la misma calidad y costumbres de los de Toluca, aunque son también inhábiles y toscos. Porque las muy viejas como mozas se afeitan con el dicho betún *tecozáhuatl*, o color, y se empluman los brazos y las piernas; y también bailan con las sonajas llamadas ayacachtli; y los hombres de aquesta tierra de ordinario traen las dichas sonajas, y cuando se le ofrece hacer alguna fiesta átanse la cabeza con alguna correa, y allí ponen una de las dichas sonajas. Son dados mucho al trabajo de labrar sementeras; también son recios y para mucho. Hace en su tierra grandísimos fríos, porque están poblados debajo de una sierra nevada a la cual llaman Xocotépetl. Y este nombre mazauas se les quedó de su primer y antiguo caudillo Mázatiltecutli; los mismos también se llaman chichimecas (Sahagún, 1982: 606).

A partir de estas fuentes conocemos también la dominación bajo el imperio mexica:

Para vengarse de los matlatzincas, nación numerosa y fuerte establecida en el valle de lo que hoy llaman Toluca, les declaró la guerra [Axayácatl] y saliendo de México en compañía de los reyes aliados, tomó de paso los lugares de Atlapolco y Xialatlaco y después en el mismo valle de Toluca, Teotenanco, Metepec, Tzinacantepec, Calimayan y otros lugares, quedando de esta vez la nación tributaria de la corona de México. En nuevas lides contra el poderío otomí y su líder Tlilcuetzpalin se agregaron a la corona Xiquipilco, Xocotitlán, Atlacomulco y el resto del valle. (Clavijero, 1982: 118-119)

A pesar de la resistencia, como ya se mencionó antes, fueron dominados y empleados como fuerza de trabajo en la construcción de los grandes templos y como víctimas de sacrificio.

Esta situación continuó bajo el reinado de Ahuizotl (entre 1486 y 1502), quien ejercía el sometimiento para mostrar su poderío durante las fiestas de su coronación.

Y así, acordó que se diese guerra a la provincia de Chiapa, que eran siete pueblos muy poderosos y grandes, todos gente serrana, conviene saber: *Chiapa, Xilotepec, Xocotitlán, Cuauhaca, Xiquipilco, Cilan y Mazahuacán*; la cual provincia estaba algo rebelde y alzada y obedecía y servía a los mexicanos de muy mala gana y más por fuerza que de grado, de lo cual los mexicanos estaban muy sentidos e indignados. Y, para castigarlos y sujetarlos, Tlacaelel mandó se les diese guerra, y que, con los que de esta provincia se trujesen presos podrían solemnizar la fiesta del nuevo rey. (Durán, 1967: 319)

Los mazahuas también fueron empleados como parte de los ejércitos de Motecuzuma Ilhuicamina en expediciones de conquista. Buscaron rebelarse de la dominación a la llegada de los españoles en 1521, cuando Gonzalo de Sandoval llegó a Toluca, sumándose al ejército español para combatir a los aztecas (Iwanska, 1971: 35-36).

Como se observa, la explotación se remonta a tiempos anteriores a la conquista española; otros grupos utilizaron el trabajo de los mazahuas y su tributo para fortalecerse y construir grandes imperios como el mexica. Por supuesto, la llegada de los ibéricos y su nuevo orden empeoraron la situación. Tal fue el caso de lo ocurrido durante la Colonia española a los mazahuas de San Felipe y otros pueblos aledaños, que quedaron congregados en una república de indios con cabecera en Ixtlahuaca, ya que eran explotados y maltratados por los españoles en contubernio con los gobernantes indígenas que administraban la zona. Por otro lado, eran despojados de sus modos de vida tradicionales y de sus rituales, con la imposición del catolicismo (Ruiz, 1987: 12-13).

Alrededor de la imposición de una nueva religión, se asentaron hechos que, aunque parecieran irrelevantes, constatan situaciones que tienen repercusiones hasta la fecha, como lo referente al uso del alcohol en las festividades. Vizcarra Bordi señala que “el abuso del consumo de pulque en las ceremonias religiosas, permitido sin restricciones les facilitaba la

evangelización” (2002: 73). Desde el tiempo de la conquista mexicana los mazahuas utilizaban el pulque como protesta ante los mecanismos de control. Los franciscanos se horrorizaron ante las prácticas mazahuas y desdeñaron su catequesis, sin embargo, los agustinos las utilizaron a su favor.

Otras observaciones pertinentes tienen que ver con el contexto geográfico, ya que el área mazahua (específicamente Jocotitlán, Ixtlahuaca, Atlacomulco y San Felipe) están entre México y Michoacán, camino utilizado por las huestes españolas y sus aliados en su afán de conquista. La zona también era importante por la riqueza de sus valles, ideales para la cría de ganado; los bosques eran perfectos para la caza, por lo que se asentaron haciendas y obrajes, sin olvidar las minas que se explotaban en Tlalpujahuá. (Jiménez Ovando, 1986: 14). En pocas palabras, era un lugar ideal para ubicarse y lograr riqueza, por lo que para facilitar el control de los indígenas y el aprovechamiento estas tierras, se repartieron encomiendas a españoles que, a su vez, obtenían más terreno a través de la compra a indígenas (comunidades y caciques), creándose así “estancias” que posteriormente darían lugar a las haciendas. A pesar de ello, algunos indígenas lograron conservar tierra para sus necesidades. También se registraron “congregaciones de indios”: los indígenas eran situados en asentamientos específicos y se les asignaba tierra para la construcción de vivienda, una política implantada por la corona para reunir a quienes habitaban asentamientos dispersos y adoctrinarlos en la religión católica. En realidad, era un sistema que servía para mantener el control de la recaudación de tributo.

Acerca de la sociedad colonial, de acuerdo a datos de Iracheta (2000: 77-82) y de Ruiz (1987: 14-15), ésta se conformaba por españoles, criollos y habitantes originarios de los pueblos, principalmente mazahuas, aunque en los archivos municipales se menciona a mexicanos y negros traídos por los encomenderos. Los grupos étnicos contaban con autoridades

propias presididas por un gobernador indio, fiscales, mayordomos y cantores de la iglesia; juntos conformaban una sociedad multirracial y dividida que conservaba la lengua mazahua en su vida cotidiana, a pesar de que el náhuatl era utilizado como *lingua franca* y el español, como lengua de los conquistadores, ganaba poco a poco terreno.

Una figura central en la organización social mazahua fue durante mucho tiempo la del cacique o señor del pueblo, que se encargaba de recibir el tributo de los macehuales o plebeyos (Romeu, 1994: 42). Estos personajes eran nobles y principales indígenas. Los españoles dejaron a los caciques el gobierno de los pueblos como estrategia política; tal fue el caso en Atlacomulco y Metepec. En otros lugares se gobernó a través de la presencia de alcaldes y gobernadores, como en San Felipe e Ixtlahuaca; en algunos casos estos dirigentes denunciaron delitos cometidos por los hacendados ante la corona, en otros, la deshonestidad promovió la explotación y acumulación de la tierra producto del despojo. Dichos gobernantes indígenas explotaban y maltrataban a sus gobernados a pesar de darse cuenta de la situación precaria y adversa en que vivían sus coterráneos, pues temían ser destituidos de sus cargos y perder sus privilegios. Pocos fueron los casos en que estos personajes actuaron en favor de sus gobernados; los escasos intentos, como el de Nicolás de los Ángeles, gobernador de los naturales de San Felipe, que intentaba defender a los mazahuas, se veían anulados pues las autoridades reales favorecían, después de prolongados juicios a los españoles. Ruiz (1979: 140) extrajo esta información y la siguiente principalmente de los archivos municipales.

Las familias de caciques se disputaban el poder. Una vez obtenido seguían con políticas de abuso contra los mazahuas, que ante la situación de adversidad morían o emigraban, no sólo para evitar el maltrato sino para no pagar tributo. Los salarios obtenidos en las haciendas o el producto de sus parcelas no alcanzaban para cubrir sus necesidades básicas, mucho menos para

pagar las contribuciones que exigían los gobernantes y sacerdotes. Así, la población se vio diezmada, lo que preocupó a los gobernantes locales que no podían cumplir con el respectivo pago a la corona (Ruiz, 1979: 140-167). En el trabajo en las minas también se registraron muchas bajas a pesar de que, haciendo alusión al amor y obligaciones cristianas, se dictaron preceptos que pretendían proteger a los indígenas; en realidad, dichos preceptos nunca se tomaron en cuenta, ni por parte de los españoles dueños de las minas, ni por los caciques indígenas que al llegar al poder con la aprobación de los españoles cometían actos inhumanos en contra de su propia raza (Ruiz, 1979: 182-187).

Otro aspecto económico en el que se empleaba la mano de obra mazahua era la crianza de ovejas, animales que se adaptaban bien dado que el clima frío de la región es propicio para este tipo de ganado. Debido a que los mazahuas ya tenían conocimientos tradicionales del cardo e hilado del algodón, del pelo de conejo y de otros animales, así como del teñido de estas fibras, no les fue difícil aprender técnicas europeas traídas por los españoles para ser aplicadas en los obrajes, que eran lugares donde se fabricaban telas de lana y cobraron gran importancia en la economía de la región; por esa razón durante un tiempo San Felipe del Progreso se llamó San Felipe del Obraje. Los obrajes eran utilizados para castigar delincuentes y sancionar a los indígenas considerados alborotadores (Ruiz, 1979: 203), pues en caso de no pagar tributo los mazahuas de la provincia de Ixtlahuaca eran castigados con un año de trabajo en dichos lugares. Ante las situaciones de injusticia hubo reacciones de protesta; por ejemplo, se tiene conocimiento de una revuelta ocurrida en septiembre de 1808 por parte de los peones de la hacienda de *Mostejé*, que se levantaron en armas en contra de los españoles, más tarde fueron conducidos a Ixtlahuaca y ejecutados en masa (Iwanska, 1972: 38).

En 1810, los mazahuas se sumaron al ejército encabezado por Miguel Hidalgo, cuando éste atravesó Atlacomulco, aunque con la llegada del movimiento de independencia la situación no mejoró mucho; viejas prácticas por parte de los caciques se mantuvieron, dejando a los mazahuas a merced de la explotación de los hacendados. México proclamaba libres e iguales a todos sus habitantes, pero en la realidad los indígenas continuaron sometidos. A pesar de la existencia de pequeños propietarios indígenas, fueron despojados por latifundistas. La independencia dejó en manos de criollos o mestizos las haciendas; los indios en teoría eran iguales a los blancos, en realidad sólo se trataba de un cambio de poderes.

La hacienda era una propiedad agrícola que basaba su existencia en la producción para un mercado controlado; la explotación de la mano de obra y la acumulación ayudaban al propietario a mantener un estatus social, colocando al peón y al hacendado en extrema desigualdad económica. De igual manera, el hacendado ejercía el control social al dictar las normas de educación y moral, así como las condiciones en las que el peón debía vivir. Ese control y poder continuó en la Independencia y Reforma al aliarse hacendados con clérigos y conservadores, pues las ideas liberales se contraponían a sus intereses. En la cosmovisión indígena la tierra les pertenece y ellos pertenecen a la tierra por el hecho de haberla trabajado durante generaciones; ese apego y las deudas adquiridas con los hacendados, junto con la falta de dinero, los anclaban a las haciendas. Estas situaciones fueron utilizadas a favor de los hacendados, quienes “obligaban a los mazahuas a laborar en sus campos no pagándoles absolutamente nada” (Romeu, 1994: 49-53).

Durante la Reforma, hacia el año de 1856, los ranchos fueron de gran importancia para el sistema agrario; eran una pequeña propiedad rural y tenían como finalidad conformar un grupo de pequeños propietarios para equilibrar el poder económico, social y político de las

grandes propiedades; sin embargo, diversas poblaciones indígenas se aferraban a su sistema comunal y no se elevó mucho el número de ranchos (Romeu, 1994: 56). El hecho de que estos grupos sociales tuvieran formas de organización diferente impedía la unificación de la incipiente nación mexicana, junto con la existencia de una gran diversidad de lenguas que representaban problemas para la comunicación entre la población del país, por lo que se intentó aniquilar estas lenguas.

En el siglo XIX, con la República Restaurada, el pensamiento liberal respecto al indígena, entendía que éste y sus hábitos eran una rémora para el progreso de México. Los liberales cayeron en posiciones tales como la que el indio era inferior que el blanco, o establecer el sistema tutelar de la colonia. Tenían un concepto positivo en cuanto a la cultura indígena, pero retardaba el progreso del país por lo que habría que acabarla y en lugar de ella se tendría que occidentalizar (Romeu, 1994: 57).

Más adelante, la constitución de 1857 hizo a los indios ciudadanos; aunque realmente no se les consideraba así; se decía que no querían y no podían serlo debido a su modo de vida. Sus comunidades conformaban pequeños universos independientes, aislados, con costumbres y concepciones diferentes; la iglesia los menospreciaba y veía en su aceptación del catolicismo una manera de perpetuar sus antiguos rituales paganos. Su participación política era nula o escasa; había un marcado desprecio hacia el gobierno estatal o nacional y optaban por sus propios sistemas tradicionales. Las comunidades indígenas representaban problemas para la naciente república que no se unificaba. “El indio para el siglo XIX se consideraba un obstáculo en el sentido de patria” (Romeu, 1994: 58-60). Los mazahuas como grupo indígena vivían esta situación de desaprobación a sus creencias, su lengua y todo aquello que los identificaba como tales.

Gómez Reyes (2011: 58-60) señala que durante el mandato de Porfirio Díaz hubo un desarrollo en las vías de comunicación y las haciendas lograron crecimiento y esplendor al

exportar sus excedentes a través de las vías ferroviarias. En el Estado de México los principales productos eran maíz, frijol, pulque y trigo. Los peones, partícipes de esa riqueza con su trabajo, no veían fruto, vivían sobre explotados y endeudados. Además, Díaz concedió la explotación de los bosques de la región mazahua a las compañías *The Suchi Timber Company* y Forestal de México que durante el período de 1910 a 1935 extrajeron la madera de cedro y pino que vendían a precios elevados debido a su empleo en muebles de lujo, mientras los habitantes de las comunidades mazahuas eran empleados en la tala y el traslado a las estaciones ferroviarias. Hacia 1932 formaron un pequeño sindicato bajo el Partido Socialista del Trabajo para reclamar indemnización conforme a la ley, pero las compañías, aprovechando que no sabían leer ni escribir, los hacían poner su huella en documentos y no les daban nada. El argumento de estas empresas fue el hecho de que los campesinos sólo trabajaban para ellos por temporadas: fuera de los ciclos agrícolas. Por otro lado, el paisaje se vio seriamente afectado; los grandes bosques habían sido sobre explotados y los venados pasaron a ser parte del recuerdo colectivo.

Acerca del zacatón, un recurso propio de la tierra mazahua que es empleado en la elaboración de escobetas, conviene comentar que en el siglo XIX se apreciaba la venta de estos productos por parte de los mismos mazahuas en comercios locales en Toluca y la Ciudad de México; el lucro de este recurso cobró auge entre 1892 y 1934. Para su extracción, tallado y amarre eran empleadas manos mazahuas. Sus modestos salarios paraban en las tiendas de raya, donde sus deudas impagables se acrecentaban con endeudamientos contraídos para cumplir con sus compromisos familiares, relacionados principalmente con festividades sobre todo de orden religioso (Vizcarra, 2002: 105-109).

Acerca del movimiento revolucionario se puede comentar que “en el Estado de México, tanto mazahuas como otomíes, fueron ocupados por carrancistas y zapatistas, lo único que

lograron los indígenas fue observar el saqueo de sus cosechas y el robo de sus animales” (Romeu, 1994: 62).

Posteriormente, la reforma agraria logró el reparto de algunas tierras entre los campesinos mazahuas hacia los años treinta con la fuerte oposición de los hacendados, que reaccionaron dando muerte a líderes campesinos, por lo que algunos indígenas tenían miedo de aceptar dichas tierras. Finalmente, con el transcurso de los años fueron aceptadas, ofreciendo nuevas oportunidades a la vida de las comunidades, pero también nuevos retos y realidades por enfrentar. Los grupos que habían permanecido aislados y manteniendo así gran parte de su tradición y cultura, tuvieron que interactuar con los mestizos, representantes del gobierno mexicano. Con ello se percataban de su ciudadanía mexicana, por otro lado, el hecho de que las comunidades indígenas se vieran como propietarias de la tierra fortaleció sus gobiernos tradicionales (Iwanska, 1972: 40), situación probablemente generada gracias a la tradicional forma de trabajo comunitario que mantienen los mazahuas, como se verá más adelante.

La historia de los mazahuas se vincula en muchos sentidos con la historia de otros grupos indígenas: múltiples conquistas, explotación, despojo, olvido y exclusión. A pesar de ello subsisten, se adaptan, prevalecen, a veces logrando rescatar parte de su esencia: rasgos que los vinculan a la tierra, a la familia, a sus vidas comunitarias, en contraste, otras tradiciones se pierden: vestimenta, lengua. El constante menosprecio sufrido los ha llevado a sentir vergüenza de su propia raza y esconder su identidad, sin embargo, en su lucha por persistir, adoptan nuevas formas de vida y de expresión, enriqueciéndose con algunos aportes de las culturas que enfrentan.

1.1.2 Los Mazahuas en la actualidad

En el presente apartado se abordan algunos aspectos económicos y sociales característicos de las comunidades mazahuas, que dan cuenta de las realidades que enfrentan actualmente. Se mantienen sumergidos en una sociedad que apunta a nuevos sistemas económicos de orden internacional y que pretenden exterminar las minorías sociales. Los antropólogos hablan de un “imperialismo cultural” (Mattelart, 2006: 79-80), ya que los grupos opresores consideran que los pueblos que no pertenecen, y sobre todo que no adoptan la civilización occidental, no son dignos de ser respetados, por lo que los grupos de poder ejercen una violencia simbólica para lograr la introducción de otras culturas al sistema mundial moderno, aniquilándolos paulatinamente al agregarlos al redil global a fuerza de presión y autoritarismo. Los indígenas mazahuas en su trabajo y vida cotidiana se afianzan a sistemas ancestrales logrando con ello rescatar su identidad y pertenencia en beneficio de las comunidades. A continuación, se presentan algunas características importantes de la vida mazahua para sustentar lo anterior.

1.1.3 Actividades económicas

En la actualidad los mazahuas siguen desempeñando actividades relacionadas con el campo; aunque cada vez en menor escala, la producción de sus parcelas es empleada en el consumo familiar. En contraste, cada vez es mayor el número de mazahuas que emigran a otras ciudades, principalmente a Toluca y la Ciudad de México. El INEGI (2008: 106) indica que Jalisco es un importante punto de atracción para estas migraciones, que también se han extendido a Estados Unidos. En las ciudades laboran en las construcciones como peones y albañiles, las mujeres se emplean en su mayoría en el trabajo doméstico. Los mazahuas, como otros indígenas, son buscados para el desempeño de estas actividades por la falta de

preparación; con este argumento se les puede pagar menos a pesar del gran esfuerzo físico que se necesita para desempeñarlas. También se dedican al comercio ambulante en algunos cruceros donde venden fruta o golosinas, las mujeres se distinguen por el uso de sus trajes de colores llamativos y que las identifican como “Marías”, aunque cada vez es menor el uso de éstos. Los adolescentes se emplean como ayudantes en la construcción, limpian autos o engrosan a las masas de vendedores ambulantes. Dichos trabajos de poca remuneración económica representan una desventaja en la posibilidad de ascenso social y en general sólo contribuyen a la supervivencia.

Existe una marcada insatisfacción de las necesidades básicas de subsistencia en la vida de las comunidades indígenas mazahuas; las tierras devastadas por la explotación, falta de insumos, semillas mejoradas o de cualquier instrumento de labranza, han hecho que su tradicional trabajo en el labrado de la tierra se vea disminuido.

1.1.4 Migración

De acuerdo a Chávez (2008), la migración es un fenómeno social que caracteriza la vida de este grupo indígena, es resultado de condiciones desfavorables que obligan a la gente a buscar mejoras de vida fuera del lugar de origen y tienen entre sus consecuencias cambios inmediatos y a largo plazo en los estilos de vida de los que se quedan. Sus orígenes son remotos, desde la época colonial cuando los mazahuas huían para evitar el maltrato y la sobre explotación. A principios del siglo XX este fenómeno se vuelve a presentar en índices elevados, debido a que el comercio ambulante se presentaba como una alternativa al ser una actividad idónea para los hombres que no estaban ligados a la hacienda y les permitía aprovechar el tiempo que les dejaban las actividades agrícolas. Recorrían a pie grandes distancias para vender

mercancías características de la región. Es posible que estas migraciones también estuvieran marcadas por conflictos entre líderes que se disputaban el control de los ejidos.

La migración va dejando paulatinamente de ser determinada por los ciclos agrícolas, durante los cuales los desplazamientos disminuían al regresar a su vida en el campo. En la actualidad, al no condicionarse a estos ciclos, la gente puede emigrar por períodos más largos. Algunos jóvenes no muestran interés en regresar, aunque las mayordomías que se heredan de generación en generación los obligan a volver cada año a las fiestas, aun cuando el mayordomo ya no tenga casa en el pueblo y la vuelta se dé sólo por esta causa. De hecho, la mayor parte de las ganancias económicas producto de su trabajo se destinan a la celebración de fiestas patronales o de otro tipo, así como en la mejoría de oratorios¹¹ o de sus casas.

La migración modifica la dinámica tradicional familiar, pero no la destruye, “la participación de todos los integrantes en actividades económicas, sociales y religiosas son elementos determinantes de la reproducción de los grupos domésticos, es decir son las estrategias de sobrevivencia de los mazahuas” (Sandoval, 1997: 65).

1.1.5 Organización social.

La familia como célula social es importante en la vida de los mazahuas, dentro de ésta todos desempeñan labores, incluidos los más pequeños y aunque las mujeres tienen la mayor carga de las labores domésticas, su participación en la vida social es activa, por ejemplo, en los cargos comunitarios, como en el caso de los mayordomos. Los matrimonios son electos juntos, la participación femenina cobra relevancia en el desempeño de diversas actividades, relacionadas con la decoración de iglesias, elaboración de alimentos o limpieza. Por otro lado,

¹¹ Los oratorios son pequeñas habitaciones de adobe, pintadas de blanco, sin ventanas, independientes de la casa, aunque cercanas a ellas, designadas exclusivamente para la colocación de santos, se cuidan durante todo el año y se decoran de manera especial durante las fiestas patronales correspondientes (Jiménez, 1986: 22). Durante las visitas a la comunidad se observó la disminución de su uso, pero, en las casas es común encontrar un lugar especial destinado a las imágenes religiosas que cubre las funciones de los antiguos oratorios.

las mujeres aportan vitalidad a la vida social de las comunidades al tomar decisiones por la ausencia de los hombres que trabajan fuera de la localidad (Chávez, 2008: 71).

A pesar de que los indígenas mazahuas dependen de las autoridades civiles y municipales, son notables los logros que obtienen a través de sus ancestrales formas de organización política y social. La disposición del trabajo comunitario resuelve prontamente problemas y necesidades de la población. Las fiestas patronales y civiles conforman una serie de rituales donde queda de manifiesto estas particulares estructuras organizativas. A través de prácticas como el *foxite*: mano de obra prestada, los individuos se apoyan y complementan, trabajan colaborando en la construcción de viviendas o labrando y cosechando entre particulares. El trabajo comunitario se ve reflejado en faenas que involucran a todos los miembros en obras colectivas como la construcción de caminos.

Con respecto a los vínculos comunitarios y su importancia en las relaciones sociales, se puede mencionar la importancia de la vecindad y el parentesco ritual, este último tradicionalmente conformado por el compadrazgo a través del cual se genera un compromiso indisoluble, vitalicio, ineludible y no se puede destruir por ningún motivo. Estas relaciones representan un soporte que fortalece a los individuos y los integran al grupo. Al respecto, Iwanska alude a que el compromiso con la comunidad es más importante que el familiar. A diferencia de la relación con el ambiente natural y artificial, incluso a nivel particular (personalidad o mismidad), donde no se encuentra un interés sustancial, las preocupaciones por la sociedad son grandes, de tal manera que fortalecen sus relaciones con gente dentro y fuera de la comunidad, perpetuándolas con el compadrazgo, caracterizado por la generosidad de la cual siempre se espera reciprocidad (1972: 118-120).

Se deben mencionar las festividades religiosas como espacios donde también se observan el sistema de cargos y el compromiso como sustento de la organización social; es importante y conveniente mencionar las expresiones artísticas que en las fiestas se manifiestan, como la danza, un ritual de gran relevancia, y que también requiere de los sistemas tradicionales de organización para un adecuado desempeño. (González Ortiz, 2005: 149-154)

Por otro lado, podemos mencionar cómo esa organización tradicional mazahua ha dado frutos que han alcanzado interesantes logros como el surgido en Villa de Allende, conocido como “Frente Mazahua”, y del que a continuación se hace mención dada su relevancia en la historia de los mazahuas. La siguiente información puede confrontarse en Gómez Reyes (2011).

El sistema Cutzamala es una obra hidráulica creada en los años 70 para abastecer a la Ciudad de México y su zona conurbana al ser insuficiente la extracción de la cuenca del Lerma para dicho propósito. Los habitantes de la región mazahua se vieron afectados, no sólo al disminuir los afluentes que los abastecían sino al recibir la descarga residual que contaminó los ríos y terminó con la flora y la fauna que eran parte de la alimentación y comercio local, arruinando también tierras de cultivo e incrementando la pobreza. Los mazahuas de diversos pueblos del municipio de Villa de Allende se organizaron para demandar el pago e indemnización de las tierras dañadas por las inundaciones provocadas por el desbordamiento de la presa Villa Victoria, y a la vez exigieron un plan de desarrollo sustentable para la región, oportunidades económicas para el desarrollo de proyectos agrícolas y la creación de sistemas de abasto de agua para las comunidades.

El sistema tradicional de cargos tanto políticos como religiosos logró una gran capacidad de convocatoria y movilización ya que había una organización previa que facilitó la respuesta ante la problemática y los líderes mazahuas contaban con la aceptación y apoyo de la

gente. Este movimiento acudió a la Ciudad de Toluca para manifestarse y protestar de manera pacífica en el sistema Cutzamala, se presentaron con armas inservibles o talladas en madera, sólo para hacerse notar.

Contó con una destacada participación femenina al ser ellas las más afectas por la falta de agua para la realización de sus actividades agrícolas y domésticas: tener que acarrearla desde lugares lejanos implicaba trabajo adicional. Los niños sufrían constantes enfermedades gastrointestinales provocadas por beber agua contaminada. Encargadas de las familias y acostumbradas a resolver diferentes problemáticas, encausaron sus acciones a la movilización autodenominándose Mujeres Zapatistas por la Defensa del Agua y los Derechos Humanos, asistían a reuniones, marchas, plantones, pero también se solidarizaban al repartir alimentos entre quienes hacían guardias y se turnaban el cuidado de los niños.

La organización destacó cuando los manifestantes emitieron sus discursos en su lengua; las mujeres salían vestidas con el traje regional y realizaban actos que mostraban elementos simbólicos, como la venta los productos que cultivaban en sus tierras y las tortillas hechas a mano para representar su estilo de vida. De acuerdo a Gómez Reyes “El movimiento social mazahua resulta de una proyección de la organización social tradicional” (2011: 100) y se ve cristalizado en la identidad colectiva. Los mazahuas tomaron elementos de su identidad indígena para exigir un reparo a los atropellos que habían sufrido, exigieron una mejor calidad de vida utilizando su propia presencia indígena-mazahua como recurso político (Gómez Reyes, 2011: 206). Ejemplo claro resulta el hecho de esgrimir la lengua en su lucha para favorecer su posición frente a los demás. Al respecto Wurm menciona “la lengua tradicional de un pueblo suele servir como un potente medio de identificación de grupo e individual, y puede llevar a sobrevivir sólo por esta razón” (2000: 48).

Cabe decir que la lucha por el agua se dio evidentemente por lo indispensable del recurso para la supervivencia, pero también bajo la óptica de sus normas culturales: para los mazahuas el agua es un recurso sagrado, necesario para seguir la tradición; las prácticas de uso y manejo del agua son un reflejo de su cosmovisión. Los sábados de gloria acuden a “la Presita” donde las familias realizan un día de campo para pescar, nadar, bañarse y convivir. Los manantiales son lugares sagrados y se integran a los rituales católicos, se lava la ropa de los santos y las prendas de la iglesia; de igual manera mientras esperan el secado de las prendas se reúnen para compartir alimentos. Es responsabilidad de todos preservarla para el abastecimiento no sólo presente sino futuro y poder conservar con ello la tradición (Gómez, 2011: 113-118).

A pesar de que lograron atraer la atención de instituciones gubernamentales y conseguir algunos apoyos para el desarrollo de proyectos comunitarios, desafortunadamente, el movimiento se vio dividido por conflictos entre sus líderes. Algunos de sus miembros continuaron el trabajo logrando algunas mejoras para la comunidad, como la construcción de invernaderos que son fuente importante de empleo. En la actualidad, el sistema Cutzamala sigue proveyendo de agua a la Ciudad de México y las zonas mazahuas enfrentan serios problemas de desabasto en sus comunidades.

A continuación, se hace referencia a otros grupos que se han organizado en defensa de sus derechos al trabajo y a la vivienda, y se recalca la influencia de las formas de organización tradicional en la creación de estrategias de supervivencia en otros entornos, lejos de los pueblos o comunidades mazahuas.

En *Memoria histórica y muestra artesanal, flor de mazahua* (Instituto Nacional Indigenista [INI], 1999: 20-43), se hace referencia a la migración, al comercio ambulante, a la represión ejercida por la policía a los vendedores ambulantes y al abuso por parte de los compradores.

Las mujeres mazahuas, al vender en las calles, sólo buscaban trabajar y fue en una detención policiaca que Guadalupe Rivera Marín, hija de Diego Rivera y entonces senadora, les brindó apoyo para crear el Centro de Capacitación Mazahua donde pusieron en práctica sus conocimientos de bordado y aprendieron a cortar y usar máquinas de coser para posteriormente elaborar manteles, cojines, tortilleras, carpetas y muñecas. El proyecto buscaba ofrecer una mejor calidad de vida a través de servicios de carácter social y contaba con atención médica, guardería, capacitación y alfabetización. El centro funcionó 15 años, hasta que una reducción de presupuesto y cambios administrativos, derivaron en que el proyecto pasará del resguardo del Departamento del Distrito Federal, al de la Delegación Venustiano Carranza, que pretendió dar por concluido el programa, por lo que las indígenas se organizaron para defender su fuente de trabajo. Poco a poco se fueron retirando los apoyos y aprovechando el terremoto del 19 de septiembre 1985, la Delegación cerró el Centro. Las afectadas no se dieron por vencidas y conformaron un frente para hablar con las autoridades y acudir a periódicos para exponer su problemática. Ante la falta de respuesta de las autoridades decidieron trabajar por su cuenta. En el proceso descubrieron que su trabajo se vendía incluso en el extranjero a precios superiores a lo que ellas recibían y al parecer las ganancias eran malversadas por quien dirigía el Centro. Hicieron despliegue de su capacidad de organización y solidaridad; cooperaban para comprar verduras y alimentarse. Utilizaron los conocimientos adquiridos durante su estancia en el Centro y la unidad grupal les permitió continuar con una lucha desigual, donde las autoridades intentaban despojarlas de la maquinaria y materias primas.

Muchas desistieron ante los problemas económicos y la presión familiar, y tras años de lucha, en los que padecieron incluso hambre, el programa se suspendió y se clausuraron talleres y bodegas. Las mazahuas se reorganizaron y cooperaron para comprar un poco de material y

coser a mano. Vender su escasa producción era un reto, no sólo impulsado para satisfacer las necesidades de sus familias, también lo hacían por mantener su lucha.

Las autoridades se negaron a devolver la maquinaria y dar una adecuada solución al conflicto; pero los medios de comunicación dieron difusión al movimiento. Las mazahuas fueron presionadas y maltratadas durante su trato con las autoridades, a pesar de ello continuaron, buscaron apoyo de organizaciones no gubernamentales y finalmente el grupo de mujeres se conformó como una asociación civil recuperando máquinas, materia prima y producción, éstas últimas apolilladas y dañadas después de tanto tiempo. Sin embargo, gracias al apoyo recibido por diversas instancias, compraron materia prima y materiales para la guardería.

Con la nueva figura legal de cooperativa consolidaron proyectos que incluían mejoramientos para su familia y comunidad, donde se creó un centro de desarrollo y salud. Desafortunadamente la cooperativa enfrentó demandas por parte de algunas de sus propias integrantes. Estos juicios deterioraron la integración de la cooperativa al perder la maquinaria. Tuvieron problemas con locatarios de la Merced, lugar donde estaban sus instalaciones, por lo que decidieron reubicarse en la zona de Viaducto. Poco a poco la sociedad se fue diluyendo, aunque se incorporaban nuevas integrantes, éstas no sentían compromiso con la cooperativa. Con la disminución de socias se perdieron logros como la cocina y la guardería con las que alguna vez contaron. Sin embargo, Agustina Mondragón, también escritora, ha permanecido en este trabajo de manera constante y en la actualidad sigue con la elaboración y venta de artesanías bordadas que se expenden en el local de Viaducto. Junto con su hija imparten clases de bordado mazahua a todos los interesados en aprender.

Continuando con la enumeración de organizaciones creadas por mazahuas, merece mención *Jñatjo ndixu* (mujeres mazahuas), un grupo conformado por emigrantes originarias de Crescencio Morales y Francisco Serrato Michoacán, habitantes en Santa Martha del Sur Coyoacán, que se han integrado a fin de fortalecer su comunidad y regularizar sus viviendas. Retoman sus formas de organización comunitaria para defender sus derechos (en este caso el derecho a una vivienda digna) y a la vez rescatan su cultura y la muestran al mundo a través de un espectáculo llamado *Nujña'a ndixu jñajto* (*Palabra de mujer mazahua*), donde narran cuentos tradicionales y nuevos en español y mazahua, presentan la tradicional danza de las pastoras acompañadas de música donde el violín tiene remembranzas de las fiestas tradicionales y aprovechan el foro para presentar sus artesanías.

Quizá en el origen de la organización social de los habitantes de Santa Martha del Sur, cuyo objetivo central fue la lucha por sus viviendas, exista la necesidad de subsistencia vinculada a la simbiosis con la tierra. La tierra propia es el centro del mundo para delimitar espacios y defenderlos.

A pesar de que “la mayoría de los mexicanos sólo tiene futuro a condición de que dejen de ser ellos mismos” (Bonfil, 2006: 106), los indígenas mazahuas conservan su identidad adaptándose: renunciando a algunos elementos propios (lengua, vestimenta, formas tradicionales de vida) y tomando los elementos sociales y culturales que les presentan los grupos dominantes (modas en el vestir, el uso de tecnologías), pero guardando tradiciones y costumbre para encontrar en ellas un refugio (organización comunitaria, festividades religiosas).

1.2 Perfil cultural

Los rasgos de cada pueblo definen su identidad: incluidos los colores y sabores como los trajes alegres y brillantes de las mujeres, el sabor agrio de los alimentos consumidos en diversos rituales, las antiguas alabanzas religiosas que se elevan al cielo como desgarradores lamentos y que forman parte de la vida de los mazahuas. Bonfil indica: “Cada uno de los pueblos indios que viven en México posee un perfil cultural distintivo que es el resultado de una historia particular cuyos inicios se pierden en la profundidad de épocas remotas” (2006: 25). El hecho de ser diferentes, no debe ser motivo de discriminación, ni de olvido; al contrario, conocer las diversas manifestaciones de los pueblos indígenas es una experiencia enriquecedora que merece la pena ser compartida y por ello en este trabajo se presenta parte de la cultura del pueblo mazahua. Los mazahuas para referirse a ellos mismos utilizan el término *ñatrjo /ñátro/* que también podemos encontrar cómo *ñato* o *jñatjo*, y se traduce como “los que hablan”.

Se puede observar el fuerte vínculo entre la vida social y cultural de los mazahuas en la actualidad. Las festividades religiosas conforman un escenario donde las manifestaciones culturales adquieren su máxima expresión. De acuerdo a Colombres (1993: 30), “la médula de la cultura indígena reside casi siempre en el universo mítico; en la religión” y acerca de la relevancia de las prácticas religiosas dentro de la cosmovisión. Good anota:

La organización social y las prácticas rituales expresan de manera empíricamente observable la cosmovisión; por lo mismo éstas son el punto de partida para su estudio. La cosmovisión se manifiesta no sólo en la ritualidad, sino en los ámbitos de la vida social, y su estudio abarca los procesos dinámicos de adaptación y las relaciones sociales, políticas y económicas. Aquí llegamos a entender cómo las cosmovisiones facilitan la reproducción cultural, la adaptación creativa, la transmisión de conocimientos y las formas de organización social (2015: 142).

Por ello se entiende que la religión forma parte esencial en la identidad del pueblo mazahua; lo unifica en una suerte de trabajo comunitario en el que los miembros colaboran para el buen desempeño de las fiestas patronales.

1.2.1 Festividad

Cada comunidad cuenta con una o varias festividades locales; están las fiestas que en cada iglesia se realizan para algún santo o deidad específica, como la Virgen o la Santa Cruz. Para ejemplificar aludiremos a una de las festividades más importantes del pueblo mazahua: la de “Nuestro Padre Jesús”, santo patrono de San Felipe del Progreso. La información que aparece en el siguiente apartado puede confrontarse en Garduño (2004).

La festividad de “Nuestro Padre Jesús” está marcada por una combinación de elementos indígenas y cristianos, probablemente vinculados a ancestrales rituales asociados al viaje a *Bondo* o Ciudad de México en busca del fuego de la vida, actualmente representado en velas de cera de abeja, “la cera”, que junto con una gran cantidad de flores son compradas en puntos estratégicos de la ciudad, en el centro histórico la primera, las otras en el mercado de la Merced. Dicha compra se acompaña con la visita a la Basílica de Guadalupe y una misa en la Catedral Metropolitana. Cada una de estas actividades tiene una especial relevancia para sus participantes; las realizan desde tiempos novohispanos y en esencia se ha mantenido como un ritual heredado.

La fiesta comienza con el viaje a la Ciudad de México, un peregrinaje que en sus orígenes se realizaba a pie y a través de los años se ha modificado. Se utilizaba el tren desde sus inicios en el Porfiriato hasta que éste dejó de brindar sus servicios en 1998. En la actualidad se realiza en autobús, pero retorna al mismo lugar donde antes se ubicaba la estación del tren de Tepetitlán, punto desde el que inicia la peregrinación o viaje por diversas comunidades, en

medio de un despliegue de cohetes, música, danza y comida; ésta, junto con las bebidas alcohólicas, adquiere un carácter importante al dar pie a un momento de unión entre los habitantes. Los peregrinos llegan a las localidades donde son recibidos por los anfitriones, siempre generosos. En otros tiempos acompañaban a estas festividades el *sendecho* y la *zambumbia*¹² bebidas fermentadas de carácter ritual. También se incluía el pulque, pero estas bebidas han sido sustituidas por la cerveza y el tequila.

Los bultos de cera son decorados con flores, galletas, palomitas de maíz y pan, símbolos de amistad y respeto, conformando así, pequeños retablos de reminiscencias barrocas.

El destino final es San Felipe. La cera y sus acompañantes visitan en su recorrido diversas capillas donde depositan una ofrenda encendida. Este grupo va encabezado por los mayordomos, entre ellos destaca uno que lleva el bastón de mando; él está encargado de dirigir y vigilar el cumplimiento de esta fiesta donde el *foxite na mbaxcua pale ajense* (ayuda mutua de todos para la fiesta de Nuestro Padre Jesús) es esencial para el buen desarrollo de la misma. El templo es limpiado por los mayordomos y sus esposas lo decoran con hermosos y grandes textiles bordados a mano con flores, aves y estrellas.

El pueblo recrea el universo y lo representa en el nicho de Nuestro Padre Jesús. Las estrellas son representadas por círculos de madera entretejidos con guirnalda de palomitas de maíz; el maíz en mazorca o granos reventados representa el trabajo de los campesinos que cuidan y defienden la tierra que los alimenta. Dicha ofrenda se extiende en la presencia del pan

¹² El *sendecho* es una bebida realizada con granos de maíz germinado fermentado con pulque; la *zambumbia* es también una bebida fermentada elaborada, dependiendo de la región, con piña, cebada o arroz, endulzada con piloncillo y aderezada con especias como clavo y pimienta. La fermentación ha sido utilizada para la preservación de alimentos por diversos pueblos del mundo, desde épocas muy antiguas. En México se producen alimentos como el pulque, el pozol, atole agrio, tesgüino, tepache y colonche, por citar algunos; son parte importante de la alimentación de comunidades indígenas y en algunas se incorporan a rituales de carácter religioso. Es importante destacar su valor nutricional. Desafortunadamente van cayendo en desuso para dar paso a bebidas alcohólicas destiladas que no aportan ningún valor alimenticio.

y las galletas dentro de la decoración. Tiras de papel de colores representan el viento; se pueden ver frutas entre las que destacan granadas traídas desde Zitácuaro. Afuera del templo el universo también es representado en la danza de los concheros: el círculo formado por los danzantes simboliza el universo. Otras danzas han acompañado este recorrido: las pastoras, la danza de los moros, los arcos. Estos ritos se desarrollan en un tiempo y un espacio dictado por la tradición y las costumbres.

También se queman castillos. Todos disfrutan de la feria y los antojitos, mientras el templo, de acuerdo a la actual cosmovisión mazahua, es un espacio sagrado y divino, donde arde el fuego. A través de estos actos la comunidad da por cumplido el compromiso y está lista para continuar con su trabajo. La festividad en otro tiempo estaba vinculada con actividades agrícolas. Con los cambios en los estilos de vida, adquiere nuevos significados que tienen que ver con la preservación de la tradición y la pertenencia. El siguiente año los mayordomos proseguirán con esta costumbre, y si no pueden hacerlo, heredarán sus cargos, pues no se puede interrumpir este contacto con la divinidad. En general el recibir un cargo no es motivo de pesadumbre, al contrario, es todo un privilegio ya que entre los mazahuas: “No es la personalidad individual, sino el cargo lo que hace al hombre” (Iwanska, 1972: 114).

Las celebraciones religiosas revisten especial importancia: los pueblos indígenas han encontrado en ellas una estrategia para preservar su organización social y cultura, pero también otras expresiones han contribuido a preservar la cultura mazahua y el siguiente apartado aborda la iconografía plasmada en diversos objetos.

1.2.2 Arte: textiles y orfebrería

Para empezar este apartado es pertinente considerar a Maldonado y Serrano:

Para ubicar a los textiles en el contexto de fuente de información es importante considerar el término *iconografía*, entendido como el conjunto de elementos decorativos

y simbólicos plasmados en objetos, basados en imágenes que expresan lenguajes y comunican temas de los grupos humanos. Estas imágenes son signos comunicativos y representativos de la vida cotidiana, la mitología, la religión y la naturaleza; adquieren coherencia y significado en relación con el objeto y su forma. El color y la disposición de las imágenes determinan la estética del simbolismo. La iconografía es un elemento que define la identidad cultural comunitaria de los textiles (2014: 96).

Los textiles cobran relevancia en la vida cultural de los *ñatrjo*. Por un lado, son una ofrenda dentro de la festividad religiosa al embellecer los altares y por otro forman parte de la cotidianidad donde son útiles. Funcionan en el día a día en forma de manteles, colchas, carpetas, cojines, morrales; algunos trastocan la ritualidad como es el caso de las lías o fajas que cuentan pequeñas historias que son parte del universo femenino, donde cada mujer pone sus distintivos personales. Anteriormente se elaboraban faldas de lana de manera expresa para acompañar a la mujer en su período menstrual o posparto. “Varios grupos indígenas, como los quechuas del Perú y los huicholes en nuestro país, han utilizado las fajas como códigos vivos que les permiten compartir de generación en generación, secretos de gran valor cultural” (Vázquez: 44). Los elementos recurrentes en los textiles son aves, flores, y animales dentro de los que destaca el venado. Aparecen también elementos astrales como *Tansejé* (Venus o estrella de la mañana) y su representante en la tierra: *sibi* (el fuego). Una figura conocida como jarrito simboliza el vientre materno. Los grupos indígenas en sus manifestaciones artísticas significan elementos de la naturaleza y de la cotidianidad a los que relacionan con su vida; un ejemplo de ellos es la representación constante de la tierra y la fertilidad. “De todos los elementos de la naturaleza la tierra, es el que aparece con mayor frecuencia en la faja. Su símbolo es muy parecido al del fuego. La fertilidad de la tierra —*jomü*— y el Sol, en eterno matrimonio, dan sentido a la vida” (Vázquez, 2011: 45).

En Maldonado y Serrano se menciona:

Los textiles pueden manejarse como elementos gráficos para el estudio de las cosmovisiones; como testimonios aportan datos para entender el pensamiento sagrado de los pueblos indígenas, éstos deben tratarse en un amplio contexto de cultura y no de manera aislada; así es necesario considerar los materiales, el uso, la función, los colores, las figuras decorativas y las texturas (2014:).

Para el indígena es importante significar. Pondremos el ejemplo de los telares donde el tejedor plasma emociones a través de ideogramas. La elección del color en un telar o bordado no es fortuita, hay una intensión comunicativa en función de la utilización de la prenda, si es una servilleta para las tortillas o un lienzo para decorar los altares religiosos o si es una funda para las almohadas. Cada una de estas prendas guarda significaciones. La imagen de Nuestro Padre Jesús no la encontraremos en una funda para almohada, pero sí una pareja de palomitas que sostiene un listón donde aparecen las leyendas “mi vida”, “mi amor”, “cielito lindo”. Los colores utilizados para estos casos son el rojo o el rosa. Las servilletas para guardar tortillas tienen frutas o flores. Los diseños pueden venir impresos en los lienzos que se compran en el mercado o en cartillas que sirven como guía para elaborar punto de cruz, pero la mujer los elige en función a un motivo especial. El dorado aparece en imágenes religiosas como rayos luminosos de poder y raramente lo encontraremos en una servilleta para tortillas.

Otro ejemplo del trabajo textil lo encontramos en el *quechquémetl*, una prenda de vestir común entre las mujeres habitantes de la zona, mazahuas o mestizas, ideal para el clima frío, esta “capita” originalmente era manufacturada con lana. Las elaboradas en el poblado de Santa Rosa de Lima se distinguen por sus intensos colores: azul índigo o rojo brillante, teñidas con añil y cochinilla a través de un método tradicional. Se tejen en telar de cintura y son decoradas con bordados de motivos florales. Se requiere de una gran fuerza física para el uso del telar y el proceso de teñido natural demanda la inmersión de la lana en tinte hirviente para ser sacada y

oreada al sol una y otra vez hasta lograr los tonos deseados. Este delicado y extenuante proceso, junto con el encarecimiento de los materiales, ha provocado la disminución de la producción del *quechquémetl* junto con las largas faldas de lana con franjas que complementan la vestimenta originaria de la región de Santa Rosa, por lo que, el poliéster es el material empleado con mayor frecuencia en su elaboración y el uso del telar ha sido sustituido por máquinas. El *quechquémetl* también se encuentra elaborado en lana sin teñir con bordados a mano o en máquina.

Mención especial merece la orfebrería mazahua. Los aretes de plata que en ocasiones acompañan el ajuar mazahua tienen importancia especial por diversos motivos:

En la zona mazahua casi todas las mujeres llevan sus arracadas de plata. Cuando se celebra un matrimonio, el novio suele comprar un par de ellas para su pareja. Así es la costumbre, como si las arracadas fueran una suerte de anillo de compromiso. El novio lleva sus monedas de plata a un maestro platero, quien le hace los aretes a golpe de martillo y corte de cincel (Scheinman, 2011: 56).

La orfebrería realizada por los plateros mazahuas ha recibido reconocimientos a nivel internacional. Es una de las expresiones más hermosas del arte mazahua, por lo que se exponen algunos aspectos de este trabajo que destaca por sus particulares diseños y su elaboración tradicional. Scheinman registra, gracias a una entrevista realizada a Faustino Córdova, algunos simbolismos cifrados en la arracada mazahua: “Las piedritas significan el lucero que sale a las cuatro o cinco de la mañana [*T'ansejé*]. Las palomitas representan cuando el marido sale al campo y la mujer se levanta a prepararle el atole. Las flores y las hojas tienen relación con el campo, con el medio ambiente. Y los rayitos son los rayos del sol” (2011: 59).

Los textiles y las piezas elaboradas en plata, han sido manifestaciones artísticas donde los mazahuas dan cabida a sus expresiones estéticas, mostrando su aprecio a la naturaleza, admiración a las estrellas y gusto por el color.

Al respecto Good observa:

Los pueblos utilizan estos recursos culturales para enfrentar las coyunturas específicas a través de la historia. Las adaptaciones innovadoras —basadas en estos principios culturales coherentes y sistemáticos— frente a las condiciones nuevas impuestas desde el poder dominante aseguran la continuidad dentro del cambio de la creación cultural. Estas estrategias son muy distintas de las reglas que rigen el capitalismo industrial y la modernidad occidental: sirven como ejes de producción cultural, resistencia, o negociación y adaptación (2015: 143).

1.2.3 Traje tradicional

En San Felipe del Progreso, las mujeres mayores son las que portan el traje tradicional mazahua de manera cotidiana. Se preguntó a un habitante de la comunidad si las mujeres más jóvenes no lo hacen y la respuesta fue muy interesante: “Deja que venga el gobernador y verás”.

El profesor Miguel Ángel Nolasco, cronista de San Felipe, comenta¹³ que los habitantes de la zona afirmarían o negarían que son mazahuas de acuerdo a las circunstancias; si hay apoyos del gobierno, por ejemplo, se identificarían como tales. No es difícil entender que si su identidad mazahua los puede hacer objeto de discriminación o burlas la nieguen, y, por el contrario, si ésta les aporta un beneficio hagan gala de ella.

En general, dentro de la vida de la mujer *ñatrjo*, su traje tradicional tiene una relevancia especial; en las distintas comunidades presenta rasgos característicos que lo identifican como perteneciente a determinada zona (toques de encaje, algún diseño en el bordado o el corte) pero todos destacan por sus colores, chillantes, los califican algunos, otros los definen como alegres, fuertes. Elaborados en satén, las faldas son amplias y se abren como abanicos cuando las mujeres se inclinan para levantar las grandes cazuelas de alimentos que generalmente colocan en el suelo, las mangas son largas y amplias también, elaborados así para protegerlas del frío de

¹³ En entrevista realizada en abril de 2012, San Felipe de Progreso, Estado de México.

la región. Una cenefa bordada asoma por debajo de la enagua y es conocida como “la labrada”, en ella están plasmados diferentes elementos como flores, grecas y estrellas. Complementan su arreglo trenzas entrelazadas con listones de colores y arracadas de plata o modestos aretes de plástico. Algunas imágenes de santas o vírgenes son vestidas con el traje tradicional mazahua y aunque en algunas regiones ha disminuido su uso, sale a relucir en ocasiones importantes. Las vendedoras ambulantes saben que al portarlo pueden incrementar sus ganancias, por otro lado, se desprenden de él para no ser identificadas como “Marías”. Su uso toma entonces un carácter estratégico.

1.3 Lengua y literatura

El mazahua es una lengua perteneciente a la familia lingüística¹⁴ oto-mangue. De acuerdo a datos del Instituto Nacional Indigenista (INALI) esta familia “es la más grande y la más diversificada del país. Las lenguas de esta familia se hablan desde el estado de San Luis Potosí, el pame, hasta el estado de Oaxaca, el zapoteco” (2008:41) La autodenominación¹⁵ para la lengua mazahua es *jñatrjo* para la variante lingüística¹⁶ de oriente y *jñatjo* para la variante de occidente (INALI, 2008: 54-57).

Es una lengua tonal¹⁷ a la que Michael Knapp Ring, quién ha elaborado relevantes estudios sobre la lengua mazahua, se refiere como “la lengua más conservadora [de la familia otomangue] en cuanto a la nasalización vocálica” (2010: 9).

A pesar de que el número de sus hablantes ha disminuido considerablemente, para algunos miembros de la comunidad es de vital importancia preservarla, ya que representa la manera de conservar la identidad y la cultura.

Sobre la preservación de la lengua, León Portilla menciona:

Muchos de ellos, incluso viviendo en pobreza extrema, despreciados y explotados a la vez, se ingeniaron para preservar lo que más estimaban: su tradición ancestral, sus valores morales y su lengua. En las celebraciones religiosas entonaban cantos que sus padres les habían enseñado, así como algunos de su propia invención. De noche, tal vez, sentados

¹⁴ Conjunto de lenguas cuyas semejanzas en sus estructuras lingüísticas y léxicas se deben a un origen histórico común.

¹⁵ La expresión con la cual los hablantes de lenguas indígenas nombran a éstas en su propia variante lingüística (INALI, 2008: 35).

¹⁶ La variante lingüística se define como una forma de habla que: a) presenta diferencias estructurales y léxica en comparación con otras variantes de la misma agrupación lingüística y b) implica para sus usuarios una identidad sociolingüística que contrasta con la identidad sociolingüística de los usuarios de otras variantes (INALI, 2008: 37)

¹⁷ Una lengua tonal es aquella que establece diferencias de significado a través de la altura tonal de cada una de sus sílabas. Así, en una lengua tonal todas y cada una de las sílabas poseen tonos específicos (Pardo, 1993: 91). Estas notas se consideran pertinentes, para que quienes se acerquen a este trabajo y deseen conocer algunas generalidades sobre la lengua mazahua, cuenten con algunos referentes.

juntos alrededor de una fogata, los mayores contaban historias acerca de los orígenes de todo cuanto existe: el Padre y la Madre supremos, el mundo, los animales, las plantas y la gente. Transmitían la antigua sabiduría en forma de consejos que recitaban en ocasiones especiales; a los niños o niñas que habían alcanzado la edad de la razón o a los jóvenes que estaban por contraer matrimonio; en ocasiones de la venida al mundo de sus hijos y en los funerales de un miembro de la comunidad (2004: 17-18).

A pesar del empeño de algunos de sus hablantes, la preservación de la lengua no ha sido fácil. A continuación, se presentan anotaciones sobre algunas problemáticas que se suscitan en torno a la lengua mazahua y van minando su subsistencia ante la modernidad y la expansión invasora de los grupos económica y socialmente predominantes. Las personas que se esfuerzan por conservarla se han visto obligadas a disminuir su uso por la necesidad de comunicarse con hablantes de otras lenguas o para evitar la discriminación, además de enfrentar el hecho de que se da prioridad a la enseñanza de las lenguas de los pueblos dominantes. Sobre el proceso de aprendizaje del español, algunos informantes,¹⁸ principalmente personas de la tercera edad, refirieron que la imposición generalmente incluía el castigo físico, por lo que huían de la escuela. En otros casos, se resistían a abandonar el mazahua, que se prohibía en algunos hogares con insultos y reprimendas por parte de los adultos, y lo utilizaban al interactuar con otros niños. Desafortunadamente, hechos como los anteriores confirman la observación de Lastra, “se ocasionan traumas infantiles al acudir a la escuela y cambiar la lengua de casa por una distinta” (2003: 378).

En relación a la enseñanza del inglés, en la actualidad ésta ha aumentado en las escuelas de educación básica, mientras la enseñanza del mazahua ha sido desplazada, probablemente, debido a que “La lengua es para la sociedad moderna lo que el dinero es para su economía: una moneda de intercambio internacional” (Lastra, 2003: 372), así, los gobiernos prefieren instituir

¹⁸ Visitas realizadas a San Felipe del Progreso en marzo-abril de 2012.

el aprendizaje del inglés. Hay que señalar que los mismos habitantes de algunas comunidades indígenas ven la posibilidad de mejorar social y económica al aprender esta lengua, como ha sido el caso de comunidades mazahuas donde los padres de familia se complacen con la enseñanza del inglés pues ven en ello progreso.

Por lo que se refiere a literatura, a través la tradición oral se transmiten conocimientos, valores, creencias, costumbres e historia. Los antiguos cantos son la expresión lírica de estos pueblos. En cuanto a la narrativa, hay una serie de mitos, leyendas y cuentos que conforman un compendio transmitido de generación en generación y forman el acervo, a manera de biblioteca ambulante, de estas comunidades. Estas narraciones tradicionalmente son utilizadas en la transmisión de valores y enseñanzas. Jan Vansina (1966) señala al respecto la importancia de la tradición oral desde el comienzo de la historia de la humanidad como vehículo para conservar la memoria colectiva, a la vez que las narraciones persiguen un objeto estético, ético o didáctico.

Por otra parte, Morales Sales afirma que “se trata de la tradición más difundida, más generalizada, entre este pueblo” (1985: 155). Sobre los temas y personajes recurrentes, hay en las fábulas y leyendas animales del cerro que interactúan con seres humanos; de manera constante aparecen animales del monte como el coyote y el conejo, también encontramos a los animales de casa como el cerdo, el asno, las gallinas y los guajolotes. Se observa una fuerte interacción del hombre con la naturaleza, pero también con seres fantásticos; espíritus y brujas; por otro lado, efectivamente, los textos sirven como reguladores de conducta, pues los personajes referidos pueden atrapar al hombre por su maldad. También se habla de la importancia de disfrutar el momento, pues existe la posibilidad de escapar de los entes, porque

no es momento de partir; se volverá a casa con alguna enseñanza o mensaje y se podrá continuar con la vida cotidiana. En estas apreciaciones se hará énfasis más adelante.

En referencia a los personajes y temas frecuentes dentro de la tradición oral, Morales Sales (1985: 243) presenta la función que pueden tener a través del siguiente esquema:

| Personajes | Temas | Resultados |
|--|--|--|
| 1.- Animales débiles, viejos o inofensivos | Burla, ridiculización del poder, engaños. | No basta ser fuerte, la inteligencia y la prudencia garantizan la continuación de la vida. |
| 2.- Hombres jóvenes que solicitan esposas | Pasan pruebas a las que son sometidos. | Los matrimonios deben celebrarse respetando la tradición. |
| 3.- Holgazanes | Evitan a toda costa trabajar. | El grupo los rechaza. |
| 4.- Hechiceros, brujas, seres sobrenaturales | Daños a los hombres, combate contra ellos. | La dimensión mágico-religiosa no está vedada al hombre. Puede valerse de ella para triunfar. |
| 5.- Gigantes, fenómenos naturales | La explicación de su existencia y desaparición de estos personajes se da mediante mecanismos como indagación y conclusiones. | Instalación del hombre mazahua en el mundo mediante respuestas que satisfacen sus interrogantes. |

Los temas y personajes serán analizados en los siguientes capítulos; por ahora cabe observar cómo la tradición oral representa la base de nuevas formas de expresión literaria como la poesía y la narrativa escrita; la nueva palabra mazahua se ciñe dentro de la estética de lo cotidiano. Sus escritores hablan del trabajo que se ha desempeñado de manera tradicional (en la milpa, el telar, el pastoreo) y en la actualidad (comercio); de la naturaleza con la que no sólo se vinculan sino se integran (*T'ansejé*; estrella del amanecer, los árboles, el monte, la mariposa y la flor); elementos que han representado en sus bellos textiles son retomados para compartirlos bordados ahora en palabras. Por otro lado, la poesía contemporánea también aborda la realidad brutal cargada de necesidades: alimentación y justicia. No más, no menos, se exige lo justo, no

se busca subyugar como los dominares que los explotan. Al acceder a la pluma y la hoja para escribir, los mazahuas exponen sus puntos de vista, tanto individuales como colectivos representando a su grupo étnico y comparten su vida sencilla y sus reclamos sociales. Antes se mencionó el hecho de que en la actualidad algunos mazahuas retoman su interés en la lengua: aparte de estudiarla, investigarla y promoverla han ido al rescate de textos orales encontrando en la literatura escrita una manera de preservarla. Y es que en el proceso que vive la construcción de esta literatura se debe tomar en cuenta que la mayor parte del conocimiento o sabiduría indígena que se ha transmitido oralmente, cuando llega la alfabetización a una comunidad dada, algunas de esas ideas se plasman mediante la escritura, y circulan así en toda la comunidad (Iwanska, 1972: 90).

Dada la naturaleza de las lenguas y cosmovisiones distintas, tan alejadas de las occidentales, pasan inadvertidos elementos que enriquecen dichas expresiones literarias. Afortunadamente, Carlos Montemayor trabajó en la creación de talleres literarios en comunidades indígenas, principalmente de origen maya. Logró contacto con estos grupos y sus obras literarias, obteniendo trascendentales investigaciones que iluminan el panorama de las letras indígenas en general.

Para comprender la literatura en las lenguas indígenas de México es necesario ir al encuentro de la forma y cadencia de las lenguas mismas y dejar de lado los supuestos que han condicionado la poesía o la literatura en las lenguas modernas occidentales. Se trata de otro orden estético, más complejo, con una gama más amplia de valores sonoros, con modelos milenarios que aún siguen vivos en discursos ceremoniales, en conjuros, en rezos sacerdotales, en cantos, en ciertos relatos (Montemayor, 2001: 44).

Capítulo 2

El mundo natural en textos literarios mazahuas

Antes de pasar al análisis de los textos se exponen algunas consideraciones pertinentes para apreciar la relación de los grupos indígenas con el mundo natural, que desde antes de la llegada de los españoles a Mesoamérica ha sido de gran importancia para los pueblos originarios, dado que la tierra y sus frutos junto con los animales, los alimentan y proveen de recursos para su supervivencia; por ello los cuidan, respetan e incluso reverencian y están presentes en sus ceremonias, y por supuesto, en la iconografía, los relatos, cantos, oraciones y poemas actuales.

La relación con los animales, vegetales y el entorno geográfico donde se desarrolla la vida de los mazahuas se hace patente de manera constante: los animales del monte son admirados y temidos, aparecen como personajes dentro de los cuentos y leyendas que son parte de la tradición oral. También los animales que se crían para el sustento de las familias en los hogares y sus características forman parte de las metáforas que suelen ser una guía para regular las conductas de los humanos. En la poesía moderna suelen presentarse como personajes añorados al ser parte de un paisaje que se modifica día a día y se pierde de vista por el deterioro de la fauna, o porque con las migraciones a las ciudades se dejan de observar. Esta relación de admiración y aprecio a los animales ha prevalecido desde tiempos precolombinos, y de acuerdo a Lira:

El animal es valorado porque es necesario, pero también es apreciado porque muestra ciertas características frente a las cuales el hombre se asombra. Este asombro lo conduce directamente a categorizar estos aspectos como sagrados y a sentir que el animal no es inferior al ser humano, sino más bien un ser independiente, creado por una entidad superior al igual que él y que en ocasiones se parece y supera al hombre. Del asombro a la reflexión hay sólo un paso, es por esto que, frente al comportamiento de la fauna, el indígena comienza a establecer nexos y a conectar ideas, así como a computar el tiempo,

a base de los ciclos que va observando en la naturaleza [...] Ellos no son seres ajenos, separados del hombre o carentes de inteligencia o deseos, sino que también poseen conciencia y voluntad e incluso en un principio fueron gente, sólo que perdieron tal condición (1995: 129).

Para algunos pueblos incluso tienen un simbolismo religioso. De la Garza comenta al respecto:

Los animales han tenido siempre un sitio principal en el simbolismo religioso, son seres misteriosos, admirables y temibles por poseer cualidades de las que el hombre carece, como volar, tener una gran fuerza física, sobrevivir bajo el agua o transmutarse. Pero al mismo tiempo, los animales, son los seres más cercanos al hombre, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos, y además son seres expresivos con los que el hombre se puede comunicar. Por eso, en los más diversos pueblos han sido símbolos y encarnaciones de energías divinas, las cuales, a través de ellos entran en contacto con los hombres (2001: 145).

Cabe mencionar que los animales que protagonizan los relatos varían dependiendo de la región geográfica, por ejemplo, en los relatos mayas es común observar la presencia del jaguar, así, los animales que más aparecen en los relatos mazahuas son serpientes, aves, borregos, mariposas, pero sobre todo el coyote, que habita los cerros. La comunidad le teme porque ataca principalmente al ganado y al parecer, también a las personas.

Por otro lado, los miembros del reino vegetal, como el maíz y los árboles principalmente, son referencia a la alimentación y al origen. Al respecto Espinosa comenta:

Siempre he subrayado la creencia mesoamericana en la racionalidad y la sensibilidad de los seres, por ejemplo, como los árboles, y la creencia en sus poderes perceptivos y mágicos, muy superiores a los humanos. Tampoco se trata de propiedades reducidas sólo a los seres vivos, sino atribuidas a prácticamente a todos los demás seres naturales (piedras, astros fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, extensiones de tierra, etc.) (2015: 124).

En relación a las plantas, el maíz es el que mayor presencia tiene entre los mazahuas; al igual que en la mayoría de los grupos indígenas, es la base de la alimentación. Los ciclos

agrícolas condicionan, por ejemplo, las festividades, donde al maíz luce como presencia importante en interesantes decoraciones elaboradas con “palomitas” de maíz. Por otro lado, el trigo tiene también incidencia en los rituales, por ejemplo, cuando un mayordomo hereda un cargo, entrega un pan a su sucesor.

En cuanto al espacio geográfico, hay que mencionar el lugar de veneración que representan algunos lugares como cuevas, montañas y ríos o lagos, estos últimos de manera especial, dado la relevancia que tiene el agua en la vida de los mazahuas, tanto por los rituales tradicionales como por la lucha social que se ha generado en torno a su desabasto.

Por lo que se refiere a los textos que se analizan, en éstos se encontrarán personajes como la serpiente, al coyote y los árboles. Se han elegido por su importancia dentro de la cosmovisión mazahua.

2.1 La víbora en un cuento mazahua

2.1.1 Contexto

Las narraciones de los cuentos se suscitan de manera espontánea en las conversaciones cotidianas: durante la preparación colectiva de alimentos, en alguna reunión familiar, después de las jornadas laborales o durante las caminatas. El cuento “El alicante” fue relatado precisamente durante una larga caminata al cruzar el cerro; el informante también manifestó que antes de la entrada de los sistemas de transporte en la comunidad, las caminatas eran más largas y podían durar días, por lo que las “historias” se contaban para acompañar el viaje. Se puede suponer que también se creaban inspiradas en el paisaje, la soledad y la presencia de animales, pues las serpientes o víboras suelen habitar entre la hierba o las piedras y también están presentes en los relatos.

De la Garza comenta al respecto:

Entre todos los animales sagrados destaca la serpiente, que por sus cualidades extraordinarias ha sido uno de los principales símbolos religiosos a nivel mundial. Las serpientes causan admiración y temor al ser humano y le son psicológicamente significativas, entre otras cosas por su rapidez y agilidad, a pesar de carecer de patas; por su lengua bífida; por su vista fija, que se debe a que no tiene párpados y, sobre todo, por su notable vitalidad, que se manifiesta al renovar periódicamente su piel, también permanecen sin comer y beber por largo tiempo, crecen toda su vida, muestran una excepcional resistencia a morir cuando están mortalmente heridas, tiene unas muy peculiares formas de apareamiento y, sobre todo, se asemejan al falo, principio de vida por excelencia (2001: 45).

Por su parte Soustelle menciona la aparición de la serpiente en relatos de los otomíes que hacen alusión a la *dok'inyö* “serpiente de piedra”: “los cuentos muestran al *dok'inyö* bajo la forma de ser maléfico, que suele agredir a los niños, asaltar sexualmente a las mujeres y que tiene el poder mágico de adormecer irresistiblemente a sus víctimas” y refiere también a la víbora alicante presente en las narraciones mazahuas: “Existe entre los mazahuas vecinos de los otomíes una creencia relativa a una víbora alicante que tiene poderes mágicos” (1996: 249-250).

En el siguiente relato encontramos como personaje central al alicante, de color negro y longitud variable, pero casi siempre mayor de un metro; se alimenta chupando la sangre de animales y humanos, pero prefiere mamar las ubres de las vacas y los senos de las mujeres durante el período de lactancia. Este peculiar animal es integrante importante de los relatos de la tradición oral mazahua.

2.1. 2 Texto

El alicante.

¿Ves ese rosál a mitad del cerro? Fíjate bien: hay un montón de adobes regados, allí había un jacalito, hace muchos, muchos años, en él vivían un hombre y una mujer que tenían un bebé, el niño lloraba noche y día y no sabían por qué, hasta que el hombre llegó en una ocasión de madrugada, pues había tenido que ir a trabajar muy lejos, entonces descubrió a su mujer dormida y al alicante tomando la leche de su pecho mientras metía su cola en la boca del niño. El hombre rápido sacó su machete y despedazo al animal y al hacerlo salpicó el reguero de leche por todos lados. Dicen que se fueron del lugar y el niño pudo crecer gordo y bonito.¹⁹

2.1.3 Análisis

De acuerdo a González (2016:33), se puede ubicar a la narración dentro del grupo de cuentos de animales zoológicos, que actúan como tales. Este cuento tiene, además, elementos de orden de lo maravilloso, donde ocurren sucesos extraordinarios. González (2016, p.34) dice al respecto: “La magia de estos relatos no sobrepasa el mundo de lo natural. Lo que ocurre es aceptado y no se cuestiona su veracidad. Puesto que el personaje se encuentra alejado del tiempo y del espacio real todo es posible”.

Los elementos del paisaje natural y real, realzan la veracidad del relato: el narrador nos ubica en el espacio donde se desarrolla la acción, que es cercano al lugar donde se narra el cuento y en el que, efectivamente, hay un rosál. Vale aclarar que esta planta no forma parte de la vegetación propia del cerro en el que predominan otras flores silvestres, algunos pinos y tejocotes. Generalmente el rosál sólo se ve en algunos hogares, también hay restos de adobes, lo que hace suponer que hubo una casa. No hay otra cercana en kilómetros y la casa está prácticamente a mitad del cerro. Se hace referencia a estas apreciaciones porque dan indicios de

¹⁹ Relato proporcionado por el señor José Luis García Tapia de 72 años, empleado municipal, habitante de San Felipe del Progreso, marzo 2012.

las circunstancias en las que se da la tradición oral. Se consideran los elementos en el entorno y se integran al texto, hay pues una acción en la que un emisor transmite y un receptor percibe de manera simultánea un mensaje poético en un eje espacio temporal.

De acuerdo a Granados:

La literatura oral se rige por normas específicas. Para su realización necesita de dos o más personas dispuestas a interactuar en un sistema comunicativo. La encrucijada en la que convergen los factores que hacen posible la interacción (el mensaje poético implicado, los interlocutores, las circunstancias que rodean la comunicación) es la *performance*: el meollo de la literatura que se transmite por vía oral. Zumthor la define como la acción en la que un locutor transmite y un destinatario percibe, de forma simultánea, un mensaje poético en un espacio temporal, aquí y ahora. Cada producción oral es única e irrepetible, acotada siempre por el momento y las circunstancias que la rodean (2012: 293).

Otro punto de interés observado en el relato es el paralelismo: para ubicar al receptor en un tiempo pasado se utiliza la expresión “hace muchos, muchos años”. Duplicar la palabra hace énfasis en que fue en un tiempo distante.

Enseguida se presenta a los miembros una familia como personajes del relato. El niño llora y se revela un conflicto, el motivo del llanto se explica cuando el padre llega en un momento inesperado y descubre al alicante, personaje principal, que aprovechando que la madre duerme roba el alimento al bebé, y se reafirma cuando se mata al animal y la leche materna brota en lugar de sangre.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la relación fálica a la que alude de la Garza y los comentarios referidos por Soustelle en mención a la *dok'inyö* como agresora sexual de mujeres, se puede encontrar en la serpiente una metáfora de la sexualidad. Dado lo aislado del lugar y la ausencia del marido, puede tratarse de una infidelidad y el descuido del niño como consecuencia. En esta versión el final es feliz en beneficio del niño, pero en la versión

recopilada por Morales Sales (1985: 223), el desenlace es distinto y queda más clara la infidelidad cuando el esposo toma venganza:

La mujer y la víbora Alicante

Dicen los vecinos de San Pedro que hace poco tiempo vivía un hombre mazahua en compañía de su esposa y de su hijo de brazos en la Ciudad de México. Cuentan que al regresar a su domicilio encontró a su mujer durmiendo en la cama mientras una víbora alicante mamaba los senos de la mujer. Entre tanto, el pequeño hijo del hombre lloraba ruidosamente porque la víbora metía su cola en la boquita del infante. Viendo lo anterior, el hombre sacó una pistola de entre sus ropas y disparó matando a la víbora y a su mujer. Enseguida fue a dar parte de lo ocurrido a las autoridades, y dicen que lo dejaron libre, pues demostró lo que había presenciado en su casa²⁰.

Aquí vale anotar sobre las variantes dentro de la tradición oral, Gómez Estrada menciona:

La tradición oral se caracteriza por vivir en variantes, porque cada una de sus manifestaciones concretas -una leyenda, un romance, un corrido, un cuento, un chiste, una copla, etcétera-, cada vez que se enuncia, es distinta, a diferencia de lo escrito que no cambia [...] pero también hay elementos que permanecen, por ejemplo, la estructura del relato, en el caso de la narrativa ; los contenidos simbólicos en el caso de la lírica...Ambos elementos, los que permanecen y los que divergen, reflejan la cosmovisión y la cultura de los pueblos (2012: 16).

En las variantes el narrador resta o aporta para enriquecer el relato o adaptarlo. Al transmitirse de persona a persona es natural que se agreguen o pierdan elementos dándole el sello distintivo de quien en ese momento hace suyo el cuento. Otra observación importante dentro de la narración oral es el papel que desempeña el receptor, ya que algunos elementos se omiten o magnifican de acuerdo a la reacción del oyente. La imaginación y memoria de quien cuenta también son elementos importantes, lo mismo que la expresión corporal; gestos,

²⁰ En Morales Salas (1985: 223-224).

movimientos de manos, principalmente, así como las tonalidades que imprime quien habla, enriquecen la experiencia y remiten a la representación teatral.

2.2 Los coyotes en la tradición oral

2.2.1 Contexto

El coyote es un personaje constante en la literatura mazahua, como lo es de muchos otros pueblos del país, y es que el territorio donde este animal habita:

abarca desde el norte de Alaska hasta Costa Rica [...] ha participado en la construcción de cosmovisiones, en la realización de ritos en el sincretismo de culturas, en la enseñanza de comportamientos, en la advertencia de adversidades: temido y admirado ha sido espejo de oscuridades y luces, inframundos, infiernos y cielos y ha sido receptáculo de venganzas y agresiones (Rodríguez, 2013: 73).

Por su parte Montemayor refiere:

En muchos cuentos nahuas, mixes, chinantecos, zapotecos, mazatecos, tzotziles, quichés y mayas de Yucatán aparecen como protagonistas un conejo y un coyote (si bien a menudo este último cambia a la figura de un tigrillo o incluso de un tlacuache). Las peripecias suelen eslabonarse por “las pruebas” a que se ve sometido uno de los animales, desafíos irónicos que demuestran siempre la astucia del conejo y la torpeza del coyote, y que a menudo constituyen motivos escatológicos que aparecen en otro tipo de formas artísticas, especialmente en las canciones festivas (1993: 93).

El autor hace alusión a la presencia de un conejo listo y un coyote tonto (la víctima usual se convierte en verdugo), aunque puede variar por regiones; por ejemplo, en Chihuahua el coyote era inteligente, socarrón. Muchas de las “virtudes con que se hablaba de los coyotes se parecían a los cuentos europeos que se referían a los zorros o los lobos” (Montemayor, 1993: 93).

En la zona de San Felipe del Progreso es temido y perseguido; son muchas las anécdotas que se escuchan entre los habitantes de este lugar sobre sus encuentros con él. Hasta hace poco,

las pastoras cantaban en mazahua. Así acompañaban su soledad y enfrentaban su temor a los coyotes que suelen merodear los cerros donde pastorean.²¹

A continuación, se presenta el cuento con el que se continúa el análisis de textos:

2.2.2 Texto

El coyote y la codorniz

Dicen por ahí que el coyote andaba por el campo cuando se topó con una codorniz pequeña que tenía unos ojos muy bonitos. El coyote muy curioso, fue a ver a la madre de la pequeña codorniz y le preguntó: “codorniz, ¿qué hiciste para que tu hijita tenga los ojos tan bonitos?, yo quisiera que mi hijo tuviera también unos ojos tan bonitos como los de tu hijita”. Al oír al coyote, la codorniz le contestó: “Pues que he de hacer, fijate que le saqué los ojitos a mi hijita y los puse calentar en el fuego y cuando los ojos hicieron un ruidito como este: “tiii”, los saqué del fuego y vi que ya estaban muy bonitos”. El coyote, sin esperar mayores explicaciones, se fue a su casa, sacó a su hijito los ojos y los puso al fuego, hasta que se escuchó el ruido “tiii”. Entonces los sacó del fuego y vio que los ojos estaban quemados y aplastados, lo cual le dio mucho coraje y se dijo: “Esa codorniz me engañó, pero ahorita mismo voy a buscarla y en cuanto la encuentre la devoraré”. Partió pues el coyote a buscar a la codorniz, pero como ésta ya sabía que el coyote la buscaría, procuraba esconderse entre las hierbas, y como, por su plumaje se confundía con las plantas, el coyote daba vueltas y vueltas alrededor de donde la codorniz se encontraba sin poderla localizar. De repente, la codorniz abandonaba rápidamente el lugar donde se encontraba y el coyote se asustaba con el ruido de las alas del pájaro, pero cada vez que cambiaba de lugar el coyote la perdía de vista. Así pasó mucho tiempo sin que el coyote pudiera atrapar a la codorniz. El coyote lloraba de coraje por haber sido engañado por la codorniz y recordaba que su hijito había perdido la vista y al poco tiempo había muerto. Desde entonces el coyote nunca ha logrado vengar la afrenta de que fue objeto.²²

²¹ Estos cantos se van perdiendo junto con el trabajo en el campo que ya no es redituable. Con anterioridad se expuso la importancia de la migración en la vida mazahua; a pesar de ello los mazahuas apoyaban su economía con las actividades en el campo. Éstas desaparecen día con día, se tiene que invertir en ellas y ya no generan ganancia. Así vemos reflejados factores de orden económico en la pérdida de expresiones culturales. Se puede apreciar uno de estos cantos en el anexo 1, al final de este trabajo.

²² Informantes Juan Rojas Sánchez y Javier Casimiro Martínez (en Morales Sales, 1985).

2.2.3 Análisis

De acuerdo a la clasificación de González (2016: 33) se puede ubicar este relato como un cuento de animales humanizados dado que actúan como el hombre; en este caso, porque hablan y tienen sentimientos humanos.

El espacio donde se desarrolla la acción de este cuento es el campo, hábitat natural de los personajes; cómo se mencionó antes; dentro de los cuentos tradicionales indígenas que hacen referencia al coyote su antagonista suele ser un conejo; en este caso es una codorniz que al igual que el conejo es un animal de presa, y aunque en la zona mazahua también hay conejos, es probable que la presencia de la codorniz obedezca a las características físicas de este animal en las que destacan los ojos que “brillan” entre los matorrales y las plumas que surten el efecto del camuflaje con el paisaje. De las acciones de los personajes, sobresale el deseo del coyote de poseer para su hijo la cualidad que aprecia en el otro, actitud (envidia) de la cual se aprovecha la codorniz para burlar al coyote; el animal temido, siempre al acecho del ganado, es ridiculizado y afrentado por un ave pequeña; este hecho puede verse como una metáfora del escarnio al poder por parte de un ser en apariencia indefenso. Se valora la defensa a través del ingenio del pequeño ante el fuerte, o específicamente del indio ante el mestizo (o ladino), si tomamos en cuenta las apreciaciones de Montemayor:

las historias de conejo y coyote permitirían una nueva lectura: el indio es la víctima astuta que burlaba una y otra vez al ladino para no ser destruido, para que el *coyote* no lo “devore”. Si la supervivencia inteligente del conejo ante los vanos y tontos intentos del coyote, que no sabe distinguir la naturaleza que ambos comparten como animales de monte, fuera la narración humorística de la propia supervivencia del indio, podríamos explicarnos entonces la difusión considerable que este relato ha alcanzado en las lenguas indígenas (1993: 94).

Ahora bien, la cosmovisión mazahua aporta elementos que ayudan a comprender el simbolismo sobre la lucha entre adversarios, presente en el cuento. Obsérvese como los ojos del hijo del coyote son quemados. En algunos relatos mazahuas sobre brujas, éstas se desprenden de manos o pies u ojos, si alguien los encuentra y los arroja al fuego o les pone cal de nixtamal, la bruja morirá. Se puede deducir que el hecho de incinerar los ojos sea una forma eficaz de vencer al enemigo. En este caso, el coyote ha manifestado envidia,²³ sentimiento que, como las brujas, es un elemento patógeno para los mazahuas, éstos (bruja y envidia), de acuerdo a Galinier (2006), están relacionados con la noche en la que reina el vigilante nocturno o diablo, por lo que el coyote, al menos en este cuento, es un enemigo a vencer por la envidia que manifiesta.

2.3 Los coyotes en un cuento contemporáneo

El siguiente cuento ha sido escrito en época reciente y obtuvo el 2º lugar en el Noveno Reconocimiento a la Creación Literaria Tradicional en las lenguas Mazahua y Otomí, otorgado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), realizado en 2006. En el análisis de éste se destaca la presencia de personajes de la tradición oral abordados bajo una nueva perspectiva, a la vez que se observan puntos interesantes en la transición de la literatura oral a la escrita que van desde la perspectiva social a la estructura del texto.

²³ Galinier (2006), observa el hecho de que algunos animales, aunque no todos, presentan emociones o sentimientos iguales a los de los humanos, incluso pueden soñar.

2.3.1 Texto

Lo que le sucedió al coyotito por no escuchar

Era un día, por la tarde, un coyote aullaba en el bosque de Monte Alto, la gente al escucharlo dijo: “Cuando un coyote te aúlla es de mal agüero porque es señal de que alguien va a morir.”

Poco a poco el coyote dejó de aullar, luego se metió al bosque, cuando al llegar a la barranca, se encontró con un conejo que le dijo:

—Coyote, ¿no vas a ir a buscar pollos para comer? Todavía no amanece, la noche acaba de llegar al mundo.

—Escucha conejito, ahora he aullado en el bosque, y he asustado a la gente, ellos no van a poder a dormir. Mañana por la tarde la gente tendrá mucho sueño. Cuando bajemos al pueblo mataremos muchos pollos y no se darán cuenta.

—Está bien, tú sí sabes cómo hacerle.

—Sí conejito, adiós me tengo que ir a dormir bien.

El coyote agarro su camino. Al llegar a donde vivía, su esposa y su hijo les dijo: “duerman bien que mañana atraparemos a muchos pollos”.

En la noche siguiente, la luna brillaba. Salieron los coyotes: la coyota, el coyotito y el coyote, quien dijo: vámonos, caminaré adelante conozco las casas donde hay muchos pollos.

—Está bien, pero tengo miedo a donde vamos a ir hay muchos perros que ladran. Dijo la coyota.

—No tengas miedo, vas a asustar a nuestro hijo, no ves que si no come se morirá de hambre, además somos los únicos coyotes que aún quedan.

Exclamó el coyote.

—Si los señores han acabado de matar los coyotes, ahora les acabaremos sus pollos. Dijo el coyotito.

—Está bien lo que dices mi hijo, ahora ya casi llegaremos a la barranca y al salir mirarás bien todas las casas, para que sepas como regresar, también no comerás muchos pollos, para que cuando te descubran podrás correr muy bien. Expreso el coyote.

—Cuando escuches que se despierte la gente regresarás rápido, para que no te maten con la escopeta. Dijo la coyota.

—Está bien ya lo sé, ahora vámonos. Respondió el coyotito.

Cuando salieron de la barranca el coyote le dijo a su hijo y a su esposa: ahora fíjense a dónde van a llegar. Cuando escuchen cantar los gallos regresaremos a nuestra casa.

Así pasó con los coyotes, cada uno llegó a una casa, en donde comieron gallinas y borregos, el coyote se comió solo un borrego, la coyota se comió seis pollos y el coyotito se comió muchos pollos y tres borregos.

Cuando empezaron a cantar los gallos, el coyote y la coyota regresaron rápido a la barranca; luego dijo el coyote:

—No aparece nuestro hijo, aún no ha regresado, le dije que cuando cantaran los gallos regresara rápido.

—Yo digo que ya se adelantó, exclamó la coyota.

—No, dijo el coyote, cuando alguien atraviesa el río deja rastros de sus pies, aquí no se ve nada.

—Vamos a buscarlo a lo mejor lo van a matar los señores. Exclamó la coyota.

—Sí, camina rápido a lo mejor ya amanecerá dijo el coyote.

El coyotito comió demasiado no podía caminar rápido, al salir de la casa de los pollos derribó un adobe. Pero en eso el señor despertó y dijo: “levántate mujer, los coyotes andan afuera, busca mi escopeta”.

—Sí, aquí está.

—Dámela.

El señor salió, vio al coyotito y disparó. Los dos coyotes al escuchar los disparos se dirigieron a ese lugar, al llegar vieron a su hijo muerto. El coyote dijo:

—Vámonos coyota, qué le vamos a hacer, nuestro hijo no escuchó nuestros consejos, pensó que lo que le decía no estaba bien.

Después lloró la coyota y dijo:

—Ya no vamos a robar borregos ni pollos, a lo mejor nos matarán los señores malos. Entonces se acabarán los coyotes en el bosque de Monte Alto.

Después se fueron, cuando iba saliendo el padre sol, nuestro Dios del Cielo. Poco a poco se fueron perdiendo en el bosque: la historia que aquí se cuenta es el testimonio de la gente del pueblo, por eso escucha lo que te dice la gente mayor: ellos ya vivieron demasiado, tienen experiencia y sabiduría de lo que es el bien y el mal, si no escuchas lo que dicen, lo pagaremos muy alto, incluso con la vida misma, como el coyotito.²⁴

2.3.2 Análisis

El cuento inicia un día cualquiera, lo específico y que interesa es que sucede en la tarde cuando la gente está próxima al descanso, justo cuando lo animales nocturnos preparan su salida, Rodríguez (2005: 81) expone: “Debido a que el coyote es un animal nocturno, su presencia en el atardecer anunciaba la llegada de la oscuridad... también estaba presente en las concepciones populares, como portador no sólo de la noche, sino de la muerte o la desgracia”. La acción se ubica en el tiempo y espacio del coyote: éste aúlla en Monte Alto, probablemente, el autor alude a un área natural del Municipio de Valle de Bravo, un espacio real que forma parte de la vida mazahua. Más adelante con la frase “cuando un coyote te aúlla es de mal agüero porque es señal de que alguien va a morir” se aprecia el temor que el coyote provoca entre la gente. Los sucesos que se plantean después llaman la atención: primero el coyote encuentra al conejo y platican como buenos vecinos, segundo: el coyote es inteligente, tiene una estrategia y el conejo lo reconoce, contrario a la idea del coyote tonto y burlado por el conejo que se observa en los cuentos de tradición oral mazahua sobre el mismo tema.

Más adelante, el coyote; que en los cuentos de tradición oral actúa en solitario; llega con su familia y se exponen los problemas ocasionados por los hombres que casi han logrado exterminarlos, es pertinente considerar un hecho real, el entorno natural ha sido devastado por

²⁴ Omar Eleuterio Monroy, comunicación personal, a través de e-mail, recibido el 30 mayo 2012.

la presencia humana; una problemática que afecta al mundo natural se integra al texto y refleja la realidad: el coyote, junto con otras especies, encuentran dificultades para sobrevivir.

Revisando las acciones del coyote adulto encontramos que este personaje guía al joven: es un padre cauteloso, no se precipita en la cacería, toma previsiones y la primera noche desvela a los humanos para que estén cansados y al día siguiente, aprovechando ese cansancio, puedan atacar. El coyote advierte a su hijo para que no coma mucho y pueda escapar, pero éste no hace caso y finalmente muere. Como se mencionó antes, los cuentos y leyendas de la tradición oral han cumplido con una función didáctica²⁵, y en este caso cumplen transmitiendo la enseñanza que es escuchar y aprender de los mayores, los portadores y transmisores de la sabiduría: los adultos mayores mazahuas, nombrados *pales* o abuelos, son quienes guardan la sabiduría y son respetados por ello.

La idea tradicional de escuchar a los mayores es importante y se toma en cuenta como mensaje para educar o regular conductas. En tanto, el mundo natural sigue siendo tema dentro de los cuentos mazahuas escritos, no sólo con la presencia de personajes recurrentes en la tradición oral, sino también en la preocupación del autor sobre los daños que se ocasionan a la fauna.

Por otro lado, es conveniente enumerar un fenómeno lingüístico que es común en el habla y escritura de las personas bilingües y se reflejan en la escritura de los cuentos mazahuas. Weinreich (Citado en Lastra, 2003: 172-187) dice que hay interferencia lingüística entre lenguas en contacto donde hay “un reordenamiento de pautas que resulta de la introducción de elementos extraños en los dominios estructurados de una lengua, por ejemplo, en el sistema

²⁵ Véase anexo 2 al final de este trabajo, en dicho cuento, se aprecia la importancia de escuchar con atención las instrucciones que da una madre a su hijo.

fonológico, la morfología o la sintaxis, así como el léxico”. Al respecto Lastra advierte la necesidad de considerar que cuando las interferencias son usadas constantemente por los hablantes pasan a ser cambios lingüísticos que pueden afectar cualquier nivel de la lengua.

Antes de continuar, cabe aclarar que estas breves apreciaciones sólo pretenden observar un fenómeno que acontece en los textos indígenas como parte de su proceso de escrituración, se coincide con Mina (2007: 292): “Nuestro propósito no es dar valores o calificar como bueno o malo un comportamiento lingüístico ya que el español de los hablantes de cualquier lengua originaria, ya sea mexicana o latinoamericana es continuamente estigmatizado, calificado como erróneo y además subvalorado”. La intención de este trabajo es justamente la contraria, la observación, igual que en la investigación de Mina (2007: 293) tiene un carácter descriptivo sobre un fenómeno que es resultado lógico del contacto entre lenguas.

Por lo anterior, vale la pena tomar en cuenta las observaciones de Mina en relación al mazahua y que pueden contribuir a entender mejor los fenómenos lingüísticos que se dan en el bilingüismo: “respecto del mazahua podemos decir que no tiene concordancia de género, ni número y que lo más probable es que los problemas de concordancia de género y número que se presentan en las redacciones se deban a estas características gramaticales del mazahua” (Mina, 2007: 296). Cabe aclarar que no se modificaron los textos²⁶ con la finalidad de observar la interferencia lingüística, dicho lo anterior, se puede entender que la expresión del coyote:

“También no comerás muchos pollos, para que cuando te descubran podrás correr muy bien”,

²⁶ Este fenómeno lingüístico, también se aprecia en el cuento “El dios del agua” que se aborda en el capítulo 3.

(“También no” en lugar de “tampoco”, podrás en lugar de “puedas”), sea un ejemplo de la interferencia o transferencia²⁷ lingüística. Aunque la transferencia no es el tema central de esta investigación, es relevante observar dicho fenómeno lingüístico ya que éste suele ser utilizado como pretexto para la discriminación.

Por otra parte, vale la pena anotar que en su trabajo como reportero de radio XETUMI²⁸ Omar Eleuterio Monroy se comunica en mazahua al realizar entrevistas a miembros de diversas comunidades de la zona *ñatrjo* e interactúa con mestizos en español, practica el bilingüismo de manera integral a diferencia de los emigrantes que prácticamente abandonan la lengua. Lowie (citado en Lastra, 2003: 183) afirma que “un bilingüe tiene más dificultad que un monolingüe al usar cualquiera de las dos lenguas, pero en compensación percibe algunas cuestiones más vívidamente que los monolingües”. Esto repercute en la elaboración de literatura escrita. La difusión de la obra entre hablantes de español puede enfrentar obstáculos porque no se comprendan o acepten los fenómenos lingüísticos derivados del bilingüismo. Por otro lado, en el escritor, puede estar la satisfacción de conservar una parte de su cultura y con ello reafirmar su compromiso con la comunidad.

2.4 Los árboles en un poema mazahua contemporáneo.

2.4.1 Contexto

Los árboles han sido elementos muy importantes para las cosmovisiones de los pueblos indígenas, un ejemplo de ellos son las ceibas que tienen un carácter sagrado y son manifestación eje del universo para los mayas (Karol, 2001: 65).

²⁷ Mina (2007: 292) “Para evitar cualquier connotación negativa que el término interferencia pueda implicar, se utiliza el término *transferencia*”.

²⁸ Radiodifusora indígena, ubicada en Zitácuaro Michoacán, transmite en mazahua y otomí.

Entre los mazahuas, las peregrinaciones al Santuario de Chalma, incluyen la visita a un ahuehuate donde los peregrinos cuelgan flores y exvotos entre otras ofrendas, por otro lado, llama la atención el hecho de que, en algunas comunidades, cuando existen algunos árboles de gran tamaño, se les reconozca como gigantes, ya que, dentro de la mitología mazahua, los *ñatrjo* se consideran descendientes de dichos seres, como se verá más adelante.

Al observar a esos sobrevivientes de la deforestación, los ancianos recuerdan las largas caminatas que realizaban cuando no había carreteras ni medios de transporte y encontraban sombra bajo estos gigantes. Los árboles que anteriormente nutrían el paisaje con bosques han sido devastados, este hecho los hace identificables a la distancia, por lo que son punto de referencia: “Por ahí, donde están los gigantes”.

Karol menciona:

Los símbolos fundamentales del “sistema del mundo” de las sociedades tradicionales, tanto antiguas como actuales, son el “centro del universo” y el “eje del mundo”, siendo el “árbol cósmico” (llamado también el “árbol del mundo”) y la “montaña cósmica las dos manifestaciones más frecuentes de estos conceptos fundamentales [...] Entre otras simbologías encontramos al árbol como imagen del cosmos, símbolo de vida, centro y soporte del universo y el vínculo místico entre los árboles y el hombre, pone en comunicación a tres niveles del cosmos: el subterráneo, por sus raíces, a la tierra por su tronco y a las alturas por sus ramas (2001: 66-67)

A partir de estas apreciaciones se puede decir que el hecho de que un árbol sea tema de un poema escrito en la actualidad, no es superficial, dada la importancia que tienen en la cosmovisión mazahua. Trasladarlo a una nueva forma de expresión verbal es una manera de mantener vigentes los valores que vinculan al hombre con la tierra y con el origen.

El siguiente poema de Julio Garduño, alude precisamente a los árboles, así se aprecia que los temas pertenecientes a la cosmovisión se integran a la literatura escrita.

2.4.2 Texto

T'anda (gigante)

Entre tus ramas
hay cantos y sueños,
gigante, árbol gigante,
eucalipto oloroso y verde.
Has visto crecer
la esperanza de Temascalcingo
y la alegría de mi corazón.
eres tiempo, eres historia,
árbol gigante, oloroso y verde,
presente en la primavera,
en las lluvias del verano,
en las cosechas de invierno
y en las fiestas de enero.

Gigante de lo alto y de lo verde,
guardián de la vida y de la muerte,
bajo tus ramas
se escuchan los pasos
de los días y de los años;
en las noches de estrellas,
tus ramas saludan al infinito
y entre tus brazos
tienes amorosamente a Temascalcingo.²⁹

2.4.3 Análisis

Cabe recordar, que el poema se presenta en su versión en español. Generalmente, los poetas indígenas escriben en su lengua materna y hacen la traducción al español, aunque se dan casos, en que sucede a la inversa: escriben en español y luego en la lengua indígena. Aquí es importante señalar que cada lengua tiene sus características sonoras específicas, ellas le dan a los poemas escritos en esas lenguas, una cadencia y ritmo específico, por lo que la poesía indígena, no siempre se ciñe a los cánones de la poesía occidental.

La literatura indígena contemporánea, aún carece de un conjunto de ¿normas? que, atendiendo a sus sistemas prosódicos, métricos, léxicos y semánticos puedan convertirse en una propuesta para la escritura de textos, si no con estética perfecta, pero que

²⁹Julio Garduño (en Guadarrama, 1999: 102).

contengan los elementos mínimos que conmuevan a sus destinatarios, sean éstos hablantes o no de lenguas indígenas, pero que, al oírlos desde su traducción a la lengua terminal, perciban la presencia de recursos léxicos, eufónicos, metafóricos, pudiendo justipreciar que, quien los escribió, es un artista de la palabra, sea éste poeta o narrador (Cocom, 2017).

La elaboración de las normas de la poesía indígena, es un punto todavía no consolidado y se debe investigar y trabajar en ello, por lo pronto, se puede observar que el poema *T'anda* está conformado por dos estrofas, la primera es un tridecasílabo (trece versos) y la segunda es un decasílabo (diez versos). Se puede decir que los versos son libres, en tanto que su métrica es variada, la rima puede estar determinada por la presencia al final de algunos versos por las vocales *e* y *o* y la consonante *s*.

En cuanto al simbolismo, en primer lugar, hay que recalcar el hecho de que el título sea “Gigante”, pues en éste se asocia al árbol con el origen, ya que, de acuerdo a la mitología mazahua, entre sus pasados se encuentran los gigantes. Según la tradición oral, los mazahuas descienden del dios sol y la madre luna, los primeros hombres eran gigantes a los que se les llamó *mandaa* (eran altos). Posteriormente vinieron los enanos, a los que se les llamó *mbeje* (insignificantes) y en la actualidad vive la tercera generación que corresponde a los *jñatjo* (Benítez, 2002: 11).

A su vez, dentro de la tradición oral, también hay algunas narraciones que tratan de explicar su existencia, así como su extinción, como se puede apreciar en el siguiente relato:

Los gigantes.

Decían los padres de nuestros abuelos que hace muchísimos años, en el lugar donde ahora se llama La cuadrilla existían unos hombres muy altos; tanto que no podían tener casas. Cuando querían hacer las casas que necesitaban para vivir el viento se las tiraba y entonces los materiales no podían ser levantados del suelo. Los gigantes pernoctaban donde les sorprendía la noche, por ello, se fueron muriendo, hasta que se extinguieron

totalmente, pero en La cuadrilla todavía se pueden encontrar enterrados en el suelo los huesos de esos hombres gigantes.³⁰

De las anteriores apreciaciones, se deduce que el árbol es símbolo de grandeza y origen.

En la primera estrofa llama la atención el hecho de que el árbol al que se hace referencia sea un eucalipto, especie no propia de la región, lo que lleva a apreciar que los intercambios y préstamos no se dan no sólo a nivel cultural y lingüístico, sino también en el entorno natural donde se integran nuevas especies al paisaje.

En la segunda estrofa se identifica el lugar donde se ubica el árbol, éste es un guardián de las emociones de Temascalcingo y las del autor y además está presente en los momentos que señalan los ciclos agrícolas incluida la fiesta de enero, la del Padre Jesús, que al parecer marcaba el fin y el inicio de las actividades relacionadas con la siembra. El árbol, también es presentado como un vigilante del calendario agrícola y ritual. Así que, a su simbolismo, se puede sumar el de centinela.

En la tercera estrofa el árbol vigila también los ciclos de la vida del hombre, la vida, la muerte, el paso de los años. Finalmente se alude a las ramas que se elevan y abrazan. Como se vio en la cita de Karol, el árbol conecta al hombre con la tierra, el entorno y el cielo y el poema de Garduño lo condensa.

³⁰ El relato proviene de El Calvario, Municipio de San Felipe del Progreso. Informantes: María Erasmó Lara y Tomás García Lara. Recopilado por Javier Casimiro Martínez en Morales Sales (1985: 180).

Capítulo 3

El mundo numinoso en la literatura mazahua

Un sinfín de entes inciden sobre la vida de la comunidad mazahua. De acuerdo a Good:

Para los pueblos los temas de interés incluyen las relaciones de las personas humanas con toda clase de entes sobrenaturales, con el mundo natural personificado, y las continuidades históricas son para ellos lazos necesarios para asegurar la productividad y el éxito económico, la salud y el bienestar personal y familiar, y la reproducción cultural (2015: 149).

Como parte importante dentro de la cosmovisión mazahua, en los relatos de la tradición oral abundan los seres fantásticos: espíritus malignos y brujas representan de acuerdo a Morales (1985) las actitudes tradicionales frente a los fenómenos naturales y prácticas mágico-religiosas. El Diablo y la Virgen pueden interactuar con los seres humanos, por ejemplo, el Diablo y el perro establecen conversación y están en competencia para probar el espíritu del hombre; si el hombre es generoso con el animal, el diablo pierde la batalla, “por eso hay que dar, aunque sea un poco de alimento a los perros cuando estamos comiendo” (Morales Sales, 1985: 208). De acuerdo al mismo autor, la presencia del Diablo en estos relatos tiene una finalidad reguladora en la conducta de los individuos, mientras que la aparición de la Virgen o de algún santo en los relatos es para colaborar con los humanos en alguna tarea difícil. Al respecto Barabas (2015: 248-249) señala que “la religión es una empresa constructora de mundos porque es una actividad ordenadora y reguladora, pero no sólo por coerción mediante mecanismos de control social, sino por su poder para constituir e imponerse como realidad” y de esta construcción de realidad vale la pena observar los símbolos y metáforas que de ella se desprenden.

Durante las visitas realizadas a las comunidades mazahuas, se escucharon algunos cuentos durante la preparación de alimentos o reuniones, éstos se daban dentro del contexto de la plática como sucesos verdaderos, por ejemplo, el familiar de un conocido se había encontrado con el “amigo” (alusión al diablo), “a un ladito de la barranca” el diablo abrió la tierra para ofrecerle dinero, “había hartos billetes y pulseras y collares de oro”, el hombre no aceptó el trato, pero ha estado enfermo desde entonces. Se observa, entonces, al diablo como un personaje inserto en la vida de la comunidad; se puede encontrar en parajes solitarios, reconocibles y transitados por la mayoría de la gente. Se puede decir que a través de esas conversaciones se aprecia cómo los mundos social, natural y numinoso están integrados.

Profundizando en este análisis, conviene aludir a López Austin (2016a: 26) quien habla sobre el contacto con seres divinos desde la época precolonial. Lo refiere como un suceso peligroso involuntario y sorpresivo. “Una temida aparición era la del dios Tezcatlipoca, en forma de un fantasma cuyo pecho se abría y cerraba estrepitosamente, con un sonido nocturno semejante al que se produce al cortar árboles. Por este motivo, la aparición recibía el nombre de *Yohualtepuztli* “hacha nocturna”. Quien tenía el infortunio de encontrarse con esta visión era sometido por el dios a pruebas de valor, pues el hombre tenía que luchar contra él para vencerlo”. En los relatos mazahuas, uno de los hechos que llama la atención es que cuando los humanos se encuentran con el diablo, se abra la tierra, como el pecho de Tezcatlipoca.

La presencia del diablo en estos relatos, generalmente alude a la tentación; ceder a las ofertas del personaje, equivale a dejarse seducir, en tal caso, siempre habrá un castigo. El sólo hecho de enfrentar esta entidad, puede ocasionar enfermedad, idea muy parecida a la de “agarrar un mal aire” cuando se transita cerca de un panteón a determinadas horas o al acudir a un funeral estando enfermo. Por otro lado, es posible que esa entidad sea la reminiscencia

actual de un dios prehispánico, como Tezcatlipoca para los mexicas, aquí vale la pena recordar que los misioneros españoles se referían a los dioses mesoamericanos cómo demonios.

También hay narraciones mazahuas que cuentan que una noche del año, la montaña de Jocotitlán se abre para mostrar riquezas y se puede ingresar para sustraerlas, en caso de no salir a tiempo, se tendrá que esperar hasta el año siguiente para salir. En particular, la idea de la tierra abriéndose para dar riqueza, puede ser una metáfora de la tierra como proveedora de alimentos. Además, hay que señalar que los cerros y montañas son lugares de veneración por sus dimensiones que acercan al cielo, de donde viene el agua y la luz del sol.

3.1. Relatos oníricos³¹

3.1.1 Contexto

Dentro de las narraciones escuchadas, destaca la del señor Gregorio García, de 89 años, habitante del ejido de Palmillas en el Municipio de San Felipe del Progreso en marzo de 2012. Como parte de la conversación, en la que recordó momentos de su historia individual y de la comunidad, llamaron la atención las narraciones sobre sus encuentros con coyotes y mujeres en el cerro, sobre todo una experiencia particular: una ocasión en que se encontraba enfermo tomó los medicamentos antes de llegar a casa, contrariando la indicación del médico. Cayó entre los magueyes y una mujer, muy hermosa, lo llamó y acompañó. Volaron sobre valles, atravesaron montañas, en ocasiones se detenían, “hacían descansos”, donde podía apreciar la belleza del paisaje, al final llegó hasta una puerta donde no le dejaron entrar, le dijeron: —todavía no es tu

³¹ Para clasificar otros textos de tradición oral, en esta investigación se ha recurrido a la obra de González (2016). Al no encontrar en dicha clasificación, una que se considerara pertinente para los textos que se analizan en este apartado, se han llamado relatos oníricos a las narraciones donde se relatan los sueños. Cabe anotar que de acuerdo Beristáin “La narración es la exposición de unos hechos. La existencia de la narración requiere de la existencia de sucesos relatables. En general, la relación de una serie de eventos se llama relato, y puede ofrecer la forma de narración” (2013: 352).

tiempo, tienes que regresar— y así lo hizo, ahora solo. Despertó y regresó a su casa —todavía no era mi tiempo, aquí sigo. Cuando se le solicitó que contara más “leyendas”, respondió —no son “leyendas”, todo es verdad, yo he visto esas mujeres, pero nunca les hagas caso, si las escuchas te llevan y no regresas.

La mujer del relato fue descrita como “hermosa y protectora”; siempre amable y no le hizo daño; reunía las características de un ángel, pero, en la tradición oral mazahua hay otros personajes femeninos, que esconden maldad detrás de la belleza, son seres que “chupan”; para absorber la esencia vital; sobre todo a los bebés, algunas noches se observan bolas de fuego cruzar el cielo, son brujas de acuerdo a los informantes.

Llaman la atención una serie de elementos en común con la narración del señor Gregorio García y la que se presenta más adelante por Aurelio Cruz en relación a la veracidad de lo dicho, no son “mentiras”, todo es parte de la realidad, a este respecto González señala:

Una leyenda es una narración que establece un pacto de verdad con sus receptores. Esto es, quien la cuenta la da por verdad para lo cual utiliza diversos recursos narrativos como situar la acción en un entorno reconocible por el receptor o atribuir la fuente del texto en cuestión a transmisores que tiene autoridad para ser creídos, por lo general, los antiguos los viejos o un antepasado reconocido o incluso partir de un caso, una *memorat*, sucedido efectivamente al propio transmisor. La leyenda puede contar tanto hechos naturales como sobrenaturales, pero ambos suceden en el ámbito del transmisor son verosímiles de acuerdo con valores o creencias de la comunidad, esto puede pertenecer a un ámbito lejano en el tiempo, y, por lo tanto, ahora, aunque ya no se crea en esas cosas, merecen respeto por venir de quien vienen (2016: 227).

Aunque el relato de Don Gregorio no es una leyenda, es conveniente hacer hincapié en la verosimilitud del relato, cualidad atribuida, por venir de quien viene: una persona mayor, que representa la sabiduría de la comunidad; y porque preserva las creencias de la comunidad y con

esas creencias, se transmiten y fomentan valores, en este caso, el disfrutar y cuidar la vida mientras “llega o toca” el tiempo de partir.

A continuación, se presenta la narración realizada por don Aurelio Cruz Sámano, y compilada en Ortiz (2010).

3.1.2 Texto: Aclaraciones de don Aurelio

—¿Sabe dónde se habla el español?

—¿En España?

—No es cierto. El español es el idioma del infierno.

—¿Sabe dónde se habla el mazahua?

—No.

—Pues yo le voy a contar. Yo no cuento mentiras, porque así me enseñó mi papá.

Primera parada

De pronto me veo desde arriba, allí echado en la cama y sé que estoy soñando. Llegó a mi cuarto un señor de sombrero y me dijo, —“buenos días sobrino”—, y me felicitó porque mi patio está muy barrido. Luego exclamó, —“Oye, no echaste algo en el patio que me detenga, ¿verdad?”. Yo le dije que no, y me siguió haciendo preguntas.

—¿Tienes trabajo?

—No.

—Te llevo conmigo adonde estoy. Tengo un patrón muy rico, para que compres maíz, para tu familia.

—Le contesté que yo no tenía dinero para pasajes. Él me dijo que no me preocupara por eso.

Entonces, yo le dije, —vámonos—.

Segunda parada

El señor de sombrero —me dijo—, después de caminar un tiempo, que si tenía hambre que sólo le avisara. —¿Pues ya? — Le contesté.

Entramos en una casa, saludamos y la señora nos trajo un *manejo* (sic) grande de tortillas blancas, bien hehecitas y dos platos de frijoles.

Después de comer seguimos caminando y ya hacía frío. El señor se puso su cobija como gabán: yo no traía nada: Por fin, llegamos a una carretera con una pendiente muy grande que agarraba para abajo. A los lados del camino había flores de todos los colores, sobre todo los mirasoles enormes. Entre las hierbas también había muchas flores de bolitas de color amarillo, morado y rojo.

De pronto el señor del sombrero desapareció. Yo lo busqué mucho tiempo, moviendo las hierbas altas, pero no lo encontré. Enojado me regresé al camino.

Tercera parada

Ahí, en medio de la carretera, estaba plantado un hombre de chamarra negra con una mujer de cada lado. Su esposa traía ropa blanca y su querida vestía de rojo. Él me dijo:

—¡Vámonos para abajo!

—Yo le contesté que no tenía dinero para pasajes. En eso apareció su carro tenía 3 cabezas de víboras al frente.

¡Súbete! ¡Vámonos! —me dijo.

—No, porque tú me llevas, pero luego no me traes.

Y entonces las dos mujeres se pusieron a discutir con el hombre de negro. Sólo escuché:

—Déjenlo, que el muchacho está vivo.

Y se fueron en el carro.

Cuarta parada

Empecé a caminar sobre la carretera para arriba, y me encontré dos maderas grandotas, dos ramas que se extendían a través del camino. Y clarito vi cómo llegó un carro cargado de personas. Unos venían cantando, otros tocando la guitarra y el violín, otros más rezando. Dos mujeres de pelo de *ixtle* me gritaron por la ventana.

—¡Vámonos al infierno, vente!

La verdad, sí corrí detrás de la camioneta, pero en eso se empezó a levantar, así para arriba, alto como dos metros.

Ahí parado en la lomita, vi cómo se volteó el carro y regaba a la genta para abajo. Caí gritando, — “¡Ay, papacito! ¡Ay mamácita!”, directo a una presa muy grande de agua roja. Cuando cayeron, del agua salió humo hacia arriba, y clarito vi cómo les empezó a salir lumbre grande de sus bocas, de sus narices, de sus ojos y oídos, de sus colas.

Quinta parada

Me asomé para abajo y me di cuenta. ¡Ésta es la casa de la chingada, a dónde llega la gente que no la quieren ver sus familiares!

Todo estaba bien oscuro, maltrataban a la gente con cuchillos, piedras, carabinas. Todas las personas bien quebradas, tenían los ojos que colgaban y estaban llenos de cicatrices.

Sexta parada

En ese momento escuché la voz de arriba. Jesús me dijo:

—Ahora vas a ver cómo yo salvo a la gente.

Y vi con mis ojos una presa de agua bien limpia, todo era hermoso, Caminé por el camino de tierra que vi ahí, anduve para arriba hasta encontrarme con un señor de calzón blanco y con sombrero. Este señor me habló en mazahua. Le conté que yo venía de mi casa y que un señor me convenció de que me fuera con él, luego se perdió en las flores. Me preguntó:

¿Sabes leer, cantar, orar?

Le contesté que sabía muchas alabanzas en castellano, muy largas.

—Bueno, entonces ven conmigo, te voy a enseñar donde van todas las oraciones.

—Fui con él y me enseñó una mesa con una bola grande de oro. Me pasó al lugar donde la gente vende alimento, pero yo le dije que no traía dinero.

—Aquí se regala todo— me contestó.

Tomé unas frutas y seguí caminando para arriba.

Séptima parada

Ahora vas a conocer a nuestro padre Jesús, porque me gusta que tú pláticas la palabra bonita.

La puerta se abrió y ahí estaba parado Jesús.

—Yo soy el padre Jesús y allá abajito están los huertos.

Vi los huertos y vi a toda la gente en la tierra bien chiquitita. Dios me dijo, —Recuerda el camino para que llegues aquí cuando estés muerto. Ahora estás vivo ya te tienes que ir. ¡Vete rapidito! Va a amanecer, y si no regresas a tu cuerpo ahorita, te vas a quedar afuera y te vas a morir. ¡Aún no te toca!

El regreso

¡Sí alcancé a llegar a mi cuerpo! Ahora sigo vivo y no se me olvida el camino para arriba. Además, ahora sé cosas. Sé que en el infierno se habla español. Sé que, en el cielo, Dios y los santitos, todos hablan mazahua nada más. Y yo no digo mentiras, porque así me enseñó mi papá.

3.1.3 Análisis

En primer lugar, conviene señalar el carácter onírico de ambos relatos, el de Don Gregorio y el de Don Aurelio, se habla de un desprendimiento o abandono del cuerpo por parte del espíritu, también se hace alusión al encuentro con un personaje que será el guía en un viaje; un hombre en caso de Don Aurelio, una hermosa mujer en el relato de Don Gregorio; dicho viaje se divide en paradas, o descansos a manera de pequeños capítulos. Se hace hincapié en la importancia de recordar bien el camino para poder regresar, si lo logran, será porque “todavía no les toca”, haciendo alusión a que no ha llegado el momento de morir.

El universo onírico es parte esencial en la vida de los mazahuas, como también aprecia Iwanska (1972: 116): “Expresan sus emociones mediante la reminiscencia onírica”. Los relatos en algún momento sugieren que han sido parte de un sueño. Para otros grupos indígenas, los sueños y sus interpretaciones tienen relevancia, por ejemplo, en relación a los otomíes; vecinos

de los mazahuas y cuya lengua proviene de la misma familia lingüística, Galinier (2001: 478) observa que la onirocrítica “transforma el sueño como experiencia sensorial idiosincrática en un mensaje que puede descifrarse colectivamente, con un código estable”. Por otro lado, los sueños como medio de exposición simbólica, han estado presentes dentro de la literatura, de hecho, Vinagre (1991: 298) ha realizado investigaciones en torno a textos griegos del Siglo II y da la definición de onirocrítica a “un género literario menor, que dado por sentado el carácter premonitorio de los sueños, tiene por finalidad la interpretación de los mismos, es decir, la exposición de su significado simbólico”. Partiendo de esta idea se puede entender que el texto de Aurelio Cruz, manifieste a través de símbolos diversas ideas:

La divinidad, el padre, habla mazahua, el español, la lengua de los conquistadores, es la del infierno. Después de conocer la historia de los mazahuas como pueblo explotado y la imposición de la lengua, se puede explicar que se ubique a ésta al lado de la maldad.

Para que el personaje tenga acceso al mensaje, se ha desprendido de su cuerpo, es un requisito para ingresar a un mundo ajeno, de ahí la importancia de las relaciones con las entidades y el mundo “sobrenatural”: son el vehículo que puede dar sentido a lo que no se puede explicar.

En medio de la dificultad y la tentación: el protagonista (Don Aurelio) persigue por un momento el camión que lleva al infierno, esto puede simbolizar el hecho de que se puede caer ante las seducciones que ofrecen los hablantes del español, pero, de hacerlo, se sufrirán las consecuencias.

Nunca menciona el cielo, pero sabemos que está ahí por los personajes y sus actitudes.

Los colores también tienen significación: el blanco para el traje de la esposa (símbolo de castidad en el vestido de la novia) y el rojo del vestido de la amante, el de la pasión, es el color del diablo.

Por último, en relación a los simbolismos dentro del relato, nótese el hincapié que se hace al aludir a la verdad; estos relatos encierran un mensaje verdadero, grande e importante que debe ser transmitido para que no se pierda y se reconozca en él la autenticidad de los hombres y mujeres mazahuas, la realidad de su lengua olvidada.

Al respecto, Montemayor (2004: X) apunta que no siempre se puede hablar de un relato de creación pura o ficción, toda ficción es una información tradicional y, por lo tanto, de valor histórico o tradicional, esto es, no es ficticio. Vansina (1966) por su parte aclara que en la tradición oral se dicen verdades al educar, enseñar, demostrar preocupaciones, inquietudes y esperanzas.

Es conveniente apreciar la presencia de la serpiente de tres cabezas, que pareciera tener analogía con Cerbero el perro de tres cabezas, que acompañaba a las almas al Hades en la mitología griega. El descenso al infierno remite a la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. No se tiene información acerca de la posible influencia de estos elementos de la tradición clásica en las narraciones oníricas mazahuas. En cambio, en otros relatos *ñatrjo*, se nota la presencia de serpientes como parte de los vehículos que el diablo utiliza para desplazarse.³²

Por último, se quiere destacar la presencia del “acompañante” o psicopombo, en las incursiones al cielo o al infierno de los protagonistas. Valle menciona:

³² Ver anexo 3.

Psicopompo es un término proveniente de la palabra griega ψυχοπομπός (psychopompos) que significa literalmente el "guía de las almas". Psyché significa "alma" (no en el sentido judeo-cristiano del término) y Pompós se traduce por "aquel que guía o conduce". Los psicopompos son criaturas, espíritus o dioses que aparecen en innumerables mitologías y religiones a lo largo de la historia. Su principal responsabilidad o labor es la de acompañar a las almas de los recién fallecidos al más allá (siendo su destino final el cielo o el infierno, dependiendo de la cultura). El rasgo clave que los diferencia de las diversas figuras mitológicas que poseen relación con el más allá es que su función no es la de juzgar a la persona fallecida; por el contrario, su papel primordial es el de proporcionar un paso seguro y acompañar durante la travesía a las almas entre los diferentes planos de existencia (2016: 3).

En los relatos mazahuas, el psicopompo³³ acompaña al alma, desprendida de un cuerpo, vivo, al lugar de los muertos, puede ser el cielo o el infierno, indistintamente, estos lugares pueden ser referencias católicas a lo que en Mesoamérica se conocía como inframundo. Aquí cabe citar a Galinier (1990), quien menciona que las entidades nocturnas como la luna, se asocian en la cosmovisión mazahua actual con el diablo y al sol con Jesucristo, así se observa la adaptación de conceptos precolombinos a un nuevo contexto.

3.2 El mundo numinoso en un cuento contemporáneo

3.2.1 Contexto

Se comentó antes el hecho de que los textos sólo se preservaban a través de la oralidad, poco a poco se van compilando y se transfieren a documentos escritos, pues algunos mazahuas se

³³ "Los ejemplos de psicopompos son también numerosos en el mundo precolombino. Cabe mencionar simplemente cómo, en la mitología mexica y tolteca, Xólotl es el dios del ocaso, de los espíritus y acompañante de los muertos en su viaje al Mictlán (los 9 infiernos de la cosmovisión mexica). Y también se puede hacer referencia a que en el códice Dresde, también conocido como el Codex Dresdensis, aparece la figura de Ixtab. Se trata de la diosa maya del suicidio, esposa del dios de la muerte Chamer. Representada como un cadáver parcialmente descompuesto y con los ojos cerrados, su papel era el de proteger a los suicidas, acompañándolos y guiándolos a un paraíso "especial", ya que era un gran honor para su cultura cometer tal acto. Sin embargo, los estudiosos de las religiones de los pueblos originarios de Norteamérica también confirman la presencia de este tipo de figuras. Concretamente, en su estudio sobre los indios Cahuilla, L. J. Beam subraya que Muu, una deidad del sur de California y el norte de México, personifica la muerte, representándose como figura humana o como el invisible ulular de los búhos" (Valle, 2016: 7).

han dado cuenta de lo importante que es rescatarlos y preservarlos. Ahora bien, es importante señalar que algunos miembros de la comunidad mazahua toman elementos de esa tradición y apoyados en sus experiencias e imaginación, escriben cuentos y poemas, tanto en documentos impresos o por medios electrónicos. Son los iniciadores de la literatura mazahua contemporánea escrita y a continuación se presenta un cuento de esta nueva expresión *ñatrjo*. Es importante subrayar que dichos autores dan continuidad, vigencia y permanencia a sus relaciones con el mundo sobrenatural en los nuevos cuentos, ya que se conservan personajes, es decir, el acercamiento al mundo numinoso, a través de la literatura escrita. sigue siendo una herramienta en la trasmisión de valores.

Antes de continuar con el análisis del siguiente cuento, es pertinente realizar algunas apreciaciones en torno al proceso de transición que enfrenta la literatura mazahua en el paso de la oralidad a la escritura, en específico son dos aspectos a tratar: los canales en que se divulgan estas expresiones verbales y la segunda concierne a los autores. Las expresiones orales, como se vio antes, encuentran foro en la cotidianidad, enriquecen el día a día de mazahuas³⁴, son parte de la tradición que se ha heredado de generación en generación con un carácter colectivo y anónimo, en tanto que, la literatura escrita ha surgido como una necesidad de preservar la cultura y las tradiciones de manera permanente, impulsada, a veces, por algunos premios o estímulos estatales, aunque no tienen una adecuada proyección o difusión, quizá por ello, los autores encuentren en las redes sociales un espacio para presentar un trabajo que primordialmente rescata la tradición.

³⁴ También toman forma en la asamblea comunitaria (esto en alusión a algunas formas líricas que se abordaran más adelante).

Acerca de los autores, es imprescindible enunciar que a través de la educación u organización social han logrado dimensionar lo importante que puede ser la literatura escrita y recurren a ella como medio de expresión, pues son pedagogos, comunicadores o miembros de organizaciones sociales donde han tomado cursos y talleres que los acercan a la literatura escrita, tal es el caso de la autora del siguiente cuento, misma que utiliza una red social para dar a conocer su trabajo.

3.2.2 Texto: El dios del agua

Estas eran tres niñas que cuidaban animales en el llano, ahí había un arroyo que parecía que les invitaba a bañarse a ellas. No se esperaron y se fueron a meter al arroyo, se pasaron horas jugando en el agua, hasta que se dieron cuenta que una de ellas no estaba. Ellas le gritaron muy fuerte, pero ella no les contestó, entonces una le dijo: ¡Deja de jugar y sal de dónde estés! Como no contestó, ellas salieron a buscar a la señora Modesta, que estaba cerca de ellas y las muchachas al verla, le contaron lo que había pasado. La señora se fue al pueblo a avisar a sus papás de Concepción que había desaparecido en el agua, ellos se quedaron mudos, porque no podían creer lo que habían escuchado. Los papás se fueron a traer una yunta con lazos y garrochas, para ver qué tan profundo era el arroyo y poder sacar a la niña, pero se hizo de noche y no se podía ver nada. Ellos estuvieron toda la noche con mucho frío, así hasta el día siguiente, vieron un cuerpo y al verlo corrieron todos, entonces vieron que era Concepción. Cuando ella abrió los ojos, les dijo... “¿Por qué lloran?” Y ellos gritaron... “¡Estás viva, pensamos que estabas muerta!” Ella dijo: “No, ¡estoy bien!, sólo que me caí en lo más profundo del arroyo”. Ella les contó que ahí, en lo más profundo se encontraba un viejito, que le dijo. “No tengas miedo”, él quería platicar conmigo y me dijo que les dijera a las personas que cuidaran los ríos y arroyos, que no le echen basura, ni sus perros muertos. Es todo lo que me dijo y felices y contentos regresaron a su casa. Entonces Concepción, Lorenza y Chabela aprendieron que no deben echar basura en los ríos, ni en los arroyos, porque el agua es una parte importante de la vida de los seres humanos.³⁵

³⁵ Agustina Mondragón Paulino. Este cuento se encuentra publicado en la página de Facebook de la autora. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=742279242498197&set=a.483783751681082.108743.100001483858520&type=3&theater>

3.2.3 Análisis

Desde luego, se puede apreciar transferencia lingüística, en la que no se ahondará porque la presente investigación da prioridad a los símbolos y su relación con la cosmovisión.

En este cuento se aprecia a los tres mundos (natural, social y numinoso) en interacción: el natural es representado por los animales y la reminiscencia al agua. Cuando se describe a las niñas cumpliendo con una función generalmente asignada a infantes y ancianos: el cuidado de animales, se alude a formas de organización social, y finalmente se hace referencia al mundo sobrenatural cuando al refrescarse en el arroyo, hecho cotidiano, los personajes se enfrentan a una experiencia fantástica, pues en las profundidades del agua, una niña recibe consejo de un “viejito”, el dios del agua de acuerdo al título, un personaje divino como los que suelen aleccionar en las leyendas a los ancianos, éste advierte de la importancia de cuidar el arroyo. En este relato se encuentran elementos de la tradición oral mazahua: un personaje (miembro de la comunidad), viviendo un hecho cotidiano, se ve de pronto inmerso en un viaje a un lugar prodigioso, donde recibe un mensaje por parte de un ser mágico³⁶, que debe ser transmitido a la comunidad. En otras palabras, se distingue un suceso sobrenatural que tiene por función brindar una enseñanza, confirmando al relato una aportación didáctica para el grupo. Es importante recalcar la presencia del agua como elemento esencial en la vida de los mazahuas, y en este cuento se aprecia como un lugar sagrado que es un depósito de sabiduría.

Es importante resaltar que la autora recurre al uso de las herramientas que brinda la tecnología a través del Internet, para dar a conocer a otras personas a nivel global, un trabajo escrito en el que presenta parte de la cosmovisión de su grupo étnico.

³⁶ El personaje tiene características presentes en otros relatos de la tradición oral: un anciano que da consejo a la orilla de un lago, véase anexo 4.

3.3. El día de muertos en un poema contemporáneo

3.3.1 Contexto

En la zona mazahua, como en muchos lugares del país, la festividad de día de muertos es una de las más importantes, durante los primeros días de noviembre se visitan los panteones, las tumbas son limpiadas y adornadas con flores y veladoras, se lleva comida que se compartirá con los difuntos.

Barbosa dice al respecto de esta celebración:

La cultura funeraria de las comunidades indígenas contemporáneas resulta sumamente interesante tanto por la complejidad simbólica de su ritualidad como por el imaginario social mesoamericano que la sustenta; esto es, las ideas e imágenes mentales sobre la vida, la muerte, el universo, las divinidades y el mundo que la civilización mesoamericana conceptualizó, significó sistematizó y representó, en su cosmovisión cultural, a través de mitos, ritos, símbolos y alegorías.

A pesar del embate de la colonización cristiana, las comunidades indígenas no abandonaron su *praxis* ritual funeraria, que reivindicaba uno de los principales postulados del imaginario mesoamericano: la concepción de la dualidad cuerpo/ánima, que plantea la sobrevivencia del ánimo más allá de la muerte corporal. Hasta la actualidad, esta concepción ha justificado la existencia sobrenatural de los difuntos y su naturaleza actuante y ambivalente, capaz de intervenir favorable o desfavorablemente en la vida social y en las fuerzas telúricas, determinantes en los ciclos de productividad agrícola o en las condiciones materiales de existencia (2011: 19).

Dentro de la poesía mazahua contemporánea, la manera de hacer prevalecer esta tradición es haciendo referencia a ella en un poema que a continuación se presenta:

3.3.2 Texto: Nuestra ofrenda (frag.)

...Descansen ánimas benditas,
ya las esperábamos.
Nuestra ofrenda
reciban con amor...

...Al primer hombre
que tocó la flauta y el tambor.
Nuestra ofrenda
Reciba con amor...

...A los consejeros mazahuas
que han defendido nuestra raza.
Nuestra ofrenda
Reciba con amor...

...Reciban nuestro copal,
reciban nuestras flores,
reciban nuestros alimentos,
reciban nuestro amor.

Julio Garduño (Guadarrama, 1999: 110).

3.3.3 Análisis

En primer lugar, cabe decir, que aquí se presenta sólo un fragmento del poema que en total consta de 14 estrofas: las 13 primeras son cuartetos y la última consta de dos versos.

El poema en sí mismo es una ofrenda, un homenaje, a los antepasados que han tenido una participación importante dentro de la cultura y sociedad mazahuas: el primer hombre que tocó la flauta y el tambor, alude a la importancia que tienen los músicos en la tradición mazahua; en la actualidad en las festividades religiosas, el tambor (que, probablemente, era empleado desde antes de la llegada de los conquistadores) junto con la flauta, acompañan algunas danzas, también hay grupos que tocan guitarras y violines. Los consejeros que defendieron la raza, evocan la tradicional organización social mazahua, ya que en los momentos

de crisis se convoca por parte de los líderes para la resolución de problemas, como se vio en el capítulo uno. En el poema, la alusión a personajes importantes de la historia comunitaria, es una manera de perpetuarlos, la función esencial del poema es mantener viva la tradición.

También se hace referencia a los elementos que tradicionalmente se ocupan en los altares para muertos y las tumbas: flores, alimentos y copal, tienen la finalidad de crear una imagen visual en el lector, es decir, crean el efecto en la mente de ver el objeto evocado (la ofrenda).

Por otro lado, sobre la relevancia de los muertos, primero dentro de la vida de la comunidad y luego en la poesía, se pueden anotar las apreciaciones de Good:

Las relaciones con los santos o los difuntos, y las acciones de un sin número de entes sobrenaturales personificados, para mencionar algunos ejemplos, pueden influir en las actividades económicas, la agricultura, la salud y los proyectos afectivos y personales de la gente (2015: 42).

Llaman la atención otras apreciaciones de Good:

En Mesoamérica sobresale una conceptualización particular del mundo natural como un ser vivo que tiene íntimas relaciones de intercambio y dependencia mutua como el mundo social, humano. Esta interdependencia se expresa en la intensa vida ritual que teje conexiones entre una infinidad de poderes “sobrenaturales”, naturales y humanos [...] Observamos estas ideas en la centralidad del maíz y las metáforas vegetales para las personas y para el ciclo de vida humana expresadas en la frase *tonan tonacoyotl* -nuestra madre, nuestro sustento- como sinónimo de maíz. Esta noción coincide con otra: la tierra como entidad viva que *alimenta* a los humanos y se *alimenta de* los humanos cuando son enterrados después de la muerte. Esto se expresa con la proclamación “nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros”. La gran importancia que los grupos indígenas dan a los difuntos se debe a la acción devoradora de la tierra que consume a los difuntos de la comunidad y los integra con ella. Los muertos son parte de la tierra que nutre y devora a la vez; esta compleja cadena de fuerzas y causas explica cómo la producción agrícola y el maíz renuevan la vida (2015: 149).³⁷

³⁷ A propósito de la acción devoradora de la tierra (que alimenta a los humanos y los humanos su vez alimentan a la tierra), es conveniente mencionar las apreciaciones de Galinier (1990: 257-258) sobre la cosmovisión mazahua

Sólo queda agregar, que los muertos y aparecidos han formado parte de la tradición oral, también a través de la reminiscencia onírica, ya que suelen dar mensajes o hacer peticiones a los vivos, por medio de los sueños. En la poesía, los nuevos autores mantienen una relación con los que se han ido, evocando las ofrendas y panteones en sus poemas, al hacerlo conservan sus vínculos con la tierra.

en relación a la luna, ya que ésta es un astro devorador e insaciable “Durante los eclipses, la luna, 'come', (*si,tzana*), por una acción a distancia, se alimenta del feto y lo mutila de diversas maneras: puede dejarlo cojo (*mokua*) o con labio leporino, “comido por la luna” *oza e zana*. El astro es reconocido por doquier como una criatura depredadora, devoradora”. La acción devoradora de la tierra y la luna, forma parte de la cosmovisión mazahua y merece la pena ser tomada en cuenta para su análisis en futuros estudios, tanto dentro de la literatura, como en otras áreas.

Capítulo 4

La poesía en el mundo social mazahua

En la poesía mazahua contemporánea, se aprecian peculiaridades en su discurso, que son producto de la interacción y orden social, que se manifiesta en las asambleas comunitarias, sobre todo de orden religioso, donde, a manera de rito, se exponen problemas y preocupaciones, individuales o colectivas, frente al grupo. Por lo anterior, en el presente capítulo se hará un breve análisis de una plegaria mazahua que servirá de referente en el análisis posterior de poemas escritos contemporáneos que abordan la discriminación, desigualdad social y la identidad.

Aquí, vale la pena mencionar, a manera de antecedente, lo que es el rito y el papel que juega en las comunidades indígenas, de acuerdo a López Austin (2016):

Práctica pautada dirigida a los seres anecuménicos.

- a) Su naturaleza es social, y se realiza en forma individual o colectiva.
- b) En el caso de dirigirse a los dioses, pretende con frecuencia entablar comunicación con ellos ...
- c) Con el propósito de efectuar su voluntad (conmoviéndolos, convenciéndolos, comprometiendo actos de reciprocidad, amedrntalos, etc)
- d) Por lo regular está guiada por fines precisos, entre ellos:
 - 1) Percibir las formas de acción de los seres anecuménicos sobre el mundo, y
 - 2) Alcanzar una transformación o mantener un estado en el mundo por medio por medio de la afectación del poder dirigido.
- e) Es una práctica fuertemente taxada, pero no de manera absoluta, pues la flexibilidad permite variables, sustituciones, omisiones y adiciones.
- f) Se considera apropiada y eficaz, en buena parte debido a su carácter canónico.

Ahora bien, en algunas ocasiones dentro del rito, surge una práctica conocida como conjuro, que, entre otras finalidades, pretende aliviar el dolor, disminuir el cansancio y las penalidades, y proteger a la comunidad (López Austin, 2016: 36). Asimismo, como se

recordará, en el capítulo uno, se dieron a conocer algunas formas de organización: las festividades y la agrupación social en defensa de sus derechos que son de suma importancia en la vida de los mazahuas y forman parte de la tradicional organización colectiva en las localidades para resolver los problemas y organizar las celebraciones rituales. Y es dentro de los rituales religiosos donde se desarrollan expresiones poéticas a través de la oración, que, a la vez, cumple el papel de conjuro y es muy probable que en estas expresiones tengan origen algunos poemas escritos en la actualidad.

4.1 La asamblea como espacio de expresión

La asamblea y fiestas religiosas, sacan a relucir además de los cantos, la exposición de problemas individuales y comunitarios a través de la oración, al respecto, se puede comentar que, durante las visitas a las comunidades mazahuas, se pudo asistir a la “bajada de cera”, una sencilla ceremonia religiosa, en la que se desprendió el gran cirio llevado en procesión durante las fiestas patronales del magnífico altar en que fue transportado. La mayoría de los asistentes eran ancianos y como parte del ritual, se congregaron en el interior del templo, en este caso, la iglesia de San Martín, en el ejido de Palmillas en San Felipe del Progreso, en una suerte de asamblea donde expresaron sus inquietudes, algunos reclamaron la falta de compromiso de los otros. En el momento de más agitación una mujer se levantó e inició a manera de alabanza una disculpa:

Padrecito, madrecita, discúlpame tú sabes que estoy enferma, que no puedo, me faltan las fuerzas y el dinero, los hijos ya no quieren ayudar, no vienen, a sus mujeres no les gustan estas cosas, padrecito, madrecita tú sabes, perdóname.³⁸

³⁸ Recogida en trabajo de campo, marzo 2012.

La súplica se realizaba en medio de gemidos y suspiros. Otros miembros de la comunidad expresaron las preocupaciones familiares, también sumergidos en un lamento, pronunciaban una disculpa al padre y a la madre y al hacerlo también se disculpaban ante la comunidad. Al salir todos reían y festejaba, desmontaban el altar de la cera y la arrojaban con sumo cuidado, se repartieron los alimentos que llevaron para compartir. Al parecer, al elevar sus dolorosas plegarias, dejan con ellas sus aflicciones en las manos de los padres dentro del templo, para poder continuar con la vida afuera y enfrentar mejor los problemas, a manera de conjuro, con efecto sanador. A propósito de los conjuros, Levi-Strauss (1978: 195) señala: “un individuo consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido por las más solemnes tradiciones de su grupo de que se encuentra condenado”. Los conjuros y maleficios tienen efecto sobre los individuos en la medida que éstos aceptan que pueden ser afectados. Levi-Strauss, señala más adelante, que la eficacia simbólica tiene un poder sanador, esto es, el shamán o hechicero al pronunciar en sus conjuros despliega en sus palabras una serie de elementos simbólicos dentro del grupo que pueden incidir en un enfermo y coadyuvar en su recuperación, (el autor alude específicamente a la eficacia simbólica de un canto que ayuda en un parto difícil a mujeres indígenas de Centro y Sudamérica). De acuerdo a Levi-Strauss (1987: 221, 223). “La cura shamánica está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis [...]el psicoanalista escucha mientras el shamán habla”. En el caso de la plegaria mazahua los individuos expresan y el poder curativo reside en la comunidad, que junto a la divinidad, escuchan. Se puede hablar, entonces, del efecto mágico de las palabras, tanto en los conjuros y maleficios como en las oraciones y alabanzas.

Otro elemento importante observado en la oración de la anciana en el templo, es el tono lastimero en que la entonaba, a la manera de las antiguas alabanzas en mazahua que

prácticamente se han perdido, pues es difícil localizar a las ancianas que todavía las cantan. Hacia 1976, aproximadamente, quien esto escribe, tuvo la oportunidad de escuchar alguna en una ceremonia religiosa, mestizos poco habituados a escuchar la lengua mazahua, comentaban que parecían chillidos. Al parecer, ante lo que no se conoce, “el otro”, suele haber reacciones de rechazo o descalificación. En realidad, cada grupo humano conserva diferentes concepciones estéticas y estructuras mentales que determinan, entre otras cosas, la construcción misma de la lengua.

Conviene apuntar que la poesía escrita en lenguas indígenas es sucesora de los tradicionales cantos rituales. Los poetas indígenas están conscientes de ello, por ejemplo, Antonio Hernández Villegas³⁹, escritor en lengua náhuatl, al hablar de su experiencia al escribir poesía, señala que equivale a “volver a cantar” a retomar los cantos que acompañan la vida en el campo, en la casa y en el trabajo, expone que en su encuentro con la escritura se reconoce a sí mismo como indígena y a través su trabajo “agrada” al corazón de su gente. Otro dato interesante expuesto por este poeta, es el hecho de la importancia que tiene la búsqueda de los sonidos, los pueblos indígenas son en extremo musicales, cada grupo guarda un ritmo que se extiende hasta sus movimientos físicos, al traducir sus poemas los rehacen dando importancia al ritmo, a la cadencia.

Desafortunadamente, desconocer la lengua es una limitante en el trabajo de la sonoridad en la que, sin duda, existe significación, las oraciones escuchadas en la iglesia son apenas un asomo a lo que la sonoridad puede representar.

³⁹ Dentro del ciclo de conferencias “La primera raíz, literatura en otras lenguas de México” realizada en el Palacio de Bellas Artes el 10 de abril de 2013.

Por otro lado, vale la pena considerar que los escritores indígenas han presentado dificultades al momento de expresar su literatura de manera escrita.

El desarrollo del escritor indígena es más laborioso y dilatado que el de los escritores mexicanos que escriben en español. No es sólo una vocación individual, sino un proyecto de consecuencias colectivas, pues concurren muchos aspectos de orden educativo y social y una evaluación sobre el alfabeto a utilizar (Carlos Montemayor, 2001: 33).

Sin embargo, a pesar de las dificultades, han surgido algunos escritores mazahuas cuyo trabajo literario da cuenta de sus inquietudes y preocupaciones individuales y colectivas, además de reflejar el compromiso con el rescate de la lengua, al hacerlo se redime también la cultura y cosmovisión. Llama la atención que la primera expresión literaria escrita en la mayoría de los escritores indígenas sea la poesía, existen varias razones para ello, Amahjour (2009: 69) señala que el proceso evolutivo de las literaturas suele iniciarse con composiciones poéticas pues la poesía surge del sentimiento.

Por ahora se valora a las alabanzas y oraciones como una forma de poner de manifiesto los problemas de la comunidad y que esto encuentra eco en algunos poemas, por ejemplo, en el siguiente poema de Fausto Guadarrama encontramos que el autor acude a la palabra para manifestar sus reclamos.

4.1.1 Texto: El vendedor de muñequitas de trapo (frag.)

...Cómprame una muñequita para su novia, joven.
Mire, están re'bonitas.
Al oír esto, me arrebato la muñequita, la azotó furioso
y la pisoteó hasta deshacerla.
Y en segundos convirtió en cachitos lo que a mi esposa
le llevó horas y horas de trabajo; horas y horas de desvelo.

Mas necesitaba llevar el gasto a casa.

Por lo que no podía cansarme.
Ahora con más ganas me acerqué a una señora bien vestida.
Y con la sonrisa a flor de labios le dije:
—Cómprame una muñequita, señora. Mire están re'bonitas.
—¿A cómo las vende señor? —me dijo.
—A treinta pesos, señora —le contesté.
—Démela en cinco pesos.
—Llévesela, pues. Y ésta es mi venta del diario.

Sólo porque mis pies se han encallecido de caminar
Sólo porque mis muñequitas están re'bonitas
Sólo porque mi esposa las hace con harto cariño
Sólo porque me visto con mi camisa bordada
Sólo porque tengo que llevar la comida a casa
Sólo porque no hablo un idioma extranjero
Sólo porque soy un indio mazahua
Sólo porque vendo muñequitas de trapo.

¡Más si ustedes me desprecian por ser el vendedor de
muñequitas de trapo, y piensan que nada soy!
¡Yo a todos los perdono, porque nunca tendrán
este corazón de indio que tengo yo!⁴⁰

4.1.2 Análisis

El poema está dividido en estrofas, (aquí sólo se presenta un fragmento) los versos que integran cada una de éstas es variable, no se observa rima, la métrica es irregular. Probablemente la riqueza sonora está en otras formas propias de la lengua y que no se aprecian en la traducción al español, por lo que, este análisis se centrará en lo que puede simbolizar la muñeca de trapo.

El poema de Guadarrama, expone la vida cotidiana de un inmigrante *ñatrjo* de manera plañidera, equiparable a un foro de lamentaciones, al estilo de la asamblea congregada en la iglesia. Como la alabanza, tiene el efecto de un conjuro: cumple como medio de desahogo, a la

⁴⁰ Fausto Guadarrama (1998: 75-77).

vez que denuncia y coadyuva e expiar el dolor. Esta afirmación es resultado de la observación y convivencia con la comunidad mazahua, agregaremos que nuestro lenguaje, no sólo verbal, sino también el corporal o gestual tiene una razón de ser.⁴¹

Como parte de los objetos que los mazahuas venden a través del ambulante se pueden apreciar muñecas de trapo.

En Memorial histórico y artesanal Flor de Mazahua dice:

Su diseño se remonta a los tiempos en que las mujeres mazahuas las confeccionaban con trapos, hojas y pelos de elote para sus hijas. Tiempo después, con la apertura del Centro de Capacitación Mazahua en 1972, formó parte de su producción con un solo modelo y tamaño. En la actualidad, y como analogía de los cambios por los que han pasado las integrantes de la Cooperativa, las muñecas han sufrido importantes modificaciones [...] Las muñecas manejadas de 1992 a la fecha son ideas originales de las actuales integrantes y su calidad es el resultado de la experiencia adquirida a través de muchos años de trabajo [se realizan con diferentes trajes representativos de otros pueblos indígenas, pero,] la más importante es la muñeca mazahua representante del grupo indígena al que pertenecen las cooperativistas (1999: 46).

Estas muñecas son un ícono de la cultura mazahua. Su fisonomía alude a las indígenas que la elaboran: tiene un rostro redondo enmarcado por trenzas de estambre negro, su vestimenta es muy similar a la que portan las mazahuas.

En la primera estrofa del poema se observa el hecho de que un posible comprador la pise y destruya, esto, puede aludir al maltrato y humillaciones sufridas por los propios mazahuas. En la segunda estrofa, la muñeca es malbaratada, se puede tomar en cuenta que el duro trabajo

⁴¹ Para sustentar estas afirmaciones podemos considerar las anotaciones de Umberto Eco (2005:11-12) "...en el momento que yo dirijo a alguien una palabra, un gesto, un signo, un sonido (para que conozca algo que yo he conocido antes y deseo que él conozca también) me baso en una serie de reglas, hasta cierto punto estipuladas, que hacen comprensible mi signo. Una hipótesis de la semiótica es la de que estas reglas o signos, existen bajo cualquier proceso de comunicación, y se apoya en una convención cultural. Si se sospecha que estos signos se comprenden de manera "intuitiva", sin la mediación de convicciones sociales, la semiótica no tendría ningún sentido".

desempeñado en la albañilería y el trabajo doméstico, es mal pagado, a pesar de lo dificultoso que resulta para quien lo realiza y lo provechoso que resulta para quien es beneficiario. En la tercera estrofa el paralelismo acentúa el tono de lamentación y queja en la que se enfatiza que es la condición de indígena la que da motivo a la explotación. En la última estrofa, se engrandece esa situación, el indígena es noble, no guarda rencor y puede perdonar, esa es su cualidad.

Conviene recalcar el hecho de que las lamentaciones del pueblo tienen resonancia en la poesía, como un nuevo foro de expresión, este suceso, puede tener explicación en la apreciación de Good (2015: 144) “hay que asumir que las expresiones particulares de las culturas indígenas contemporáneas tienen una gran coherencia interna basada en una lógica cultural propia en sí de larga duración, misma que orienta las adaptaciones en periodos de cambio intenso.”

Por otro lado, la poesía mazahua refleja el sentir de un grupo indígena sumergido en la explotación y que es víctima de una constante discriminación, para expresarlo, el poeta utiliza un elemento representativo de su trabajo artesanal, la muñeca de trapo, que es un ícono cultural y un símbolo dentro de la poesía.

4.2 Identidad en la poesía actual

En el capítulo uno se observó que la actitud del Estado, desde la etapa de la Independencia, ha sido la de asimilación para unificar a la población. Ante estos embates, los pueblos indígenas en general han encontrado en la cultura un modo de mantener su identidad.

La identidad de acuerdo a Larraín:

es un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas [...]. La identidad es un proyecto

simbólico que el individuo va construyendo. Los materiales simbólicos con los cuales se construye ese proyecto son adquiridos en la interacción con otros. (2003: 32).

Entonces, la identidad de los mazahuas se construye en la colectividad dentro de la cual se desarrollan, pero también en función de la de los individuos de otros grupos con los que interactúa y de los cuales se diferencian por una serie de elementos, o acorde con Larraín, los símbolos determinan la identidad. Por lo que es pertinente encontrar parte de esos símbolos en la poesía contemporánea mazahua. Para ello se presentan dos poemas de Julio Garduño, el primero, es una obra emblemática surgida en la década de los años setenta, que acompañó el movimiento indígena: “Soy mazahua”. El autor, fue un luchador social y promotor de la cultura mazahua a nivel internacional, también fue coleccionista, fotógrafo, pintor y poeta. Extendió su activismo político al campo de la estética. El compromiso de este poeta, al igual que el de otros poetas indígenas, está profundamente vinculado con su comunidad y su contexto cultural, al respecto Carlos Montemayor (2001: 36) señala: “El escritor indígena se enfrenta no solamente con la creación artística, sino con un compromiso cultural que lo obliga a replantearse prácticamente todo lo que tiene que ver con su idioma” y se puede sumar el compromiso con su comunidad. Así los poetas mazahuas a través de sus letras rescatan su lengua y nos regalan estampas de su vida cotidiana a la vez que expresan su reclamo a la sociedad mestiza que los discrimina y explota. Con ello exaltan su identidad mazahua.

4.2a.1 Texto: Soy mazahua

Tú has querido negar mi existencia,
yo no niego la tuya.
Pero yo existo. ¡Soy mazahua!
Estoy hecho de la tierra, de este aire,
del agua y del sol.
Soy un sobreviviente de mis antepasados,
al que han heredado una cultura, una lengua,

una forma de respetar a mis hermanos;
porque yo nací para ser hermano de mis hermanos
y no esclavo de nadie.
Tampoco quiero ser amo.
Tú has esclavizado a mis antepasados,
les has robado sus tierras, los has matado.
Ahora tú me utilizas para aumentar tus riquezas
mientras yo vivo en la pobreza.
Yo construyo la casa
pero tú vives en ella.
Yo cultivo la tierra y la cosecho,
pero tú te quedas con su producto,
diciendo que no soy gente de razón.
Tú eres el delincuente,
pero yo estoy en la cárcel.
Nosotros hicimos la revolución
y tú te aprovechas de ella.
Pero aquí estoy yo. Soy mazahua,
mi voz se levanta, se une a mil voces más
y todos unidos repetiremos: somos mazahuas.
Nuestras manos sembrarán para todos.
Nuestras manos lucharán para todos.
¡Soy mazahua!⁴²

4.2a.2 Análisis

El anterior, es un poema no estrófico o monoestrófico, que consta de 30 versos de métrica irregular. La rima puede estar determinada por la terminación en algunos versos por las vocales *a*, *o* y las consonantes *n*, *s*, aunque no se observa una disposición específica.

Por otro lado, para comprender los símbolos presentes en este poema, es conveniente tomar en consideración que los mazahuas, con cierta frecuencia, ocultan su origen para no ser discriminados, en este poema se enfatiza: ¡soy mazahua! con orgullo. Garduño exalta su cultura y su lengua, los símbolos que definen su identidad, pues se alude el vínculo con los elementos:

⁴² Julio Garduño (en Guadarrama, 1999: 91).

aire, tierra, agua y sol que están presentes en el poema como en los rituales comunitarios en los que se les invoca. En algunas ceremonias se quema incienso y se levanta hacia los puntos cardinales, a la vez que se saluda al aire (durante el trabajo de campo en la zona de San Felipe, se tuvo oportunidad de presenciar fuertes ventiscas, éstas, generalmente, anuncian la llegada de la lluvia, tal vez por ello sea importante su presencia en la ceremonia), la tierra, el agua y el sol, son de vital importancia dentro del proceso de producción agrícola y el poeta se siente integrado a ellos, en otras palabras, él está conformado por esos elementos al igual que el maíz.

En los siguientes versos se alude a la explotación ancestral y con ello se rememora la historia, se ve entonces la utilidad que tiene conocer la historia del pueblo mazahua en el análisis de sus textos. El pasado ha sido difícil para este grupo, pero ha sobrevivido junto con su lengua y cultura. Se menciona en el poema el respeto a los demás, los mazahuas, en general, son personas amables y respetuosas. Hay un reclamo de justicia, pues no se nace para ser esclavo. En el verso “Tú eres el delincuente, pero yo estoy en la cárcel” se ubica una penosa realidad latente en nuestros días⁴³, así se aprecia que la poesía mazahua habla de la injusticia contra los indígenas.

Para finalizar, el poema, alude a sembrar y luchar para todos. En este punto, es importante tener presente el trabajo colectivo que caracteriza la organización comunitaria, donde el trabajo es realizado por todos en beneficio del grupo. Conocer la importancia del *foxite* (trabajo de todos para todos) dentro de la comunidad ayuda a comprender el simbolismo del apoyo comunitario representado en estos versos.

⁴³ Un caso, de los muchos que se pueden enumerar, es el de tres mujeres *hñähñus* (otomíes), encarceladas por el supuesto secuestro de seis elementos de la PGR, a las que, después de once años de encierro, se les pidió disculpas. <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2017/02/21/pgr-se-disculpara-con-tres-mazahuas-presas-indebidamente>

Continuando con el análisis de la identidad dentro de la poesía mazahua, a continuación, se revisa otro poema de Julio Garduño.

4.2b.1 Texto: Madre mazahua (frag.)

Madre mazahua,
soy el fruto que pariste con dolor,
que hoy se arrodilla sobre el polvo de tus huesos.

Tú encendiste mi vida
para que viera apagarse un día la tuya
y dejar en mi puño tu semilla,
la antigua palabra de mi pueblo...

Fuimos juntos por las calles,
vendiendo las naranjas dulces
de la amargura.
Madre mazahua, María.

Crecí a la sombra de tu pena
hasta una noche fría,
al pasar frente a un lujoso restaurante,
te dije que cuando fuera grande
reuniría a mis hermanos
para recuperar lo que nos han quitado
y que entonces las naranjas más dulces
serían para nuestra mesa.⁴⁴

4.2b.2 Análisis

El poema consta en total de ocho estrofas, aquí se seleccionaron cuatro, donde se alude a los símbolos que interesa resaltar. La métrica de las estrofas y los versos es irregular.

⁴⁴ Julio Garduño (en Guadarrama, 1999: 105).

En la primera estrofa del poema anterior se rinde homenaje a una madre muerta, ante la cual se postra el poeta. En la segunda estrofa, llama la atención la metáfora de la semilla, el autor alude a su origen campesino, lo que circunscribe al mundo natural indígena, a la relación con la tierra y sus frutos, la semilla es metáfora del origen o inicio y también de la lengua mazahua. En la siguiente estrofa es relevante encontrar condensados dos elementos a los que se ha hecho alusión a lo largo del capítulo uno: el comercio informal y el nombre “María”. Que el poeta los mencione no es fortuito, ni inútil, adquiere un carácter semántico, ya que el nombre “María”, es utilizado por algunos mestizos como un calificativo despectivo para nombrar a las indígenas que ejercen el comercio ambulante. La madre del poeta es mazahua y es María, hay entonces una analogía con el oxímoron: las naranjas dulces de la amargura.

En la tercera estrofa se presenta la desigualdad social, cuando los indígenas pasan frente al restaurante lujoso, sin embargo, existe la intención buscar justicia y disfrutar los frutos del esfuerzo para compartir con la familia. Las naranjas más dulces, sin amargura, sólo se pueden disfrutar después de recuperar de lo que se ha sido despojado.

Para finalizar, sólo se quiere enfatizar, que cada grupo o individuo expresa literatura a partir de circunstancias y entorno en que vive. Las carencias económicas y la falta de acceso a la educación redituaran en qué se escribe y cómo se escribe.

Recapitulando, se puede hablar de la importancia que los ciclos agrícolas continúan siendo fundamentales en la vida de los indígenas, la fertilidad y los fenómenos naturales, en la poesía se representan como símbolos que definen su identidad, éstos tienen fuertes vínculos con su cosmovisión, y han permanecido al momento de materializarse en letras. Si bien se observan en los textos mazahuas, temas y personajes que conciernen al hombre y su interacción con los

otros, el entorno y los fenómenos del universo, éstos se reformulan al pasar el tiempo tanto en su contenido y función dentro del texto como en los géneros literarios que los expresan, al respecto vale la pena anotar lo expresado por López Austin:

La cosmovisión es producto de la historia, ya que la red que la constituye nace del devenir histórico de una entidad social. Pero más allá, la cosmovisión es un hecho social y como hecho —social o no— está cruzado por la historia. Es un hecho histórico dinámico, en perpetua transformación. Esto quiere decir, también, que la cosmovisión no es la misma en toda la historia de la entidad social; su vigencia va cambiando (2016: 20).

Se puede decir, que esas transformaciones también se pueden apreciar al revisar los textos literarios indígenas.

No se quiere concluir este trabajo sin antes comentar que, en la poesía mazahua contemporánea, se abordan también temas alegres y luminosos, donde la esperanza y deseo de superación, son una motivación para construir un futuro con mejores condiciones de vida. Esos tópicos, merecen ser abordados y se espera que la presente sea fuente de inspiración para otras investigaciones.

Conclusiones

El conocimiento previo del contexto histórico y social en que se ha desarrollado el grupo indígena mazahua resultó de utilidad en el análisis de textos producidos por dicho grupo. La cosmovisión como parte importante en la construcción de una cultura, contribuyó a entender que para los indígenas todo está integrado: la naturaleza y fuerzas o entes numinosos inciden sobre la vida del grupo social. Los conceptos mentales que resultan de esta vinculación del hombre con su entorno, forman parte de una percepción de la realidad diferente a la occidental y contribuyen en la elaboración de símbolos que queda expresados en los textos orales y escritos de los grupos indígenas.

Así, en el cuento “El alicante” se encontró como personaje central un animal importante dentro de la vida de los indígenas al formar parte del entorno natural. En este personaje se pueden apreciar características que causan admiración y temor, como rapidez y agilidad, además por su apariencia fálica suele tener una significación sexual.

En la compilación de dicho cuento se pudo apreciar el uso de los elementos externos al texto y presentes en la narración, específicamente, se hace referencia a la inclusión del entorno paisajístico donde se cuenta la historia dentro del relato a manera de escenografía, que junto con la expresión corporal y entonación de voz se pueden relacionar con la representación teatral. De esta manera podemos apreciar, por un lado, parte del hecho literario, en cuanto a lo que acontece en torno a la obra en su contexto público y, por otro lado, se puede apreciar la *performance* (la acción en la que un emisor trasmite y un receptor percibe de manera simultánea un mensaje poético en un eje espacio temporal).

Hay que añadir que sobre este mismo texto se encontraron variantes, estas variantes se dan porque las obras de tradición oral cada vez que se expresan son distintas, al transmitirse de persona a persona se agregan o pierden elementos, pero conservan la estructura o algunos personajes y hechos que son necesarios para preservar el mensaje o por decirlo de otra manera, a través de las narraciones se transmiten conceptos estéticos, historia y valores, lo que permite la coherencia comunitaria, lo que podría ser un eslabón que sostiene la construcción del mundo, en otras palabras, forma parte de la cosmovisión.

En el cuento “El coyote y la codorniz” se encontró otro personaje del reino animal recurrente en textos indígenas: el coyote. En dicho cuento el personaje antagónico es una codorniz, en contraste con otros cuentos sobre coyotes donde el antagonista es generalmente un conejo, de lo cual se desprende que los personajes también varían por regiones. Generalmente, en los cuentos del coyote y el conejo se alude a la defensa del pequeño ante el más fuerte. En “El coyote y la codorniz” las agresiones hacia el coyote pueden ser una metáfora de la defensa de los indígenas ante los ataques de los mestizos, pero puede referirse a cualquier relación en la que se presenten situaciones de arbitrariedad o también pueden ser una metáfora de la lucha entre el bien el mal. El mensaje, a fin de cuentas, es que se puede triunfar con ingenio ante el abuso de poder, la envidia o la maldad.

Más adelante, en el cuento “Lo que le sucedió al coyotito por no escuchar”, se encontró que el coyote y el conejo prevalecen como personajes dentro de la literatura mazahua escrita, continuando la importante presencia que han tenido a través de la trasmisión de la literatura oral.

En dicho cuento, se aprecian también, el espacio y tiempo donde habita el coyote como referentes al espacio y tiempo de las comunidades mazahuas, en una analogía entre el mundo natural al que pertenece el coyote con el mundo humano de los mazahuas. Al parecer, esta analogía entre mundos puede ser referente de las situaciones de exterminio y dificultades de supervivencia que ambos, coyotes y mazahuas, enfrentan.

Por otro lado, en este cuento, los personajes realizan acciones y presentan características diferentes a las que se observan en los cuentos de tradición oral: en lugar de ser tonto, abusivo y oportunista, el coyote es inteligente, trabaja en grupo, es buen vecino del conejo y un padre interesado por su familia.

El cuento tiene además otras funciones, como presentar la preocupación del autor por la naturaleza y valorar la sabiduría de los adultos mayores, se aprecia así la función didáctica que tiene el cuento dentro de la comunidad. También se observó el fenómeno lingüístico de transferencia entre lenguas en contacto, que se da en la escritura de personas bilingües. Los escritores mazahuas al escribir en español suelen omitir preposiciones, no usan conectores y anteponen artículos a los nombres propios. Esto se observa porque la lengua mazahua no tiene concordancia de género, ni número, ni cuenta con preposiciones y al utilizar nombres propios anteponen artículos. Este fenómeno lingüístico, se presenta en hablantes de lenguas indígenas bilingües, sobre todo cuando inician su aprendizaje del español. Es importante que se tenga presente la presencia de transferencia lingüística en la producción de los textos, ya que es parte del hecho literario. Por otro lado, se debe anotar que la transferencia lingüística en hablantes, suele ser utilizada como pretexto para discriminar.

Siguiendo con el análisis del mundo natural en los textos mazahuas, se observó en el poema contemporáneo *T'anda* (gigante), la presencia y relevancia que tienen los árboles dentro de la cosmovisión indígena, ya que el árbol conecta al hombre con la tierra, el entorno y el cielo. Julio Garduño (1999), asocia al árbol con el origen, ya que, de acuerdo a su mitología, los mazahuas son descendiente de gigantes. La conexión cósmica simbolizada a través de árboles se presenta en otros grupos indígenas, tanto de la época precolonial, como en la actualidad, ejemplo de ello es la ceiba entre los mayas que dentro de su ideario une a los cuatro puntos cardinales. Esto podría sugerir que un concepto mesoamericano se sostiene a través del tiempo gracias a la tradición oral y se mantiene en la literatura escrita.

Al analizar el relato “Aclaraciones de Don Aurelio” se advirtió el valor que la verdad tienen dentro de las narraciones (la verdad está en el hecho de educar, demostrar preocupaciones, inquietudes y esperanzas). En este caso se habla del valor de la lengua mazahua, a través de metáforas: al hablarse en el espacio de la divinidad protectora, se expone la importancia de preservarla, ya que se ubica del lado de la bondad, como la lengua del bien, es correcta, mientras el español se habla en el espacio donde domina el antagónico: el diablo, el mal.

Otro elemento recurrente en éste y otros relatos mazahuas es la reminiscencia onírica: los sucesos narrados suceden en un sueño, en este trabajo se le nombró relatos oníricos y se pueden ubicar dentro del género literario conocido como onirocrítica. Hay que mencionar, que dichos relatos, cuentan con elementos que los caracterizan y dan particularidad: un personaje fantástico, mensajero de otro mundo (ángel o deidad o un ser querido fallecido), cumple el papel de psicopompo, esto es, guía al narrador por lugares distantes (el cielo, el infierno, arroyo, caverna, montaña), se detienen y hacen paradas o descansos, a manera de episodios o capítulos.

Este tipo de narración generalmente es practicada por ancianos, que, a través de la evocación de personajes sobrenaturales, dan sentido a lo que no se puede explicar.

En el cuento contemporáneo, escrito y publicado en Internet, “El dios del agua”, se observan elementos de la tradición oral: un personaje de la comunidad recibe un mensaje por parte de un ser sobrenatural, dicho mensaje aporta una enseñanza, esto es, se confiere al relato una aportación didáctica. Se considera importante mencionar el uso de redes sociales para divulgar el texto, dado que es un fenómeno social que afecta a la producción de la obra, es decir, es parte del hecho literario.

En el poema “Nuestra ofrenda”, se observa un homenaje a antepasados importantes dentro de la cultura y sociedad mazahuas, se presentan una ofrenda de día de muertos y todo lo que la compone, por lo que la poesía se convierte en una herramienta para preservar la tradición y costumbre de venerar y recordar a los muertos. Esta festividad hace alusión a la integración del hombre con la tierra en una dicotomía sobre alimentar a la tierra con el cuerpo del difunto, a la vez que, en respuesta, la tierra es proveedora de alimento, en otras palabras, hablar de ella en poesía es una manera de expresar la cosmovisión mazahua.

En “El vendedor de muñequitas de trapo” se puede encontrar la poesía como medio de expresión para aligerar los problemas, tal como sucede en las asambleas comunitarias, dónde a través de oraciones o alabanzas, se manifiestan las preocupaciones y problemas cotidianos a manera de expiación, ya que tienen el efecto de sanar o aliviar, misión que también cumplen los conjuros, por lo que se encuentran similitudes entre estas manifestaciones verbales, que adquieren un carácter terapéutico a la manera de la terapia psicoanalítica. En este poema también se observó a la muñeca de trapo como símbolo de la identidad mazahua.

En el poema “Soy mazahua” al evocar los rituales y los elementos utilizados en ellos se presentan símbolos de identidad propios del pueblo mazahua. También se recuerda la explotación a la que este pueblo ha sido sometido a lo largo de su historia. El poema cumple la función de mantener en la memoria de los mazahuas, su pasado y su identidad. Otro elemento social al que se alude en el tema es el trabajo colectivo en beneficio de todos, con lo que se observa el contexto social abordado dentro del texto.

El poema “Madre mazahua” es un homenaje a las madres mazahuas, a las “Marías” como las llaman algunos mestizos. El uso discriminatorio que se le da a este nombre, le da un carácter semántico que sólo después de conocer la historia y actividades de los mazahuas se puede comprender.

En este poema encontramos a la semilla como metáfora de la lengua mazahua. En la poesía mazahua es común la referencia a la siembra y el maíz. Nuevamente se observa cómo a través de la poesía se mantienen los elementos que conforman parte de la vida cotidiana. El poeta también habla de la desigualdad social y el deseo de justicia.

Derivado de lo anterior y retomando los objetivos planteados al inicio de este trabajo, se puede concluir que se encontraron cuentos, relatos y plegarias pertenecientes a la tradición oral, así como cuentos y poemas escritos en la actualidad que conforman la expresión literaria del grupo indígena mazahua. En el análisis de sus textos literarios, pueden encontrarse personajes y temas que representan la historia, la vida y el sentir de este pueblo, en otras palabras, en los textos literarios se observan símbolos que forman parte la cosmovisión de este grupo indígena y esto es un fenómeno particular del hecho literario propio de estas comunidades.

Al describir el contexto social e histórico en que se desarrolla la literatura mazahua, se determinó que éstos forman parte de la cosmovisión y que están integrados a través de símbolos dentro de los textos literarios. Se llegó a esta conclusión al conocer, gracias al estudio de la cosmovisión, las interpretaciones y relaciones del hombre con el mundo natural, el numinoso y el social, esto es, la cercanía de los individuos con ciertos elementos de la naturaleza les permite observar sus características, admirarla, temerle y respetarla. Derivadas de esa observación se desprenden metáforas que sirven para representar y regular la vida. La cosmovisión permite entender que la presencia del mundo numinoso en los textos indígenas pretende explicar lo inexplicable y darle sentido, por otro lado, las relaciones y organización social trascienden al texto tanto en sus formas de expresión como en sus símbolos.

Los símbolos identificados son los siguientes:

| | |
|------------------------------|---|
| La víbora alicante | infidelidad |
| Coyote y codorniz | relaciones de poder, lucha de contrarios que puede darse tanto entre mestizos e indígenas como entre el bien y el mal |
| Árbol | vigilante, origen, grandeza |
| La ofrenda de día de muertos | tradición, relación del hombre con la tierra |
| Muñequita de trapo | ícono del indígena mazahua |
| María | discriminación |

Los mazahuas, a través de la poesía y la conversación cotidiana (donde transmiten cuentos, mitos y sueños), han mantenido una estrecha relación con la palabra. Valorar estas

expresiones literarias da la oportunidad de mirar la literatura y la vida en general, desde una nueva perspectiva. Se espera que este trabajo inspire a otras personas, mazahuas o no, a profundizar en la investigación de la lengua y literatura *ñatrjo* y en la creación de nuevos textos.

Bibliografía

Amahjour, Aziz y del Carmen Barrado, María. (2009). *El cuento folklórico en México y en la cuenca del Mediterráneo: estudio semiótico de textos pertenecientes a las dos tradiciones*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Barbosa Sánchez, Alma Patricia. (2011). “La comunidad difunta en el ideario indígena mexicano”. En *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, (13), 19-27. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3636116>

Barabas, Alicia M. (2015). “Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas”. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana, reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fondo de Cultura Económica.

Benítez Reyna, Rufino. (2002). *Vocabulario mazahua*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Beristáin, Helena. (2013). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.

Bonfil Batalla, Guillermo. (2006). *México profundo, una civilización negada*. México: Random House Mondadori.

Broda, Johana y Baez Jorge, Felix (coord.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.

Candido, Antonio. (2007) *Literatura y sociedad, estudios de teoría e historia literaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Clavijero, Francisco Javier. (1982). *Historia antigua de México*. México: Porrúa.

Cocom Pech, Jorge Miguel. (2017). *Estética y poética en la literatura indígena contemporánea*. Festival Internacional de Poesía de Medellín. Recuperado de

https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/01_17_09_08.html

Colombres, Adolfo. (1993). El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina en Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Cortés Ruiz, Efraín. (1986). “Los mazahuas: su perfil socioeconómico marginal” en *Memoria del primer encuentro de estudios sobre la región mazahua*. Toluca: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Nacional Indigenista, Centro Cultural Mazahua.

Cros, Edmond. (1993) “Sociología de la literatura” en Marc Angenot et al., *Teoría de la literatura*. México: Siglo XXI

Chávez Arellano, María Eugenia. (2008). “Las familias mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San José del Rincón, Estado de México, México”. En *Agricultura y Sociedad de desarrollo*, 5 (1), enero-junio. Recuperado de

www.colpos.mx/asyd/volumen5/numero1/asd-09-005pdf.

De la Garza, Mercedes (2001) “La serpiente en la religión maya”. En Yolotl González Torres, (coord.) *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. 145-158. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Delahanty, Guillermo (1996) “La categoría de la visión del mundo en Lucie Goldmann”. En *Argumentos*, (22), 107-117. Recuperado de:

http://poyobiblio2.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=3220&archivo=1-189-3220rhu.pdf&titulo=La%20Categoría%20de%20la%20visión%20del%20mundo%20en%20Lucien%20Goldmann.

Durán, Diego (1967). *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México: Porrúa.

Eco, Umberto. (2005). *La estructura ausente, introducción a la semiótica*. México: Random House Mondadori.

Escarpit, Robert. (1971). *Sociología de la literatura*. Barcelona: Oikos tau.

Espinosa Pineda, Gabriel. (2015). “Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión” En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.) *Cosmovisión mesoamericana, reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galinier, Jacques. (1990). “El depredador celeste, notas sobre el sacrificio entre los mazahuas” En *Anales de antropología*, 27(1), 251-267. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946>

_____ (2001). “Una mirada detrás del telón, Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”. En Johana Broda y Félix Baez Jorge (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). “El *panoptikon* mazahua visiones, sustancias, relaciones”. En *Estudios de cultura otopame*, (5), 53-69. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17032>

Garduño Cervantes, Julio. (2004). *Nuestro Padre Jesús, fiesta patronal de San Felipe del Progreso*. Toluca: Ayuntamiento de San Felipe del Progreso.

González, Aurelio. (2016). *México tradicional, Literatura y costumbres*. México: El Colegio de México.

González Ortiz, Felipe (2005). *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense de Cultura, Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México.

Gómez Estrada, Grissel. (2012). *Textos orales sobre la figura del indio de Nuyoo*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Praxis.

Gómez Reyes, Yudmila Irazú. (2011). *Vivir donde nace el agua, el movimiento social mazahua en Villa de Allende, Estado de México*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

Good Eshelman, Catherine. (2015). “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual de Mesoamérica”. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana, reflexiones, polémicas y etnografías*. México: Fondo de Cultura Económica.

Granados, Berenice. (2012). “Notas y reflexiones sobre la recopilación y el tratamiento de materiales de literatura oral”. En *Revista de literaturas populares*. Año XII, (1), enero-junio, 289-315. México: UNAM.

Guadarrama, Fausto. (1998). *Male Albina*. México: Dirección General de Culturas Políticas.

Guadarrama, Fausto (comp.). (1999). *Ra jyasu, Antología de poesía Mazahua contemporánea*. México: Práxis.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI. (2008, 14 de enero). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario oficial*, 31-112.

Recuperado de http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

Instituto Nacional Indigenista, INI. (1999). *Memoria histórica y muestra artesanal, Flor de Mazahua*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la cultura y la Artes.

Iracheta Cenecorta, María del Pilar (2000). “Entre lo divino y lo terreno: don Diego Nájera Yanguas, presbítero beneficiado de Jocotilán”. En Hernández Rodríguez, Rosaura, *Jocotitlán*. Toluca: El Colegio Mexiquense, Ayuntamiento de Jocotitlán.

Iwanska, Alicja. (1972). *Purgatorio y utopía, una aldea de los indígenas mazahuas*; Héctor David Torres (trad.). México: SEP.

Jiménez Ovando, Roberto. (1986). *Testimonio gráfico del pueblo mazahua*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

Karol Kocybak Henryk. Consideraciones críticas en torno al significado religiosos de la ceiba entre los mayas. En Yolotl González Torres, (coord.) *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: CONACULTA/INAH.

Knapp Ring, Michael Herbert. (2010). La nasalidad en mazahua: diacronía y sincronía. En Esther Herrera Zendejas. (ed.). *Entre cuerdas y velo: Estudios fonológicos de lenguas otomangues*. México: El Colegio de México.

Larrín, Jorge. (2003). “El concepto de identidad”. En *Porto alegre* (21), 30-42. Recuperado de <http://revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/viewfile/348/279>

Lastra, Yolanda. (2003). *Sociolingüística para hispanoamericano*. México: El Colegio de México

León Portilla, Miguel. (1992). *Literaturas indígenas de México*. México: Mapfre-Fondo de Cultura Económica.

_____. (1994). *Quince poetas del mundo náhuatl*. México: Diana.

_____ y Earl Shorris. (2004), *Antigua y nueva palabra, Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Aguilar.

Lira, Claudia. (1997). “El animal en la cosmovisión indígena”. *Aisthesis*. (30), 125-142. Recuperado de

http://estetica.uc.cl/images/stories/Aisthesis1/Aisthesis30/el%20animal%20en%20la%20cosmovision%20indigena_claudia%20lira%20l.pdf

López Austin, Alfredo. (2016). El funcionamiento cósmico y la presencia de lo sagrado, *Arqueología Mexicana, Edición especial*. V.1, (68), 76-89.

_____. (2016a). Las relaciones humanas con lo sagrado, *Arqueología Mexicana, Edición especial*. V.3, (70), 24-37

Maldonado Reyes, Ana A. y Serrano Barquín Héctor P. (coords.). (2014). *Permanencia de las dimensiones estéticas mazahuas y otomíes y su aplicación dentro de la cultura material*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Marcos Hernández, Jorge. (2000). “Conciencia Histórica, relativismo y concepción del mundo de Dilthey”. En *Laguna: Revista de filosofía*, (7), 63-80. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=172321

Mattelart, Armand. (2006). *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.

Meletinsky, Eleazar, “Sociedades, culturas y hecho literario”. En Marc Angenot et al., *Teoría de la literatura*. México: Siglo XXI.

Mina-Viáfara, Carmen Emilia. (2007). “El español escrito de estudiantes bilingües en la Universidad Intercultural del Estado de México: Estudio de transferencias lingüísticas”. En *Ra Ximhai*, 3(2), 289-305. Recuperado de <http://www.uaaim.edu.mx/webraximhai/Ej-08articulosPDF/Art%203%20Bilingue%20Mexico.pdf>

Montemayor, Carlos. (2004). *La voz profunda, antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*. México: Joaquín Mortiz.

_____. (2001). *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana.

Morales Sales, Edgar Samuel. (1985). *La tradición oral y la lengua mazahua practicada en el Estado de México*. Mexico: Universidad Autónoma del Estado de México.

Nágera Yanguas, Diego. (1979). *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua*. Toluca: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Nieto Hernández, Rubén (2002). “Panorama arqueológico de la región de Jocotitlán en sitios arqueológicos falda cerro del Xoco”. En Hernández Rodríguez, Rosaura, *Jocotitlán*. Toluca: El Colegio Mexiquense, Ayuntamiento de Jocotitlán.

Ortiz, Valentina (coord.). (2010). *Domando la historia, mujeres de Santa Martha del Sur Coyoacán*. México: Zazanilli Nehemi.

Ong, Walter. (2016). *Oralidad y escritura: tecnología de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Organización de Naciones Unidas (ONU). (2000). Poblaciones indígenas. En *Naciones Unidas-Centro de Información*. Recuperado de http://www.cinu.org.mx/temas/p_ind.htm

Pardo García Néstor. (1993). Conceptos básicos de tonalidad en *Forma y función*, (7), 83-106 Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/issue/view/1658>

Poviña, Alfredo (1944). Sociología del folklore, *Revista de la Universidad de Córdoba*, año 31, (5), noviembre-diciembre, 1551-1598. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/index>

Rodríguez Valle, Nieves (2005). El coyote en la literatura de tradición oral. *Revista de literaturas populares* V-1, (79), 79-113. Recuperado de <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/9/07-Rodriguez.pdf>

_____. (2013). Cuentos del coyote: temas, variantes y funciones en Aurelio González y Mercedes Zavala Gómez (eds.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. (73-82). México: El Colegio de México, El Colegio de San Luis.

Romeu Adalid, Silvia Margarita. (1994). *El procesamiento de la raíz de zacatón entre los mazahuas*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.

Ruiz Chávez, Glafiria. (1979). *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico y etnohistórico*. (Tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia México, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

_____. (1987). *Acerca de los mazahuas del Estado de México*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

Sahagún, Bernardino. (1982). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés. (1997). *La población y cultura en la etnorregión mazahua (jñatjo)*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Scheinman, Pamela. (2011). La arracada mazahua, en *Artes de México: Textiles mazahuas*, (102), 55-59.

Soustelle, Jaques. (1993). *la familia Otomí-Pame del México central*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica.

_____. (1996). Literatura otomí, en Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (coords.), *Historia de la literatura mexicana I. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español den el siglo XVI*, 241-252. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI.

Subero, Efraín. (1974) Para un análisis sociológico de la obra literaria. *Thesaurus XXXIX*, (3), 489-500. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/29/TH_29_003_081_0.pdf

Taracena, Elvira (2012). “La construcción del relato de implicación en las trayectorias profesionales”. *Perfiles latinoamericanos*, (21),117-132.

Urbina Alonso, Marco Polo. (2009). *Xiskuama a jñiñigo, Microhistoria de Santa María del llano Ixtlahuaca, México*. Jocotitlán: Programa de Apoyo a las Comunidades Municipales y Comunitarias.

Vansina, Jan. (1966). *La tradición oral*, Miguel María Llongueras (tr.), Barcelona: Labor.

Vargas Velázquez, Sergio. (s/f). Pueblos Indígenas de México y agua: Mazahuas/Jñatjo, Jñatro. En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. Recuperado de http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/07_Mazahua.pdf

Vázquez Parra, Ignacio. (2011). Fajas mazahuas arte y simbología, *Artes de México: Textiles mazahuas*, (102), 42-45.

Vinagre Lobo, Miguel. (1991). Etapas de la onirocrítica según Artemidoro Daldiano. *Habis*, (22), 297-312.

Vizcarra Bordi, Ivonne. (2002). *Entre el taco mazahua y el mundo. La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. México: Gobierno del Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Wurm, Stephen, A. (2000). Muerte y Desaparición de las lenguas: causas y circunstancias. En Robins, Robert Henry, *Lenguas en peligro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Anexos

Anexo1

Canto de la pastorcita (frag.)

Vengan acá, vengan acá, vengan acá, vengan acá...

nadie, nadie, nadie me acompaña...

rererere

lalalala

dondequiera, donde quiera ando sola, donde quiera ando sola

sola, sola, tan sola, sola, sola, tan sola

rererere...

tan sola, tan sola, rererere...rererere

tengo miedo, miedo, miedo del coyote

el coyote, el coyote, malo, malo, malo, malo

come los borreguitos, come los borreguitos.

Recopilación a cargo de Celestino Cárdenas (en Morales Sales, 1985: 161-162).

Anexo 2

El niño leñador

Había una vez una señora que tenía un hijo de corta edad. Un día, la señora dijo al niño: “Hijo, ve al monte a buscar leña. Procura traer de aquella leña que parecen cuernos de venado”. Enseguida le entregó unas cuantas memelas y le indicó que si encontraba al “coyote del hambre” le diera las memelas para espantarlo, que juntara tanta leña que al cargarla hiciera tanto ruido como un chillido de ratón metido en la carga de leña. El niño fue al monte y empezó a juntar la leña. De repente vio un coyote, y para espantarlo comenzó a lanzarle violentamente los alimentos que llevaba consigo, pero al coyote no parecieron gustarle las memelas y se ahuyentó con la comida que le fue lanzada, corriendo entre el monte. Cuando el niño terminó de juntar un buen montón de leña empezó a buscar un ratón y cuando encontró uno, trato de meterlo dentro de la carga de leña. El ratón saltaba del “tercio de leña” y el niño hacía esfuerzos por meterlo al atado de leña. Así se hizo de noche y como ya tenía mucha hambre decidió regresar a su casa. Al llegar a tal lugar la madre del niño empezó a regañarlo por su tardanza, y al explicarle el niño los motivos que tuvo para llegar tarde casa, la madre comenzó a reír estrepitosamente. Cuando la madre termino de reír, dijo al chiquillo: “Ay, hijo, en verdad que eres despistado. Las memelas que te entregué en la mañana eran para que las comieras si llegabas a tener una hambre tan grande como la de un coyote y entonces las comieras, no para que se las aventaras al coyote; te dije que buscaras leña como aquella que se parece

a los cuernos del venado para que trajeras ramas de madroño, y que el “tercio” de leña fueran tan grande que al caminar produjeran tanto ruido como si trajeras muchos ratones que vinieran chillando, y no que trajeras un ratón dentro de la carga de leña”. El niño contestó entonces que no había comprendido nada de lo que su madre le había ordenado, y su madre volvió a decirle: “Hijo, si no entiendes lo que se te indica, entonces pregunta sobre lo que no comprendas o sobre lo que desconozcas; así podrás siempre hacer bien las cosas. En la casa, con otras gentes, en la escuela, pregunta siempre sobre aquellos que no hayas comprendido. Así, podrás hacer las cosas mejor”. Desde entonces el pequeño siempre preguntaría sobre todo aquello que no comprendiera o no supiera.

Celia Martínez Torres y José Ramírez Márquez (en Morales Sales, 1985: 200-201).

Anexo 3

Un hombre tenía una mujer [¿hija?] muy bella de piel blanca. Un día, informó a su padre que estaba casada. El padre quiso conocer al esposo, pero ella se negó. La hija vino a tocar a la puerta para pedirle que se fuera a dormir con su esposo al oratorio. El padre le invitó a dormir en la casa, pero se negó. Cuando llegó la noche, salió y se acercó. Vio al hombre de espaldas. Era chaparro, fornido, y estaba bien vestido. A las cinco de la mañana, la hija dijo: “¡ya nos vamos!” El padre se dio cuenta que se iban en una carriola jalada por víboras. Las ruedas también eran víboras. Nunca la volvió a ver.

Anónimo en Galinier, (2006: 62-63).

Anexo 4

El consejero

Cuentan que, en un pueblo de la región Mazahua, existió un viejito que era muy sabio y se pasaba la mayor parte de las horas del día sentado a la orilla de un lago, mucha gente acudía a él para pedirle consejos sobre varios problemas como: lo referente a la cosecha, de los hijos desobedientes, pleitos entre parejas, falta de dinero y muchos asuntos más.

A todos les daba el mismo consejo. Les decía “la solución a tus problemas está dentro de ti mismo” y las personas encontraban remedio a sus problemas.

Dicen que a pesar de los años desde que murió, siempre se le ve sentado a la orilla del lago, dando consejos a las personas que tienen problemas diciéndoles siempre el mismo consejo: “La solución esté en ti mismo”

Anónimo (en Vargas, s/f)