



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN HISTORIA

T E S I S

**Cosmovisión otomí en el norte de Toluca, 1915-2020:
el chiquihuite "bqts'e" y la reproducción cultural**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Historia

Presenta:
José Filiberto de la Cruz Martínez

Asesor:
Dr. Gerardo González Reyes

Co-asesora:
Mtra. Magdalena Pacheco Régules

Toluca, Estado de México, 2023

Índice

Introducción	I
Capítulo I El 'bots'e: entre el intercambio y el don. Algunas perspectivas teóricas sobre un fenómeno de tradición otomí	1
1.1. Más allá del concepto.....	4
1.1.1. La diversidad de observación frente al concepto del don.....	4
1.1.2. ¿Un simple intercambio?.....	9
1.1.2.1. Reciprocidad, intercambio y don.....	10
1.1.2.2. Otras derivaciones.....	15
1.2. Tres acciones: dar, recibir y devolver.....	19
1.3. Un recorrido geográfico a través de la historia del don.....	23
1.4. La concepción del don en la vida indígena.....	28
1.4.1. En la economía prehispánica.....	29
1.4.2. En la cosmovisión hñätho: el objeto sagrado.....	31
1.5. La herencia del don como tradición.....	38
Capítulo II Entre ríos y valles: ubicación geográfica del 'bots'e en las comunidades hñätho del norte de Toluca	42
2.1. Conflicto agrario: deslinde de tierras, haciendas y reformas.....	44
2.1.1. En busca de la restitución y dotación. Decreto de 1915.....	49
2.1.2. Reglamentación agraria, solución de Álvaro Obregón.....	52
2.1.3. El triunfo de los campesinos, Plutarco Elías Calles y las leyes de 1927...	55
2.1.4. Panorama general de la Reforma Agraria erigida en territorio hñätho.....	58
2.2. Entre trojes: San Andrés Cuexcontitlán.....	63
2.2.1. La labor del lapidario de un territorio conocido como "La loma Cuexcontitlán"	65
2.2.2. Santos, superhéroes y figuras, trabajos en resina.....	67
2.2.3. El valor de la tierra en el siglo XX.....	69
2.3. Entre los huizachez: San Cristóbal Huichichitlán.....	72
2.3.1. Talleres artesanales de palma.....	73
2.3.2. La capital de la gorra.....	76

2.3.3.	La labranza de tierras de cultivo en el siglo XX.....	77
2.4.	Sobre tierra fértil: San Pablo Autopan.....	79
2.4.1.	Piedra de construcción de la cantera de Jicaltepec.....	80
2.4.2.	Tabique, adobe y teja; tradición hereditaria.....	82
2.4.3.	De la hacienda para el pueblo.....	86
2.5.	Precisiones culturales en torno al ‘bots’e.....	87
Capítulo III El cesto otomí en las prácticas rituales y la vida cotidiana.....		92
3.1.	Actividades de los otomíes.....	94
3.2.	Uso de los cestos en la comunidad otomí.....	100
3.2.1.	El tortillero bithi.....	104
3.2.2.	El chiquihuite a la espalda y el mecapal a la cabeza.....	108
3.2.2.1	El uso entre los comerciantes.....	110
3.2.2.2	Para la despensa.....	113
3.2.2.3	Como regalos y obsequios.....	115
3.2.3.	El tributo al señorío de Azcapotzalco.....	117
3.2.4.	Una ofrenda para los dioses.....	124
3.3.	La pertenencia del chiquihuite.....	127
Capítulo IV Ma tzi’mbare, ma tzi’bare. El ‘bots’e como don en los ritos de paso: combate y matrimonio		130
4.1.	El ‘bots’e como objeto cultutral: una mirada a la historiografía del chiquihuite	133
4.1.1.	La tradición del campo.....	136
4.1.2.	La tradición en el casamiento.....	141
4.1.3.	Indagaciones sobre el ‘bots’e.....	142
4.2.	Cuestión de dones.....	144
4.3.	El “combate” hñätho.....	148
4.3.1.	De coatequil a combate.....	150
4.3.2.	El costumbre de 1927, ejidos y tradiciones.....	152

4.3.3. Ra ponti n era detha (La cruz y el maíz).....	155
4.3.4. El presente ofrecido por los campesinos.....	162
4.4. El matrimonio hñätho.....	164
4.4.1. La entrega del chiquihuite.....	167
4.4.1.1 Primera obligación, el ofrecimiento del don.....	168
4.4.1.2 Segunda obligación, la aceptación.....	170
4.4.1.3 Tercera obligación, la devolución o retorno del don.....	171
Reflexiones finales. La trascendencia cultural del ‘b <u>o</u> ts’e en los tres pueblos hñätho	174
Fuentes consultadas.....	181
Índice de ilustraciones.....	201
Índice de mapas.....	203
Anexos.....	204

INTRODUCCIÓN

Mago mago ts'imare ku.

Mago mago ya mangu.

Tarixudi dimani tanzegua ku.

Tanzegua ri tiqui ts'imare ku.¹

En la comunidad de San Pablo Autopan asistimos a la celebración de un matrimonio. Aproximadamente a las 10 de la noche observamos como los padrinos se acercan con *chiquihuites*, los cuales se cargan a los hombros mientras comienzan a bailar en círculo al son de la música. Ahora nos trasladamos a San Cristóbal Huichochitlán, donde se están cosechando los últimos frutos de la milpa. De pronto, se oye como un cuete trueno en el cielo y los campesinos comienzan adornar una cruz, mientras colocan en un *chiquihuite* fruta y pan. Al visitar el pueblo de San Andrés Cuexcontitlán se observan las mismas actividades tanto en el matrimonio como en el final de las cosechas, donde un objeto es utilizado en común ante este rito por las tres comunidades: el *chiquihuite*.

En el norte de Toluca existen tres poblados otomíes que han heredado “el costumbre” de “la entrega del *chiquihuite*” en dos tradiciones *hñätho*: el “combate” y matrimonio. El *chiquihuite* tiene precedencia en el México prehispánico, cuya función principal era el transporte de alimentos. Este cesto, como instrumento de uso cotidiano, es fruto de las relaciones entre las diferentes comunidades indígenas.

El *chiquihuite* no sólo se ha concebido como objeto de carga, sino que en los rituales otomíes se le relaciona con un significado simbólico por la naturaleza del rito, como lo es el “combate” y matrimonio. Existen diversas interrogantes que se pueden realizar en torno a la tradición de “la entrega del *chiquihuite*”; sin embargo, se ha precisado estudiar el papel fundamental del cesto en este rito de paso: ¿Cuál es el

¹ Fragmento de la canción “Chimare ku” en lengua *hñätho* (Navarrete, R. María y Cristóbal, Gumercindo, 2000: 67).

significado histórico de ritualidad que evoca el uso del *chiquihuite* como presente en las distintas celebraciones festivas como parte de las tradiciones otomíes?

Para poder responder, se debe entender que la cosmovisión prehispánica y la evangelización de la época novohispana conformaron el rito de entrega del *chiquihuite* en las fiestas de tradición otomí, dando origen a las tradiciones étnicas en los poblados del norte de Toluca, y unificándose a la población desde 1927 hasta su posteridad en el presente. Esto último va de la mano con la entrega de tierras solicitadas al presidente Plutarco Elías Calles, ya que los pobladores empezaron a trabajar las tierras por medio de ejidos.

Por lo tanto, se propone que el significado histórico que gira en torno a la ritualidad del *chiquihuite* como presente es sinónimo de la memoria colectiva, ya que la cosmovisión de los antepasados otomíes sigue presente, pero demostrada con diferentes acciones, como lo fue la ofrenda dedicada hacia los dioses. El ciclo de la vida humana está inmerso en el rito de entrega del *chiquihuite*; tanto en el proceso agrícola como en la práctica matrimonial. Es por eso que, el cesto usado como presente no sólo se debe entender como un intercambio simple, ya que detrás de la acción se concibe un “don”, tanto al inicio del matrimonio como en el final de las cosechas.

La cestería indígena no es algo reciente, su origen proviene del México prehispánico, aunque en la actualidad su forma física ha sido modificada. Además, otras comunidades indígenas influenciaron el empleo de *chiquihuite* dentro de la cultura otomí, puesto que la relación cercana entre la familia otomí-pame y los enlaces que marcaron el contexto histórico de conquista territorial, por parte de otras colectividades, son el factor clave para implementar el uso del canasto en la vida cotidiana del otomí del norte de Toluca.

Así mismo, esta conexión e intercambio de ideas entre culturas formaron los diferentes signos que en el presente se ubican en la indumentaria étnica, así como en los bordados de servilletas. Es por eso que la cosmovisión otomí se encuentra

implícita en los ritos del proceso agrícola y el matrimonio, presentada por medio de elementos simbólicos como lo es el propio cesto.

Por otra parte, el dogma católico refiere que la comunidad debe formarse mediante la imposición de los sacramentos. Entre estos sacramentos, los de iniciación cristiana (bautizo, comunión y confirmación) y los de servicio a la comunidad (orden sacerdotal y matrimonio), se celebran con alegría entre los feligreses. En vista de ello, se acostumbra hacer grandes fiestas cuando un familiar recibe uno de estos sacramentos. Son en estos momentos cuando se emplea el *chiquihuite* como un presente para los compadres que apadrinaron al o los festejados, excepto en la ordenación de sacerdotes.

De esta manera, el manto de sacralidad que envuelve el rito fomenta el uso del *chiquihuite* para utilizarlo de forma diferente a lo cotidiano, habitualmente usado como recipiente para tortillas; es así que la evangelización del periodo novohispano conformó, por medio de signos y significados, las tradiciones de las culturas étnicas, incluyendo “la entrega del *chiquihuite*” en el matrimonio y “el combate” *hñãtho*.

La zona donde se concentra el presente trabajo reúne tres comunidades: San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huichochitlán y San Pablo Autopan. En estos poblados se concentran las personas pertenecientes a la cultura *hñãtho*, conforme a lo indicado por el Instituto Nacional Indigenista: ejidos y barrios de Cuexcontitlán y Autopan (Ramírez, 2009: 5). Así mismo Lastra (1990: 561-570), nos argumenta en su estudio sobre lingüística otomí de Toluca acerca de la preponderancia de dicha cultura en Huichochitlán.

La temporalidad elegida para analizar el *chiquihuite*, y su uso en los ritos otomíes de las comunidades del norte de Toluca, fue a partir de 1915 hasta el 2020. Se optó por elegir este periodo debido a la acción de la mano agrícola en los tres poblados otomíes, la cual se intensificó con la petición y posterior repartición de tierras y ejidos (Montes de Oca, 2001: 24-26); seguidas por la influencia de otros grupos otomíes en tradiciones acerca de la cosecha “el combate”, así como en el matrimonio. Esta temporalidad también se eligió porque así lo permiten las fuentes localizadas. Las

últimas referencias fotográficas datan del año 2020, puesto que hasta esta fecha surgió la oportunidad de observar con detenimiento la tradición del matrimonio, así como algunas entrevistas realizadas a los pobladores indígenas.

La familia lingüística otomí-pame se conforma por cinco culturas étnicas: otomíes; mazahuas; matlazincas y ocuiltecas; chichimecas, y pames (Soustelle, 1993: 13). Ubicándolos geográficamente ocupan una porción extensa en el valle del Mezquital, así como en la Sierra Madre Oriental y en el centro de México. En el norte de Toluca, la cultura otomí fue predominante por ser la comunidad indígena que nos heredó una identidad: mediante costumbres y tradiciones que hasta la fecha no se han perdido.

Existen distintos textos encaminados a la tradición otomí de la zona del Mezquital, incluso temas relacionados con el matrimonio; sin embargo, no se puede decir lo mismo de las comunidades otomíes de Toluca. Aunque los procesos de las tradiciones son similares, no son las mismas, pues existen factores que hacen posible la distinción entre pueblos indígenas. Es gracias a la diversidad de cultura, resultado de las múltiples relaciones entre poblados y comunidades, que surgen variantes en las tradiciones y costumbres, incluso hablando de una misma comunidad indígena. Por lo tanto, hacen falta estudios etnohistóricos en los poblados étnicos otomíes de Toluca; así como el análisis histórico del uso del *chiquihuite* en los diferentes rituales de tradición otomí: matrimonio y “combate”.

Es por eso que surge el interés de abordar estas tradiciones del uso del *chiquihuite* como investigación histórica; tanto por la prevalencia de los ritos en las comunidades otomíes del norte de Toluca, así como para rescatar las memorias del pueblo que “habla de tres formas a través del aliento” *hñähñu* (otomí) (De La Vega y De La Cruz, 2011: 111).

Acerca del *chiquihuite*, las investigaciones que tratan en torno al cesto argumentan la función que tenía en la época prehispánica, los diferentes usos que podía tener y su transformación hasta convertirse en el *chiquihuite* moderno. La mayoría de la información en donde se podía consultar este tipo de actividades se perdió, debido a la degradación del material con los que están hechos los trabajos de cestería. Sin

embargo, en los pocos códices que se conservan se aprecia el uso de los cestos: como lo son el Códice Florentino o el Códice Mendoza, entre otros.

De igual forma, se puede encontrar evidencia del empleo de canastas y de productos cesteros en las crónicas históricas, en los registros arqueológicos y en la tradición oral. Así mismo, de acuerdo con el uso del cesto, se puede rastrear información que enlaza el pasado mitológico prehispánico con el pensamiento cristiano católico, fruto del periodo novohispano. Precisamente, en los estudios realizados se omiten cuestiones sobre la mitología en torno al *chiquihuite*, las relaciones interculturales que permitieron el uso del cesto en la zona otomí de Toluca, y el proceso de ritualidad ante el intercambio de bienes y regalías en otras tradiciones, además del matrimonio.

La cosmovisión de los pueblos indígenas se ha transmitido a través de los mitos que han sido transferidos por generaciones, esto a través de cuentos, recomendaciones, creencias, consejos, juegos, e incluso actividades como la agricultura. Estos tópicos de la vida cotidiana otomí se visualizan en la obra *Crónica otomí del Estado de México* de Margarita De La Vega y Lourdes De La Cruz escrita en 1998. Este trabajo recopila una serie de cuentos tradicionales y concejos, que permite al lector introducirse a la práctica y forma del universo social y simbólico del pueblo otomí.

La lengua es un código que permite romper fronteras entre diversas culturas y trascender como sociedad (De La Vega y De La Cruz, 2011: 9); es por eso que el papel de la lengua es registrar hechos y fenómenos que son difundidos a través de la costumbre y la tradición. El desenvolvimiento cultural es determinado por las creencias cosmogónicas de cada pueblo, por la concepción de la vida y de la muerte, y por la cosmovisión de los ancestros. En consecuencia, la identidad de los pueblos indígenas se preserva a través de la tradición oral; así es como se puede mostrar la riqueza natural del pueblo *hñähñu*.² Esta sabiduría popular se comparte

² Denominación concedida por Margarita De La Vega y Lourdes De La Cruz. De La Vega, M. y De La Cruz, L. (2011: 9).

por medio del testimonio y la narrativa oral, que sirven como instrumento para comprender la cosmovisión otomí en un espacio y tiempo determinados.

Existe una relación entre el hombre y la naturaleza que se explica a través del mito; De La Vega y De La Cruz (2011: 19) sostienen que la palabra funge como factor de identidad étnica cuando se le da un significado especial; así se puede explicar el origen, las aspiraciones y la vida actual de la cultura indígena. Una incógnita que nos responden las autoras de forma concreta es el alejamiento del ser humano con la naturaleza; pues se debe al desarrollo y urbanización del mundo. La solución es contagiar de conocimiento a las nuevas generaciones por medio de la narrativa oral. Por otra parte, las principales fuentes para el desarrollo del escrito fueron los testimonios de los habitantes pertenecientes a la cultura otomí de la comunidad de Temoaya; pues son ellos quienes aún realizan actividades significativas sumergidas en un proceso de ritualidad.

Los otomíes se encuentran dispersos en varios estados de la república mexicana; por eso es que comparten territorio con otros grupos étnicos, y por lo tanto han establecido una historia que ha derivado en una afinidad cultural muy marcada. La lengua otomí ha ido desapareciendo conforme se urbaniza la sociedad, aunque también debemos tener en cuenta que las comunidades en donde hay pocos hablantes de la lengua se siguen considerando hoy en día como pueblos otomíes, quizá porque mantienen vivas las tradiciones y costumbres en la actualidad. Guadalupe Barrientos nos muestra parte del predominio cultural otomí en su obra *Otomíes del Estado de México*, que abarca diferentes aspectos de la identidad étnica, como la religión, la organización social, los ritos y ceremonias, los movimientos indígenas, y las condiciones socioeconómicas.

En un primer momento, Barrientos (2004: 9) nos demuestra que la industrialización y urbanización acelerada en el Estado de México altera drásticamente el hábitat milenario de los *ñāhñu*;³ que como consecuencia transforman sus formas de vida y su tradicional actividad agrícola. Otro factor que propicia el cambio y ruptura dentro

³ Denominación concedida por James W. Dow en la obra *Santos y supervivencias* de 1990 y retomada por Guadalupe Barrientos. Barrientos, G. (2004: 5).

de la comunidad es la migración, pero para enfrentar este problema se establecen lazos de solidaridad entre familia; dicho esto, la unión entre familia y comunidad, además de la continua actividad agrícola inmersa en ritualidad y cosmovisión, atenúa los efectos negativos de la migración.

Gracias a los estudios que han engrandecido el repositorio de las culturas étnicas, sabemos que la persistencia de la cultura otomí se debe a la compleja vida ceremonial que aún perdura (Barrientos, 2004: 14). Trabajos como *Los otomíes* del antropólogo Pedro Carrasco, 1950; *Ritual y conflicto* de la investigadora y antropóloga Laura Colín, 1994; y obras del etnólogo Jaques Soustelle como *La familia otomí-pame del centro de México* de 1937 o *Los cuatro soles, origen y ocaso de las culturas* de 1969; sin contar a otros escritores, conceden los argumentos teóricos y prácticos que fundamentan el escrito de Barrientos.

Durante la transición de la época prehispánica al mundo novohispano existieron rompimientos y continuidades de los pueblos otomianos que redefinieron las tradiciones culturales (Barrientos, 2004: 23). Además, se ha comprobado que el pueblo *ñähñu*, así como otras colectividades étnicas, se ha transformado de acuerdo a los procesos históricos. Justamente, Federico Navarrete (2008: 13) nos indica que el agente que propicia la constancia ritual es la adaptación a la realidad.

Son diversas las comunidades étnicas que existen en México, desde el norte con los grupos Yaqui, Kumiai o Tarahumara, hasta el sur con el Chontal, Lacandón o Maya, pero existe un elemento que los une y los representa en el México de hoy: su riqueza cultural inmersa en las diferentes costumbres y tradiciones del pueblo indígena. Es así que Navarrete (2008: 13), argumenta que los pueblos indígenas han sobrevivido a la actualidad porque armonizan el cambio con la continuidad; de igual forma, son fieles a las tradiciones, mismas que tienen la capacidad de adaptarse a las nuevas realidades. Los diferentes estudios que han tratado temas relacionados con el vivir indígena se han enfrentado a un profundo debate, que cuestiona la legitimidad y el reconocimiento autóctono de la colectividad étnica ante la sociedad.

La obra titulada *Los pueblos indígenas del México contemporáneo* expone la razón por el cual las comunidades étnicas han sido desvaloradas y concebidas, por los grupos no indígenas, con una imagen errónea y simplista. El aporte que nos otorga Navarrete en dicho texto es el significado real del indígena en el México contemporáneo, tomando en cuenta sus características de vivencia, la organización social, las costumbres y tradiciones, las diversas lenguas, las condiciones socioeconómicas, la religión, y la identidad étnica.

La respuesta que nos da el autor en la primera pregunta compuesta como título del capítulo, ¿Qué significa ser indígena en el México de hoy?, se enuncia de forma minuciosa a través de todo el escrito; refiriéndose como problema al sentido que establecen las colectividades no indígenas, así como las leyes y el gobierno, a los grupos étnicos del país. Es decir, la percepción vista desde fuera define al indígena, de acuerdo a las visiones y prejuicios concedidos por la sociedad.

El apoyo historiográfico de Navarrete es amplio. El autor se auxilia en varias obras escritas por especialistas en el tema, tales como el etnólogo José Del Val en el capítulo “El indigenismo”, expuesto en el libro *Antropología breve de México*, coordinado por Lourdes Arizpe y escrito en 1933; o el investigador en estudios socio ambientales y doctor en ciencias Arturo Argueta, quién aportó al mismo libro con el capítulo de “La naturaleza del México Profundo”; los historiadores Miguel León Portilla y el presbítero Ángel María Garibay con su obra *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, escrita en 1959; el etnólogo Arturo Warman con *La danza de Moros y Cristianos* de 1972; el antropólogo Cesar Carrillo Trueba con *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo* del 2006; entre otros autores.

Tanto el trabajo de Margarita De La Vega y Lourdes De La Cruz como el de Guadalupe Barrientos, se complementan y originan una respuesta más integra ante el problema de permanencia de las culturas étnicas. La propuesta de las investigadoras para resolver la incertidumbre es que a través del testimonio y el mito se preserve la identidad de los pueblos indígenas y permiten comprender la cosmovisión otomí; mientras que la antropóloga sostiene que la vida ceremonial

perdura en el presente gracias a la continua actividad agrícola y a la unión existente entre familias y la comunidad. No obstante, según los últimos hallazgos historiográficos, el historiador Federico Navarrete sostiene que los elementos sustanciales son la capacidad de adaptación de las tradiciones, al igual que la fidelidad de los pueblos indígenas tanto a las costumbres como a las actividades, y la armonía existente entre el cambio y la continuidad.

Ahora que se sabe que el proceso ritual de los otomíes es difundido por medio de la palabra en las actividades de la vida cotidiana, que además es propenso a la adaptación de la realidad y es transmitido por los lazos creados entre familias, daré paso al proceso ritual que lleva consigo el uso del *chiquihuite* en las diferentes tradiciones de la cultura otomí.

Marcel Mauss en su obra *Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* de 1925, fórmula que las antiguas civilizaciones mantenían una forma de prestación económica por medio de intercambios y contratos realizados mediante la entrega de regalos no necesariamente voluntarios, puesto que son entregados y devueltos por obligación. Este fenómeno social está influido por todo tipo de instituciones como la religiosa, jurídica y moral, debido a que suponen formas de producción y de consumo particulares en la prestación y distribución de bienes. Ese proceso de intercambio tiene un carácter voluntario, pues aparenta ser libre y gratuito, pero es forzado e interesado en las prestaciones con una obligación de interés económico de por medio.

La problemática principal que cuestiona Mauss, en el trabajo, es saber la regla de derecho y de interés que hace que en las sociedades primitivas, el presente recibido se tenga que devolver obligatoriamente; así como la fuerza que existe en el objeto que emerge y obliga al donatario a que la devuelva. Para poder responder a estas incógnitas el autor se apoyó de la historia social, de la sociología teórica, de las conclusiones de la moral, y de la práctica política y económica. Hay que destacar que el estudio se centra en áreas determinadas como Polinesia, Melanesia, y el Noroeste de América del Norte; pero no significa que el sistema sea propio de esas

culturas, pues existe evidencia de otras regiones geográficas donde también se han entregado a este sistema de prestaciones.

Las formas arcaicas de contrato no se pueden concebir como simples intercambios de bienes, riquezas y productos en un comercio que se lleva a cabo entre individuos y colectividades (Mauss, 2006: 74). El intercambio no solo se efectúa por medio de cosas económicamente útiles, ya que el cambio se realiza con cortesías, ritos, festines, colaboraciones militares, niños, mujeres, danzas, y fiestas. Esas prestaciones se realizan de forma obligatoria, inmersas en una capa de voluntariedad; puesto que al no cumplir esta condición existe el riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Mauss (2006: 75) denomina este efecto como sistema de prestaciones totales.

El apoyo historiográfico de Marcel Mauss se centra en escritos realizados por antropólogos, economistas y sociólogos; tales como “Bronisław Malinowski en Baloma, los espíritus de los muertos en las islas Trobriand” publicada en la *Revista del Real Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda* en 1916; Baldwin Spencer en *Tribus nativas del territorio norte de Australia* de 1914; o Richard Thurnwald en la *Investigación sobre las Islas Salomón y Bismarck* de 1912; entre otros autores.

Por otra parte, Fidel Bastida en la tesis “El proceso matrimonial en Santa Ana Jilotzingo. Ritual, significado y práctica entre el sector comerciante”, argumenta sobre la realización laboriosa de los festejos sobresalientes de la región de Santa Ana Jilotzingo y la manifestación de significado y práctica de los rituales en los matrimonios entre el sector comerciante. Para encontrar la razón por el cual las fiestas matrimoniales son exuberantes, el autor se enfocó a investigar entre el sector comerciante, pues ellos son las personas más propensas a realizar ese tipo de festividades debido a los ingresos económicos abundantes en las épocas de venta.

Aunque no abarca “la entrega del *chiquihuite*” cómo centro de la investigación, si lo menciona con las características propias del centro geográfico de estudio y de los factores que propician ser abundantes en los elementos que conforman la dádiva. Fidel Batida nos presenta la característica ritual de la comunidad de Santa Ana Jilotzingo, donde se le entrega un *chiquihuite* al padrino como agradecimiento de

haber aceptado una petición hecha por los novios, proceso que describe Marcel Mauss como un sistema de entrega que otorga un significado de obligatoriedad de devolver un favor.

Las investigaciones que centran a las comunidades indígenas como objetos de estudio han ayudado a reconocer aspectos fundamentales de organización y mentalidad, que se observan con el actuar diario de las colectividades étnicas. El problema a estudiar es vasto, ya que existen diferentes aspectos que deben ser analizados, de acuerdo al enfoque de estudio y propósitos generados en el proyecto de investigación.

Así mismo, las diversas técnicas que se emplean para adquirir información que ayudan a construir el cuerpo de estudio, tienen que estar en concordancia con la metodología empleada. Es por eso que la propuesta de investigación se sostiene en un estudio histórico-antropológico; puesto que, a pesar de que la exploración bibliográfica es un elemento esencial que nutre de información al escrito, la recopilación de datos en forma de entrevistas fomentará un mayor análisis en rigor a los testimonios de los principales actores de la comunidad étnica.

Mi objeto de estudio le debe a los aportes realizados por la Historia de las Mentalidades; dado que el núcleo de la indagación es la cosmovisión del indígena, expresada por medio de mitos y leyendas bajo un proceso de ritualidad. Algunos autores representativos de esta corriente son: Georges Duby, Lucien Febvre, Jacques Le Goff, Solange Alberro, entre otros.

El problema de estudio está vinculado con la Historia Cultural, en virtud de que existe una diversidad de culturas indígenas que nos muestran parte de su vivencia; que para entenderlas se deben reconocer algunos simbolismos expresados en un sistema de signos otorgados a algún objeto o fenómeno. Los historiadores representantes de esta historiografía rompen con el esquema del materialismo histórico, que considera a las condiciones materiales como el factor clave del cambio cultural. Esto se logra gracias a los estudios de Peter Burke, Eric Hobsbawm, Roger Chartier, y otros.

De igual modo, la teoría antropológica se introduce de manera distinguida; pues el relativismo cultural demuestra que cada cultura se valora con sus propios términos, además de no ser comparable con alguna otra comunidad. También se refiere a la necesidad del trabajo de campo para reconstruir la historia de cada sociedad a través del particularismo histórico.

El investigador Martín Federico Ríos retoma las ideas de Georges Duby para exponer el concepto de mentalidad y su aplicación variada en la Historia de las Mentalidades. Existe una mentalidad que pertenece a una colectividad o grupo social, que es posible conocerlo a través del testimonio individual; otro tipo de mentalidad es la que se introduce en todos los grupos, cuya evolución es menos precipitada, relacionándose con las estructuras políticas, económicas y sociales; y una mentalidad que se resiste a los cambios que determinan las actitudes y conductas de los individuos (Duby citado por Ríos, 2009: 101).

Pero para poder desarrollar la teoría se necesitan herramientas de trabajo; como el estudio del lenguaje, debido a las relaciones existentes entre las ideas a expresar y el uso del vocabulario para enunciar dichas nociones; el estudio de los mitos y creencias, para comprender las imágenes cargadas de simbolismo que crean las colectividades; y la creación artística, creada por un artista en función del contexto social y cultural.

Por otro lado, Jacques Le Goff argumenta que la historia de las mentalidades se ubica en un punto de interacción entre lo colectivo y lo cotidiano, en vista de que revela contenido impersonal del pensamiento compartido. Para descubrir las creencias y los sistemas de valor que se reflejan en los ritos y prácticas ceremoniales, existe la necesidad de estudiar una larga duración, debido a la lentitud con que cambian las tradiciones y costumbres.

Le Goff propuso el método arqueológico para revelar los diferentes estratos de la mentalidad, los cambios, las rupturas y las relaciones. De este modo, hay que tener en cuenta el lugar de pertenencia de la mentalidad, así como la manera en que se difunde: por medio de discursos, sermones, textos literarios e imágenes (Ríos, 2009: 102). Por consiguiente, se mantuvo la necesidad de dialogar con otras disciplinas.

Lucien Febvre propuso una renovación de la ciencia histórica y las interacciones con otras ciencias sociales, dando a entender que el estudio científico debe surgir de las sociedades pretéritas, abarcando una Historia total que incluya aspectos sociales, económicos, religiosos y culturales (Prats, 2016: 146).

La historiografía de las mentalidades abarca distintos temas, incluyendo la vida cotidiana; pero esto sólo se puede lograr si se tiene a la mentalidad como fuente. Solange Alberro afirma que se debe hacer una historia que presente conflictos sociales y políticos desde el pensamiento, pero con una interpretación analítica que destruya la individualidad y reconcilie el presente con el pasado. Sólo así se puede llegar al sentido de globalidad y entender la coexistencia de la realidad y el pensamiento (Berenzon, 2010: 187-189).

Alberro (1979: 19) hace referencia a la definición de la Historia de las Mentalidades de Le Goff para concebirlo como un instrumento, con el fin de comprender el pasado en comparación con el psicoanálisis; esto es la interacción con el pasado para comprender el presente. La autora también hace referencia a la interdisciplinariedad, ya que no es posible estudiar la realidad humana separándola de su conjunto, sino estudiar todas las relaciones que tiene en su contexto. Por eso, el historiador puede abarcar y apoyarse en las distintas disciplinas y ciencias sociales que sirvan de referencia para el problema de estudio, como la antropología, la sociología o la etnografía, entre otras.

Además, la Historia de las Mentalidades actúa de acuerdo al interés que es dominado por la sensibilidad, dado que prevalece el elemento psicológico sobre el intelectual. Por eso, los procesos culturales colectivos impersonales son los tópicos privilegiados por este tipo de Historia. En consecuencia, la Historia de las Mentalidades complementa y matiza aquella historiografía del siglo XIX, con una elaboración más apegada a la realidad y una búsqueda minuciosa en el pensamiento colectivo.

Ahora bien, el problema de estudio no se centra en la cotidianidad, puesto que los ritos estudiados resaltan de lo habitual. Sin embargo, no se puede separar un hecho excepcional, como las fiestas o ceremonias, de lo cotidiano. Es así que incluso se

utilizan objetos ordinarios, que por sí solos no tienen otro sentido más que su utilidad. No obstante, al ser empleados en un rito, todo objeto se empapa de significados que trascienden de una cosmovisión.

Este pensamiento colectivo es el objeto de estudio de las Mentalidades, ya que precisa el comportamiento de la sociedad. Cabe destacar que la cosmovisión se ha ido conformando entre el pueblo *hñätho* tras el devenir histórico, las interacciones entre diferentes colectividades y la relación del pueblo con su entorno. De esta manera, se pretende estudiar el objeto como un soporte de significados, mismos que la comunidad *hñätho* le ha otorgado.

La otra corriente historiográfica es la Historia Cultural, el cual surge en Gran Bretaña y Francia entre la década de 1970 y 1980. Se toma importancia a la forma narrativa de exponer las relaciones de las representaciones culturales; así como el análisis del discurso generado por las prácticas sociales de una comunidad determinada. Este giro cultural surgió por las contribuciones de la antropología simbólica, con sus nuevas propuestas de análisis; así como el papel generado por el posmarxismo, con nuevos aportes como la Historia de género, el análisis de las imágenes, y la práctica de una interdisciplinaridad; además, estudios que analizaban los productos culturales y su relación en las prácticas sociales también fungieron como el detonante de esta historiografía.

Eric Hobsbawm en su libro *La invención de la tradición* afirma que las tradiciones que se ligan a la monarquía británica pretendían una realidad de origen más reciente e incluso inventado (1983: 7-21). Por eso propone que el concepto de tradición inventada se explica mediante aquellas tradiciones realmente construidas e instituidas, que emergen durante un período breve e inmensurable, características que los hace difíciles de investigar.

Asimismo, esta condición inventada realiza prácticas fomentadas por reglas de naturaleza simbólica o ritual, que busca introducir y mantener valores determinados de comportamiento por medio de la repetición. Esta acción explica un intento de estructuración de las partes de la vida social cómo invariable e inalterable ante la

manipulación del pasado, puesto que la peculiaridad de estas tradiciones es que en su continuidad son ficticias (Ríos, 2009: 122).

Inventar una tradición implica un proceso de ritualización y formalización, que se caracteriza por referirse al pasado al imponer la repetición. Pero para entender qué es una tradición, el autor británico nos plantea distinguir entre los conceptos de tradiciones y costumbres. Una tradición se caracteriza por su invariabilidad, porque impone prácticas fijas referidas al pasado; mientras que una costumbre tiene la función de ser el impulsor de las relaciones sociales, en consecuencia cambian a lo largo del tiempo, incluso de forma imperceptible. Ríos (2009: 123) nos muestra la clasificación de Hobsbawm de la tradición, pues identifica tres sentidos: el que establece una adhesión social y pertenencia al grupo; el que establecen las instituciones y las autoridades; y las que tienen como objetivo inculcar creencias, sistema de valores o convenciones que se relacionan con el comportamiento.

Roger Chartier en su obra *El mundo como representación* de 1989 demostraba que el nuevo enfoque historiográfico rompía con tres paradigmas, permitiendo una pluralidad de enfoques y comprensiones sobre el pasado. Fue así como renunció a una Historia global que articula los diferentes niveles de la totalidad social; la identificación territorial de los objetos de investigación; la importancia que se le daba a la división social, considerada apta para organizar la comprensión; y las diferencias culturales. Su propuesta era dejar de considerar a las sociedades como una estructura rígida, para considerarla como un conjunto de diferentes grupos humanos, poseedores de sus propias representaciones del mundo, que son capaces de crear y recrear sentidos y significados diversos; así como establecer distintos tipos de relaciones sociales.

La metodología de Chartier se basaba en tres puntos, realizar un estudio crítico de los textos para descifrar las disposiciones internas y las estrategias de construcción; realizar la historia de los libros y de todo aquello que lleva la comunicación del escrito; y realizar el análisis de las prácticas que se apoderan de bienes simbólicos, y que producen significaciones diferenciadas. También se retoman algunos conceptos de Maurice Halbwachs; como el recuerdo, que lo denomina como una

reconstrucción del pasado realizada con la ayuda de datos tomados del presente y preparado por diferentes reconstrucciones hechas en épocas anteriores; o la memoria colectiva, otorgándole sentido como la suma de la memoria de cada uno de los grupos que conforma una sociedad determinada, dándoles valor en los acontecimientos que se viven (Ríos, 2009: 127).

Cada uno de estos grupos se divide y se transforma a través del tiempo; por eso, se desarrollan tantas memorias originarias que interesan a la comunidad, aunque estén conformadas por un número pequeño de integrantes. Por lo tanto, la memoria colectiva sirve para comprender los procesos por los cuales, la memoria de un grupo se convierte en un discurso historiográfico.

Gracias al giro cultural del siglo XX, se redescubrió la importancia de los símbolos en la historia; en pocas palabras la antropología simbólica. Peter Burke en su libro *Formas de historia cultural* muestra las diferencias del modelo antropológico de la historia cultural y sus predecesores clásico y marxistas: en primer lugar el abandono de la percepción de las sociedades sin cultura y con cultura; es aquí donde se presenta el modelo del relativismo cultural, pues hay un rechazo al etnocentrismo occidental; además, elimina la idea de superioridad e inferioridad de cada cultura, absteniéndose de hacer juicios de valor, pero considerando las diferencias entre cada comunidad.

En un segundo momento se percibe la ampliación el concepto de cultura, retomando las ideas de Malinowski (1973) para comprender un conjunto más amplio de actividades de la vida cotidiana, y así entender a través de ellas los cambios económicos y políticos de la sociedad. En tercer lugar, se enfoca a la definición de tradición sugiriendo que no continúa automáticamente por inercia, sino que se requiere un esfuerzo para transmitirlos de generación en generación. Y en un último momento, se rechaza la idea de superestructura, que ha pensado que la cultura es capaz de resistir las presiones sociales que conforman la realidad social. (Burke, 2000: 244-249).

Como resultado, el estudio se analizó bajo la propuesta de George Duby, para estudiar el pensamiento del indígena como un conjunto de la colectividad social,

pero reconstruyéndola bajo el testimonio de cada miembro de la comunidad. Así mismo, para estudiar este enfoque cultural se necesitó hacer énfasis en los mitos y creencias para comprender el simbolismo creado por la colectividad étnica.

Margarita De La Vega y Lourdes De La Cruz (2011: 17) nos regalan la definición del mito, pues lo consideran como un relato fabulado que contiene elementos sobre los aspectos trascendentales de un pueblo, ya que presentan rasgos de identidad que determinan los valores y costumbres de una cultura. Por otra parte, Roberto Restrepo (1998: 35) menciona que el mito describe las irrupciones de lo sagrado, además de revelar la actividad creadora y la sacralidad, pues es la inspiración viva de las actividades del cuerpo y la mente del ser humano. Este mito se representa a través del rito, definido este último como una recreación con significado, inmerso en la cosmovisión de la cultura.

De la misma manera, la investigación se basó en la idea de interdisciplinaridad sugerida por Jaques Le Goff, Lucien Febvre y Solange Alberro, debido a que se deben de estudiar las relaciones del ser humano con otros individuos y con el contexto. De esta manera, y bajo la idea de tradición generada por Eric Hobsbawm, se construyó el fundamento teórico de la vivencia de las comunidades otomíes del norte de Toluca.

Pero la definición del concepto tradición es polisémica; mientras que Hobsbawm lo define como una práctica fija con sustento en el pasado (1983: 7-21), María Madrazo argumenta que existen distintas concepciones; se retomó que es una expresión de la permanencia en el tiempo de una continuidad (2005: 116). Además, la autora menciona que “el costumbre” se refiere a lo que se hereda de los antepasados y que se repite periódicamente de generación en generación.

Ahora bien, el objetivo general de la investigación es:

- Explicar el significado histórico de ritualidad que existe en torno al uso del *chiquihuite* en las diferentes tradiciones de la cultura otomí.

Mientras que los objetivos específicos son:

- Analizar la función del *chiquihuite* dentro de la cosmovisión de la comunidad indígena otomí, así como el sentido que se le otorga al cesto en la mitología prehispánica.
- Argumentar que “la costumbre” realizada por la comunidad otomí persistió a pesar de la ruptura de continuidad por la enajenación de tierras por parte de los hacendados.
- Exponer que el *chiquihuite* y su proceso ritual de la actualidad es producto del manto de sacralidad que lo ha cubierto a causa de la evangelización en la época novohispana.
- Demostrar que detrás del proceso agrícola y la práctica matrimonial hay elementos simbólicos que nos ayudan a identificar el ciclo de la vida humana inmerso en la cosmovisión otomí.

Cada uno de estos objetivos se desarrolló por medio de las diferentes fuentes de diversa naturaleza que se utilizaron para esta indagación histórica. En primer lugar se emplearon fuentes documentales escritas, libros relacionados con el tema de estudio e incluso artículos publicados en revistas y publicaciones digitales de los repositorios de instituciones y bibliotecas. También se utilizaron los testimonios orales de los pobladores de las comunidades indígenas, como los relatos de vida individuales y acontecimientos personales. Por último, se hizo uso de la imagen fotográfica para ilustrar y ejemplificar el proceso tradicional del ritual.

Se recurrió a la entrevista para proceder al testimonio oral, mismo que complementó la información obtenida por la fuente escrita y que además enriqueció el estudio por el sentido de identidad que lleva consigo el testimonio histórico. El universo de la encuesta se centró en personas que han sido participes en los ritos de matrimonio y que han otorgado o recibido el *chiquihuite* como agasajo; así mismo, a campesinos y dueños de terrenos que han conservado la tradición del “combate”. Por lo tanto, el trabajo de campo fungió un papel importante para la descripción del fenómeno, esto por medio de la observación no participante e incluso participante.

Los resultados obtenidos en esta investigación se dividen en cuatro capítulos estructurados de la siguiente manera. En el primero se analiza teóricamente la

concepción del “don”, concepto sobre el cual se sostiene el objeto de indagación. Por lo que se explora teóricamente esta noción presentado por diversos autores, como Marcel Mauss (2006) en *Ensayo sobre el don*, Emilia Ferraro (2004) en *Reciprocidad, don y deuda*, y Maurice Godelier (1998) en *El enigma del don*.

En el segundo capítulo se expone el marco histórico de ubicación del *‘bqts’*e. De esta manera se precisa la delimitación geográfica del proyecto de estudio; además de definir la demarcación temporal, empezando desde el año de 1915. Adicionalmente, en este capítulo se aborda la descripción de las comunidades en el ámbito comercial, el problema de la Reforma Agraria y la introducción del *chiquihuite* otomí en los ritos de paso a la sociedad.

El tercer capítulo tiene el propósito de demostrar que el uso del *chiquihuite* no se debe quedar sólo en el ámbito cotidiano, ya que también se le ocupa en las prácticas rituales. Por consiguiente, se ha realizado una clasificación propia de la cestería, concentrándose en la zona otomí de Toluca. Además, se añadieron algunos términos en lengua *hñãtho* para una mejor comprensión de la cosmovisión indígena de esta zona.

En el capítulo final, se desglosa el uso del *chiquihuite* en los ritos de paso de los pueblos *hñãtho* del norte de Toluca, como lo son el “combate” y el matrimonio. Es la síntesis de los apartados anteriores, que en su conjunto responden con los objetivos primordiales de la investigación. De ahí que se analice la función del *chiquihuite* dentro de la cosmovisión de la comunidad indígena otomí. Además, se expone que el *chiquihuite* y su proceso ritual de la actualidad es producto del manto de sacralidad que lo ha cubierto.

Por último, en la conclusión, se demuestra que detrás del proceso agrícola y la práctica matrimonial hay elementos simbólicos que nos ayudan a identificar el ciclo de la vida humana inmerso en la cosmovisión otomí. Del mismo modo, se precisan algunos elementos que faltaron por analizar a profundidad, así como aquellos que necesitan de una revisión historiográfica y que no se retomaron debido a los objetivos de la indagación.

Capítulo I

El ‘*bqts’e*:⁴ entre el intercambio y el don. Algunas perspectivas teóricas sobre un fenómeno de tradición otomí

- ...Buscamos a nuestros compadres, conocidos más cercanos, para pedirles el favor de acompañarnos en la fiesta como padrinos.
- ¿Se les otorga algún regalo o presente al visitarlos?
- Sí, se les lleva una canasta de fruta chica, más chica que el *chiquihuite*, el otro se les da en la mera fiesta.⁵

México es un país de diversidad cultural, un territorio extenso poblado por comunidades indígenas, aunque no completamente; sin embargo, las tradiciones y costumbres prevalecen en el presente dejándonos el legado de los antepasados que convivieron en los primeros años de la conquista. Desde la región norte con las comunidades yaqui, huichol o cochimí, hasta el sur con los lacandones, mixe o chontal, la herencia cultural es basta que incluso algunas actividades y hábitos que acostumbramos hacer son parte de este patrimonio.⁶

Ubiquémonos en la parte central del Estado de México, precisamente en uno de los tres poblados otomíes de Toluca. El sol ha cruzado el horizonte y pronto comienza anochecer, una boda se celebra en la comunidad de San Pablo Autopan. Los

⁴ Existen distintas maneras de escribir ‘*bqts’e*, así como la forma de pronunciarlo; esto se debe a que existen hasta 9 variantes de la lengua otomí. En este caso, se optó por plasmar las palabras de acuerdo a la dicción de los pobladores de la zona estudiada (**ver anexo 7**), haciendo uso de la *Norma de escritura de la lengua hñähñu* del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2014: 125).

⁵ Fragmento de testimonio sobre la búsqueda de padrinos de velación para boda. Reyes González. Comunicación personal, 2019.

⁶ La UNESCO aprobó en el 2003 la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Se le considera como patrimonio inmaterial a toda lengua y la tradición oral, las tradiciones culinarias, a las artes del espectáculo, los juegos tradicionales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas; a todo tipo de expresiones culturales que se adaptan a la realidad y crean vínculos con el pasado, así como forjar la identidad. (Gobierno de México. (s.f.). Patrimonio inmaterial. Recuperado el 21 de febrero de 2021 de https://patrimonioculturalyturismo.cultura.gob.mx/patrimonio_inmaterial/).

esposos van camino al lugar de la fiesta, el regocijo de los padres es notorio por el acontecimiento que une a las dos familias, y los invitados llegan con regalos para el nuevo matrimonio. Al llegar al recinto hay mesas apartadas para los padrinos, ubicadas cerca del lugar donde presidirán los esposos. ¿Cómo es que se organizó la fiesta para que se celebrara de esta forma? Hay que destacar que se necesitaron meses para la preparación del festejo, meses en que los novios se ocuparon en buscar a los padrinos que planificaran la boda. En estas visitas que realiza la pareja con sus conocidos llevan consigo una botella, y en ocasiones un canasto chico de fruta, para otorgársela a las personas que aceptaron apadrinar a los festejados (también es el caso de un bautizo, confirmación o XV años).

De esta forma comienza nuestra travesía al plano cosmológico del *hñätho*, que nos llevará a recorrer tres pueblos otomíes. Empero, para conocer el porqué de la acción de entrega del canasto, debemos detenernos en un concepto fundamental que encontraremos a lo largo de toda la investigación: “el don”.

En este apartado se analizará la concepción teórica del “don” visto como una acción, además de la relación que existe con el pedimento de la mano de la novia, la búsqueda de los padrinos para una celebración, el festejo del fin de las cosechas, y el rito de la entrega del *chiquihuite*. Para poder concebir correctamente el concepto del “don” es necesario estudiar su estructura teórica, por eso es que se construye bajo la visión y praxis del antropólogo Marcel Mauss (2009).

Se tomaron en cuenta las diferentes nociones que envuelven al vocablo, puesto que es una palabra polisémica. Por lo tanto, se ofrece una serie de significados para ubicar, como es debido, el sentido cabal que explica la tradición de entrega del *chiquihuite*. Un error que se comete al establecer el significado del don, es entenderlo como un simple intercambio de bienes, servicios u objetos materiales; ya que el acto de compartir está impregnado de simbolismo en torno a un rito. Es por eso que se explica la complejidad del gesto y el significado profundo de quien lo lleva a cabo.

Así mismo, se describe el antecedente histórico del don en las diferentes regiones geográficas donde se presenta este fenómeno. Es preciso acentuar que las antiguas

civilizaciones mantenían una forma de prestación económica por medio de intercambios y contratos realizados mediante la entrega de regalos no necesariamente voluntarios, dado que son entregados y devueltos por obligación. Sin embargo, no se pretende profundizar en los diferentes referentes culturales que presiden al “don”; sino percibir las similitudes entre el “don” concebido en México y las otras zonas geográficas del mundo; así como forjar un precedente histórico que ha formado parte de las diversas culturas étnicas mexicanas.

Como concepto previo cabe decir que el “don” crea vínculos en las sociedades a partir de la emisión de obligaciones por parte de la comunidad que recibe la regalía; justamente, esta es la relación con el poblado indígena otomí. En la época prehispánica de México existían formas específicas de organización de una sociedad para vivir; dicho esto, el modo de producción empleado en la zona central de Mesoamérica fue el comunal tributario (Panty, 2015: 63), aunque subsistían otras maneras de comercio entre las comunidades indígenas. Son en estos intercambios de bienes donde se consiguen los objetos utilizados para el ofrecimiento del “don”, como un antecedente histórico del rito otomí: la entrega de un presente hacia los compadres que aceptaron apadrinar al ahijado, debido a un festejo como tradición de paso.

Por otro lado, también se expone el objeto sagrado como parte del “don”; puesto que los habitantes de México Tenochtitlan, y de los pueblos residentes en torno a la gran ciudad, presidían ritos religiosos de intercambio de un bien hacia una deidad. Generalmente se realizaba en forma de tributo u ofrenda; esto con el fin de recibir algún favor por parte del dios a quién se le dedicó la dádiva, aunque dependía del pensamiento y la cosmovisión de la comunidad emisora.

Así mismo, se señala la imposibilidad de comprender la acción del “don” en tierra otomí sin antes ser conscientes de la cosmovisión del pueblo *hñätho*. Es por eso que se alude a este otro concepto como base fundamental para no caer en el error de llamar “don” a ciertos ritos otomíes, puesto que la comunidad indígena tiene su propia visión de la vida, signos y símbolos que parten de su imaginario ancestral, y lengua con una etimología filosófica con la cual crean sus propios conceptos.

1.1. Más allá del concepto

1.1.1. La diversidad de observación frente al concepto del don

Existen palabras que tornan sentido cuando se enfrentan a un contexto preciso, un entorno que los encamina a una sola acepción que tiene concordancia con el enunciado. A estos vocablos se les denominan como polisémicos, puesto que poseen una pluralidad de significados en la expresión lingüística. Es imprescindible ubicar el concepto del “don” dentro de esta familia de la polisemia, dado que por definición etimológica se presta a una gran diversidad de alcance. Se encontraron seis significados para el vocablo “don”, dividido en dos variantes que determinan la naturaleza de la acepción: el “don” como una gracia concedida, y el don como determinante de estatus social.

Para estructurar el concepto del “don” es necesario recurrir a su definición etimológica, ya que se necesitan saber sus raíces lingüísticas a fin de comprender la gama de significados que lleva consigo. Monlau (1856: 254), refiere a la procedencia vascuence con el apelativo de santo (*Don o Done*); sin embargo, la raíz latina produce la denominación de señor (*Domus, Domnulus o Dominus*). En este sentido, la palabra domingo también proviene de la misma connotación latina, dándose a entender que este es el día del señor; así mismo, se suscita la palabra dueño de algo para referirse al señor como el poseedor de algún bien. En cambio, el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1732) designa su origen latino a la palabra *Donum*, apelando a “esto mismo”.

De estas precedencias etimológicas afloran dos rumbos significativos. El primero se concibe como un tratamiento de respeto ante una persona,⁷ ya sea por su condición social o estatus económico. Es decir, cuando se refiere a alguien anteponiéndole el vocablo don seguido de su nombre, (como Don Antonio, Don Ignacio, Don Felipe), se está otorgando el título de cortesía y respeto aludiendo a la categoría social que pertenece, así como la edad, sexo u otras cualidades que posea (Ferrer, 2015: 374).

⁷ Definición 2 del *Diccionario de Autoridades*, 1732. Recuperado el 27 de febrero de 2021 de <https://webfrrl.rae.es/DA.html>

Del mismo modo, el termino doña se aplicó como señal de excelencia para las mujeres.

La expansión de estas voces fue exclusivamente para los reyes, los parientes cercanos del soberano y los eclesiásticos de alto rango, teniendo en cuenta la Edad Media; sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIV la difusión de estas connotaciones se volvieron tendencia entre los sectores laicos de la nobleza. Esta situación provocó la transferencia del don en forma de capital inmaterial y simbólico para toda Europa: en España fue común el tratamiento don y doña; en Italia la partícula micer; sire y monsieur en Francia; squire, sir y lord en Inglaterra. (Ferrer, 2015: 375).

Tiempo después, durante el siglo XV y tras la llegada de los europeos a tierras vírgenes, el precepto del don se extendió a otros sectores de la población; en este caso a los militares, hidalgos⁸ y prebendados⁹. Tras la conquista española en Mesoamérica, el Rey Felipe II otorgó el nombramiento de hidalguía a los conquistadores y pobladores de la nueva colonia de España. En este momento que se formaliza la hidalguía a un nuevo sector social, el término don no quedó fuera, puesto que se les adjudicó a los descendientes de estos hombres sin la formalidad ni el permiso del rey. Fue así como se normalizó el don como designio de respeto, de alguna manera al conceder el poder a una persona de forma simbólica; esto al tomar en cuenta su edad, algún cargo importante para la comunidad, e incluso la posición económica que poseía.

Hoy en día es común llamar a una persona mayor como don, doña, señor o señora; así mismo, este término es designado a los propios familiares. Empero, siguiendo el origen latín de la palabra, aún se derivan otros significados. Si tomamos en cuenta el poder que establece el don, su empleo no sólo es beneficioso para la persona a quien se le denomina, ya que su uso puede perjudicar a alguien si se le enfatiza una cualidad de forma irónica. De esta manera, el poder que acentúa lucro y merced

⁸ Denominado como hijo y algo, haciendo referencia a los bienes y la hacienda. *Diccionario de autoridades*, 1732, definición 1.

⁹ Es la facultad que tiene un eclesiástico para recibir bienes por parte de la iglesia, con el fin de realizar ciertas actividades que se le designan. *Diccionario de autoridades*, 1732, definición 1.

también evoca un sentido contraproducente, tomando en cuenta la situación en que se utiliza. Por ejemplo, alguien que busca la perfección en todo momento se le llama “don perfecto”, al individuo que es propicio de la seducción se le nombra “don Juan”. Al abarcar en estos rumbos de la imperfección humana, se presenta el tercer y último significado del don en la forma de designio de poder. En este caso para intensificar algunos denuestos: “don necio”, “don ávido”, “don antipático”.

El segundo rumbo significativo se dirige a una gracia concedida por un cargo o para el bien de quien lo recibe. La primera intención a explicar, y menos complicada, es la habilidad para realizar alguna actividad.¹⁰ El don que tiene una persona como destreza es considerado como la gracia que se obtiene sin haberla practicado antes; aun así, se puede conceder el don si se practica y se logra superar la capacidad para ejecutar algo. Esta finalidad procede desde la práctica de algún deporte, la habilidad cognoscitiva, la pericia en algún juego, o la concentración en el arte.

El siguiente concepto parte de la premisa anterior, al señalar al don como una gracia peculiar impregnada en un sentido religioso; refiriéndose a un bien natural e incluso sobrenatural, conferido por la divinidad de Dios. Estos dones que se conceden dentro de la iglesia católica se imparten bajo el dominio de los sacramentos; en especial el bautismo que integra a la persona a formar parte de la comunidad cristiana.¹¹ Sin embargo, este acontecimiento no es el único por el cual se otorga el don; ya que a través de la celebración de Pentecostés esta gracia se hace presente en las personas indicadas, según la tradición religiosa. Este hecho hace referencia a la historia de los apóstoles cuando recibieron al Espíritu Santo por primera vez; así mismo, después del envío de los apóstoles a predicar el testimonio del evangelio de Cristo, las personas acogieron al Espíritu de Dios por medio de la imposición de las manos.

¹⁰ Diccionario de la lengua española, 2022, definición 2. Recuperado el 27 de febrero de 2021 de <https://dle.rae.es/don>

¹¹ En la Biblia de Jerusalén se hace mención del don como una gracia de Dios; precisamente, en el libro de los Hechos de los apóstoles Pedro señala que el don es concedido por el Espíritu Santo, y llevado a efecto a través de la iglesia. Por eso se alude al primer sacramento, el bautismo, como la puerta que acerca a los dones del Espíritu. (Biblia de Jerusalén, cuarta edición, Hechos de los apóstoles 2, 38).

No obstante, al igual que las derivaciones que surgen de la etimología de la palabra, el don en el dogma católico se divide en dos partes; una conferida al vocablo don del Espíritu, y otra a los carismas. Según la Comisión Doctrinal para el Servicio Internacional de la Renovación Carismática Católica¹² (2016: 54), son dones del Espíritu Santo la responsabilidad que tienen las autoridades eclesiásticas para discernir y supervisar la vida en la iglesia, como en un momento se les concedió esta tarea a los apóstoles; así como la guía espiritual que emerge dentro de ellos. Bajo esta misma concepción se integran los siete dones del Espíritu Santo;¹³ que tienen como propósito llevar a la perfección las virtudes de quienes los reciben; es decir, hacer dóciles a los fieles para obedecer a las inspiraciones divinas.¹⁴

Por otro lado, los carismas son dotes concedidos libremente por el Espíritu para construir la Iglesia como cuerpo de Cristo, siendo estos llamados como la manifestación u operación del propio Espíritu.¹⁵ Estos carismas no son talentos naturales (aunque se pueden conducir a la perfección)¹⁶, ni son concebidos como habilidades adquiridas; son dones que permiten realizar acciones humanamente imposibles;¹⁷ en resumen, se remite a lo sobrenatural (CDSIRCC, 2016: 60). Los carismas son entregados para servir a la comunidad, en beneficio de los demás; conjuntamente con el avance de la misión y construcción de la iglesia. Ahora bien, si el propósito de estos dones forma parte del servicio para el bien común del

¹² *Comisión Doctrinal para el Servicio Internacional de la Renovación Carismática Católica*, en lo sucesivo CDSIRCC.

¹³ El Catecismo de la Iglesia Católica menciona que son siete dones que se imparten en la celebración de Pentecostés: Sabiduría, Inteligencia, Consejo, Fortaleza, Ciencia, Piedad y Temor de Dios.

¹⁴ Catecismo de la Iglesia Católica, en lo sucesivo CCE, aludiendo a las locuciones latinas *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. (CCE, 2008: 505).

¹⁵ En la Carta a los Efesios se menciona que los carismas también son dones, refiriéndose a ellas como la gracia concedida por Dios. Por lo tanto, parten de la misma connotación simbólica que confiere al don. (Biblia de Jerusalén, Epístola a los Efesios 4, 7-8).

¹⁶ Los carismas naturales que se pueden llevar a la perfección son: el servicio, la enseñanza, la exhortación, los actos de misericordia, la intercesión, el canto, la hospitalidad, la pobreza voluntaria, los exorcismos, y el martirio. (CDSIRCC, 2016: 65).

¹⁷ San Pablo Apóstol ofrece una lista sobre los carismas otorgados por el Espíritu Santo: la sabiduría como la percepción sobre el plan de salvación de Dios y su aplicación en la vida de los creyentes; la ciencia como el conocimiento sobrenatural de los hechos; la fe como seguridad del actuar de Dios; las curaciones de enfermedades o discapacidades por medio de la oración; los milagros como muestra del poder de Dios; el discernimiento de los espíritus malignos o humanos; la interpretación de lenguas y el habla en otros idiomas; y las profecías para comunicar los mensajes provenientes de Dios. (Biblia de Jerusalén, Primera epístola a los Corintios 12, 8-10).

prójimo, queda por hecho que no es la finalidad suscitar emoción o llamar la atención de estos acontecimientos extravagantes.

Finalmente, dentro de esta gama de sentidos que provee el don se ubica el último significado que da sustento al problema que se requiere solucionar. Me refiero al “don” concedido como una dádiva, un presente o regalo; el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española (1732) lo describe como un regalo que se hace de alguna cosa de valor, como el dinero o las joyas. Del mismo modo, Lévi Strauss (citado por Bey, 2011: 203) considera que el don es un intercambio de bienes. Sin embargo, Mauss nos concede un significado más profundo al construir el concepto del “don”. Para entender este concepto se necesita rastrear el fenómeno que lo constituye; en este caso por medio de las instituciones que surgieron en las civilizaciones arcaicas, como la religión, lo jurídico, la moral y lo económico. En esta última premisa se concentra el estudio del antropólogo francés; al examinar las diversas formas particulares de producción y consumo, emerge el carácter voluntario como una forma de prestación y distribución (Mauss, 2009: 70). Es este carácter voluntario que acoge la forma del presente, como una dádiva que se brinda por generosidad; aunque por detrás de la formalidad en que se lleva a cabo la acción, existe un rasgo de obligatoriedad.

Estos regalos voluntarios eran formas de realizar los intercambios y contratos concebidos por las civilizaciones arcaicas; aunque como ya se expuso, entregados y devueltos por obligación. Es por eso que el “don” produce valores religiosos y morales por los cuales crea lazos sociales en las sociedades segmentarias; esto explica la investidura social que se impregna en los objetos transmitidos (Abduca, 2007: 115). A esta singular circulación de objetos de distinto valor se le denomina como prestación total, ya que el intercambio no se reduce sólo a cosas económicamente útiles, sino también los festines, cortesías, e incluso los ritos. Por lo tanto, el don representa una forma primitiva de intercambio, que hoy en día aún se puede observar.

1.1.2. ¿Un simple intercambio?

Se necesita desentrañar el término del “don” para proceder a su denominación conceptual, proceso que está tentado a caer en la designación de otros conceptos; que si bien, al estudiar el trasfondo de las palabras se descubre el uso de los vocablos sólo en ciertos escenarios. De esta manera, un intercambio simple de bienes no puede concebirse como el sinónimo de un “don”;¹⁸ ya que detrás de la morfología de la palabra existe una estructura teórica compleja, que Marcel Mauss (2009) expone en su obra *Ensayo sobre el don*, por medio de dos acciones provenientes de las sociedades arcaicas: el *kula* de una comunidad Polinesia, y el *potlach* del noroeste de América del Norte.

Así mismo, el sistema de prestaciones totales que analiza Mauss (2009), no es la única forma de entrelazar las relaciones económicas en una sociedad. Un sistema es el conjunto de elementos que forman una entidad, al vincular y organizar cada particularidad (Campo, 2008: 149). Los diversos modos de intercambio llevan consigo un propósito, el cual cambia dependiendo del sistema de prestaciones del que se está hablando. Es por eso que surge la necesidad de clasificar las diferentes maneras de intercambio para diferenciarlas del “don”; qué de igual forma, actúa según el cumplimiento de ciertas características. La confusión emana de la traducción de algunos términos destinados a la acción del *kula*, lazos establecidos por una comunidad descrita por Malinowski. Por la similitud con algunas voces latinas, la dicción se comporta como trampa, misma que originó las versiones españolas y portuguesas.

Mientras que Mauss (2009: 61-62), afrancesó la locución latina *traditio* como entrega, en español y portugués se le denominó como tradición. Lo mismo pasa cuando se traduce el término *reditio*, que en francés quiere decir vuelta o devolución,

¹⁸ Para evitar la repetición el vocablo “don”, se utilizará el término de intercambio de bienes, presentes o regalos influidos por la concepción teórica que rodea al “don”; es decir, el uso de estas palabras con el mismo sentido teórico. Por eso se demostrarán los tipos de intercambios que no pueden concebirse como dones, y aquellos que en su contextura determinan a otros usos. Marcel Mauss menciona que el don exige una circulación de bienes y servicios (2009: 62); así mismo, expone que los intercambios generados por el don se hacen por medio de presentes (2009: 71); mientras que Malinowski (citado por Mauss, 2009: 40), especifica que el *kula*, es un sistema circular de entrega de regalos en forma de collares y pulseras.

en tanto que en español y portugués rendición. De este modo, partimos de la primera figura considerada, de manera errónea, como sinónimo de los intercambios profundos que conlleva el “don”.

1.1.2.1. Reciprocidad, intercambio y don

Aunque la reciprocidad actúa como una forma de intercambio de bienes, con el mismo valor económico o moral, no posee el mismo sentido del intercambio producido por el “don”. Proveniente de la palabra recíproco, que a su vez dimana del latín *reciprocare*,¹⁹ significa devolver una cosa (sea material o una acción) al punto o al lugar donde salió; refiriéndose a la persona que otorgó el bien (Monlau, 1856: 223). Aun cuando el “don” y la reciprocidad formulan el intercambio como la fundamentación principal, y el gesto que sin él no sería posible todo el actuar de las sociedades y comunidades que lo llevan a cabo, el significado lo separa en dos partes. El “don” como un comercio que se lleva a cabo entre individuos o colectividades, con un compromiso de intermedio de asumir un contrato de bienes y riquezas, suprimiendo a la vez la simplicidad del cambio (Mauss, 2009: 74). Y la reciprocidad como un contrato de crédito dividido entre dos partes, que sincrónicamente entran en un conflicto de deuda (Ferraro, 2004: 43).

La diferencia se encuentra en la manera en que se ejecuta el acto de devolver el bien recibido; mientras que el “don” presenta objetos materiales y acciones morales de distinto valor, lo recíproco se ajusta a regresar el mismo valor acogido. Abduca (2007: 108) sostiene que en la antigua Grecia la reciprocidad simbolizaba un poder de justicia, aludiendo la devolución del mismo mal que cometió una persona contra otra;²⁰ es decir, un intercambio equitativo de males como acciones perjudiciales,

¹⁹ Se forma del vocablo *recipere* al remitir el sentido de poseer algo, del cual se derivan simultáneamente las palabras recaudar, reprochar, reproche, rescatar y rescate, entre otros (Monlau, 1856: 223).

²⁰ Mauss (citado por Abduca, 207: 112), también habla de la reciprocidad refiriéndose a ella como un sustantivo, e incluso nos muestra un ejemplo: en Argentina se realizan bromas pesadas denominadas como "derecho de piso", que consisten en brindar la bulla a los recién llegados de una escuela como diversión; justamente, los que sufrieron la agresión la devolverán a la generación siguiente, pero nunca a los autores de la broma. También en México se puede remitir una semejanza del movimiento realizado por los estudiantes que describe el antropólogo, con la diferencia de llamarse "bienvenidas" o "novatadas"; que de igual forma, el hecho se transmite y se devuelve a la posteridad.

incluso de bienes como objetos útiles. Es como una manera de intercambiar lo recibido a manera de venganza, donde cada prejuicio es devuelto por otro detrimento similar. Asimilando la forma económica de intercambios, los objetos y acciones concedidos deben ser devueltos en la misma esencia; sea cual fuese el bien percibido, el atributo debe ser idéntico.

Generalmente, la reciprocidad es considerada como el equivalente del intercambio de dones; sin embargo, esta concepción es inválida debido al referente teórico que ha sido estudiado por diversos profesionales de la antropología. Durkeim considera que es un atributo de la solidaridad orgánica, llevada a cabo a través del derecho contractual que obliga a ambas partes a realizar el cambio de bienes.²¹ Si se ejecuta el acto por medio de una donación y no una acción espontánea, o que varía el valor simbólico del objeto mueble o inmueble, el sentido en esencia hace alusión al “don”.

Por otra parte, Mauss enlaza lo recíproco con las investigaciones etnográficas de Radcliffe-Brown, cuando denomina como deudores al lazo que une a los prestadores en el momento de la permuta, que después de dar los presentes desaparecen; y a Thurnwald cuando menciona que el sistema de dones recíprocos se expresa al pedir a la novia²² (Mauss citado por Abduca, 2007: 110). Malinowsky alude a la complementariedad de los grupos de parentesco que le dan entidad a la costumbre y castigo a su desviación, ocasionando una relación de obligatoriedad de dar y tomar (Abduca, 2007: 113).

Este comportamiento se compensa con algo equitativamente igual, ya sea un objeto valioso o una acción provechosa. De esta manera, el carácter moral influye en el asunto, tanto que las relaciones de los individuos o grupos que actuaron se rompen, y no se reconstruyen hasta que se genere otra reciprocidad. A propósito de la obligación de devolver, Alberti y Mayer manifiestan que estos intercambios deben pasar por un proceso de negociación, para que las partes se conviertan de un simple

²¹ Si este intercambio se trata de una donación, no hay reciprocidad Durkeim (citado por Abduca, 2007: 109-110).

²² En esta representación de las Islas Salomón, se debe considerar que como la reciprocidad es dar algo para recibir lo mismo en equivalencia, los bienes otorgados por el novio deben generar el mismo valor que la novia; esto a consideración de la familia o el clan al que pertenece la mujer.

regateo a un comportamiento ceremonial; además de que el encuentro transcurre entre personas conocidas entre sí (Alberti y Mayer citados por Ferraro, 2014: 39). Es por esto que la correlación entre individuos o grupos regulan la mano de obra en las distintas instituciones de producción y consumo, disponiendo así de un valor económico.

Existen otras deducciones enfocadas al vocablo estudiado; Abduca (2007: 113), menciona a Ponlayi que observa en el fenómeno un modelo de análisis de la comunidad por medio del estatus en una institución no económica; del mismo modo, Lévi Strauss permite examinar los bienes compartidos al considerar que no sólo se otorgan cosas materiales, sino también personas. A pesar de las diferentes nociones de la reciprocidad, hay que aterrizar en una sola concepción que permita diferenciarla del don, puesto que la palabra se ha convertido en un palimpsesto que ha sido retomado con sus diversas formulaciones teóricas. De modo que la manifestación de reciprocación manifiesta una transferencia de valor mutuo entre dos o más personas;²³ difiriendo de la temporalidad en que se devuelve la dote o simultáneamente a la contraparte.²⁴

Para ser más preciso, la correspondencia entre los sujetos se realiza entre sectores que poseen un estatus económico igual; ya que el mismo valor designado a la correlación debe ser equitativo a las posibilidades de devolver lo cometido. Por ello, las comunidades encuentran satisfacción al compartir riquezas, trabajos y servicios; siempre y cuando sea acorde a la generosidad recíproca. Por otro lado, si se habla de una compensación entre sectores desiguales, refiriéndose a una reciprocidad

²³ La reciprocidad ocurre entre dos personas al intercambiar bienes equilibrados; si se agrega un tercer sujeto a la relación recíproca, uno actuaría como intermediario mientras que los demás fungirían como propietarios directos del objeto. Esto es: cierta persona denominada como A es propietario de un objeto, mismo que se le otorga al sujeto B. Si B lo intercambia hacia una tercera persona C, ¿qué acción hace C? El principio de la reciprocidad dice que el objeto devuelto debe ser del mismo valor; por lo tanto, C devuelve un bien del que es propietario a B, a su vez que B tiene que devolver a A. Es por esto que la propiedad de uno pasa a ocupar el lugar del otro, de A hacia C. (Godelier, 1998: 83).

²⁴ El bien moral o material puede devolverse al mismo tiempo que ocurre el acto; sin embargo, también suele pasar que se regrese el objeto después de un periodo corto o largo; aun así, estas condiciones no afectan el sentido propio de lo recíproco, pero se debe cumplir con el retorno del bien concedido.

asimétrica, nos encontramos con una *vendetta*.²⁵ Este término se ha usado en diversas civilizaciones, discrepando del vocablo para adaptarse al lugar geográfico; por ejemplo, los chukchis, en el oeste del estrecho de Bering, llaman a la venganza como *elpu'r.lkln*; mientras que la tradición andina en el sur de América se le conoce como *ayni* (Abduca, 2007: 109). No obstante, es momento de adentrarnos al concepto del “don” y su relación que gira en torno al *chiquihuite* otomí.

El significado profundo que determina a la acción como un “don” proviene desde el efecto de donar. Una donación es una transferencia voluntaria de alguna cosa, del que somos propietarios, a alguien que creemos que no se negará aceptarla (Godelier, 1998: 24-25). Aquel que lo recibe puede ser un individuo, un grupo, o un representante de la comunidad; lo mismo ocurre con el donante. Como ya se ha visto, un intercambio simple no puede ser admitido como un don. El intercambio circundante cambia de valor mientras transita en el espacio social, además de no saber si se devolverá lo concedido; un bien recíproco no cambia de valor, pero tiene la cualidad de ser devuelto; en cambio, un “don” es un intercambio obligatorio de bienes, riquezas y productos²⁶ de diferente aprecio en un comercio que se efectúa entre personas morales, clanes, tribus y familias, así como intermediarios entre colectividades. Estos fenómenos culturales se presentan en diversas situaciones sociales, ya sean grupos con tratados igualitarios, o con sistemas de distribución tributaria. En la actualidad siguen vigentes estos contratos, aunque es grato diferenciarlos para conocer la respuesta que se debe dar ante un provecho conferido.

Hay distintos fundamentos que enuncian al “don” y lo sumergen en un mar de significados, que en conjunto manifiestan el lazo social existente entre los integrantes de una colectividad. El primer segmento a analizar es la fuerza de obligación que emite el intercambio, que en apariencia es gratuito y libre, pero en

²⁵ La *vendetta*, palabra italiana, es un comportamiento recíproco que compensa con algo idéntico, en un sentido de desquite; pero si la compensación se efectúa con otro objeto, se introduce a una representación más allá de la reciprocidad (Abduca, 2007: 116).

²⁶ No solo se corresponde con objetos materiales; ya que entran en el juego las cosas económicamente útiles: las cortesías, los festines, ritos, colaboraciones militares (entre clanes y comunidades), mujeres, niños, danzas y fiestas. (Mauss, 2009: 75). Se donan los bienes muebles e inmuebles, tangibles e intangibles.

realidad es forzado. Es decir, el carácter de la obligatoriedad se disfraza de la generosidad, del formalismo y la mentira social; en tanto que en el fondo persiste el interés económico. Este deber de retornar los regalos agraciados se divide en tres acciones: conferir el presente, recibirlo con gusto, y regresar la misma cosa o incluso algo mejor. Detrás de esta acción se produce una fuerza que se encarna en las tres obligaciones, y que hace que las personas cumplan con el contrato del don otorgado. Es una fuerza concedida en la comunidad, que domina el estrecho camino de los tratos individuales y de grupo. Se entiende que este vigor pertenece a un mecanismo espiritual que define al don, ofreciendo una razón moral y religiosa que respalda la coerción (Mauss, 2009: 79). Este espíritu impulsa a restituir lo recibido; dado que Godelier (1998: 24), concibe que la cosa contiene parte del espíritu humano del donante, por eso mismo se tiene que restablecer.

El segundo elemento que lo constituye es una doble conexión entre el que dona y el que recibe. Este acto de donar instituye acercamiento y desigualdad, una acción bivalente de generosidad y violencia disfrazada (Godelier, 1998: 26). Cuando se establece el reparto, el don aproxima a los protagonistas; pero al ser deudores, los aleja socialmente. La relación de solidaridad surge cuando se comparte lo que se tiene; mientras que la superioridad emerge al contraer endeudamiento, puesto que el donatario se encuentra envuelto bajo la autoridad del donante. Debido a esta propiedad, los individuos que se involucran en esta relación deben ser de estatus similares; considerando que si no se cumple con la deuda, se generará rechazo a la familia que no concluyó con el contrato.

Cabe decir que el “don” es un acto que puede o no ser solicitado, esto detona al siguiente componente. Mauss (2009: 76-78) integró al “don” dentro de un sistema de prestaciones totales, que beneficia a todos los miembros que tienen contacto con los presentes y regalos concedidos. De este modo, el intercambio se vuelve sofisticado y simbólico. En este punto se distinguen dos tipos de dones; los bienes de consumo directo, que circulan con un valor igual; y los de uso desdoblado, que aumentan los méritos al transitar por el medio social.

Godelier (1998: 25), nos muestra un ejemplo del “don” proveniente de Europa; para solicitar la mano de una joven al clan y a la familia que pertenece, con el fin de contraer matrimonio, se necesitan regalar dones para que la novia pueda casarse. Distinto a la reciprocidad, que reúne objetos y bienes que asimilan un valor ficticio otorgado a la mujer; mientras que en el “don” se busca crear un trato entre familia, y un vínculo significativo de unión entre clanes.

Dentro de la infinidad de tradiciones y costumbres que entabla la cultura otomí, el uso del *chiquihuite* de forma ritual reúne a ciertas tradiciones que tienen relación entre sí.²⁷ Como parte del argumento que engloba la acción de dar un presente, de buscar una persona que conceda un favor y de recibir el bien que se busca, el concepto que caracteriza a estos gestos debe ser el “don”.

Hasta aquí se encontraron cuatro fundamentos teóricos del intercambio de bienes. Las relaciones personales entre los individuos, que desempeñan un papel importante para constituir la montura de la sociedad; la relación bivalente de interés y desinterés para reproducir los vínculos entre individuos; el carácter obligatorio que desempeña el regalo; y el espíritu²⁸ de las cosas que obliga a retornar, así como las razones morales y religiosas del bien donado.

1.1.2.2. Otras derivaciones

Ahora que se ha profundizado en el concepto del don, así como haber identificado algunas denominaciones erróneas y adversas, en seguida se hablará de las derivaciones concisas con el mismo significado. En el acto de cambiar una cosa por otra, un objeto por un bien, o ritos y fiestas, las ofrendas y sacrificios entran en el juego de la permuta. Aunque una característica que une a los dos conceptos es la presencia de una deidad o una serie de fuerzas espirituales de divina procedencia; en el tiempo histórico surgen en diferentes momentos. La ofrenda, derivada del latín

²⁷ Las tradiciones de paso que practican las comunidades otomías, y que tienen como relación la entrega del *chiquihuite* o *'botts'e* como agradecimiento son: las fiestas de sacramento y de ritos religiosos, como el matrimonio, la confirmación, el bautizo y los XV años; así como “el combate” que celebra el fin del ciclo agrícola, al concluir con la cosecha de los productos sembrados.

²⁸ Marcel Mauss denomina a este espíritu como *hau*, el *hau* de las cosas (2009: 88).

*Oblatio, Donarium*²⁹ indica ser un don que se le dedica a Dios o a los santos, en una denominación cristiana; esto con el fin de implorar alguna petición; a la vez que se emite el cumplimiento de una obligación derivada de la deidad. En compensación, Beriain (2017: 647) expone que la procedencia latina es *offerre*, ofrecer o presentar; así como del alemán *opfer*, víctima; de la misma manera se ubica un parentesco etimológico con *operari*, actuar o llevar a cabo; el conjunto de estas denominaciones evoca la idea de acción sagrada.

En las sociedades arcaicas, entre humanos recolectores y cazadores, ya existía un tipo de intercambio ceremonial de regalos. Estas ofrendas eran conferidas a la naturaleza, en un acto de devolver lo que es propio del ambiente natural. La figura divina aún no presidía en el pensamiento humano, puesto que la propia naturaleza estaba sacralizada bajo un potencial mágico. Del mismo modo que en el don reside un espíritu que obliga a la persona a devolver el presente, este valor tiene consistencia en el objeto entregado como ofrenda, es así como se crean conexiones significativas entre el humano y la naturaleza; por eso, el don circula entre los individuos y el medio ambiente.

El animal también representa a un espíritu que es libre y que no le pertenece a nadie, solo al medio natural. En vista de ello, se intercambia un “don” con el propósito de devolver a la naturaleza lo que es suyo, por el hecho de conceder lo necesario para la supervivencia. Como parte de las condiciones propias del ofrecimiento del “don” a la naturaleza, la igualdad entre los representantes debe ser innata; el siguiente carácter lo explica van Baal (1976: 162), al conceder una ofrenda como una ceremonia religiosa sin incluir un sacrificio de por medio. Por consiguiente, el ser humano al desarrollarse en una sociedad agricultora y ganadera, además de concebir a un ser divino como guía espiritual, la ofrenda pasa a formar parte de un sacrificio.

El diccionario de autoridades de la Real Academia Española (1732) define al sacrificio como una cosa ofrecida en reconocimiento de una deidad. Proviene del

²⁹ *Diccionario de Autoridades*, 1732, definición 1. Recuperado el 28 de agosto de 2020 de <https://webfrrl.rae.es/DA.html>

latín *sacrificium*³⁰ que significa santificar o consagrar un objeto. Es reconocido como un don que se le otorga a una deidad, independientemente de la religión del que se relacione el acto. Benveniste (citado por Beriain, 2016: 647), argumenta que la acción de hacer un sacrificio genera un significado agudo de rendir honores a Dios, a manera de reconocer su poder a través de obligaciones de devolver lo sagrado al mundo del que pertenece.

Al pasar de colectivos nómadas a sociedades sedentarias, la percepción del “don” cambió. Cuando se habla de una ofrenda entre seres naturales, el sacrificio no tiene lugar ya que no hay pertenencia de algo; todo le corresponde a la tierra. Sin embargo, el individuo al ser ganadero domestica al animal, apropiándose de ellos. Como ya son dominio del humano, crean la propiedad de ser sacrificables. Por eso se otorga algo que es propio del dueño a la deidad en forma de sacrificio, que puede ser incluso alguna persona. Recordemos el ejemplo más referenciado que se encuentra implícito en la biblia, precisamente en el libro de Génesis se puede apreciar una escena de sacrificio ante Dios, justo en el momento en que Abraham ofrece a su único hijo Isaac.³¹ Como Isaac era hijo de Abraham, el sacrificio consistía en devolver lo que le pertenecía a Dios; sin embargo, como en la biblia lo menciona, un ángel evitó el acto, siendo la víctima sacrificada un carnero que se encontraba en la montaña.

La ofrenda pasa a ser un acto de presentar algo a un ser sobrenatural, mientras que el sacrificio alude a la matanza ritual del objeto (van Baal, 1976: 161). Éste último suele ser la representación de un puente entre el mundo profano y el mundo sagrado; un vínculo necesario para devolver un “don” como obligación necesaria. Como lo perteneciente a lo terrenal no puede tener contacto directo ante Dios, se necesita sacralizar la ofrenda por medio del sacrificio; este objeto se convierte en víctima ya que durante la ceremonia es destruida. En estos momentos surge la cuestión de la procedencia de deuda que se crea entre la persona y la deidad. Ya

³⁰ Su derivación etimológica procede de *sacer*, santo; y de *facere*, hacer. (Beriain, 2017: 647).

³¹ Cabe destacar que Abraham y su esposa Sara eran de edad avanzada, además de que Sara era estéril. Dios al establecer una alianza hacia los hombres concedió a Abraham llamarse el padre de las naciones, así como bendiciéndole con un hijo. (Biblia de Jerusalén, libro del Génesis 17; 21; 22).

se ha dicho que el don se devuelve, por lo tanto, ya se concedió algo al ser humano. Este regalo es la vida, por eso se concibe una deuda contraída que solo puede ser devuelta por la sacralidad manifestada en el sacrificio de la ofrenda, explicada en el simbolismo que le otorga el ser viviente.

Se identificaron tres tipos de intercambios implícitos en la ofrenda; dos de ellos los distingue Robertson-Smith: la *Hostia honoraria* se refiere cuando la deidad acepta un regalo; mientras que la *Hostia piacularis* es cuando la divinidad demanda una vida (Robertson-Smith citado por Beriain, 2017: 647). La otra percepción la demuestra vah Baal (1976: 162), cuando argumenta que un individuo que suplica algo al jefe de una colectividad coloca un don bajo sus pies en forma de ofrenda, que a su vez muestra la apreciación de un modelo antropomórfico de la deidad; dando por hecho el origen del sacrificio y la oración. Este último designio es una forma de pedir algo a una divinidad, como si fuera humano. Por otro lado, el vínculo con la muerte también es perceptible en este fenómeno.

Así pues, en el tiempo en que las hojas verdes tornan colores naranjas, y la flor de cempasúchil florece; en México se tiene la costumbre de conceder una ofrenda de alimentos hacia los difuntos en el mes de noviembre. Como una forma de recordar y agradecer el tiempo que estuvieron los familiares en el mundo terrenal.

Otra característica del objeto sacrificable es que propicia una comida; un alimento ofrecido por los fieles que a su vez comulgan de la comida y bebida. De modo que la ofrenda puede estar constituida por diferentes elementos comestibles, que hacen alusión a una acción bivalente de estar en comunión con la deidad; esto al ingerir el alimento consagrado a la vez que se otorga la ofrenda.

Un ejemplo claro de la comunión entre Dios y el humano es la Eucaristía; un misterio de la fe que recuerda la Pascua de Cristo en forma de ofrenda sacramental. Las especies de pan y vino se transforman en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo, esto propicia que los fieles al comulgar reciben el pan del cielo y el cáliz de la salvación; la ofrenda misma que se concedió al Padre ahora se consume (CCE, 2008: 380 y 382). Otro ejemplo del consumo de la ofrenda otorgada como sacrificio se percibe con los mexicas, en un “don” doble que obliga a cumplir la deuda de haber sido

creados por las deidades, a la vez que se evita la interrupción del ciclo de la vida y la propagación de malestares terrenales (López Austin y López Lujan, 2010: 29-30).

Hasta este punto se han distinguido cinco vínculos que conforman el don: la relación humano-naturaleza, con las ofrendas conferidas al medio ambiente entre las sociedades arcaicas y sedentarias; las colectividades y clanes, como una forma de conexión entre grupos organizados en comunidad; los objetos y el individuo, para obtener bienes y servicios intercambiados entre sí; los vivos y los muertos, a manera de recordar y agradecer lo acontecido en el pasado; las deidades y los humanos, al devolver el don de la vida por medio de la ofrenda sacralizada. Las cosas sagradas que se pueden intercambiar en un “don” van a ser determinadas por la diversidad de la vida; como lo puede ser el *pottlach* en América del norte, el *kula* en las sociedades polinesias, el pan y el vino en la comunidad católica, o el *chiquihuite* en la zona otomí del norte de Toluca.

1.2. Tres acciones: dar, recibir y devolver

Dentro de los diferentes vínculos ya identificados, persisten acciones que son necesarias llevarlas a cabo para que pueda tratarse de un don. De esta forma, al observar los gestos en la entrega de dádivas se determina si el rito forma parte de un simple intercambio, de una reciprocidad, o de un don con obligaciones de por medio. Es así que se advierte de la presencia de tres gestos: dar un bien o servicio hacia el colectivo o individuo elegido; la aceptación del donatario del objeto entregado; y la devolución de la misma cosa u otra para reestablecer el orden social y los vínculos individuales.

Es claro que no siempre se va a devolver el mismo bien, puesto que el modo en que debe ser regresado lo puntualiza la forma en que se realiza el rito. Del mismo modo, la tradición y “el costumbre”³² son una variante que exigen cumplirse en las comunidades regidas por estos preceptos; sin embargo, aunque son evidentes los

³² María Madrazo (2005: 116), denomina “el costumbre” como la misma tradición: “una expresión de la permanencia en el tiempo de la comunidad”. Este apelativo se utilizará para referirse a la tradición.

diferentes cambios de la tradición, incluso de la misma comunidad indígena,³³ el factor común que envuelve a este tipo de intercambios es el don.

La primera acción que se presenta en el intercambio parte del donante: otorgar un regalo y dárselo a los conocidos a cambio de un favor que se devolverá obligatoriamente, pero expresado bajo un manto de mentira social, practicada por la generosidad y el formalismo. Immanuel Kant explica la razón por el cual el ser humano miente; esto es debido a la capacidad de razonamiento y de elección de las normas morales existentes (Pérez y Flores, 2013: 120). Debido a esto, el individuo busca actuar conforme al deber y no para obtener algún tipo de premio o reconocimiento. Es la búsqueda de felicidad que se establece en los vínculos sociales. Una acción de buena voluntad, pero que teme al rechazo de los involucrados. Por eso, la obligación de devolver algo tiene concordancia con la buena relación social existente.

Esta concesión de objetos puede ser practicada entre individuos, familias y clanes. En este último caso debe ser alguien superior el que otorgue los bienes, superioridad que le es concedida por la fortuna que le pertenece y los espíritus divinos que le favorecen en su vida o de los cuales él es representante. Si es entre familias y sujetos, el otorgante es el que solicita el favor. Los invitados pueden ser aquellos que son ajenos a la familia; no obstante, se agasajan a los conocidos, a los que tienen las posibilidades de regresar el don, y también a los de la misma sangre (Mauss, 2009: 159).

Sin embargo, cuando se niega al sujeto, no se le toma en cuenta y no es partícipe dentro del intercambio, se puede originar rechazo a la alianza que se tenían entre las colectividades, y en un caso de rencor probablemente se declara una guerra.³⁴ Este desprestigio es avalado por el significado que contiene el objeto; como la cosa

³³ Aunque una tradición pertenece a una comunidad indígena, las adaptaciones se realizan de acuerdo a las realidades que viven, así como la zona geográfica que habitan. De este modo, en la extensión geográfica de la comunidad otomí se practica el "don" de diferentes maneras: desde el noreste con San Luis potosí; el Oeste central con Guanajuato; la planicie central con Querétaro, Hidalgo, Estado de México y Ciudad de México; y las costas como Michoacán y Veracruz (Soustelle citado por De La Vega y De La Cruz, 2011: 111).

³⁴ En palabras de Mauss, refiriéndose a los conflictos generados entre sociedades y familias por no considerar a ciertos individuos como los elegidos para otorgar el don (Mauss, 2009: 93).

donada le pertenece a alguien, al momento de entregarla a su destinatario también se intercambia parte del espíritu de la persona que lo ofrece. De esta manera, se crea un vínculo espiritual entre los protagonistas que forman parte del rito; un lazo que genera satisfacción y que explica las razones del por qué entregar, recibir y devolver el don. Por esto mismo, la obligatoriedad no sólo es característico del retorno del objeto, sino de todo gesto implícito.

Por otra parte, aun cuando los bienes concedidos pueden ser materiales e inmateriales, existen cosas que no se pueden entregar. Godelier (1998: 54-56) menciona los objetos que se deben guardar y conservar, ya que representan la identidad del ser humano poseyente; dichos bienes con carga simbólica alta son tesoros apreciados por la sociedad, qué además están relacionados con la feminidad.³⁵ Por ejemplo, en la tradición otomí es común observar que las madres guarden los dientes de leche de sus hijos, el cordón umbilical sobrante, o alguna medalla religiosa; en los ritos fúnebres todo lo que le perteneció al difunto de forma personal se le coloca en la caja, así como lo que se utilizó para los rosarios y el levantamiento de cruz; en tanto que en el matrimonio se guardan las cosas simbólicas, como las arras y el lazo, sin embargo hay casos en que se pide el canasto otorgado a los padrinos y las cazuelas que fueron entregadas en la fiesta. Más adelante se tratará de forma particular estos casos.

El segundo acto es el deber de recibir los regalos brindados, deber que forma parte de un compromiso forjado en la relación de compadrazgo. Esta interrelación se crea en el momento en que se reciben las dádivas o bienes inmateriales, objetos que traen consigo un significado profundo de espiritualidad. Mauss (2009: 163), explica que aceptar el “don” es acoger un desafío; no sólo es el beneficio de la fiesta, sino un compromiso entre los participantes. Por lo tanto, sólo se puede aceptar algo si se tiene la certeza de tener lo necesario para devolverlo, ya sea la misma cosa u otro objeto. Por esto mismo, los protagonistas deben considerar a los destinatarios

³⁵ Son bienes considerados como tesoros, pertenecientes a los rituales de nacimiento, matrimonio y muerte; bienes de los cuales las mujeres obtienen derechos particulares (Godelier, 1998: 55).

con el mismo estatus económico; a fin de lograr un equilibrio entre dones y la posibilidad de ser aceptados (Godelier, 1998: 26).

Cuando alguien no acepta el presente se forma una tensión entre los intervinientes, aunque la incertidumbre dura sólo hasta el día de la fiesta. El rechazo es una forma de manifestar que no se tiene la posibilidad de cumplir con el retorno del don, e incluso simboliza una pérdida y rebajo de honor.³⁶

Después de acceder a las peticiones forjadas, y de disponer los bienes entregados, el procedimiento siguiente es la devolución de los dones. Una vez cedidos los objetos o acciones se tienen que regresar; no obstante no tiene que ser la misma cosa, puesto que se trataría de una reciprocidad, sino de la petición sugerida o de una dádiva equivalente al valor remitido. Este proceso dispone de una doble relación; Bordieu llama a esta conexión como “la doble verdad del don”, debido a que en la práctica se encuentran intereses y desintereses de por medio.³⁷

El interés por parte del festejado, en caso de una celebración de sacramento, es el apadrinamiento de la persona solicitada; al mismo tiempo que los padres buscan establecer un vínculo de compadrazgo. De este modo, los compadres devuelven el favor al apadrinar; acción que es devuelta por obligación a la deuda contraída por el compromiso. Por ende, la relación de solidaridad conferida por Godelier se observa cuando el donante comparte lo que tiene, ya sea un objeto o un servicio. Estos bienes contienen una parte de la identidad del otorgante, también concebido como parte del espíritu humano que debe ser devuelto al propietario. Por el contrario, el autor plantea una relación de superioridad. Esto se traduce a una deuda generada por la aceptación de los dones, que debe ser cumplida necesariamente.³⁸

³⁶ El honor que tiene la familia, el colectivo o la tribu se rebaja cuando se rechaza el don, así como al abstenerse de entregar y devolver (Mauss, 2009: 163).

³⁷ Se concibe a los actos como generosos, pero de fondo hay un interés marcado por el donante. A la vez el donatario devuelve el don con desinterés, puesto que en el contrato que se firmó al recibir los dones marca un compromiso que debe ser cumplido (Marguerite Bey, 2011: 203).

³⁸ Esta doble relación crea vínculos de superioridad, ya que el donatario está bajo el yugo del donante. Este fenómeno social cambia hasta que el donatario cumpla con su parte; es decir, hasta que devuelva el “don” (Godelier, 1998: 25).

En cuanto al tiempo otorgado para devolver el regalo, Mauss (2009: 164) menciona que se hace con intereses. Es así como se traduce al intercambio como un don, al no devolver la misma cosa concedida. El plazo para restituir los regalos depende de los festejados, ya que hasta el día en que se realiza la fiesta se regresan los bienes.

1.3. Un recorrido geográfico a través de la historia del don

Después de haber analizado la concepción teórica del don y su proceder ritual; ahora es debido acercarnos a las diferentes comunidades que han adaptado el intercambio a través de sus costumbres y tradiciones. Si bien, para poder conocer a profundidad el significado que le otorga cada colectivo a las prácticas rituales, es necesario tener en cuenta tanto la historia escrita como la historia oral. Las crónicas de los europeos describen algunas acciones que realizaban los aborígenes en América; aunque las razones y el pensamiento se acentuó tiempo después en los escritos de evangelizadores y memorias de los pueblos indígenas. También se valoran los estudios antropológicos, que con ayuda de la arqueología realizan análisis del proceder de algunas actitudes precolombinas.

Sin embargo, en los estudios novohispanos ya está implícita la Historia oral, con la tradición que compartieron los informantes a los autores de los textos históricos. Así mismo, otra técnica de estudio y observación de los fenómenos sociales de los colectivos arcaicos la efectuó Malinowski en la primera mitad del siglo XX. Para analizar la organización tribal de las culturas, el antropólogo llevó a cabo la observación directa; con esta técnica, la percepción de las costumbres cambió, puesto que ahora la información se recolecta por medio del trabajo de campo (Marzal, 2016: 49). Es decir, los datos llegan frescos a la mente del investigador; de esta manera se puntualiza la forma en que se realizan las actividades en los pueblos indígenas.

Precisamente, Malinowski nos habla de un tipo de intercambio, proveniente de las islas polinesias, denominado como *kula*.³⁹ Estos dones toman formas de collares y

³⁹ El tipo de vínculo que se forja en el *kula* es entre individuos, pero al mismo tiempo, el intercambio se produce entre los clanes; es decir, objeto-individuo y colectividad-clan.

brazaletes, hechas de conchas marinas y elementos naturales. En sí, los objetos no tienen valor económico, ya que el peso simbólico proviene de todo el procedimiento ritual que lo envuelve en el momento de entrega, de aceptación y el retorno. Estos regalos se caracterizan por generar esfuerzo y dedicación, como lo menciona Marzal (2016: 60) el recorrido de circulación del *kula* abarca alrededor de 150 mil km² del Pacífico; trasladándose por medio de canoas entre islas.

Después de realizar las acciones previstas, los habitantes de las Islas Trobriand ejecutan intercambios de bienes de consumo. Esto lo menciona Malinowski (1973: 117) en su libro *Los argonautas del Pacífico Occidental*, cuando hace referencia a los bienes de consumo; así como la circulación de costumbres, canciones, y en general influencias culturales. Por lo tanto, el *kula* es entendible si se recurre al concepto del “don”, puesto que preexiste en la dimensión ritual y de cultura material;⁴⁰ además de generar un código moral en el momento de regresar la dádiva otorgada. De igual manera, un elemento que se observa en los artículos otorgados es la magia, que da paso a un estudio con dimensión cosmológica.⁴¹

Otro tipo de intercambio se efectúa en la Isla de Papúa Guinea, dicha permuta se le conoce como *moka*,⁴² o al menos así es denominado en la obra *El enigma del don* de Maurice Godelier. Este sistema de intercambios es avalado por los estudios de Andrew Strathern, quien condujo sus investigaciones a las tribus de kawelka, los kipuka y los minembi (Godelier, 1998: 142).

Primordialmente, los objetos intercambiados son conchas, aunque también los cerdos vivos. A diferencia de otros dones, el regalo regresado debe duplicar el valor del recibido; aunque se puede ofrecer la misma cantidad con la advertencia de no ser considerado como *moka*. Esto es: si el grupo étnico ofrece a otra comunidad cuatro conchas, los donatarios tienen que devolver ocho; no obstante, para

⁴⁰ Los objetos intercambiados pertenecen al rito, por lo tanto son bienes ceremoniales.

⁴¹ Malinowski expone esta dimensión cosmológica en la obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, en un cuadro donde se observa la acción del hombre en los preparativos del *kula* y el provenir de la magia (1973: 406); así mismo, como la magia implícita en el recorrido, al final del viaje, y en el retorno (1973: 407-408).

⁴² Este intercambio crea relaciones entre individuos y clanes, objeto-humano y colectividad-clan. Sin embargo, el modo de efectuarse la permuta y las reglas establecidas por la comunidad son de mayor complejidad.

recuperar los bienes otorgados se realiza la misma actividad pero con un cambio de roles.⁴³

Ahora nos trasladamos de Oceanía hacia América, siendo nuestro primer destino el noroeste con las comunidades de tlingit y los haida. Marcel Mauss nos concede el primer encuentro del don en tierras occidentales en su libro *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. A estos dones se les va a denominar como potlatch,⁴⁴ dado que el significado se atribuye al consumo y alimento (Mauss, 2009: 76). Por lo tanto, los bienes están conformados por objetos materiales, banquetes, fiestas, ritos e incluso mujeres y niños. Los que realizan estos actos son los jefes de las tribus, puesto que los contratos formados por la permuta actúan sobre todo el clan; por eso se les llama a estas deudas como sistema de prestaciones totales. Además, no hay que olvidar el elemento espiritual que involucra al don; que en otras palabras lo conoceremos como el *hau*.⁴⁵

Es este *hau* el componente que establece la obligatoriedad de devolver los bienes concedidos; debido a los posibles conflictos sociales que surgen al no cumplir con la tercera acción: hacer circular el “don”. Saubidet y Azaretto (2019: 802), exponen que el *potlatch* abarca el ofrecimiento de algún objeto y su devolución, asociado con el alma del donante. Así pues, el *potlach* es el acto de dar algo con la intención de recibir otra cosa: un regalo generoso que es devuelto debido a la deuda producida en el momento de recibimiento. Estos intercambios se efectúan en los momentos clave del ciclo de la vida humana,⁴⁶ tales como la llegada a la pubertad de mujeres y hombres, el matrimonio, la inauguración de una vivienda, o en los ritos funerarios (Llobera, 1981: 115).

⁴³ Godelier nos muestra este sistema de intercambios en esquemas, mismos que proyectan las secuencias de la acción del don (1998: 144-145).

⁴⁴ Los vínculos generados son entre colectividades.

⁴⁵ El *hau* del objeto es el propio espíritu de la persona quien ofrece la dadora; por eso, sólo en el primer acto de dar se concibe esta denominación (Saubidet y Azaretto, 2019: 804).

⁴⁶ Stuart Piddocke hace una recopilación de trabajos de antropólogos como Clellan S. Ford y Franz Boas; además de los estudios del fotógrafo y etnólogo Edward S. Curtis, para aclarar el sistema complejo que lleva consigo el *potlach*. Una conclusión completa que recupero Piddocke fue identificar todo el proceder ritual del *potlach* en las comunidades de Norteamérica, incluyendo los momentos específicos en los que se realiza el intercambio (Llobera, 1981: 115).

Seguimos avanzando hacia el sur de América y nos detenemos en la zona andina de Ecuador. Sobre esta área geográfica, la antropóloga Emilia Ferraro presenta algunos casos especiales de la interacción del don. Su libro *Reciprocidad, don y deuda*, introduce al lector a los diferentes ritos que se practican en la comunidad de Pesillo. He elegido sólo dos asuntos que permitirán adentrarnos a otro tipo de vínculos, pero con el mismo sentido que abarca el don.

El primer rito analizado es el que se lleva a cabo durante la fiesta de San Juan Bautista,⁴⁷ celebrada cada 24 de junio. Es un festejo que conlleva una preparación esmerada por parte de los habitantes del lugar. Esta organización puede tardar incluso un año, debido a los ensayos que tiene los danzantes o el bordado de blusas de las mujeres jóvenes, entre otras actividades. En los días cercanos al Día Grande, denominado así por los pobladores a la fiesta de San Juan, se realizan vigiliass en algunas casas; cuyos asistentes son personas que solicitan algún favor al santo e individuos que demuestran su devoción (Ferraro, 2004: 120).

La manera en que es honrado el santo, además de las oraciones ejercidas, es por medio del canto y el baile. Son estos ritos los que se intercambian como pago de una deuda concebida al nacer, puesto que se trata de una obligación en forma de agradecimiento lo que se otorga; el don no lo inicia el humano, sino la divinidad en el momento de dar la vida. Pero no todo es gozo y tranquilidad, la otra cara de la moneda es la acepción temerosa que se le adjunta a San Juan. Si alguien no cumple debidamente con sus obligaciones, y no se demuestra una verdadera devoción, se cree que el santo del lugar sanciona a toda la región.

Por decir algunos ejemplos, recopilados por los informantes de Ferraro, los fenómenos naturales, enfermedades y accidentes se originan a causa del incumplimiento de la deuda de la vida a los seres superiores.⁴⁸ También se adopta

⁴⁷ La relación que se establece toma en cuenta a un ser divino y al individuo que ofrece algo, deidad-humano.

⁴⁸ Estos escenarios específicos los expone Ferraro, desde un terremoto ocurrido en 1987, la epidemia de cólera de 1991, y un accidente entre buses (así se le denomina a los autobuses en Ecuador) en 1997 (Ferraro, 2004: 124-125).

una negociación mutua entre lo terrenal y lo celestial. De esta forma se explican las peticiones de protección y de ayuda ejercida por los creyentes.

La otra tradición se realiza el 2 de noviembre, en el Día de los Finados.⁴⁹ En esta ocasión, lo que se otorga es una ofrenda de oraciones, comida y bebida.⁵⁰ Ferraro (2004: 193) considera a esta fecha como un ritual de transición, debido a que la muerte forma parte de las actividades productivas del hombre; esto en un sentido lleno de signos, dado que la fecha coincide con el comienzo de la temporada lluviosa. Aclarado este punto, lo que provee el difunto es una intercesión a Dios para asegurar la vida humana, con abundancia en tierras, animales, cultivo y agua. Es un intercambio producido para atraer lo bueno, además de ser obligatorio por pertenecer a las relaciones sociales.

Nuestra última parada en este viaje histórico del don se ubica al oeste de Oaxaca en México. Ahora bien, los intercambios vistos anteriormente sólo implican el sentido complejo del don; pero en este caso específico también se le agrega otra observación del concepto, cuyo aspecto suele relacionarse con los talentos otorgados por una divinidad. Me refiero a los dones entregados a los *chaa tatna*, el que sabe curar, y los *chaa tasi*, el que puede embrujar (Reyes, 2016: 103).

Estos personajes destacan en la Mixteca Alta a causa de las capacidades curativas,⁵¹ que les son destinadas por diversas formas. Algunos *chaa tatna* las obtuvieron desde nacimiento, relacionado con el nahualismo; otros por medio de sueños, en medio de una interacción entre Dios, los santos o algunas personas ya fallecidas; unos más al estar enfermos, que para curarse aceptaron el don; y en casos particulares a través de la observación y la experiencia, con la advertencia de no tener la misma efectividad. Por otra parte, los *chaa tasi* tienen su referente con el diablo y la santa muerte; de ahí que se les conoce como brujos.

⁴⁹ Denominación que le dan los habitantes de Pesillo a lo que nosotros conocemos como día de los fieles difuntos o de muertos.

⁵⁰ El lazo que corresponde a este don es producido entre los vivos y los muertos, pero estos últimos como intermediarios de la divinidad, así como la naturaleza misma. Vivos-muertos, deidad-humano, naturaleza-humano.

⁵¹ El don propicia un enlace entre lo divino y lo mundano.

En el otro sentido del don, el intercambio se ejerce entre los otorgantes del talento, Dios, el diablo o la santa muerte, y los habitantes quienes lo reciben de forma obligatoria, ya que es un regalo de procedencia sobrenatural. Lo que se regresa al ente que confirió el don es el servicio a los demás habitantes del pueblo; en vista de que ahora se tiene una responsabilidad como curanderos o brujos.

1.4. La concepción del don en la vida indígena

Tras haber observado el intercambio considerado como don en las islas de Oceanía y parte del territorio del continente americano, es momento de reunirnos en la zona central de México; lugar de florecimiento de vínculos establecidos por las distintas culturas precolombinas. Cabe decir que nuestro análisis se enfoca a la zona otomí del Estado de México, pero no se puede explicar su procedencia ritual si no hay un contexto que lo explique. En este sentido, las poblaciones indígenas circundantes a la familia lingüística otopame toman importancia por los rasgos culturales instaurados en el presente.

Con lo referido a la raíz de la lengua, el grupo otopame pertenece al tronco lingüístico otomangue; el cual se distribuye en otras variantes lingüísticas.⁵² En el caso del otopame, los grupos que lo integran son el otomí, mazahua, matlazinca o pirindas, ocuiltecas, pames y chichimecas (Soustelle, 1993: 13).

En cuanto a los sistemas económicos implantados en el México prehispánico, su estudio engloba a una serie de aspectos políticos y sociales, e incluso religiosos. Por lo tanto, la institución analizada constituye una red simbólica que es entendida al sobrepasar el estudio en otras contexturas (Castoriadis, 2013: 187); como la presencia política, los vínculos sociales y rasgos religiosos, con el propósito de entender el significante (intercambio) y su impacto con el receptor (individuos inmersos en el acto). Además, también se sugiere hablar de los estratos jerárquicos,

⁵² Zimmermann menciona que dentro de este tronco lingüístico forman parte el chatino-zapoteco, mixteco, amuzgo, popolaco, chinanteco, tlapaneco y chiapaneco-mangue (Zimmermann, 1997: 113).

como lo menciona Smith (1983: 151); una urbe central, los productos agrícolas, y producciones artesanales.

1.4.1. En la economía prehispánica

Si queremos abarcar desde los inicios del mercado y comercio indígena, tendríamos que adentrarnos seguramente en el Horizonte Clásico y Epiclásico.⁵³ No obstante, fue en el periodo Posclásico cuando surgió la ciudad de Tenochtitlán y cobró importancia con los demás centros de población, en todas sus particularidades. Aun así, es de gran ayuda observar el pasado y colocar en el juego algunas relaciones ya existentes que provienen de culturas instauradas antes del gran dominio mexica.

En la zona maya, el sur de Mesoamérica, es posible atender a distintos sistemas y formas de intercambio; como lo es el trueque directo entre individuos, el mercado local y regional, el comercio a grandes distancias, las obligaciones tributarias y los flujos distributivos que mantuvieron un orden acorde con las necesidades de los habitantes de Calakmul, Caracol y Tikal (Rovira, 2009: 229). Este último centro de población mantuvo un vínculo breve con la ciudad de Teotihuacán; esto se sabe por la presencia de figurillas, candeleros y navajas de obsidiana procedentes de esta urbe central.

Con base en las relaciones efectuadas en territorio maya y teotihuacano, se pueden extraer algunas ideas que ponen énfasis al enlace establecido con las dimensiones divergentes. Me refiero a los intereses económicos protegidos por los señoríos y gobernantes, como lo demuestra el sistema tributario obligado, que confiere a su vez los productos y servicios necesarios para la subsistencia del imperio; la distribución y trueque de mercancía en los grupos colectivos; y la entrega de objetos como ofrendas a las distintas divinidades.

Como se puede observar, dentro de la institución económica ejercida por los mayas y su relación con Teotihuacán, se concentran diversos tipos de intercambios;

⁵³ Rovira pone a disposición del lector algunos autores que exponen los orígenes del palacio real en la zona central de Mesoamérica, iniciado desde el Epiclásico; esto con el fin de crear lazos entre lo político y lo económico (Rovira, 2009: 226).

mismos que podemos encontrar en el imperio mexica del posclásico. Estas culturas no se presentan al azar, ya que Escalante (1989: 27-30) argumenta que algunos grupos otomíes quedaron sujetos a la tributación teotihuacana; así como al sometimiento mexica en una época posterior.

De aquí partimos a la gran Tenochtitlán. El matiz político demuestra que el imperio tuvo una administración insustituible que benefició a ciertos sectores de la sociedad, y en ocasiones al pueblo entero. Justamente, Bernardino de Sahagún (2019: 457) demuestra que los señores tenían sumo cuidado del mercado; además, acentúa la presencia de autoridades que tenían el cargo de resolver problemas, tales como los precios implantados y los fraudes posibles de la venta y compra de productos. Es importante mencionar que estos mercados eran denominados como *tiánquez*, lo que ahora conocemos como *tianguis*; y sus cuidadores como *tianquizpan*.

Ávila (2003: 334), precisa de la existencia de dos momentos de intercambio en el tributo; primero entre el gobernante y el pueblo, para después generar un sistema de intercambios en el mercado. Esta necesidad de recolectar objetos de valor, para el abastecimiento del imperio, es la justificación de su expansionismo. Por lo tanto, la razón de las conquistas militares fue la generación de más tributo. Sin embargo, otro tipo de alianzas que persistían con pueblos de la Cuenca de México fueron el matrimonio y los mitos compartidos (Ávila, 2003: 335). Dentro de los bienes tributados se encuentran alimentos como semillas de maíz, objetos de uso cotidiano, vestimentas, artesanías, y servicios⁵⁴. Después de obtener el pago tributario, la administración mexica los cambiaba en el *tianguis*, por alimentos y productos para su uso en las fiestas religiosas y acontecimientos políticos (Hirth, 2013: 31); así como para su distribución en el pueblo, el pago de servicios y solventamiento de los templos.

Debido a la amplitud que Tenochtitlán ganaba, surgieron nuevas necesidades, entre ellas el transporte de la mercancía. Es así que los *pochtecas*, refiriéndonos a los

⁵⁴ En la Matrícula de Tributos y el Códice Mendocino se hace un cálculo de objetos recolectados por la administración del *huey tlatoani* en Tenochtitlán. En tal sentido, no todas las cosas otorgadas que llegaban a la urbe central estaban escritas en los códices, puesto que algunas de ellas eran obligaciones diarias (José Luis de Rojas citado por Bueno, 2004: 222).

mercaderes, recorrían grandes distancias para comercializar productos de alto valor. Los cargadores de estos objetos se les denominaban como *tamemes*, quienes acompañaban a los *pochtecas* de ida y regreso a la gran ciudad. Hassig (2013: 37), hace un listado de las cosas intercambiadas a modo de *trueque*, entre ellas trabajos en oro, gemas talladas y objetos de plumaria, por un cargamento pesado de materia prima como plumas, oro y piedras preciosas. De esta forma se sustenta la estructura jerárquica propuesta por Smith⁵⁵, puesto que las mercancías obtenidas sirvieron para abastecer a los artesanos.

Otro tipo de comercio que se llevó a cabo en los *tianguis* fue el intercambio de ciertos materiales y objetos sin un valor determinado por los mercaderes, pero que eran considerados como un tipo de moneda. Algunos productos con esta función fueron los granos de cacao, como alimento de élite; las mantas de algodón, también presentes en el sistema tributario; las hachas de cobre, cascabeles del mismo material, cuentas de piedras preciosas y conchas rojas, consideradas como objetos de índole ritual; sal y cañas de plumas de aves con oro en su interior (Berdan, 2013: 63). Ciertos artículos están destinados a formar parte de un ritual, ya sea para ofrendarlo a las deidades o para un procedimiento mortuorio. Por ello, los *tianguis*, además de servir como sitios de trueques, también fungían como el lugar de interacción y convivencia; donde se obtenían los objetos empleados en “el don”.

1.4.2. En la cosmovisión: el objeto sagrado

Desde la antigüedad, los seres humanos han emprendido una búsqueda del conocimiento cuestionándose tres preguntas primordiales: ¿de dónde vengo?, ¿quién soy?, ¿para dónde voy?; interrogantes que giran en torno al pasado (el origen del todo), el presente (la identidad), y el futuro (el destino). Todas las respuestas que se han formulado dan como resultado la base de la cosmovisión.

⁵⁵ El sistema de mercado mexica como una estructura jerárquica la expone Smith en el artículo *El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica: una perspectiva sistémica* (1983); además, analiza a profundidad la teoría de sistemas que argumenta la funcionabilidad del mercado prehispánico.

Restrepo (1998: 33-34), menciona que la cosmovisión es la visión de sí mismo, del mundo y del universo; además de la ubicación del ser humano en ellos y su acción en el todo. Explora el interior del universo; la relación con el cosmos y el mundo; los actos creativos de los seres humanos, incluso de la posibilidad de nombrar y atender a la divinidad. El conocimiento que se genera se transmite a través de un sistema de mitos y ritos; bajo una cognición emocional e intuitiva con sentido simbólico.

Cada cosmovisión se genera a través símbolos, conceptos y estructuras abstractas. No siempre se encuentran a primera vista, pero son influencia para toda actividad humana; aunque el pensamiento individual está condicionada por la interrelación social; por ello, se estudia la cosmovisión como un producto social y no como efecto del ejercicio del individuo (López, 2016b: 16). Por otro lado, las expresiones que muestran la cosmovisión de manera explícita son las creencias, los mitos y los rituales asociados con cada actividad del ser humano.

Para comprender el pensamiento cosmológico de los mexicas, así como las funciones de la sociedad en ritos de índole divino, la historia nos ha remitido al sincretismo religioso causado por la confluencia de creencias de las civilizaciones establecidas en el Altiplano Central y los de tradición azteca. Este contacto se sintetiza en los principales cultos de Tenochtitlán: *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*, como dioses belicosos, provenientes de los migrantes de Aztlán; *Tláloc* y *Quetzalcóatl* como dioses benévolos, procedentes de imaginario tolteca.

No solo a las principales deidades se les rendía culto y ofrenda, sino también al amplio número de dioses mexicas.⁵⁶ En este marco, el objeto sagrado era entregado a las diversas deidades. Pero si se coloca el objeto sin un precedente mitológico ni con una función religiosa-política, no tendría sentido alguno. Los mitos indígenas, conocidos por medio de códices, crónicas, trabajos de arqueología y de historia oral, exponen la razón de los bienes ofrendados. Es así que entramos de nuevo en contacto con el término de deuda adquirida, *tlaxtlahua* en náhuatl; y el

⁵⁶ Jacques Soustelle, ofrece un índice de las divinidades mexicas en la obra *El universo de los aztecas* (2020). En dicho apartado se puede visualizar el sincretismo religioso al mencionar a los dioses adoptados, provenientes de las civilizaciones ya establecidas antes de la gran Tenochtitlán.

reconocimiento del indígena de la noción obtenida. Este adeudo que se tiene con los dioses se justifica de dos formas; ya sea para agradecer su benevolencia o para solicitarla (Godelier, 1998: 50). Por consiguiente, estamos hablando de un “don”.

El principal bien otorgado por las deidades es la vida, seguido de los beneficios de la naturaleza para la subsistencia. De tal forma que, el indígena para pagar el *tlaxtlahua* y agradecer los bienes concedidos ofrece una serie de objetos materiales, como el incienso, tabaco, alimentos, hierbas, flores, e incluso el sacrificio humano y de animales (Graulich, 2003: 17-18). Así mismo, otro tipo de bienes presentados son los ceremoniales no tangibles, como las oraciones, las danzas y el ayuno. León Portilla (2016: 93-97) nos habla de estos dones en relación con la fiesta de *Tóxcatl*, cuando se rendía culto a *Huitzilopochtli* por medio de cantos, bailes, y la abstinencia de alimentos, que incluso a los practicantes se les percibía con un designio mayor.

En cuanto a los sacrificios humanos, son percibidos como otro tipo de dones. Además de sacrificar personas como el pago de un bien destinado, Graulich (2003: 19) menciona que también se requería de esta acción en las guerras y batallas; en los desórdenes cósmicos como los eclipses, sequías y cualquier desastre natural; en la redención por alguna ofensa ocasionada a los dioses; para devolver un regalo personal; y la inmolación de acompañantes para el difunto, como el caso de los *xoloitzcuintles*.

Las víctimas provienen de dos posibles rasgos sociales; puede ser un esclavo de guerra o comprado en el *tianguis*, forzado a ser sacrificado; o personas que lo realizan de forma voluntaria, aunque particularmente fueron mujeres y niños a quienes ofrecían. Soustelle (2020: 58-59), apunta que los indígenas escogidos de forma particular se les denominaban como *ixiptla*, que significa la imagen del dios; ya que la ofrenda representaba a la deidad por el cual iba a ser sacrificado en lo alto del templo; así mismo, podían ser decapitados, ahogados o quemados. Parte de la carne se consumía entre los nobles, en especial las extremidades, pero lo sobrante se arrojaba al lago; en el caso de las cabezas de los cautivos de guerra se colocaban en el *tzompantli* (Ruvalcaba, 2019: 131).

El otro grupo es de los esclavos obligados al sacrificio. Después de capturar a los guerreros predilectos de Tlaxcala, Huejotzingo, Metztlán, Cholula, Atlixco, Tliliuhquitepec y Tecuac, tendían los cuerpos en un altar (Ruvalcaba, 2019: 124). El sacerdote sacaba el corazón del sacrificado, destinándolo a ser enterrado o comido por el sacerdote más viejo, no sin antes ofrecerlo a la deidad y colocarlo en las fauces de la representación divina, esto como símbolo de alimento. Por otro lado, el cuerpo se dejaba caer por las escalinatas hasta llegar con los guerreros mexicas que capturaron e hicieron presos a los sacrificados; este cuerpo se preparaba como alimento y se consumía (Toribio de Benavente citado por Ruvalcaba, 2019: 130). Este banquete ofrecido por el humano y consagrado por la divinidad, funge como un vínculo de comunión entre el ser celestial y terrenal.

Estos sacrificios mexicas se explican bajo el contexto de la cosmovisión del indígena. Las deidades se encontraban en el mundo terrestre, consecuencia de haber transgredido el orden establecido en la tierra. Los dioses al momento de sacrificarse para reestablecer el orden, se transformaron en criaturas que comunicaban los dos mundos. Conforme las deidades transitaban en la tierra, la fatiga y la pérdida de poder se hacían más evidentes. Por eso crearon al ser humano, para que les rindieran culto y les ofrecieran de comer mediante los sacrificios. (López Austin y López Luján, 2010: 29-30).

Como ya se ha dicho, el acto de ofrecimiento mantiene una relación religiosa y política; no propiamente en conjunto, pero sí sobre dos jerarquías. Me refiero a la acción del *tlatoani* (el orador y que tiene el mando), como un jefe político y militar que debía de cumplir con sus obligaciones rituales aún sin ser sacerdote, además de mantener influencia religiosa en su mandato pero sin estar directamente en ella (Soustelle, 2020: 33-34). Es decir, con el cobro del tributo ya cumplía con sus deberes religiosos; puesto que algunos de estos objetos estaban reservados para la ofrenda sacramental.

Sin embargo, la otra parte jerárquica se refiere a lo religioso. Las personas encargadas de realizar los sacrificios, así como las ofrendas, eran los sumos sacerdotes. También eran los responsables de preparar los ritos; debido a que no

sólo era el sacrificio de la ofrenda, sino la preparación de la víctima, del lugar, de los instrumentos ocupados y las acciones posteriores.⁵⁷

Al realizar estos dones entre el humano y los dioses, se cumple con el eterno intercambio que impide la interrupción del ciclo mundano. No obstante, en la vida cotidiana también se realiza el “don”, pero de forma privada. López Austin (2016a: 32-33), apunta que el nacimiento de un nuevo ser, la búsqueda de su nombre, la entrada a la pubertad, el matrimonio y el proceso mortuorio forman parte de los ritos de paso de los indígenas. Nuestro interés surge de estos actos ceremoniales y rituales privados, sin descartar el imaginario compartido por las comunidades étnicas.

Por su parte, la cosmovisión *hñǟtho* se rige por medio de elementos vitales que provienen de la naturaleza. Tal como es el sol, *ra hiadi*; la tierra, *ra joi*; el agua, *ra dehe*; el aire, *ra ndaji*; los animales, *ya zuwi*; y las flores, *ya deni*. Posiblemente esta es la razón de que los mitos otomíes protagonizan animales que interactúan con su entorno, y en algunos casos con humanos.

Es así que se encuentran mitos que explican la alianza entre seres del inframundo y personas como “La mujer y la boa”, la ruptura de las condiciones de vida entre los animales y los seres humanos en “El zorrillo que quería volar”, o el intercambio de bienes o servicios en “De como los humanos consiguieron el maíz” (Abramo, 2008: 100-107). En este último mito se narra la historia de un ratón que añoraba la compañía de los seres humanos, y de cómo consiguió su cometido al hacer un trato con un cuervo. Este último se convenció, ya que el roedor le ofreció el maíz que conseguía de la de la tierra a cambio de llevarlo al lugar de donde provenía el ave. Es así que se percibe el intercambio de un alimento por la compañía.

El relato ilustra que el intercambio de bienes no siempre se lleva a cabo con cosas del mismo valor, incluso se hace por algunos labores o servicios. Cabe destacar que las dos partes tienen un interés, y si no se llega a un acuerdo jamás lograrán

⁵⁷ Michell Graulich realizó un cuadro donde resumió las acciones del sacrificio, como los ritos previos, el tipo de muerte ritual, los objetos utilizados, los lugares consagrados al sacrificio, y los ritos posteriores. Esta información se expone en el artículo *El sacrificio humano en Mesoamérica* (2003).

su cometido. Es aquí donde se hace presente la obligación de dar algo a cambio para obtener el beneficio buscado, siempre disfrazado en un acto de generosidad. No quiere decir que se hace de “mala gana” o con “mal gusto”, puesto que al realizar la labor de dar algo a cambio se sabe que se recibirá el beneficio pretendido.

Estos mitos pertenecen a los otomíes de Querétaro, que a pesar de ser parte de la misma comunidad indígena, se rigen por el contexto geográfico y el medio ambiente que los rodean para proyectar sus mitos. Sin embargo, no se deben dejar a un lado estas narraciones, puesto que muestran el imaginario indígena y su visión del mundo desde la perspectiva de la región centro-norte del país. Recordemos que la familia otopame comparte un mismo tronco lingüístico, una forma similar de apreciación de la vida, y por lo tanto una cosmovisión semejante.

Es así que López (2016b: 16) argumenta que la cosmovisión se constituye por medio de actos mentales que producen o configuran la actividad humana, como pueden ser percepciones, emociones y pensamientos. Por esta razón, los ritos *hñãtho* son análogos con el culto nahua; debido a los vínculos generados por la cercanía de las colectividades étnicas, así como por la expansión mexica y la conquista de Axayácatl en el Valle de Matlazincó, hoy Toluca. De manera similar, y tras el contacto de indios y españoles en la primera mitad del siglo XVI, la cosmovisión *hñãtho* se influenció por la religión cristiana católica, ya que fue la nueva percepción del mundo con la que armonizaron los indígenas.

De esta forma, dentro del imaginario *hñãtho* se encuentran implícitos los cuatro rumbos del universo, la naturaleza y los productos que se obtienen de ella. El Jefe Supremo Indígena del Valle de Toluca sostiene que en los ritos otomíes se le agradece a cada dirección del mundo. En el oriente se encuentra el Padre Sol, a quien se le relaciona con *Okha*, *Ts'i dada*, *Ts'i Ma Ki Ta*, o Padre Dios; en el poniente se encuentra el Son Sangrante, que representa el sacrificio y martirio, así como *Ts'i Ma Ki Nzoya* o Jesucristo; en el sur se da las gracias a la naturaleza, a los ríos, bosques, valles, a las milpas, flores y animales; en el norte se percibe al viento sagrado, a la música, a *Ts'i Ma Ki Ndahi* o el Espíritu Santo; al cielo se le da gracias nuevamente al Dios creador de los otomíes *Okha*, y del universo *Ts'i Ma Ki Ta*; y

por último, en la tierra se agradece a *Ts'i Me Ki Joi* o madre tierra, y a *Ts'i Ma Ki me* o Nuestra Madre, la Virgen María.⁵⁸

En cuanto a la naturaleza, la representación de los animales y las flores en los bordados de punto de cruz en las servilletas, prendas de vestir, bolsas de mandado, o incluso como ornamentos de las portadas que se colocan en las fachadas de las iglesias en días festivos, tienen una razón para ser utilizados. Por decir algunas representaciones, el águila (*Ashmi*) y el guajolote (*Damaeni*) simbolizan a Dios Padre, mientras que el colibrí (*Tsuden*i**) tiene dos interpretaciones: una que refiere al Espíritu Santo y otra a Dios Hijo. La primera se sustenta al evocar al viento sagrado, en representación del Espíritu Santo; mientras que la segunda alude a Quetzalcóatl, que para los *hñätho* es la forma en que Jesucristo se hace presente.⁵⁹

Al hablar de Quetzalcóatl y su significación para el pueblo *hñätho* como Jesucristo, se entiende que la cosmovisión se ha ido transformando mediante el contacto con otros pueblos indígenas. Por eso, no debe ser visto como algo extraordinario cuando los *hñätho* refieren a un Dios mexica o a un Dios cristiano con el *Tsuden*i**. Así mismo, el colibrí es la representación del quetzal, puesto que en el Valle de Toluca abunda el chupamirto, que es un ave pequeña de colores vistosos. Esto fundamenta el carácter simbólico que se evoca según el contexto geográfico, mediante la manipulación de los recursos que la naturaleza proporciona.

Por consiguiente, a estos bienes naturales también se muestran como parte significativa de la cosmovisión *hñätho*. Los ríos, las lagunas, la lluvia y cualquier cuerpo de agua son reconocidos como seres vivos, a los cuales se les debe agradecer por los beneficios que confieren. Lo mismo ocurre con la tierra, puesto que la milpa (*juaji*) es un ser vivo a quien se le debe de dar el respeto que se es merecido. A la tierra se le representa con una flor de ocho pétalos y un centro, los

⁵⁸ Testimonio sobre el rito de agradecimiento *hñätho*, del señor Juan Izquierdo. Comunicación personal, 2022.

⁵⁹ Testimonio sobre la significación de los bordados, del señor Juan Izquierdo. Comunicación personal, 2023.

cuales representan cada uno de los nueve meses por los cuales se trabaja en las milpas, desde que aran la tierra, siembran, surcan, riegan, hasta la cosecha.⁶⁰

Por otro lado, los productos creados por los recursos naturales también tienen un grado de significancia para la cosmovisión. Los otomíes de San Bartolo de la Sierra de Tutotepec confieren el uso del papel amate en representación de las potencias sagradas.⁶¹ Este papel se recorta en forma de figuras, a los cuales se les ofrecen “pan, caldo de pollo, refrescos, cigarros, flores, incienso y veladoras” que en su conjunto se le conoce como ‘*bqts’e* (Gallardo, 2012: 27-49).

En el Estado de México, tanto mazahuas como otomíes aluden el uso del sahumero como representación de la mujer. Maldonado y Serrano (2014: 113) exponen que cada una de las partes que compone el sahumador plantea una estructura simbólica: el cuenco en semejanza con el útero, la base es la energía masculina que fecunda, el carbón como la vida que nace del útero, y el humo es el cordón umbilical que establece la comunicación con los dioses; por lo tanto, es un mediador de lo mundano con lo celestial.

Lo mismo ocurre con el ceñidor que utilizan las mujeres, puesto que al usarse como envoltura a la altura del ombligo, sugiere que se protegen de las seducciones del hombre (Maldonado y Serrano, 2014: 119). Otros objetos utilizados por los otomíes son los elaborados por palma, otate, carrizo u otra planta que se pueda utilizar para tejer. En este caso, el tejido que se hace con las varas representa la unión. Por lo tanto, el significado del objeto depende del uso que se le otorga. Como el petate en el matrimonio, que simboliza la unión de las familias; o el chiquihuite en las fiestas, que establece un vínculo entre el donante y donatario.

1.5. La herencia del don como tradición

Seguramente hemos escuchado en más de una ocasión hablar de “el costumbre”, un término asignado por nuestros antepasados para referirse a las tradiciones de

⁶⁰ Testimonio sobre el significado de la flor de ocho pétalos, del profesor Everaldo Suárez. Comunicación personal, 2022.

⁶¹ Las potencias son los seres a los cuales se les realizan rituales (Gallardo, 2012: 12).

índole indígena. De la misma forma, alude a un rito que se realiza para consumir la ceremonia surgida de la tradición. Madrazo (2005: 116), argumenta que el significado de la tradición depende del contexto en que se utiliza, puesto que es una palabra polisémica; puede hacer alusión de la permanencia en el tiempo de una comunidad, así como para desprestigiar a estos grupos étnicos apelando sobre la dificultad de adaptación a la modernidad.

Otra propuesta sobre el significado la expone Eric Hobsbawm (citado por Ríos, 2009: 121), al evocar que la tradición incluye una serie de prácticas llevadas a cabo por medio de reglas ya establecidas, de naturaleza simbólica y ritual. El propósito de estas reglas es inculcar ciertos valores de comportamiento; empero, no se puede lograr si no se repite la acción, por ello se le da continuidad.

El término tradición proviene del latín *traditionem*, que a su vez se divide en *traditio*, enseñanza o transmitir; y *traditus*, entregar. Por lo tanto, es una transmisión de elementos de una cultura a través de las generaciones (Gómez citada por Madrazo, 2005: 118). De la misma manera, el Diccionario de autoridades (1731) sostiene que es una noticia transmitida de padres a hijos, y que se comunica por relación sucesiva. Uno de los componentes de la tradición es el imaginario colectivo. Castoriadis (2013: 204) afirma que por sí solo el imaginario se entiende como algo inventado; no obstante, al aludir un marco simbólico se evoca una imagen existente.

Este simbolismo se encuentra implícito en los ritos; los cuales son la actualización y celebración de un mito, que es aceptado por la costumbre en la sociedad (Campo, 2008: 142). Cuando se efectúa la ceremonia o el proceso de "el costumbre", se le llama ritual. Si bien, a lo largo de este capítulo reconocimos al "don" como una acción de intercambio de bienes y servicios, que en el caso otomí es el *chiquihuite* el "don" otorgado; el tipo de ritos en los que procede la acción se les nombra de paso o de transición.

Turner (1988: 101) señala que los ritos de paso se dividen en tres fases: la separación, el margen y la agregación. La separación se refiere a la ruptura de un estado a otro, a una transformación o transición, como la muerte; el margen es el proceso de conversión hacia la agregación, como el noviazgo; por último, la

agregación se refiere a una acción en concreto que incorpora un nuevo aspecto en la vida, ejemplo de ello el matrimonio (van Gennep, 2008: 25-26).

Dentro de la tradición otomí se perciben distintos ritos de paso; sin embargo, los de interés de estudio, y en los que se observa la demanda del “don” son el noviazgo, el matrimonio, y el fin de las cosechas. En estos tres ritos se ve implícita la categorización ya mencionada; los novios se encuentran en una posición de margen, en el momento de preparación de la boda se considera como una fase de separación, ya habiéndose consumado el matrimonio se agrega ese nuevo sentido y se transforma en el nuevo margen. En el caso del sembradío, el margen se ubica en el maizal que se ha cuidado cerca de nueve meses, la separación trasciende en el momento del “combate”, mientras que la agregación surge al sembrar de nuevo.

Es preciso detenernos a conocer los elementos del rito que nos resume López Austin (1998: 6): la práctica es meramente de naturaleza social, pero puede realizarse de manera colectiva o privada; el proceso ritual se dirige a las fuerzas sobrenaturales o a un dios; y el acto permite variables, sustituciones, omisiones e incluso adiciones por el hecho de ser flexible. Es cierto que estas características aluden al México prehispánico; pero es de aquí donde procede el imaginario colectivo por el cual se llevan a cabo las tradiciones otomíes. Por eso, se escogieron sólo las características que actúan en el presente, y no a las que remiten a la tradición precolombina.

En consecuencia, se afirma que el concepto del “don”, como tradición otomí, parte de la cosmovisión indígena. Y que, a pesar de surgir como una ofrenda conferida a los dioses, destaca su procedencia privada y transitiva. No obstante, es un error llamar “don” a estas acciones, puesto que se estudian bajo este concepto más no es la forma en que se denominan los ritos. Por lo tanto, existe una expresión que en su esencia alude a este tipo de intercambios, que el pueblo hñätho ha denominado como ‘*bqts’e*’.

Toda la operación conlleva un rito, en el cual se identifican símbolos que sirven para dar sustento y sentido al encuentro entre el donante y donatario. Además, la esencia espiritual del objeto o bien inmaterial presentado como dádiva es el que exige la

devolución del regalo, en forma de obligación encubierta por un acto de generosidad. Es el “don”, es el ‘*botse*’, una serie de acciones donde se precisa el imaginario indígena, que nos remite a la época del México antiguo olvidado, o que al menos persiste en los ritos de paso.

Los objetos que se intercambian en un “don” varían de acuerdo al contexto donde se desarrolla la comunidad. Así como el *potlach* se realiza en América del norte, o el *kula* en las comunidades polinesias, en la zona otomí de Toluca se realiza el “don” con un *chiquihuite*, que es conocido acorde a la lengua y costumbre *hñätho*. Ahora ha llegado el momento de conocer a estos tres pueblos indígenas, donde se realiza “el costumbre” del “combate” y matrimonio otomí que ahora es estudiado bajo el concepto del “don”.

Capítulo II

Entre ríos y valles: ubicación geográfica del 'bots'e en las comunidades hñätho del norte de Toluca

- ...Había ocasiones que se encontraban varas que tenían dos o tres mazorcas, ellos lo adornaban, y así formaban una cruz que llevaban a bendecir a la iglesia. Eso era el gusto que se les daba por haber terminado la cosecha...
- ¿Se guardaba esa cruz?
- Sí, se colocaba en la parte superior de la casa que le llamaban *tlapanco*, es un segundo piso donde se guardaba parte de la cosecha para su confraserva.⁶²

En este apartado se expone el marco histórico de ubicación del 'bots'e, de esta manera se determinan los límites geográficos y la demarcación temporal. Es por eso que se aborda el problema de la Reforma Agraria, así como la introducción del *chiquihuite* otomí en los ritos de paso y a la comunidad. La primera parte expondrá las diferentes leyes promulgadas durante la Revolución Mexicana ante el problema agrario, el acercamiento de estos preceptos en las comunidades de estudio, y la relación existente entre los ritos de paso y la creación de ejidos; en forma específica sobre la tradición del "combate".

En un segundo momento, se mostrarán las características específicas del entorno físico, social, demográfico y cultural de la región otomí de Toluca. En esta parte se analiza a cada comunidad por separado, por esta razón se expone la singularidad comercial que distingue a la zona norte, así como la acción de leyes y decretos referentes a los terrenos en cada una de ellas.

⁶² Fragmento de testimonio sobre la tradición del combate. José B. Martínez. Comunicación personal, 2021.

Desde molcajetes, sombreros, trabajo en palma y gorras, hasta figuras en resina y elaboración de ladrillo; son algunos productos que se ofrecen en estos pueblos. Sin embargo, no se muestra evidencia alguna de la elaboración de canastos, cestos y *chiquihuites*. La razón de estudiar de esta manera a la región norte de Toluca es para justificar el uso del '*bots*'e en la zona, aunque no se fabrica en la misma.

Un desequilibrio político se aproximaba a principios del siglo XX, la acción del pueblo fue fundamental para continuar la contienda. No fue fácil, distintas familias vieron partir a los suyos para la guerra, otros sólo vivieron los estragos sin poder hacer nada. El peso frente a la Revolución de 1910 tuvo sus exigencias, no siempre encaminadas hacia un territorio en específico. Entre los diferentes reclamos al gobierno se encontraba la devolución de las tierras a los pueblos, que les habían sido arrebatados por acaparadores bajo la protección de la ley (Montes de Oca, 2009: 41). Al cumplir con las demandas no sólo se logró la entrega de tierras, sino que junto con ellas se recuperaron las tradiciones y costumbres que practicaban los jornaleros indígenas que laboraban en las haciendas.

En el norte de Toluca existen tres pueblos otomíes, que se caracterizan por la labor del campesino y la producción de maíz. Cuando llega la temporada de cosechas los jornaleros se organizan para llevar a cabo "el combate", que en síntesis es el regocijo de los trabajadores y dueños por ver los productos obtenidos de la tierra. Si estuviésemos en aquellos lugares veríamos como los pizcadores salen de los surcos con sus ayates cargados de mazorcas, la felicidad que se nota en sus rostros por haber concluido la jornada y el comienzo de la fiesta. Notaríamos que entre todos los objetos utilizados para la celebración hay un *chiquihuite* que no está vacío, sino que se encuentra lleno de fruta.

Seguramente surgirán distintas preguntas hasta este momento, pero la más adecuada para contestar ahora de forma tentativa es ¿por qué se relaciona el reparto de tierras con el empleo del *chiquihuite* en la práctica social? La respuesta se obtiene al entender que estas tradiciones son de herencia de antaño, y que incluso se practicaban entre el pueblo *hñätho* antes de la adquisición de tierras por las haciendas. Por lo tanto, el hacendado al ceder los ejidos al pueblo otomí también

confiere esa “costumbre” del “combate”, herencia de los ancianos indígenas, que nuevamente se realizaría entre los pobladores *hñätho*.

Las grandes haciendas abarcaban cientos de hectáreas, hasta colindar con los límites de las propiedades del pueblo. El habitante necesitaba del trabajo para obtener lo necesario y subsistir a su familia; por ende, la ocupación más cercana concordaba con los predilectos que brindaba la hacienda. Al platicar con los pobladores *hñätho* del norte de Toluca exploraban los recuerdos más remotos que gozaron con sus padres y abuelos, leyendas y charlas que tuvieron lugar en las reuniones familiares celebradas en el calor del hogar, y por qué no, alrededor del fogón. Distintos relatos surgieron en torno a la mano de obra consagrada a las haciendas, las celebraciones internas, la lucha por las tierras y el surgimiento de los ejidatarios.

Diversas fiestas eran organizadas por los hacendados, a quienes los pobladores llamaban patronos; desde la conmemoración de algún santo, hasta el festejo por las cosechas obtenidas. Este regocijo sólo era compartido con aquellos que laboraban dentro de la morada, mismos que se encargaron de esparcirlo al resto del pueblo como consecuencia de la posesión de ejidos y tierras comunales.

El cansancio ante el trato inhumano de los hacendados, los salarios bajos que pagaban a los trabajadores, y el ambiente hostil del lugar fueron algunas de las condiciones que se sumaron a la contienda ante la restitución de tierras de 1915; situación que Venustiano Carranza como presidente legítimo logró constituir.

2.1. Conflicto agrario: deslinde de tierras, haciendas y reformas

Una de las características de la Revolución Mexicana fue la participación popular; el levantamiento de los pueblos y comunidades ante una causa en común. El movimiento de masas fue integrado por campesinos, artesanos, obreros y trabajadores relacionados con actividades industriales; además, no fue una lucha centralista, sino que las procedencias geográficas, históricas y culturales de cada grupo eran distintas. Cada sector integrante de la revolución tenía sus propias

demandas, exigencias, y proyectos; los grupos liberales propusieron modernizar a la sociedad para que se respetara la participación democrática, así mismo moderar las injusticias y recuperar posturas liberales ante la iglesia; los obreros de la Ciudad de México plantearon un pensamiento anarquista; mientras que otros intentaron recuperar modelos sociales y económicos de una memoria colectiva. (Ribera Carbó, 2010: 15-19).

Fue así que las organizaciones de los trabajadores procuraban un cambio que rebasaría la modernidad burguesa, mientras que los campesinos estaban motivados por una visión hacia el pasado, antes del arrebato de las parcelas ante los acaparadores y hacendados. Ribera Carbó, Alan Knight y Friedich Katz nos presentan algunas escenas de la Revolución Mexicana donde fundamentan los ideales distintos de cada grupo integrante.⁶³ Sin embargo, en esta ocasión nos interesa el acervo sobre el movimiento agrarista; es por eso que definiremos a continuación la principal institución económica y social que parte del conflicto: la hacienda.

Alan Knight (2013: 16-23), expone algunas propuestas del concepto por parte de algunos estudiosos en el tema. Sobre la leyenda negra de la hacienda porfirista, Andrés Molina Enríquez, Wistano Luis Orozco y Frank Tannenbaum la definieron como una institución señorial que engullía las tierras, provocaba retraso en el desarrollo social y tenía una lógica no capitalista. Además, se hablaba de una explotación laboral alejado del trabajo libre y asalariado, de castigos corporales a los trabajadores, y del monopolio de la tierra con un sustento político.

No obstante, Jean Meyer (Citado por Knight, 2013: 23) demuestra que la hacienda porfiriana fue menos dominante y monopolista de lo que se había pensado, ya que

⁶³ Knight (1986: 5-32) menciona que el fenómeno social que ocurrió en la primera década del siglo XX fue un movimiento popular masivo; una lucha de clases e ideologías en que se enfrentaron grupos hostiles, con el fin de obtener sus propios intereses de acuerdo al proyecto erigido. Lo que fue común para todos es quizá el quiebre del antiguo régimen. Mientras tanto, en el capítulo redactado por Ribera "Campesinos y obreros en la Revolución Mexicana. Entre la tradición y los afanes modernizadores" y la obra de Katz *De Díaz a Madero. Orígenes y estallido de la Revolución Mexicana*, exponen distintas etapas de la Revolución Mexicana y demandas propuestas por las masas: la reforma política de Madero, el movimiento de Venustiano Carranza, la revolución radical de Villa y Zapata, así como la revolución del norte, de obreros y campesinos.

manifiesta que los pueblos poseían tierras y los pequeños propietarios eran más numerosos. Su argumento proviene de la revaluación de régimen porfiriano adjudicada a Francois-Xavier Guerra; su metodología abarcó datos como los recapitulados por los censos, la evaluación de estadísticas y el análisis interpretativo del viejo régimen, así como el papel de la hacienda. Para Guerra las relaciones entre el pueblo y los hacendados eran personales, casi sin ningún problema; esto fue posible debido a la acción tradicional, paternalista y holística de lo que él definía como un arquetipo del antiguo orden. Por lo tanto, y como lo define el *Diccionario Jurídico Mexicano* una hacienda es una empresa que busca utilidades para la beneficencia de la estructura económica;⁶⁴ no obviando los indicios sobre el trabajo forzado para los pobladores aledaños a estas grandes instituciones financieras. Como lo argumenta Guerra (Citado por Knight, 2013: 23), la relación entre la comunidad y hacienda fue clara y convincente; se permitió la labor de los residentes como peones a cambio de la subsistencia del pueblo.

Existieron distintos tipos de hacienda, cada una de ellas presentó una diferente revolución. Abarcaban la producción de cereales, de ganado así como de plantaciones de maguey (para la elaboración de pulque), algodón y caña de azúcar; algunas eran mixtas, de las cuales poseían grandes extensiones de tierra (Arellano y Morales, 2012: 23). Aunque la hacienda del territorio que hoy conforma el actual Estado de México surgió en la segunda mitad del siglo XVII como una institución económica y acumuladora de medios de producción en relación con la tierra, la consolidación de la misma no se dio sino hasta el siglo XIX.⁶⁵ En el Valle de Toluca, y de acuerdo con la *Memoria de la Administración Pública del Estado de México presentada a la XV Legislatura por el gobernador Constitucional, General Vicente*

⁶⁴ El Diccionario Jurídico Mexicano tomo IV define a la hacienda mercantil como una empresa (1985: 319).

⁶⁵ Hilda Lagunas y Acela Montes de Oca (2015: 43-66), definen a la hacienda conforme al contexto histórico; el surgimiento en el siglo XVI, el fortalecimiento en el XVIII, y la consolidación en el XIX. En el capítulo "Las haciendas del Valle de Toluca y su contexto político-social siglo XIX" realizan un análisis sobre la normatividad constitucional del siglo decimonónico, que tenía como objetivo encaminar la integración e inclusión de las sociedades con el derecho de ciudadanía. Entre los grupos vulnerados se encontraban los peones, quienes fueron afectados por estas leyes, ya que la desigualdad social se mantuvo intacta.

Villada durante el cuatrienio 1889 a 1893, existían 28 haciendas y 23 ranchos (Villada citado por Lagunas y Montes de Oca, 2015: 47).

El número de haciendas fue en aumento, así como la extensión de tierras y por lo tanto su producción. Para entender este momento histórico de acrecentamiento de hectáreas, debemos analizar algunas leyes que permitieron estos cambios. Al ocupar la presidencia de la nación el militar Manuel González en 1880, se promulgaron algunas leyes y decretos que tuvieron como interés la adjudicación de inmigrantes extranjeros y pertenecientes a la República, con el fin de colonizar algunas áreas aprobadas por el Ejecutivo y la Secretaría de Fomento.⁶⁶ Territorios que posteriormente fueron objeto de conflicto, debido a la evicción precedida a los indígenas.

Fue así que el 15 de diciembre de 1883 se promulgó una ley que mandaba deslindar, medir, fraccionar y valorar aquellos terrenos baldíos o de propiedad nacional, con el propósito de obtener tierras necesarias para el establecimiento de colonos.⁶⁷ Las facultades que permitieron la operación de las campañas deslindadoras se confirieron al poder Ejecutivo, al igual que la compensación a manera de terrenos concedida por los trabajos y gastos realizados.⁶⁸ Gómez de Silva (2016: 81-82 y 84-85), manifiesta que las compañías deslindadoras despojaron de tierras a las comunidades rurales, así como a los predios rústicos que carecían de títulos de propiedad; de esta forma los grandes terratenientes adquirieron extensiones de terreno que en su mayoría eran de familias indígenas.

El proyecto de colonización del territorio nacional siguió vigente, aunque es claro que no todas las tierras que fueron deslindadas se encontraban libres totalmente. El 18 de diciembre de 1893 el Congreso autorizó al Ejecutivo modificar la ley de

⁶⁶ El preludeo de la tarea colonizadora se remota a la Ley General sobre la Colonización, expedida el 31 de mayo de 1875 bajo la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada. Sin embargo, y debido a las pugnas ideológicas y políticas por parte de los liberales, no impactó en el extranjero.

⁶⁷ Ley presentada con el número 354, adscrito en el *Código de colonización y terrenos baldíos de la República Mexicana* recopilada por Francisco F. de la Masa, y aprobada por el presidente Ejecutivo en turno, la Secretaría de Estado y el Departamento de Fomento (1893: 936-945).

⁶⁸ Las compañías de deslinde fueron autorizadas por el Ejecutivo para asignar los terrenos baldíos, determinar la extensión y el número de colonos que debían de establecerse (De la Masa, 1893: 941).

Colonización, con el motivo de aminorar los delineamientos que restringían el uso de tierras.⁶⁹ En consecuencia, Porfirio Díaz promulgó el 26 de marzo de 1894 la *Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de México*, que mandaba a ocupar los terrenos de propiedad de la nación a los habitantes de la República y extranjeros, anulando cualquier restricción y pena infringida por la Ley anterior. Con esto se abolió la limitación de extensión de tierras y la obligación de ocupar y cultivar los terrenos; además, se otorgó la protección sobre la inquisición, revisión o composición que ejecuta la Nación en los títulos ya expedidos. Por consiguiente, las haciendas aprovecharon la ocupación de hectáreas y extensión de tierras, así como la posesión de tierras comunales o pequeños propietarios cuyos títulos fueron desprovistos de la ley (Arellano y Morales, 2012: 23-24).

Es así que el pensamiento y propósito de la lucha armada de los campesinos se formuló conforme a las leyes remitidas: el cambio de las condiciones intolerables, la reconstrucción de ejidos, y la devolución de las pequeñas propiedades que habían sido decomisadas. Además, en el Plan de Ayala se planteó nacionalizar todos los bienes de los enemigos y poseer las tierras sin dejar las armas. Es decir, se buscaba un gobierno que respetara el derecho a la tierra y dejara gobernar a los pueblos conforme a sus usos y costumbres.

Esta mirada al pasado se justificaba con la reivindicación de la memoria, donde un monarca español reafirmó que las tierras como patrimonio eran de los indios desde siempre (Ribera Carbó, 2010: 20). Seguramente, a consecuencia de la visita de Jerónimo de Valderrama en 1564, a quien se le debe en su informe la decisión del rey de adjudicar las tierras a los *meyeque*⁷⁰, para así convertirlos en tributarios de la corona (Béligand, 2017: 227). No hay que olvidar el establecimiento del cabildo indígena a partir de las primeras décadas después del asentamiento de los

⁶⁹ Ley presentada en la sección primera, adscrito en la *Colección de leyes federales vigentes sobre tierras, bosques, aguas, ejidos, colonización y gran registro de la propiedad* arreglada por Luis A. Vidal y Flor, aprobada por el presidente en turno y el Congreso de la Unión (1901: 9-32).

⁷⁰ La palabra *meyeque* era designada para aquellos indígenas que trabajaban las tierras y se encontraban al servicio de miembros individuales de la nobleza indígena. Su significado al español es rentero o terrasguero, aunque algunos textos castellanizados como el *Arte de la Lengua Mexicana* de Fray Andrés Olmos de 1547 lo traduce como mozo, siervo o vasallo (Carrasco, 1989: 123 y 126).

españoles, institución de carácter administrativo que asimiló el papel del indígena dentro de la sociedad novohispana.

Empero, conforme avanzaba la contienda revolucionaria surgían diversos ideales. En el noroeste surgió otro ejército, con ambiciones y principios distintos como el patriotismo y la venganza por la muerte de Madero. En el Plan de Guadalupe estaba implícito la postura constitucionalista que pretendía restaurar el orden constitucional, no incluyendo reformas sociales, lo que provocó el descontento de algunos. Luis Cabrera, por ejemplo, pensaba que las reformas traerían paz a la nación; por lo tanto, era necesario reconstruir ejidos con una identidad legal, además de transferir tierras a colectividades y no a individuos (Ribera Carbó, 2010: 36).

Otros dirigentes constitucionalistas promovieron una Ley para Reparto de Tierras, en la cual se recuperarían las propiedades ocupadas por los enemigos y se las darían a los campesinos. Carranza no estuvo de acuerdo, incluso existieron varios intentos para simpatizar con el ejército del sur, pero Zapata no compartía los mismos ideales; se quería que Carranza saliera del poder Ejecutivo y se hicieran votaciones, además de llevarse a cabo algunos puntos del Plan de Ayala. Esta situación provocó que la modernidad burguesa se enfrentara a una revolución agraria, y de este modo el pronunciamiento a las nuevas leyes que redimirían las demandas propuestas por los campesinos.

2.1.1. En busca de la restitución y dotación. Decreto de 1915

La primera solución que enmendó el conflicto de los jornaleros ante el gobierno, fue la iniciativa de Carranza de 1915, al considerar las incertidumbres ocasionadas por el antiguo régimen. Es así que ante las necesidades del campesino indígena, sobre el despojo, fraccionamiento y limitación de las propiedades que les eran pertenecientes, y que habían quedado bajo la jurisdicción de otros dueños, surgen una serie de leyes y decretos a favor de las peticiones de índole agrícola.

Si bien es cierto, no existió una buena relación entre los carrancistas y villistas, lo que provocó el descontento en la Convención de Aguascalientes de 1914. De la

misma manera, y tras la llegada de los zapatistas en noviembre del mismo año, los caudillos Villa y Zapata forjaron una alianza para contrarrestar el poder surgente de los constitucionalistas. Por su parte, Carranza y Obregón formularon una contienda estratégica, que llamaría la atención de aquellos que se encontraban unidos a los dos grupos revolucionarios imperantes de oposición. La propaganda ofensiva inició con el Decreto⁷¹ de 6 de enero de 1915, que llamaba a la restitución de las tierras y dotación de las mismas (Gómez Santana, 2013: 281-282).

Los intereses de los campesinos parecieran tener solución, puesto que en el decreto se consideraba la restitución de aquellas tierras, tanto de propiedad comunal como de repartimiento, que fueron despojadas desde el pronunciamiento de las leyes de reforma de 1856.⁷² Así mismo, se examinaron las siguientes leyes expedidas a causa las enajenaciones llevadas a cabo por las autoridades, y por las composiciones o ventas a excusa de la compensación de terrenos ejecutado por los ministros de Fomento hacia las compañías deslindadoras. Se ha observado que la restitución sólo se cumplió con aquellos que tenían los títulos y documentación legal que evidenciara los derechos de la propiedad; el desenlace para los campesinos y pobladores que carecían de ciertas pruebas, al igual que los necesitados de superficie para el sustento económico, fue la dotación de tierras.⁷³

Con las decisiones consideradas por Carranza se inició el proyecto que transformó la estructura social y política, que no se llevó a cabo sino hasta su presidencia en 1917; precisamente en la Convención de Querétaro, al configurar el artículo 27 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. No hay que ignorar los intereses económicos que radicaban en las grandes haciendas. La ley agraria estuvo apegada a la cantidad de solicitudes, lo cual no implicó el fraccionamiento obligatorio de las haciendas de gran extensión si no existía alguna demanda. En

⁷¹ Nótese que se habla de un decreto como aplicación legal, no una ley

⁷² La Ley del 25 de junio de 1856 paso a formar parte del artículo 27 de la Constitución de 1857; el cual establecía la desamortización de las fincas rústicas y urbanas de propiedad de corporaciones civiles y eclesiásticas, de modo que fue aprovechado por los latifundistas para la adquisición de terreno (Manzanilla, 2004: 416).

⁷³ *Legislación preconstitucional de la Revolución Mexicana (1915)*. Consultado el 28 de septiembre de 2021. Recuperado de <http://congresoajal.gob.mx/BibliotecaVirtual/libros/LegislacionPreconstitucional1915.pdf>.

cambio, en aquellos lugares que realizaron peticiones conforme al decreto de 1915, las poblaciones indígenas sujetos a las haciendas quedaron libres para ejercer una economía basada en la agricultura.

El artículo 4° expone la necesidad de asignar y crear comisiones que sustenten las solicitudes del pueblo, de acuerdo con el programa político de la Revolución. La primera de ellas fue la Comisión Nacional Agraria, conformada por nueve personas y presidida por el Secretario de Fomento, el cual tenía la función de hacer cumplir las leyes conforme a los títulos y documentos recaudados. Del mismo modo, la Comisión Local Agraria estaba compuesta por cinco personas de cada Estado, mismos que le eran atribuidos las leyes en disposición. Por su parte, los Comités Particulares Ejecutivos, administrados por tres personas, se consolidarían en cada Estado; subordinadas de ante mano por las comisiones anteriores, y determinada por las leyes que ejecuten las mismas.

Por lo tanto, para presentar una petición sobre la restitución de tierras se debía contar con los títulos que argumentaran la posesión del terreno y el despojo realizado posterior al año de 1856. Estas demandas se tramitaban a manos de las autoridades políticas superiores de los Estados y el Distrito Federal; así como las que mandaban dotar de tierras a aquellos que carecían de documentación. En este caso se les asignaba una dotación sin poseer los títulos correspondientes, ya que el Estado seguía siendo el propietario (Arellano y Morales, 2012: 62). De la misma forma, otro pedimento realizado fue la ampliación de ejidos, que consistía en el aumento de las dotaciones concedidas.

Posterior a la solicitud gestionada se consultaba a la Comisión Nacional Agraria, con el objetivo de esclarecer las demandas y llevarlas a cabo. De esta manera, el expediente será remitido al Comité Particular Ejecutivo, para que así los terrenos fuesen medidos y deslindados para su posterior entrega. Es por eso que las haciendas perdieron prestigio y poder económico, al ser sus dueños los principales afectados por el reparto de tierras ejecutado desde 1915. No obstante, Arellano y Morales (2012: 64), exponen que los hacendados recurrieron a estrategias y tácticas para evitar la pérdida de parcelas. Una de ellas fue la repartición de la propiedad

entre sus familiares, argumentando que tenían la facultad de ser pequeña propiedad privada.

2.1.2. Reglamentación agraria, solución de Álvaro Obregón

Después de haberse promulgado la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* de 1917, surgieron diversas circulares en cuestión del artículo 27°; el cual establece los lineamientos que deben acatarse en cuanto a la expropiación y restricción del derecho a la propiedad, tanto para las corporaciones religiosas como a los extranjeros y las sociedades anónimas (Gómez de Silva, 2016: 101). Así mismo, se estableció por ley la restitución de tierras y la dotación de ejidos, con el fin de regular los repartos y adquisición de parcelas; de este modo, cercenaron la administración de tierras de las compañías mineras y petroleras, autorizando la adquisición del terreno necesario para los propósitos de las empresas. Es así que se modifica lo establecido en el artículo 27° por la Constitución Política de 1857, ley que permitía la adquisición de bienes raíces a las corporaciones civiles y eclesiásticas, así como a las sociedades anónimas, civiles y comerciantes.

Posterior a lo establecido en la carta magna, el 28 de diciembre de 1920 se expidió la Ley de Ejidos, el cual reglamentó la aplicación del artículo 27° constitucional. El presidente Álvaro Obregón tomó la pauta de una política agraria, con el fin de pacificar el país; recordemos que no existía una estabilidad política, y por lo tanto social. Debido a ello, la Ley de Ejidos trato de reglamentar la repartición y dotación de tierras; no obstante solo se quedó como un primer intento (Manzanilla, 2004: 515 y 518).

Otra razón de remitir esta ley fue a consecuencia de las acciones tomadas por parte de la Comisión Nacional Agraria, de afrontar los problemas suscitados por la posesión de tierras a través de circulares. Por ello se ordenó crear un cuerpo jurídico con los diversos documentos creados, a razón de atender cuestiones crucialmente de la Reforma Agraria como lo son: definir la capacidad agraria de aquellos que

solicitan tierras; establecer el concepto del ejido⁷⁴ y todo lo que implica en el marco jurídico; fijar los límites del reparto de tierra; definir los requisitos para ser acreedor a la restitución o dotación, según sea el caso; así como la reglamentación de estos procesos y el nombramiento de autoridades agrarias (Gómez de Silva, 2016: 170).

A los actores colectivos que se consideran para el derecho a las parcelas, se les solicitó mostrar sus títulos de propiedad colonial, para que con ello se argumentara el reclamo de tierras que habían perdido tras las Leyes de Reforma. Gómez Santana (2013: 285), muestra que los núcleos de población se reducían a pueblos, rancherías, congregaciones, comunidades y demás solicitantes, con excepción de las villas y ciudades. Adicionalmente, se agregó que el lugar de origen de los demandantes debía de cumplir con algunos requisitos, como estar necesitados de tierras para el sembradío, ser campesino, y establecer un censo de al menos 50 jefes de familia. Inclusive, a las villas y ciudades se les podía conceder parcelas si se cumplía con las condiciones generadas.⁷⁵ De este modo, al momento de repartición y administración de las tierras, se propuso llamar a una Junta de Aprovechamiento de los Ejidos, acatando las órdenes de las agencias de dominio establecidas en cada pueblo

De acuerdo con las autoridades acreditadas para ejecutar la repartición o dotación de tierras, la nueva ley consideró lo ya emitido desde el decreto de 1915, al cual solo se le agregó algunas facultades y obligaciones. Me refiero a la Comisión Nacional Agraria; a la Comisión Local Agraria de cada Estado, territorio y capital; y al Comité Particular Ejecutivo de cada cabecera municipal y poblados determinados. Por consiguiente, la solicitud de restitución o dotación se comparecía ante los gobernadores estatales; claro está, con la documentación necesaria. El asesor de las decisiones del Ejecutivo fue la Comisión Nacional Agraria, mientras

⁷⁴ Según el artículo 13° de la Ley de diciembre de 1920, a toda la tierra concedida por dotación a las comunidades se les llamará ejidos, procurando trazar los límites inmediatamente en los linderos del pueblo. Por lo tanto, un ejido es “la tierra dotada a los pueblos” (Gómez de Silva, 2016: 170)

⁷⁵ Ley presentada en el Diario Oficial de la Secretaría de Gobernación. (1920). *Ley Ejidos*. Consultado el 12 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4414904&fecha=08/01/1921&cod_diario=185325

que la Comisión Local analizaba las actas y oficios, entre tanto el Particular Ejecutivo llevaba a cabo las soluciones emitidas. Además, se instituyó la Procuraduría de Pueblos en cada entidad, con el fin de asesorar en cuestión de trámites a quien lo necesitara.

Ahora bien, se ha mencionado que dicha ley si se expidió, pero sólo se quedó como un intento de reglamentación de tierras. A causa de ello, el 17 de abril de 1922 se dictó un decreto en el cual se abrogaba la Ley de Ejidos de 1920. Se afirmó que los consensos efectuados por el Decreto del 6 de enero de 1915, se incorporaron al artículo 27° de la Constitución; por consiguiente, han tenido vigencia desde que comenzó a regir la Carta Magna.⁷⁶ Junto con el decreto se remitió un Reglamento Agrario, facturado por Álvaro Obregón, cuya vigencia se limitó a cinco años. En este documento se estableció el sustento jurídico para las consignas expresadas ante las demandas de los campesinos, como las medidas de hectáreas asentadas para la dotación y restitución de tierras; así mismo, se dispusieron los procedimientos jurisdiccionales de las autoridades.

Anteriormente se había aludido a los núcleos sociales, los cuales serían beneficiados por las nuevas leyes agrarias como lo son los pueblos, las rancherías, las congregaciones, los condueñazgos, las comunidades y asentamientos prevalecientes en las haciendas. En este nuevo reglamento se añaden las villas y ciudades, siempre y cuando las características lo permitieran: pérdida de fuentes de riqueza y disminución de población.

En cuanto a las hectáreas permitidas para la concesión de terrenos, en el caso de restitución, se debía probar el deslinde de tierras conforme al repartimiento y titulación indicada en la Ley de 25 de junio de 1856, así como cerciorarse de que las tierras no excedieran de las 50 hectáreas. En caso de rebasar los datos consignados se designaría el excedente a la restitución de la comunidad. Para la dotación de ejidos se determinó que a los jefes de familia e individuos mayores de

⁷⁶ Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1922). *Decreto abrogando la Ley de Ejidos de 28 de diciembre de 1920 y facultando al Ejecutivo de la Unión para reorganizar y reglamentar en materia agraria*. Consultado el 19 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codn_ota=4414904&fecha=08/01/1921&cod_diario=185325

18 años, cumpliendo el aspecto de necesidad económica y de trabajo, se les otorgaría de tres a cinco hectáreas en tierras de riego y humedad; de cuatro a seis hectáreas en tierras de temporal, que son las que pueden aprovechar las precipitaciones pluviales anualmente; y de seis a ocho hectáreas en terrenos de temporal de otras clases.⁷⁷

Gómez de Silva (2016: 172-173), expone en el capítulo *Evolución del marco jurídico agrario* algunas modificaciones que incurrieron en torno al Reglamento Agrario durante los siguientes años; tales como los procedimientos de las resoluciones por los gobernantes y particulares ejecutivos por decreto de 12 de julio de 1923; o sobre el aprovechamiento de aguas federales referentes a las tierras conferidas el 1 de noviembre del mismo año. El 28 de julio de 1924 se adicionó la exceptuación de dotación o restitución a aquellas tierras identificadas con contratos de colonización, concertados por la Secretaría de Agricultura y Fomento.

El 23 de abril de 1925 se dictó el decreto sobre la comprobación de categoría política de las comunidades competentes para disponer de tierras, así como de extender la superficie dotada en caso de terrenos cerriles o zonas áridas; la prohibición jurídica de ceder, traspasar, arrendar, hipotecar o enajenar los ejidos se concretó el 16 de julio. Para el 26 de febrero de 1926 se expidió el Reglamento Interior de la Comisión Nacional Agraria, mientras que el 8 de abril se establecieron los lineamientos en cuanto a la funcionabilidad de las autoridades.

2.1.3. El triunfo de los campesinos, Plutarco Elías Calles y las leyes de 1927

Conforme a las leyes federales, y con el motivo de establecer el marco general con el cual se explica el reparto de tierras ejidales en la zona norte de Toluca; las leyes reglamentarias sobre el reparto de tierras de 1927 son las últimas en analizar, puesto que al momento de poseer el terreno para trabajar, las tradiciones y costumbres con el que se formaron los peones de las haciendas las adjudicaron en

⁷⁷ Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1922). *Reglamento Agrario*. Consultado el 19 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?cod_diario=188497&pagina=1516&seccion=0

la vida cotidiana.⁷⁸ A pesar de que la Reforma Agraria se siguió desarrollando a través del siglo XX hasta principios del XXI⁷⁹, y que la reglamentación se perfeccionó para corresponder a las necesidades jurídicas, el propósito del capítulo solo nos permite observar la operación de las leyes que facilitaron la dotación de tierras en las comunidades otomías.

De este modo, el Diario Oficial de la Federación indica que el 27 de abril de 1927 se publicó la Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas, Reglamentaria del Artículo 27° de la Constitución.⁸⁰ Esta ley fue elaborada por Narciso Bassols por encargo del Secretario de Agricultura, siendo el presidente constitucional Plutarco Elías Calles. Bassols es considerado como un personaje de ideales radicales, quien realizó sus propuestas con la intención de terminar con la gran propiedad (Montes de Oca, 2009: 79).

López de la Parra (1976: 72), refiere que Bassols defendió los intereses del pueblo, ya que planteó que el progreso económico y social de la nación mexicana se podía lograr al resolver el problema agrario. Es así que se confirma que la ley de abril de 1927 buscaba la libertad económica y política de los campesinos, así como la transformación de la estructura social del país. Con estos avances se pretendió erradicar el semifeudalismo latente en las regiones agrícolas, al igual que con el carácter semicolonial del sector financiero.

Conforme llegaron las peticiones de restitución y dotación a las autoridades agrarias, se fueron encontrando fallas en el reglamento; además, como se había planteado anteriormente, los procedimientos se tornaron engorrosos, por ello se

⁷⁸ Se tiene detalle sobre las tradiciones reservadas a los santos patronos, las fiestas que se celebraban a causa del santo a quien se le dedicó la hacienda; así mismo, otros festejos como “el combate” trascendieron a la cotidianidad del jornalero, ahora dueño del ejido. Elvia Montes de Oca expone en su obra *Historia de la lucha por la tierra en el Estado de México, 1915-1958*; diversos testimonios que ilustran el momento celebre del regocijo de los hacendados y peones.

⁷⁹ La última modificación a la reforma agraria se realizó en el 2018, publicada en el Diario Oficial de la Federación. (2018). *Decreto por el que se reforma el artículo 95 de la Ley Agraria*. Consultado el 4 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lagra/LAgra_ref14_25jun18.pdf

⁸⁰ Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1927). Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas, Reglamentaria del Artículo 27° de la Constitución Consultado el 27 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4533447&fecha=27/04/1927&cod_diario=193444

derogaron las circulares y acuerdos emitidos por la Comisión Nacional Agraria. De ahí que se procuró perfeccionar los procedimientos y trámites de reparto, lo mismo que suprimir el juicio de amparo a favor de los grandes propietarios.⁸¹ En consecuencia se aceptaron las demandas de aquellos pueblos que requerían de dotación, el cual se gestionó con prontitud. Se reconoció a los pueblos que carecían de tierras y aguas, o que fueran insuficientes para la satisfacción de las necesidades, como sujetos del derecho ejidal (Gómez de Silva, 2016: 174); conjuntamente se fijaron las características individuales de aquellos que podían solicitar parcelas.

Durante ese año se siguieron ejerciendo modificaciones al artículo 27° constitucional, como el efectuado el 11 de agosto. En este decreto se especificó que los peones acasillados no estaban facultados para recibir parcelas conforme a lo dictado por la Reforma Agraria, en vista de que las haciendas no iban a desaparecer (Montes de Oca, 2009: 79-80). Sin embargo, aquellos que trabajaron como jornaleros en las tierras de los hacendados, sin estar al servicio del dueño durante todo el año, sí serían considerados para el reparto.

El Diccionario de Derecho Agrario Mexicano considera al peón acasillado como el trabajador de campo que gozaba de ciertas ventajas, desde una vivienda dentro de los límites de la hacienda hasta los recursos para su supervivencia; también era conocido como peón de año. Por otra parte, los jornaleros que no radicaban en la finca como acasillados, sino que se empleaban ocasionalmente en épocas de sembradío y cosecha, se les denominó como peones de tarea (Luna y Alcerreca, 1982: 608). Montes de Oca (2009: 55), alude que los peones temporales o eventuales trabajaban a cambio de un salario, cuando la demanda de trabajo en el campo era alta; estos campesinos procedían de los pueblos y rancherías próximos a la hacienda.

El último ajuste aplicado de 1927 en cuestión agraria fue la constituida el 25 de agosto; se pronunció la Ley del Fraccionamiento Ejidal y Constitución del Patrimonio

⁸¹ El hacendado intentó justificar la nula necesidad del pueblo por las tierras de cultivo; de esta forma se atrasaron los repartos, asegurando las parcelas que le eran pertenecientes.

Parcelario Ejidal, con la intención de regular la posesión dotada. De esta forma, y como nos muestra de Ibarrola (1983: 231), se instauró la propiedad ejidal con dos características: la inalienabilidad de los derechos del dominio sobre la parcela ejidal, además de la limitación para arrendar o desprender el lote a título gratuito. Es decir, se tenía la obligación de mantener cultivadas las tierras, bajo la pena de perder el derecho sobre el terreno si se dejaba de hacer.

En la misma medida, y sobre las autoridades agrarias, se reconoció la capacidad jurídica de los pueblos para ocuparse de sus asuntos. Por ende, la cesión de funciones del comité administrativo pasó a ser propio del comisariado ejidal, constituido por un presidente, un secretario y un tesorero.

2.1.4. Panorama general de la Reforma Agraria erigida en territorio hñätho

El discurso sobre el problema indígena ante la sociedad mexicana no es algo reciente. Desde épocas anteriores se han observado las discrepancias que comparecen los pueblos originarios; no me refiero a cuestiones raciales, puesto que el término está en desuso debido a las antiguas implicaciones políticas de su empleo, si no a las incertidumbres cuya reflexión analítica es ignorada. Al hablar de las dificultades de los indígenas se presenta un cumulo de inconvenientes, por eso es debido realizar segmentos que permitan esclarecer aquel desafío relacionado con la tierra.

Si partimos del significado que se le asocia a la palabra indio, no sólo es para referirse a la forma de nombramiento español hacia los aborígenes del “nuevo continente”, puesto que se le ha agregado expresiones peyorativas; tales como la pobreza, el atraso y la ignorancia. Por esta razón Navarrete (2008: 7-10), discute sobre la visión que se tiene sobre el indígena en el México de hoy, abriendo paso a la discriminación existente por el habla de la lengua, el uso de la vestimenta o los rasgos físicos. De esta manera, se entiende la dificultad que tiene el indígena para ingresar a ciertas áreas de trabajo y oportunidades.

Por otra parte, los desafíos que se han intentado resolver durante el periodo revolucionario van más allá de la discriminación física e intelectual, ocupándose de cuestiones económicas y culturales. De aquí partimos al dilema del reparto de tierras. Huitrón (1959: 51), deduce que el problema del indígena abarca el problema de la tenencia de la tierra, refiriéndose a las necesidades económicas de la población campesina. Es una incertidumbre vinculada a la estratificación social, puesto que desde tiempos inmemorables se ha colocado a un cierto sector de la comunidad indígena como cultivador de la tierra.⁸² Por eso se afirma que es necesario garantizar el acceso a la tierra, puesto que al hacerlo se procura aumentar la productividad, como objeto económico, así como asegurar el poder adquisitivo de los campesinos (Huitron, 1859: 54).

El sustento de las comunidades étnicas parte del trabajo de cultivo; por esta razón, las leyes que surgieron a partir de 1856, que establecía la desamortización de las fincas rústicas de las propiedades civiles y eclesiásticas; al igual que las de 1883 y 1894, con el fin de deslindar los terrenos para ser ocupados por colonos; afectaron a la sociedad indígena. Al modificarse el artículo 27° constitucional, a favor del menester de las empresas extranjeras y de los hacendados, se obstruyeron los derechos de los pueblos indígenas para trabajar las tierras. Esto se afirma con la concentración de terrenos y poderío económico que poseían los hacendados durante el porfiriato. Ejemplo de ello se visualiza al encontrar datos del Estado de México de 1910, ya que se precisaba de 873 fincas, 393 eran haciendas y 480 ranchos, de las cuales 186 fincas se repartían en el distrito de Toluca (Montes de Oca, 2009: 129).

Es momento de hablar de las familias que por tradición se conocían como hacendados del Estado de México: Montes de Oca (2009: 130), expone algunos

⁸² En la terminología náhuatl existía una diferenciación por estratos sociales, como lo son los *pipiltin* (nobles), *macehualtin* (plebeyos), y los *tlacohuin* (esclavos) (Carrasco, 1989; 125). La traducción del vocabulario se hizo a base de los conocimientos europeos de aquel entonces, por eso se aplican términos no concebibles en la vivencia de los naturales. Además, a los individuos que practicaban ciertas actividades se les denominaba con otro nombre, como es el caso de los *mayeque*. Es a ellos a quien se les otorga la tierra como medio de producción y sustento de vida, y a quienes se les relaciona con el conflicto agrario y las demandas sustentadas sobre la Reforma Agraria del campesinado del siglo XX.

apellidos de renombre: Los Pliego, Los Barbosa, extranjeros como Los Braniff y los españoles Cortina y Pérez. Para la zona norte de Toluca, caracterizada por ser una región otomí, se conocen a Los Cordero Montes de Oca, Los Fernández Pliego, Los Iglesias, Los Barbosa, Los Ballesteros y Los Henkel de Villada (Fabila y Fabila, 1958: 788, 794-795). Absolutamente todas las haciendas que colindaban con los tres pueblos de origen otomí; San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huichochitlán y San Pablo Autopan, fueron afectadas por la reforma agraria de 1915; aunque las primeras fracciones concedidas a estas comunidades surgieron a partir de 1927, después de una serie de modificaciones al artículo 27° constitucional.

Cabe destacar algunos episodios del Estado de México que contribuyeron a las exigencias de los jornaleros, como lo es la crítica de José Vicente Villada en 1892 dirigida a las leyes que fomentaron la división de los terrenos pertenecientes a los pueblos, considerándolas como un acto violento y que demostraba la acción ineficaz del gobierno. Los hermanos Fabila (1958: XXVIII), acogen el concepto de tierras comunales como aquellos terrenos de propiedad común pertenecientes a las comunidades, parcelas de origen anterior a la Reforma Agraria. Fueron estas tierras las que aprovecharon los hacendados, que como consecuencia de las leyes creadas durante las últimas décadas del siglo XIX las hicieron sus propias fincas.

Justamente, el pensamiento que compartían Andrés Molina Enríquez y Luis Cabrera fue la restitución de superficies usurpadas, así como la dotación si carecían de un lugar de cultivo (López de la Parra, 1976: 60). Esta expresión fue rescatada por el Plan de Ayala, lo mismo que en el decreto de 1915, que posteriormente fue integrada a la carta magna.

Al resolver el problema de la tierra se garantizaba que el indígena recibiera los beneficios del desarrollo de la nación; el mejoramiento económico del lugar de residencia; el sostenimiento del hogar; el sustento de las necesidades básicas como el alimento, la salud y el vestido; y la productividad que les permitiría vivir dignamente. Para afrontar las diversas situaciones en el Estado de México, Huitron (1959: 52-53) considera cuatro objetivos: solventar al indígena de la tierra necesaria, incluyendo las innovaciones tecnológicas para su mejor producción; una educación,

para mejorar las técnicas de las artes populares, además de desarrollar industrias; la salubridad como el bienestar personal; y la justicia para la protección de la sociedad.

La Gaceta del Gobierno del 20 de enero de 1915, expedida por el gobernador del Estado de México Gustavo Baz, informa la instauración de la Sección de Agricultura dependiente de la Secretaría General de Gobierno, cuyo objetivo fue solucionar los problemas agrarios. De este modo, se remitirían los títulos primordiales y las peticiones sobre restitución de tierras, montes o aguas (Montes de Oca, 2009: 134). No obstante, el nuevo desafío que tuvieron los pueblos indígenas en sus demandas fue la incapacidad para demostrar aquellos títulos y documentos oficiales necesarios para la restitución, puesto que eran requeridos para el proceso legal.

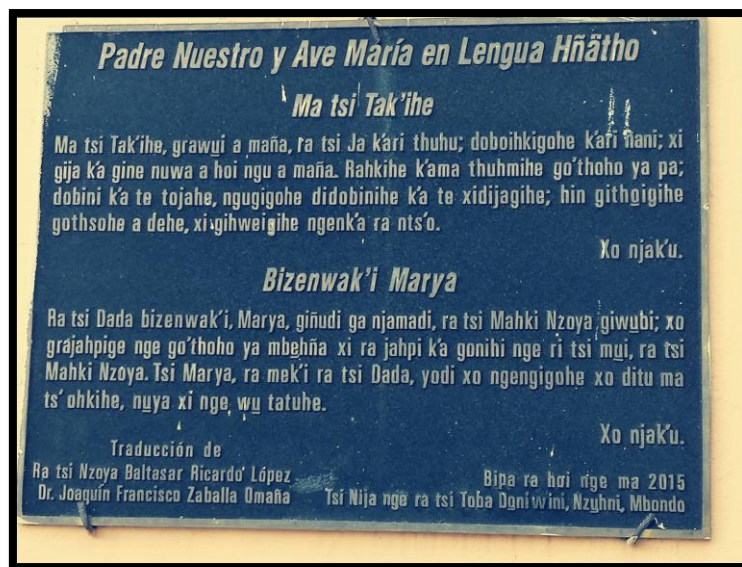
Montes de Oca (2009: 138-139), apunta que diversos pueblos del Valle de Toluca dijeron tener los títulos primordiales de las tierras que demandaban, esto explica que las primeras exigencias a las autoridades fueron de restitución y no por dotación. Las tierras que Baz consideró para el reparto a los pueblos fueron desconocidas por el gobierno constitucional de Carranza, esto al entrar en vigor la Constitución de 1917. El ejemplo que nos incumbe nos traslada a lo sucedido en los tres pueblos otomíes de Toluca: San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huichochitlán y San Pablo Autopan (**Ver anexo 1**).

Los pobladores de las tres comunidades se denominan a sí mismos como *hñätho*, puesto que es el nombre original con el que se conocen a los otomíes. Recordemos que hay distintos nombramientos para este grupo étnico; lo que la hace diferente de cada uno es la lingüística y la forma de la palabra. Lastra (1990: 561-662), nos muestra una lista de las distintas formas de lengua otomí dispersas por la República Mexicana: el otomí de la Sierra (Hidalgo, Veracruz y Puebla); del Valle del Mezquital (Hidalgo); del Estado de México; de Tlaxcala; de Querétaro y Guanajuato; de Ixtenco y Tlaxcala.

Un referente histórico que ilustra el nombramiento *hñätho* es una placa erigida en el 2015 sobre la pilastra izquierda de la capilla antigua de San Cristóbal Huichochitlán. Este recinto se ubica del lado izquierdo sobre la entrada principal, puesto que la

parroquia se conforma por dos complejos; la capilla anexa y el templo que se encuentra de frente con el portón central. La placa contiene escritos el Padre Nuestro (*Ts'i Ma Ki Ta*) y el Ave María (*Ts'i Ma Ki Me*) en lengua *hñätho*, redacción que corresponde a los hablantes indígenas de la zona otomí de Toluca.

Ilustración 1. El Padre Nuestro y el Ave María en lengua hñätho.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 15 de septiembre de 2021.

La lucha por las tierras comunales y el reclamo sobre las parcelas usurpadas siguieron vigentes durante el mandato de Venustiano Carranza, quien impuso en 1918 la Ley Agraria para el aprovechamiento de las tierras laborales no cultivadas. Por consiguiente, los ayuntamientos de la entidad y el gobierno estatal dispusieron de los terrenos para repartirlas entre los demandantes. El fin último de esta resolución fue acabar con la violencia revolucionaria, que aun presidía en distintas regiones de la nación (Montes de Oca, 2009: 142).

Ahora bien, los pueblos han recurrido al pasado, a las tradiciones y costumbres para acreditar y legitimar el presente, trayendo consigo un pensamiento colectivo con el propósito de enfrentar las incumbencias remitidas.⁸³ Esta situación argumenta la

⁸³ Desde el establecimiento de los españoles en Mesoamérica, se buscaron las medidas necesarias para evitar el abuso hacia los naturales. De esta forma, Carlos I dictó una cédula el 19 de mayo de 1525, en la que se

coyuntura que sufrieron las comunidades otomíes ante el rechazo de la dotación de tierras, como consecuencia de la falta de documentos que legitimaran las parcelas apropiadas por los hacendados. Dentro de este panorama, se debe tener en consideración algunas acciones asumidas por los indígenas, como lo es respaldar las solicitudes argumentando que las tierras les habían pertenecido desde siempre (Romana Falcón citada por Montes de Oca, 2017: 10). Esta posición se promueve con la aparición de documentación apócrifa; títulos y planos utilizados para comprobar la solicitud sobre restitución, aunque en el trámite fueron descubiertos.

Por su parte, los hacendados hicieron lo posible para evitar el deslinde de sus fincas, como entablar una relación hostil con la comunidad o hacer lo posible para que sus predios se redujeran a pequeña propiedad. Las leyes establecidas definían que las pequeñas propiedades no contaban con las características previstas para la demarcación de ejidos, es por eso que se realizaron censos y visitas con la intención de verificar las verdaderas necesidades del pueblo. Son en estos conteos de las autoridades agrarias y notificaciones de hacendados donde se exponen las actividades esenciales de cada comunidad. Estos datos nos sirven para explicar la labor comercial de la zona, así como la razón de las solicitudes por dotación de tierras y el sentido de uso que se le da al *chiquihuite*.

2.2. Entre trojes: San Andrés Cuexcontitlán

Llegamos a la zona norte de Toluca, un espacio de cultura y lengua *hñãtho*. Si partimos del corazón de la capital llegaremos a nuestra primera parada en 20 minutos. Al bajar de nuestro transporte encontramos un sendero lleno de negocios, establecimientos caracterizados por sus productos únicos hechos de diversos materiales. Me refiero a los trabajos de resina, yeso y madera; figuras de todo tipo

prohibía el reparto excesivo de tierras para quienes ya las habían recibido. Además, en abril de 1532, se estableció que se le dejaran a los indios sus tierras que les pertenecían, cedula legitimada después por Felipe II. (Montes de Oca, 2017: 23). Este argumento seguramente fue utilizado por aquellos que querían legitimar el poder sobre las tierras, aunque sólo se concebía como la adquisición de las parcelas desde tiempos inmemorables.

y tamaños. También es posible observar algunas personas que elaboran molcajetes y petates, más adelante conoceremos estas labores artesanales.

El nombre que le fue otorgado por orden del Cabildo del 4 de diciembre de 1986 es San Andrés Cuexcontitlán de Miguel Hidalgo y Costilla, siguiendo la fórmula implantada por directiva del ayuntamiento municipal: nombre cristiano, en representación del santo patrono del lugar;⁸⁴ denominación aborigen del pueblo, que en su caso es en lengua náhuatl; y nombre de un héroe nacional o estatal, con el fin de resaltar a personajes históricos.⁸⁵ San Andrés Apóstol es el patrono del pueblo, caracterizado por la cruz en forma de “x”; de igual forma, este signo se le relaciona con la cosmología náhuatl, debido al indicio del símbolo de *ollín* como movimiento.

La palabra *Cuexcontitlán* se entiende al visualizar su jeroglífico, puesto que el origen de este topónimo es náhuatl. La figura que se presenta es de un *cuezcomatl*⁸⁶, traducido como troje o granero; mientras la expresión *titlan* hace referencia a la preposición entre. Por lo tanto, el significado de la denominación de Cuexcontitlán es “entre trojes” (Romero Quiroz, 1984: 29).

Ilustración 2. Topónimo de la delegación de San Andrés Cuexcontitlán.



Fuente: Javier Romero Quiroz. *Topónimos de los pueblos del municipio*: 29.

⁸⁴ Estos nombres fueron impuestos por los misioneros evangelizadores durante el periodo novohispano, denominándolos así de acuerdo al santo patrono al que fue consagrado el lugar (Romero Quiroz, 1984: 2).

⁸⁵ Secretaría de Ayuntamiento del municipio de Toluca, en adelante SA / Acta de Cabildo, en adelante AC / del día 04 de diciembre de 1986 / A. 104 / f. 116.

⁸⁶ *Cuezcomatl* refiriéndose a la troxa o alholi de pan, aunque un acercamiento fiable a la denominación del pueblo sería *cuezcomatitlan*, es decir, entre las troxas (Molina, 2013: 26 BIS).

Para ubicarnos en el mapa geográfico hay que establecer los límites y comunidades colindantes con San Andrés Cuexcontitlán, incluyendo los ejidos pertenecientes al pueblo. Al norte se localiza el municipio de Oztolotepec; al oriente con San Mateo Oztacatipan y parte de los ejidos de Huichochitlán; al sur con el poblado de San Cristóbal Huichochitlán; y al poniente con San Pablo Autopan (**Ver anexo 2**).

2.2.1. La labor del lapidario de un territorio conocido como “La loma Cuexcontitlán”

Más allá del norte cuando una pequeña loma se empieza a asomar, nos indica que estamos acercándonos a las canteras de piedra. Estos sitios fungen como centro de empleo para aquellos pobladores que residen cerca del lugar, personas que se encuentran necesitadas del trabajo para el sostenimiento de la familia. Esta labor requiere de esfuerzo, puesto que la piedra se extrae por medio de técnicas manuales. Primero se recurre a la explotación de la materia prima, para posteriormente manipular la piedra. Para esta parte del trabajo se utilizan herramientas como marros, mazos, cinceles, barretas, cuñas, y en algunas ocasiones se realizan barrenos.⁸⁷

Esta actividad no es reciente, debido a que existe documentación que demuestran las operaciones dentro de la cantera desde la primera mitad del siglo XX. En un censo que se realizó el 2 de octubre de 1924, en razón de recuperar datos para verificar la necesidad de poseer tierras, se menciona que residen en la comunidad 371 jefes de familia, los cuales se dedican a diferentes oficios: 19 comerciantes, 4 albañiles, 299 jornaleros, 12 filarmónicos, 3 carpinteros y 32 canteros.⁸⁸ Así mismo, en el fallo por restitución elaborado por el vocal Manuel Ajuria, con fecha del 4 de

⁸⁷ Testimonio sobre la labor del cantero en La Loma Cuexcontitlán. Alejandro Maya Martínez. Comunicación personal, 2021.

⁸⁸ Archivo Histórico del Estado de México, en adelante AHEM / Comisión Agraria Mixta, en adelante CAM / 1934-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 10.

mayo de 1926, se advierte de la presencia de profesores, comerciantes, silleros, cirqueros, tejedores y canteros [cantores].⁸⁹

No se puede afirmar que el trabajo de cantero comenzó a partir del siglo XX, en vista de que la finca donde se ubica la mina perteneció a la hacienda Jicaltepec. En consecuencia, la actividad referida en las actas enunciadas remite a la labor concedida por parte de los pobladores de Cuexcontitlán hacia la hacienda. Es así que se argumenta que la procedencia de las obras de la pedrera es anterior de 1900, quizá fortaleciéndose durante el porfiriato del siglo XIX.

El material que se obtiene es aprovechado de diferentes formas, todo depende del tipo de piedra que se extrae. La manera en que se denomina a la materia prima es por medio del uso que se le da: la piedra bruta se utiliza para los cimientos de una construcción; la piedra con cara o de frente plana pero rústica, sirve para las fachadas, así como la piedra de cantera, aunque esta es tratada con martillo y cincel; y la piedra especial, que se manipula para dar origen a las artesanías que representan al pueblo.

Un ejemplo de las obras esculpidas y talladas por los habitantes de la comunidad es la imagen del Calvario de la Virgen de Guadalupe, ubicada en la capilla de La Loma que lleva su mismo nombre. Esta representación de la virgen María se presume que fue elaborada alrededor de la década de 1950. Otros testimonios visuales se encuentran en dos escuelas, se tratan de dos águilas elaboradas por algunos artesanos como por el señor Procopio Maya. También se observan productos pequeños: molcajetes, metates, algunas figurillas y maceteros.

⁸⁹ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 09.

Ilustración 3. Macetero de piedra.



Fuente: fotografía de Isabel Eleodoro Villanueva, tomada en el 2011.

2.2.2. Santos, superhéroes y figuras, trabajos en resina

Acudimos ahora a un local de figuras de resina próximo al centro de Cuexcontitlán, aunque estas tiendas se expanden por toda la avenida principal de la comunidad. Si es de día lo más considerado es saludar diciendo *te hats⁹⁰* (buenos días); enseguida identificamos artículos religiosos, santos, ángeles, y figuras pertenecientes a la devoción popular; además de personajes de películas, de caricaturas, o cualesquiera que se pueda imaginar; no hay que olvidar los objetos en forma de animales, hadas, calaveras, y recuerdos para algún sacramento. Hay de todos los tamaños, desde las que caben en la palma de la mano hasta las que rebasan el metro de altura.

Los pobladores no sólo se dedican a la producción manual de estas figurillas, sino que también a la restauración y reparación. Este es el caso de la casa fabricante Creaciones y Esculturas Sanmar, un hogar que ha destinado parte de sus actividades a la elaboración de personajes hechos de resina. Germán Sánchez,

⁹⁰ Félix Suárez (2003: 67), nos expone las distintas formas del habla otomí en su *Diccionario español-otomí*, en este caso sobre los municipios del Estado de México. Gracias al trabajo de los investigadores que permitieron realizar el libro se identifican las variantes de la lengua, de las cuales se precisan la localización geográfica de las mismas.

escultor de Sanmar, alude que el trabajo ha sido heredado por su papá Isaías Sánchez y su abuelo José Esteban Sánchez. Los comienzos de esta producción artesana, con fines comerciales, se argumenta que inició en el pueblo desde la década de 1970, junto con otros artesanos que comenzaron la fabricación.⁹¹ Esta apertura comercial posiblemente fue a consecuencia del periodo conocido como “Milagro Mexicano”, puesto que se generaron políticas de fomento industrial que favorecieron la transformación de los talleres artesanales en pequeñas empresas.

Ilustración 4. Taller Sanmar.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 28 de septiembre de 2021.

Algunos trabajos elaborados por la familia Sánchez han traspasado las barreras de la venta local, puesto que han comercializado con comunidades vecinas y lejanas como con San Cristóbal Huichochitlán, San Pablo Autopan o Temoaya; al igual que restauraciones en Pachuca, Michoacán, Guerrero y Guanajuato; e incluso al extranjero, como un nacimiento tamaño real enviado a Brasil. Se han realizado imágenes articuladas, santos y vírgenes a escala natural, cristos y ángeles, y lo más pedido como figuras pequeñas para recuerdos.

Ahora bien, se ha mencionado que la resina es fundamental para la creación de las imágenes; sin embargo, existen otros materiales que se diferencian por la

⁹¹ Testimonio sobre la producción de figuras en San Andrés Cuexcontitlán. Germán Sánchez. Comunicación personal, 2021.

resistencia y textura. Es así que se pueden obtener productos hechos a base de fibra de vidrio, alabastro, yeso, madera y piedra. Subrayamos el trabajo de cantera, puesto que hemos referido al tallado de molcajetes y metates, anterior a la venta en las grandes tiendas. Esto ayuda a deducir que los primeros trabajos eran para el bien propio, lo que posteriormente se convirtió en una de las principales actividades económicas de Cuexcontitlán.

2.2.3. El valor de la tierra en el siglo XX

El decreto del 6 de enero de 1915 trajo consigo la esperanza de los campesinos para recuperar las tierras usurpadas por las haciendas, o al menos las que demandaban los jornaleros. Montes de Oca (2017: 158), señala que los solicitantes eran peones acasillados,⁹² los cuales recibían un pago de 25 a 30 centavos diarios, así como la venta del cuartillo de maíz a ocho centavos. De esta manera se justifica que las condiciones económicas eran suficientes para requerir la restitución de tierras.

No obstante, la lucha por obtener parcelas para el cultivo no sólo perjudicó al patrimonio de los hacendados, puesto que la disputa se sostuvo con el pueblo vecino de San Pablo Autopan. En la demanda elaborada el 22 de octubre de 1917 se solicitó ante el gobernador del Estado, Agustín Millán Vivero, la restitución de tierras; por consiguiente, se declaró que los terrenos que fueron usurpados después de 1856 se devolvieran a sus dueños legítimos.⁹³ Aunque el entusiasmo del pueblo era grato por la posible obtención de parcelas, lo que a la vez generaría trabajo e ingresos para las familias, no se pudo demostrar la pertenecía por la falta de los títulos necesarios para la adjudicación de tierras, según lo mandado por el artículo 27° constitucional.

⁹² En 1927 se determinó que aquellos peones de las haciendas con calidad de acasillado serían beneficiados para recibir terrenos, de acuerdo a lo establecido durante la Reforma Agraria (Montes de Oca, 2009: 79-80). La tardanza de liberar licencia a los jornaleros de las haciendas fue un determinante para revocar la petición.

⁹³ AHM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 04.

Debido a las implicaciones generadas para presentar un respaldo legal de pertenecía, en 1924 se formuló de nuevo la petición, con la particularidad de que la restitución fue revertida a dotación. En el oficio mandado al gobernador Abundio Gómez se indicaba que las haciendas colindantes con Cuexcontitlán eran: por el norte “La Purísima Concepción Jicaltepec” y “San Diego de los Padres”; al oriente y sur con “San José” y su anexa “Guadalupe”⁹⁴.

Por su parte, los hacendados protestaron ante el gobernador por el eventual episodio de deslinde de sus predios, es por eso que argumentaron la nula necesidad del pueblo para la adquisición de terrenos. Juan Henkel dueño de la hacienda de San José y Guadalupe, notificó el 6 de mayo de 1918 que daba buen pago a sus peones acasillados, tanto a mujeres como a hombres; además de que los vecinos del pueblo se dedicaban a cultivar frijol y maíz, aunado a ello se reforzaba la subsanación de las necesidades económicas por la manufactura de sombreros y cinta de palma.⁹⁵ Esta última actividad no persistió tanto como si lo hizo en Huichochitlán, aunque algunas personas aún se dedican al tejido en palma.

Así mismo, Henkel redactó otro oficio apelando la demanda de Cuexcontitlán, debido a que el 4 de febrero de 1921 se expropiaron 145 hectáreas para dotar al pueblo de San Mateo Oztacatipan; por ende, fundamentó que las 396 hectáreas restantes que poseía constituían una pequeña propiedad.⁹⁶ Sobre la hacienda Jicaltepec, el señor Manuel Fernández Pliego mencionó que los datos expedidos por la Sección de Tierras y Aguas el 17 de octubre de 1917 eran erróneos. Con esto se quiso demostrar la exageración de los censos agrarios, debido a que de las 973 hectáreas enmarcadas por el plano de la hacienda, las autoridades agrarias agregaron el doble, dando por resultado una extensión incorrecta de 1800 hectáreas. Mientras tanto, el propietario de la finca de San Diego de los Padres no adjudicó nada en defensa de sus intereses.⁹⁷

⁹⁴ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 08.

⁹⁵ AHEM / CAM / 1926-1938 / vol. 122 / 2-1427 / f. 03.

⁹⁶ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 09-10.

⁹⁷ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 10-11.

Estos testimonios recopilados por el vocal Manuel Ajuria favorecieron el fallo por dotación de 1926, en vista de que el crecimiento industrial por la transición del campesinado a la fabricación de sombreros de palma cubría las necesidades del pueblo. Durante el mandato del presidente constitucional Plutarco Elías Calles, y bajo la autoridad del gobernador Carlos Riva Palacio, se revocó la resolución dictada sobre la negación de las dotaciones. De esta manera, en 1928 se procedió a evaluar las características de la comunidad para verificar si podía ser beneficiaria de superficie de cultivo. Es así que se consideró a los 1088 habitantes sin terreno de los cuales 533 estaban capacitados para labrar la tierra, por ende existía la necesidad agrícola; en consecuencia se dictaminó que el pueblo tenía derecho para obtener los terrenos solicitados por dotación.⁹⁸

La resolución presidencial tuvo lugar el primero de noviembre de 1928, aunque la posesión definitiva ocurrió el 22 de diciembre del mismo año. Las haciendas afectadas fueron: Jicaltepec de Rafael Fernández Pliego, con 75 hectáreas de riego y 125 de temporal; San Diego de los Padres de Juan Barbosa, con 66 hectáreas de riego y 4 de temporal; y la de San José y Guadalupe de Juan Henkel, con 30 hectáreas de riego; el total de hectáreas dotadas fue de 300 (Fabila y Fabila, 1958: 794). Posteriormente se exhorta a dos ampliaciones, donde son afectadas la hacienda La Providencia de José Farías Echeagaray, y la hacienda La Y y su anexa El Tesoro de Amado Muciño y Agapita viuda de Barbosa.⁹⁹

Al obtener los ejidos son aprovechados rigurosamente para la siembra de maíz, frijol, cebada, haba y maguey, a pesar de que la minoría de ejidatarios poseía yunta. Por esto mismo la parcela se ocupaba pagando peones al año, abasteciendo las tareas de cultivo, riego y cosecha. Para suministrar el regadío se creó un sistema de canales, zanjas y bordos; principalmente se utilizó el agua del manantial Los jazmines y del río Verdigel (Montes de Oca, 2017: 160). De la misma manera, los

⁹⁸ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 42.

⁹⁹ Sólo se verán a detalle las primeras dotaciones de tierra, lo mismo ocurre con las comunidades de Huichochitlán y Autopan.

ejidos se consideraron para el bienestar de la comunidad, es por eso que se promovió la construcción de escuelas que fomentaran la educación en el lugar.

2.3. Entre los huizaches: San Cristóbal Huichochitlán

Nuestro siguiente destino se ubica a 10 kilómetros de la capital del Estado, un lugar caracterizado por sus artesanías de palma que han trascendido a las grandes ciudades. Al llegar al centro de la comunidad se observan los locales que comercializan el trabajo de manufactura sombrerera, así como de la industria textil de la gorra. Aún se ve que las señoras mayores salen a vender a los *tianguis* cercanos, más si es día de plaza como ocurre los domingos y los miércoles; así como a las zonas comerciales de Autopan y Cuexcontitlán. Incluso se les puede observar los fines de semana en los portales de la ciudad de Toluca y en los mercados grandes del valle.

El 4 de diciembre de 1986 se designó el nombre de San Cristóbal Huichochitlán de Emiliano Zapata, aludiendo las órdenes del ayuntamiento de Toluca de asignar a cada pueblo del municipio un héroe nacional o estatal.¹⁰⁰ De esta forma encontramos otros dos elementos que conforman la denominación de la localidad. El primero de ellos es el santo patrono san Cristóbal, refiriéndonos al santo mártir de Licia que según la leyenda cargó en sus hombros a Cristo, de ahí su nombre cristiano. El segundo se somete a un título náhuatl, aunque al igual que los otros dos pueblos varía su designio. Béligand (2017, 138-139), advierte que uno de los pueblos repartidos por Axayacatl, tras la conquista mexicana en el valle de Toluca, fue Olitic, al que posteriormente se le conocería como Huichochitlán.

La palabra Huichochitlán es de origen náhuatl, articulado también como Huixachitlán, cuyo significado es “entre huizaches”. En el jeroglífico se visualiza un *huixachin*, una planta leguminosa de flores amarillas, frutos en forma de vaina, y de tallos espinosos; así mismo, la serie de dientes que parten a la mitad de la vara hace referencia a *titlan*, expresión concedida a entre (Romero Quiroz, 1984: 27).

¹⁰⁰ SA / AC / 1986 / A. 104 / f. 116.

Ilustración 5. Topónimo de la delegación de San Cristóbal Huichochitlán.



Fuente: Javier Romero Quiroz. *Topónimos de los pueblos del municipio*: 27.

Sobre su localización geográfica, al norte colinda con San Pablo Autopan y San Andrés Cuexcontitlán; al oriente con San Mateo Otzacatipan y parte de los ejidos de Cuexcontitlán; al sur con el pueblo y ejidos de Santa Cruz Atzcapotzaltongo, así como con San Lorenzo Tepaltitlán y Santiago Miltepec; mientras que al poniente con los ejidos de Calixtlahuaca (**Ver anexo 3**).

2.3.1. Talleres artesanales de palma

Al bajar del transporte que nos traslada a Huichochitlán buscaremos la avenida Miguel Hidalgo, la cual es fácil de identificar debido a los puestos de productos de palma que se distribuyen a lo largo de la calle, en especial los días domingo y miércoles. Sobre la acera se encuentran dispersas algunas lonas de colores; encima del tapete preparado se observan distintos productos artesanales como sombreros, bolsas o tortilleros. Empero, de acuerdo a las temporadas donde se presenta una mayor venta de la mercancía, se hallarán distintos tipos de manufactura de palma.

Como lo platica la señora Ana Montes de Oca, quien se dedica a vender la materia prima de estas artesanías. Su pequeño local se encuentra en el patio de su hogar, bajo una techumbre de madera que mantiene frescas las hojas de palma. La venta de hoja aumenta cuando se aproxima la Semana Santa, debido al tejido de palmas

para bendecir el Domingo de Ramos; o bien, al acercarse las fiestas patrias, para la creación de sombreros charros.¹⁰¹

Con estas hojas sólo se pueden tejer tortilleros, quienes los habitantes llaman *bithi*, palmas en forma de cruz o *pont'i*, y hasta figurillas de animales. La materia que se utiliza es la palma real (*Sabal mexicana*) y la palma corriente (*Brahea dulcis*), la cual se adquiere en Oaxaca, Guerrero o Michoacán (Vázquez y Lagunes, 2008: 142). Ahora bien, para realizar un sombrero se necesitan cintas de palma, las cuales se forman al trenzar estas hojas. Debido a su rigidez se pueden tejer a máquina, como lo realiza la señora Margarita González en su taller de sombreros.

Ilustración 6. Taller de sombreros de la señora Margarita González.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 15 de septiembre de 2021.

Estas cintas se adquieren de las comunidades vecinas de Autopan o Cuexcontitlán, ya que los habitantes de estos pueblos compran la hoja para realizar el trenzado. Con los materiales en las manos, los artesanos pueden crear distintos modelos de sombreros, para grandes y chicos, para mujeres y hombres o elegantes y casuales. Cada uno de ellos lleva un nombre en específico, el cual pertenece al lenguaje de las personas que se dedican a la manufactura de estos productos: consentida para

¹⁰¹ Testimonio sobre la venta de hojas de palma en San Cristóbal Huichochitlán. Ana Montes de Oca. Comunicación personal, 2021.

los recién nacidos hasta que cumplen el año, golondrina para los bebés y niños; ya de adulto se pueden adquirir en forma de catrín o de falda corta, gallero, de olgas para las mujeres, de visera, tejano de distintas medidas, indiana por igual, cubana, pachuco, completas con adornos como flores, jarocho y de charro para las fiestas.¹⁰²

No obstante, el tejido de palma se ha sustituido en gran medida por cinta de plástico, puesto que este material se consigue por precios más accesibles. En el puesto de la señora Eulalia Avilés se aprecian distintos sombreros jarochos, realizados a base de palma. De la misma manera, se perciben *chiquihuites* pequeños con la diferencia de que éstos están tejidos por cinta de plástico. El bulto de palma llega a costar cerca de \$200 pesos, mientras que el cuarto de plástico es de \$45 pesos, por lo que es más factible trabajar con plástico en cuestión de costos.¹⁰³ Así mismo, otro factor que ha provocado la disminución de venta de estos productos es el famoso “regateo”, que afectan las ganancias que pudieran tener las personas que se dedican al tejido de palma.

Ilustración 7. Venta de sombreros jarochos y charros en el puesto de la señora Eulalia Avilés.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 15 de septiembre de 2021.

¹⁰² Testimonio sobre el tejido de sombreros en Huichochitlán. Margarita González. Comunicación personal, 2021.

¹⁰³ Testimonio sobre la venta de productos artesanales de palma en Huichochitlán. Eulalia Avilés. Comunicación personal, 2021.

2.3.2. La capital de la gorra

Además del trabajo artesanal con palma, Huichochitlán también es conocido por la elaboración de productos de tela, como peluches, gorras, o actualmente cubrebocas como mascarillas sanitarias. Así como se sustituyó la palma por la cinta de plástico, el tejido de sombreros se remplazó por la manufactura de gorra de tela. Es por eso que alrededor de toda la comunidad están dispersos los diferentes talleres de gorra; no obstante, en el centro del pueblo se pueden encontrar la mayoría de estos locales.

Para hacer una gorra de tela se necesita de un tiempo aproximado de 7 minutos, lo que conlleva cortar, pegar y sacar el molde. Una gorra cazadora se realiza a base de tela pegada con pellón adherible, además de darle forma según el molde que se utilice, posteriormente se realizan dados para colocar los broches y un par de ojillos para la agujeta. En el taller y local donde trabaja la señora Verónica Gutiérrez se realizan 100 gorras cazadoras aproximadamente en un día; las cuáles se llegan a vender por mayoreo.¹⁰⁴

Así mismo, estos talleres han crecido al punto de convertirse en pequeñas empresas de textiles, pero sin olvidar el pasado con el tejido de palma. Así lo cuenta el señor Julio Reza, dueño del Grupo Textil Serzam que ha implementado nuevas tecnologías para la fabricación de productos en serie. Desde gorras económicas con visera hasta gorros de tela, bufandas y guantes; es la mercancía de cada día, fruto del trabajo arduo de más de 30 trabajadores, en los que se incluyen tejedoras, cortadores de tela y operarios de tejido. En cuanto a la distribución del producto en mayoreo, se han llegado a comercializar gorras en Monterrey, Guadalajara, Ciudad de México y Chiapas, entre otros estados.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Testimonio sobre la venta de gorras cazadoras en Huichochitlán. Verónica Gutiérrez. Comunicación personal, 2021.

¹⁰⁵ Testimonio sobre la fabricación de gorras en Huichochitlán. Julio Reza. Comunicación personal, 2021.

Ilustración 8. Grupo Textil Serzam de San Cristóbal Huichochitlán.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 18 de septiembre de 2021.

2.3.3. La labranza de tierras de cultivo en el siglo XX

El proceso para la devolución de tierras usurpadas comenzó en 1915, bajo el mandato del gobernador de Estado Gustavo Baz. En esta solicitud se indicaba que los predios afectados habían sido invadidos por las haciendas de la Magdalena, San Juan de la Cruz y Palmillas (Montes de Oca, 2009: 137). No obstante, la solicitud por restitución no fue avalada como válida, debido a la falta de documentos que argumentaran la posesión de los terrenos concedidos por la corona española. Por consiguiente, se reconsideró la petición y se ratificó el acta para requerir tierras por medio de la dotación.

Fue en 1917 cuando se mandó el nuevo oficio al gobernador Agustín Millán Vivero, aunque en esta ocasión la respuesta se otorgó casi diez años después. Durante ese tiempo se realizaron censos agrarios, con la intención de contabilizar el número de campesinos del pueblo, peones acasillados, jornaleros y los que eran beneficiados por la Reforma Agraria. Montes de Oca (2017: 174), expone algunos datos recopilados por los conteos realizados en la segunda década del siglo XX: se registra en la comunidad un total de 2,004 habitantes, los cuales están divididos en 500 familias; 111 hogares no poseían ganado ni tierras, por ello servían como peones en las fincas cercanas; 189 sembraban en terrenos con medidas que

sobresalían la hectárea, y 200 lo hacían en tierras menores a la dimensión de 10,000 metros cuadrados.

Ante esta situación los hacendados hicieron lo posible por salvaguardar sus predios, como los actos realizados por Francisco Iglesias, dueño de las haciendas San Juan de la Cruz, la Magdalena y su anexa San Diego; quien extendió un comunicado argumentando que sus tierras tenían las características necesarias para considerarse como pequeña propiedad, y por lo tanto no era posible sacar provecho para la dotación. Y Juan Henkel, dueño de la hacienda de San José y anexa Guadalupe, quien además de declararse como poseedor de pequeña propiedad, adjudicó el trabajo de palma realizado en la zona como una fuente de ingresos.

Por esta situación, en 1926 se expidió el fallo negativo sobre dotación, decisión tomada en el mandato del gobernador Carlos Riva Palacio. No obstante, tras la llegada de Plutarco Elías Calles a la presidencia, y bajo el respaldo de la reforma al reglamento agrario de 1927, se reconsideró este dictamen.

Es así que el 24 de marzo de 1929 se dio posesión definitiva de las tierras demandadas, afectando los predios de la hacienda de San Juan de la Cruz de Francisco Iglesias, con 67 hectáreas de riego y 27 de pastal cerril (Fabila, 1958: 795). Además, Iglesias donó a la comunidad 53 hectáreas de temporal, quizá con la intención de establecer una alianza con el pueblo para evitar el deslinde en futuras demandas. De hecho, la ampliación del ejido de 1938 perjudicó a la hacienda de San Juan de la Cruz, así como la hacienda Magdalena y anexa San Diego de Francisco Iglesias, la hacienda San José y anexa Guadalupe de Luisa Henkel de Villada, y la hacienda San Diego de los Padres de Rafael Barbosa.

Los límites de los ejidos no fueron bien definidos, a la vez que la posesión de derechos ocurrió con irregularidades; aunado a ello, los ejidatarios carecían de yunta y arado de hierro, por eso se requirió de apoyos de promoción agrícola del Estado. Estas tierras fueron utilizadas para incrementar el ingreso económico de las familias, lo que adjudicó el trabajo de peonaje entre los propios pobladores.

2.4. Sobre tierra fértil: San Pablo Autopan

La última comunidad que acudiremos no es del todo diferente a los otros dos pueblos hñätho, aunque la labor que se efectúa se relaciona con las actividades de Cuexcontitlán y San Bartolo Naucalpan. Mientras más nos adentramos al norte de la localidad, veremos el recorrido que hacen los camiones de carga. Justo en los límites de La Loma encontraremos una cantera grande, tan profunda que nos indica los años de explotación de piedra. Sin embargo, este material es utilizado para las construcciones de la zona y no como materia prima de artesanías.

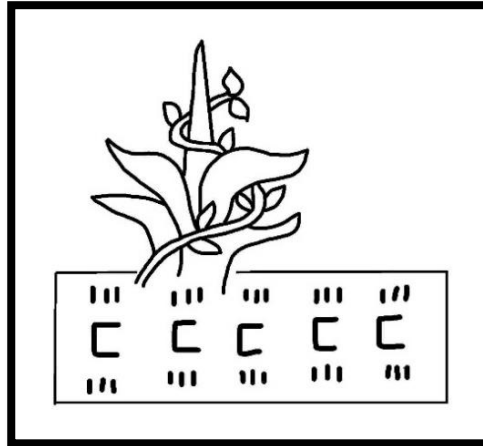
Por otro lado, a los alrededores de la comunidad se contemplan los hornos viejos de tabique, los cuales demuestran la labor imperante del pueblo. Aunque algunos ya no se encuentran laborando, las ruinas de estas construcciones guardan una historia que mostrar. Pese al cierre de varias tabiqueras, en el oriente aún persiste esta labor artesanal de la fábrica de tabique, que alguna vez produjeron adobe como elemento esencial de las antiguas viviendas.

El nombre completo concedido tras el acuerdo de Cabildo de 1986 es San Pablo Autopan de Lázaro Cárdenas, demostrándonos nuevamente los tres componentes del título delegacional, además del diseño del personaje histórico.¹⁰⁶ El santo patrono del lugar es san Pablo Apóstol, un santo mártir nacido en Tarso que se ha convertido en un modelo de conversión. En seguida se encuentra la denominación náhuatl, y como es debido, la forma de nombrarlo se ha sometido a una serie de cambios. Béliand (2017: 135), hace mención de San Pablo Guexuapan como tributario de Azcapotzalco, lo que alude al cambio fonético y morfológico de la palabra de lo que hoy se conoce como Autopan.

La palabra Autopan se articula de dos elementos; el primero de ellos se observa en su jeroglífico con el signo *tlalli*, tierra, lo que nos indica *actoctli*, tierra gruesa; y *pan*, encima o arriba, representado por una planta de maíz, *centli*. El significado formado en conjunto es “sobre tierra fértil o feraz”, dándonos a entender la labor de agricultura imperante en el lugar (Romero Quiroz, 1984: 11).

¹⁰⁶ SA / AC / 1986 / A. 104 / f. 116.

Ilustración 9. Topónimo de la delegación de San Pablo Autopan.



Fuente: Javier Romero Quiroz. *Topónimos de los pueblos del municipio*: 11.

Para ubicarnos geográficamente en el mapa se nombraran las comunidades limítrofes del pueblo, al norte colinda con los ejidos de Cuexcontitlán, con San Nicolás Tlachaloya y San Cayetano Morelos; al oriente con San Andrés Cuexcontitlán; al sur con San Cristóbal Huichochitlán y sus ejidos, así como los de Calixtlahuaca; y al poniente con San Martín Toltepec (**Ver anexo 4**).

2.4.1. Piedra de construcción de la cantera de Jicaltepec

En el valle donde se ubican estas comunidades se encuentran dos ríos, provenientes de las faldas del Volcán Xinantecatl: el río Verdiguél y el río Tejalpa. No obstante, los pueblos de Autopan y Cuexcontitlán comparten además una loma, la cual pertenece a uno de los barrios más antiguos de estas localidades. El cerro de Jicaltepeque, como lo mencionan los indios del pueblo de San Pablo en la copia del Título Primordial solicitada por el Justicia Mayor del pueblo de Metepec Don Jerónimo de la Cueva el 8 de diciembre de 1559, es una loma donde desde tiempos antiquísimos se extraían piedras.¹⁰⁷ En la actualidad este pequeño cerro se divide

¹⁰⁷ Se advierte que el documento original se encuentra y pertenece al Archivo General de la Nación; sin embargo, en 1992 se fotocopiaron algunos documentos para su resguardo en la Parroquia de San Pablo Autopan. Archivo Parroquial de la Iglesia de San Pablo Apóstol / Copia de Título Primordial de San Pablo Autopan / 1559 / f. 007.

en dos partes, por lo que tanto Autopan como Cuexcontitlán poseen canteras, pertenecientes al barrio que lleva el mismo nombre de Jicaltepec.

De esta manera, el señor Benjamín Jiménez justifica que estas canteras han persistido por más de 100 años; ya que se han extraído piedras para la construcción de puentes, escuelas y edificios para el beneficio de la sociedad.¹⁰⁸ Cabe destacar que esta ayuda es una labor social, debido a que las canteras forman parte del ejido; de ahí que se done la piedra para el provecho de la comunidad.

Así mismo, se alude que de una cantera llamada “La Catedral” se extrajo piedra que fue donada para la construcción de la Catedral de Toluca. El Patronato Arte y Decoro de la Catedral de Toluca (1998: 107) menciona que en 1870 se recibieron aportaciones económicas y materiales, algunas de ellas realizadas por el dueño de la Hacienda de Xicaltepec¹⁰⁹ el señor Manuel Fernández, que tras su muerte se continuó con esta generosidad por medio de sus descendientes.

Ahora bien, el tipo de piedra que se extrae es la misma que las canteras de Cuexcontitlán. Por medio de marros, barretas y cuñas se obtiene un tipo de piedra llamada braza, la cual se utiliza para los cimientos de mampostería. Así mismo, la piedra laja, otro tipo de material, se emplea para el piso y pared. Por otra parte, también se realizan otros trabajos artesanales, como lo platica el señor Antonio Jiménez, quien comenta que de otras zonas del Valle de Toluca consiguen la materia prima de sus creaciones en estas canteras, ya sea para realizar molcajetes, metates o metlapiles.¹¹⁰

El trabajo comunitario se percibe, ya que los encargados de estas canteras otorgan trabajo para el pueblo. Es así que de lunes a viernes se pueden observar a los canteros extrayendo piedras, y a los carros de carga o torton saliendo de la mina para su venta a las comunidades que lo solicitan.

¹⁰⁸ Testimonio sobre la extracción de piedra en San Pablo Autopan. Benjamín Jiménez. Comunicación personal, 2021.

¹⁰⁹ El libro menciona Xicaltepec, mientras que los documentos de hacienda aluden a Jicaltepec. No obstante, el nombre escrito con “X” proviene desde el *Códice Mendocino* y la *Matricula de Tributos*, la acepción de la “J” es castellanizada y es la que se utiliza actualmente.

¹¹⁰ Testimonio sobre la extracción de piedra en Autopan. Antonio Jiménez. Comunicación personal, 2021.

Ilustración 10. Cantera Jicaltepec.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 11 de septiembre de 2021.

2.4.2. Tabique, adobe y teja; tradición hereditaria

Continuando por la comunidad, pero ahora en la zona oriente, se perciben varias construcciones de adobe y tabique. Algunas de ellas en ruinas, con alguna pared derrumbada o incluso con solo algunos castillos en pie. Sin embargo, se pueden encontrar otras edificaciones que a lo lejos se identifican por estar arrojando humo desde la chimenea. Al acercarse se nota un rojo vivo en el interior, y a los lados un jacalón.¹¹¹

Dentro de estos hornos se introduce tabique crudo, distinguido por su color café o marrón. Al día se cuecen alrededor de 800 piezas, como lo es en la tabiguera del señor José Juan González, quien trabaja a lo largo de un mes preparando el material para meterlo al horno; por consiguiente, se entiende que el calor de la tabiguera se percibe cada mes.¹¹² Existen dos razones por lo cual es tardada la fabricación de tabique; la primera alude a las temporadas de venta, la segunda por órdenes de Ecología¹¹³.

¹¹¹ Un jacalón es una construcción sin paredes, cubierta solamente con un techo. En la tabiguera del señor Juan Domínguez se encuentra un jacalón de madera y teja, donde además colocó costales y tela alrededor como un tipo de protección o pared. Testimonio sobre los jacalones en Autopan. Juan Domínguez. Comunicación personal, 2021.

¹¹² Testimonio sobre la elaboración de tabique en Autopan. José Juan González. Comunicación personal, 2021.

¹¹³ Los pobladores llaman Ecología al reglamento establecido por la Secretaría de Trabajo y Prevención Social.

Los meses en los cuales se vende en mayor medida el tabique son en mayo y diciembre; la razón de ello es que entre el cuarto y quinto mes los compradores reciben sus utilidades, mientras que en el último se otorgan los aguinaldos, obteniendo dinero para la compra de material de construcción.¹¹⁴ Es por eso que en esa temporada existe una demanda creciente, y por ende más piezas de tabique se cuecen al horno. Por producción se elaboran alrededor de 25,000 tabiques, aunque eso depende del tamaño del horno.¹¹⁵

Por otra parte, la elaboración de tabique está regulada por Ecología, por lo que se asegura el cuidado del ambiente. Así mismo, se examinan los cuidados a la salud, como se aprecia en el testimonio documental del señor Juan León Domínguez. En esta Verificación ante salubridad, expedida por el Instituto Mexicano del Seguro Social el 12 de diciembre de 1978, se toma en cuenta la visita del doctor Carlos M. Piñera, quien dio fe de la situación real del patrón y los trabajadores.¹¹⁶ Cabe destacar que no se mencionan los nombres de aquellos que trabajaban con el señor Domínguez, puesto que no había un trabajo sólido, sino que se laboraba por temporadas.

Además, en otro documento fechado el 22 de noviembre de 1990 se observan algunos lineamientos que se debieron cumplir según la inspección de instalaciones y funcionamiento de equipo realizado por la Secretaria de Trabajo y de Previsión Social: limpieza de las diferentes áreas, reparación de techo, retiramiento de basura y el requerimiento de un botiquín.¹¹⁷ Por añadidura, la señora Josefa de la Cruz, esposa del señor Domínguez, adjudica que entre las advertencias dadas por Ecología se encuentra encender el horno una o dos veces al mes con aserrín.¹¹⁸

¹¹⁴ Testimonio sobre la elaboración de tabique en Autopan. Bernardino González. Comunicación personal, 2021.

¹¹⁵ Testimonio sobre la tabiquera ejidal en Autopan. Candelario Valdés. Comunicación personal, 2021.

¹¹⁶ Archivo personal de la familia Domínguez de la Cruz, en adelante APDC / Verificación ante salubridad / 1978.

¹¹⁷ APDC / Acta de seguridad e higiene / 1990.

¹¹⁸ Testimonio sobre las medidas de seguridad y salubridad en la tabiquera del Señor Juan León Domínguez. Josefa de la Cruz. Comunicación personal, 2021.

Ilustración 11. Tabiquera y jacalón de la familia Domínguez de la Cruz.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 12 de septiembre de 2021.

Ahora bien, la tradición de fabricar tabique de manera artesanal proviene de la década de 1960. Se debe apuntar que la mayoría de las personas entrevistadas refieren que trabajaron en un primer momento de ayudantes de tabiqueros en San Bartolo Naucalpan.

De esta manera, se obtuvieron diferentes fechas del establecimiento de las tabiqueras en Autopan: de los esposos Ignacio Gálvez y Trinidad Arellano en 1960;¹¹⁹ el horno ejidal a partir de 1972, cuando el señor Candelario Valdés fue comisario ejidal del pueblo;¹²⁰ del señor Juan León Domínguez a partir de 1977, según la primera licencia de trabajo expedida en esa fecha por la Dirección de Trabajo y Prevención Social, aunque su familia alude que el horno tenía ya en ese entonces algunos años de funcionamiento;¹²¹ del señor Félix García data de los años de 1980,¹²² al igual que el señor Joaquín Rosales, abuelo de los hermanos José Juan y Bernardino González.¹²³

De momento se han expuesto las razones por las cuales los hornos laboran cada cierto tiempo, al igual que la forma en que llegó este trabajo artesanal a Autopan; por lo que a continuación se describe la manera de elaborar tabique. Primero se

¹¹⁹ Testimonio sobre la llegada de las tabiqueras en Autopan. José Esquivel. Comunicación personal, 2022.

¹²⁰ Testimonio sobre la tabiquera ejidal en Autopan. Candelario Valdés. Comunicación personal, 2021.

¹²¹ APDC / Licencia de trabajo / 1977.

¹²² Testimonio sobre la llegada de las tabiqueras en Autopan. Félix García. Comunicación personal, 2021.

¹²³ Testimonio sobre la tabiquera de Joaquín Rosales en Autopan. José Juan y Bernardino González. Comunicación personal, 2021.

hace una mezcla de tierra con barro; la tierra se obtiene del sobrante en las construcciones de edificios, de carreteras o incluso de los terrenos, mientras que el barro se consigue del fondo de los bordos de Autopan. Posteriormente se llenan unos moldes en forma de “cocol” (rombo) o de “el muerto” (rectangular), y se dejan secar por 15 días.¹²⁴ Finalmente, se cuecen las piezas de tabique por un día completo, y se acomodan para su venta por mayoreo.

Ilustración 12. Piezas de tabique crudo en el jacalón de José Juan González.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 6 de septiembre de 2021.

Anteriormente, el material con más demanda era el adobe; éste se hacía con una mezcla de tierra, barro y paja, aunque no se cocía del todo, puesto que se aprovechaba su consistencia pegajosa para formar los muros. Cuando llegaron los hornos tabiqueros a la comunidad se cambió el adobe por el tabique y la teja; es así que se encendían los hornos con llantas y chapopote, hasta que la Secretaría de Trabajo y Previsión Social reglamentó estas actividades, dejando a un lado estos combustibles tóxicos por el aserrín y bagazo de café.¹²⁵

¹²⁴ Testimonio sobre la elaboración de tabique en Autopan. Félix García. Comunicación personal, 2021.

¹²⁵ Testimonio sobre la elaboración de tabique en Autopan. Bernardino González. Comunicación personal, 2021.

2.4.3. De la hacienda para el pueblo

El 10 de marzo de 1915 los pobladores de Autopan demandaron las tierras despojadas por la hacienda de la Laguna, solicitud mandada al gobernador Gustavo Baz en grado de restitución. Del mismo modo, y en carencia de títulos, la solicitud fue rechazada. Montes de Oca (2017: 214), enuncia que el conflicto territorial ya existía desde 1756. Como los habitantes de la comunidad no poseían un documento que resaltara la privación de las tierras en el siglo XVIII, la devolución de las mismas fue imposible, según lo determinaba la ley.

Aun cuando se presentó la negativa de las autoridades agrarias para la restauración de los predios, los campesinos elaboraron otra petición en 1917, con la particularidad de que la exhortación fue revertida a dotación. Por su parte, los organismos encargados de los asuntos agrarios realizaron censos, con la finalidad de determinar el número de beneficiados por la distribución de ejidos.

Al igual que las haciendas limítrofes de las comunidades de Cuexcontitlán y Huichochitlán, los dueños de La Laguna y Jicaltepec asumieron acciones en contra del desalojo de sus fincas. El señor Manuel Fernández Pliego, dueño de la hacienda Jicaltepec, adjudicó ser titular de una pequeña propiedad. Mientras tanto, Vicente Cordero Montes de Oca, dueño de la hacienda La Laguna, cedió parte de su terreno a la comunidad de Autopan.

Esta acción se demuestra en un acta remitida al notario público Gabriel M. Ezeta el 12 de diciembre de 1924, donde se expide una cesión de derechos de propiedad al pueblo de San Pablo Autopan.¹²⁶ La razón fue la carencia expresada por los pobladores sobre un lugar adecuado para el panteón; es así que Cordero entregó una superficie de 4,9000 metros cuadrados, tomados de la milpa denominada como

¹²⁶ Archivo Histórico del Municipio de Toluca, en adelante AHMT / Pueblos del Municipio, en adelante PM / 1866-1924 / secc. 16 / c.1 / f. 03.

San Miguel, quedando limitado al norte y poniente por el resto de la misma milpa, al oriente por el camino de la Melera,¹²⁷ y al sur por un terreno de Atanasio Serrano.¹²⁸

La única condición que expuso fue dar el uso correspondiente al terreno donado, puesto que si el tratamiento de la finca hubiere sido distinta a la de panteón, la cesión dejaría de surtir efecto. El verdadero motivo posiblemente fue para entablar una relación estable con el pueblo, ya que de esa manera se evitarían disturbios por la posesión de tierras; esto nos recuerda a los actos ocurridos en Huichochitlán por Francisco Iglesias, dueño de la hacienda San Juan de la Cruz.

No fue hasta 1927 cuando las autoridades agrarias revaloraron el rechazo por dotación, además de asumir la demanda sobre tierras; es así que el 3 de octubre del mismo año se dio posesión definitiva de los ejidos de Autopan. Las fincas perjudicadas fueron la hacienda La Laguna de Vicente Cordero Montes de Oca, con 70 hectáreas de temporal; y la hacienda de Jicaltepec de Manuel Fernández Pliego, con 100 hectáreas de temporal (Fabila y Fabila, 1958: 788). Posteriormente se solicitó ampliación del ejido y en 1937 se determinó que, además de las haciendas mencionadas, se incorporarían a los ejidos los predios de Palmillas de Cordero Montes de Oca; la hacienda de Juan Diego Linares del Banco de México; y la hacienda de San Cayetano y Majadas de Amali o Ballesteros.

Este dominio de tierras provocó que la producción de maíz aumentara, así como la cebada, trigo, haba, frijol y maguey. Como los ejidatarios sembraban grandes milpas, se buscaban peones para el cultivo, cuidado y cosecha de la semilla. Es así como se sustentó el trabajo de agricultor con los propios pobladores, quienes laboraban durante temporadas a lo largo de nueve meses.

2.5. Precisiones culturales en torno al ‘bqts’

La vida en las haciendas de las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX no sólo respondía al trabajo de peonaje en cuestión de labranza de tierras, en el

¹²⁷ El camino de la Melera era conocido por ser un indicador que dividía la hacienda de La Laguna con la de Jicaltepec, además de ser un camino largo que conducía al rancho que lleva su nombre.

¹²⁸ AHMT / PM / 1866-1924 / c.1 / f. 03-03 BIS.

cuidado del ganado, o al servicio del dueño de las fincas por medio de las actividades domésticas. También subsistía el arraigo cultural, en el cual perduraba la asimilación de la tradición europea y prehispánica. Distinguimos que la relación peón-hacendado se definía por la posición del poder, donde el dueño de las fincas proveía lo necesario para sus trabajadores, a cambio de obediencia y dedicación. De esta manera, el vínculo generado entre la colectividad y el individuo se caracterizó por el paternalismo, la única práctica que siguió vigente a pesar de la transformación de la hacienda al desarrollo industrial.

Se advierte entonces de un sistema jerárquico imperante, donde el patrón, tomando como base la tradición y costumbre española, actúa como un padre estricto. Ponce Alcocer (2010: 62), precisa que el carácter del hacendado contribuyó a la formación de lazos colectivos, así como la identidad de los trabajadores bajo el interés común. Esto es: la manutención de los dormitorios de los peones acasillados, la construcción de una capilla cercana al hogar del hacendado, y la conmemoración de las fiestas consagradas al santo patrón. De la misma forma se incluye la celebración del cierre de la cosecha, puesto que al terminar las actividades se ofrecía una comida a los jornaleros a manera de agradecimiento.

Sobre las fiestas patronales, al santo que se le rendía devoción por lo general era el que daba nombre a la finca, lo que atribuyó a la formación de la identidad de los moradores de la hacienda;¹²⁹ es así como el festejo surge como símbolo de pertenencia, tanto de peones como de hacendados (Montes de oca, 2009: 149). Este día era de convivencia, podemos imaginar la comida que se preparaba para todo aquel que estuviera presente, la bebida alcohólica imperante con su singularidad blanquecina, el santo patrón adornado con diferentes colores, y la quema de cohetes que simbolizan el regocijo por la conmemoración del día.

¹²⁹ Según el nombre de la hacienda era el santo al que se consagró, y por lo tanto al que se le rendía culto. Hay casos que el propio nombre indica el santo patrono de la finca: San Juan de la Cruz-san Juan de la Cruz, San Diego de los Padres-san Diego Alcalá, San José y anexa Guadalupe-san José y la virgen de Guadalupe. Y otras que celebraban a un santo en particular sin que la denominación de la hacienda lleve su nombre: La Laguna-san Isidro Labrador, Jicaltepec-la Purísima Concepción de María.

Sin embargo, la descripción de un festejo celebrado en una hacienda, proporcionada por la marquesa Calderón de la Barca, nos da la pauta de que existían dos factores que forjaban la identidad común: la autoridad del patrón y el arraigo cultural del trabajador. En esta celebración se encontraba el dueño con su familia, así como los administradores, mayordomos, cocheros, matadores, picadores, jornaleros y criadas.

Lo que llamó la atención de la marquesa fue que mientras duró la convivencia, los asistentes no se mezclaron; es decir, se respetó la jerarquía imperante (Calderón de la Barca citada por Ponce Alcocer, 2010: 60-61). Adicionalmente, los trabajadores realizaban bailes típicos del lugar, dándonos a entender que residían en alguna comunidad cercana. Por ende, se determina que la ejecución de la fiesta se le atribuye a la decisión del hacendado, mientras que los peones añadían objetos, bailes y ritos que sólo ellos entendían; de ahí que el dueño lo concebía como parte de la vida cotidiana, sin conocer el verdadero significado.

Las celebraciones en las haciendas de los tres pueblos otomíes de Toluca, Autopan, Cuexcontitlán y Huichochitlán, no eran distintas a las mencionadas por madame Calderón de la Barca. Estas comunidades se localizan en dirección septentrional de la capital del Estado, situadas en terreno plano y húmedo, lo que benefició el cultivo de maíz en la zona por parte de las haciendas (Alanís Boyso, 1996: 16-19). Como se ha mencionado, los festejos se realizaban en sentencia del patrón, mientras que los peones incorporaban elementos simbólicos, entre ellos el *chiquihuite*.

Este cesto es conocido comúnmente en *hñätho* como *bithi*¹³⁰, aunque este tipo de *chiquihuite* es utilizado como contenedor de tortillas. El cesto al que nos referimos no se encuentra en los diccionarios de la zona, pero si se localizó en uno del Valle del Mezquital. Los pobladores otomíes llaman '*bqts'e*¹³¹ a un *chiquihuite* de mayor dimensión, que es empleado esencialmente como presente de alguna fiesta. No se

¹³⁰ Suárez (2003: 87), lo identifica como *chiquihuite* en Toluca; no se expone otra denominación del cesto.

¹³¹ *Diccionario del hñahñu (otomí) del valle del Mezquital* (2010: 22 y 421). Recuperado de <http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045a-DicOtomiMezq-ote.htm>

conoce esta denominación en el resto de la comunidad, pero los ancianos al oír la palabra reconocen al objeto que se refiere.

Después de la entrega de tierras por dotación a partir de 1927, los terrenos, las técnicas, y el trabajo volvieron a formar parte de la comunidad indígena; en la misma manera, las costumbres y tradiciones. Es así que las fiestas que se celebraban entre el hacendado y peón se transformaron al ceder los predios como ejidos, efectuadas ahora entre el patrón ejidatario y los peones. Por consiguiente, fiestas como “la pizca” o “el combate” comenzaron a llevarse a cabo por todo el pueblo, en especial en las familias que tenían grandes terrenos; el llamado “el costumbre” de fin de cosechas fue incorporado a la localidad por los ejidatarios.

Así mismo, se señalaron las diferentes industrias y oficios que se desarrollaron en los pueblos otomíes, como la manufactura de palma, el textil de las gorras, la fábrica de tabique, la creación de figuras de resina, y la labor de cantero. Se observa que la expansión artesanal ocurrió a partir de la segunda década del siglo XX, entre los años 60 y 80.¹³² Seguramente a consecuencia de la Ley para fomento de las Industrias Nuevas y Necesarias, que buscaba establecer pequeñas y medianas empresas industriales, así como la transformación de talleres artesanales en pequeñas empresas (Solís Domínguez, 2009: 63).

Por otro lado, se logró observar que el trabajo común en los tres poblados es el tejido de palma, ya sea para elaborar cristos para el Día de los Ramos, sombreros, bolsas o *chiquihuites* para tortillas. No obstante, no se percibió la creación de ‘*bots’e*, puesto que este tipo de cesto se realiza con materiales más duros. Por lo tanto, estos chiquihuites se compran de otros lugares, como lo son los mercados grandes o tianguis, e incluso en la central de abastos. Es así que a pesar de no realizar el ‘*bots’e* en estas comunidades, los pobladores van en busca de este recurso para

¹³² Se hace hincapié al modelo económico de industrialización por sustitución de importaciones, el cual orientó la economía mexicana hacia el mercado interno y el fomentó la transición de taller artesanal a pequeña empresa (Solís Domínguez, 2009: 68). De esta forma se argumenta el crecimiento de producción artesanal en las tres comunidades otomíes.

realizar sus fiestas donde amerite su uso; por lo tanto, el empleo del *chiquihuite* grande es fundamental para el pueblo *hñätho*.

De este modo hemos recorrido el lugar donde se desarrolla la investigación, conociendo las particularidades de cada pueblo; al mismo tiempo que se identificó la procedencia de la tradición llamada “el combate”, al igual que la introducción del ‘*bots*’e como un objeto ritual en las fiestas de cosecha. Es momento de emprender otro viaje, pero ahora hacia el México prehispánico, donde podamos contemplar la cosmovisión de nuestros antepasados.

Capítulo III

El cesto otomí en las prácticas rituales y la vida cotidiana

- ...Se les da un *chiquihuite* grande como agradecimiento, acá [refiriéndose a San Cristóbal Huichochitlán] le decimos ‘*bots’e*. Se baila el *chiquihuite* y ya si quiere el padrino se queda o se va.
- ¿Qué contiene este *chiquihuite*?
- La fruta que sea, puede ser por kilos o solo una pieza, hay desde sandías hasta guayabas y pan de fiesta. También se les da su alcohol, su guajolote, sus tamales...¹³³

Los pueblos indígenas se conformaron por distintos elementos culturales, en algunos casos compartieron similitudes con otras comunidades étnicas. Esto se debe a las migraciones de los indígenas hacia otras regiones, así como la influencia de las colectividades cercanas. Uno de los objetos que fue utilizado como contenedor en la época prehispánica fue el *chiquihuite*; un cesto redondo sin tapa, que en algunas ocasiones iba acompañado por un *mecapal*.

¿Cuál era el propósito del *chiquihuite* en la época prehispánica? Además de fungir como depósito de los productos agrícolas que se vendían en el *tianguis (ntoi)*, así como para contener las tortillas recién hechas (*hmi*), otra intención estuvo relacionada con los dones y sacrificios otorgados hacia las antiguas deidades. Es por eso que este capítulo está dividido en cuatro partes; con la intención de capturar las ideas y conceptos fundamentales de la cosmovisión otomí, para posteriormente aplicar estos conocimientos y entablar una relación en las tradiciones de paso contemporáneas de los otomíes del norte de Toluca.

Los cestos tienen su origen en el México prehispánico, se utilizaban para la recolección de alimento y para la carga de objetos y animales. Sánchez y Alvarado

¹³³ Fragmento de testimonio sobre la entrega del *chiquihuite* en una boda celebrada en 1971. Eulalia Avilés Ramírez. Comunicación personal, 2022.

(2012: 5) hacen referencia al trabajo arqueológico, el cual ayudó a descubrir las diferentes actividades de las comunidades prehispánicas. Una de ellas era la cestería, que en un principio presentó un tejido simple; el cual se modificó al desarrollar técnicas de entrelazado para generar una mayor resistencia, al igual que el uso de otros materiales.

La mayoría de la información en donde se podía consultar este tipo de actividades se perdió, debido a la degradación del material con los que están hechos los trabajos de cestería. Sin embargo, en los pocos códices que se conservan se aprecia el uso de los cestos: Códice Florentino, Códice Mendoza, Códice de Tepetlaoztoc, entre otros.

El Códice Florentino es el documento que contiene más ilustraciones referentes al uso de los canastos, entre ellos el *chiquihuite*. Así mismo, se debe considerar que este escrito fue recopilado por descendientes nahuas. Por lo tanto, en algunas descripciones se aprecia la indiferencia entre el pueblo nahua y el otomí.

Por otro lado, el Códice Mendoza habla sobre los pueblos sometidos por el imperio mexica, así como los tributos que rendían al señorío; algunos de estos objetos se encuentran en contenedores, los cuales hacen referencia al *chiquihuite*. De la misma manera, el Códice Tepetlaoztoc trata sobre los tributos dirigidos hacia los encomenderos españoles de esta comunidad; en este documento también se indica el empleo del canasto como contenedor de semillas.

De igual forma, se puede encontrar evidencia del empleo de canastas y de productos cesteros en las crónicas históricas, en los registros arqueológicos y en la tradición oral. Ejemplo de ello, Alvarado Tezozomoc hace mención del uso del *chiquihuite* por parte de los tlatelulcanos, un grupo chichimeca que habitaba alrededor del lago de Texcoco; hecho de *acatl* (caña de carrizo) y *otatl* (otate), de forma cilíndrica, con asiento semiesférico, y entretejido con varas gruesas y largas (de Alvarado, 1999: 395). Este canasto tenía que ser resistente para poder cargar el peso de los alimentos y animales.

Algunos objetos que provienen de la cestería prehispánica son: *petates* o *esteras*, asientos, sillas con respaldo, *chiquihuites*, *tanates*, *tompeates*, cajas, calzado, *mecapales*, cunas, y redes (Sánchez y Alvarado, 1997: 41); mientras que otros trabajos artesanales se formaron con elementos europeos después de la intervención cultural: sillas, abanicos, sombreros, calzado y parte de la estética de los *chiquihuites*.

Los otomíes se dedican principalmente al tejido de sombreros, *petates* y *chiquihuites*. Los cestos actuales, que están hechos de carrizo y fibra de maguey, tienen su procedencia en la antigüedad y se han conservado por la herencia del oficio cestero; no obstante, tras la llegada de los españoles a las comunidades indígenas, la manera de realizarlos y su forma física cambió. La influencia cultural europea se manifestó en los cestos, tomando así otra manera de realizar dichos canastos.

3.1. Actividades de los otomíes

Si se determinaran las zonas actuales donde residen los pueblos otomíes, percibiríamos que no se encuentran en una región en específico. En cada uno de estos territorios se realizan diferentes ritos y ceremonias, a pesar de que hablemos de un mismo grupo étnico. Wright (2005: 19), menciona además que estas comunidades se identifican con distintas variantes del otomí: *ñätho* en Toluca, aunque en el capítulo anterior se expuso una placa en lengua *ñhatho* ubicada en la iglesia de San Cristóbal Huichochitlán;¹³⁴ *ñähñu* en el Mezquital; *ñaño* en el sur de Querétaro; y *n'yühü* en la Sierra Madre Oriental.

Además, cada territorio está determinado por las condiciones geográficas y climáticas, lo que es indispensable para precisar las actividades de los otomíes. Aun cuando solo nos ubiquemos en el Estado de México, observaremos que los asentamientos otomíes se ubican en la zona centro-norte, el cual presenta un clima

¹³⁴ Ver la ilustración 1 “El Padre Nuestro y el Ave María en lengua hñätho” en el subcapítulo 2.1.4. *Panorama general de la Reforma Agraria erigida en territorio hñätho*.

templado subhúmedo.¹³⁵ Adicionalmente, Soustelle (1993: 61) argumenta que la familia otomí-pame comparte una cultura mixta, lo que aclara que se repitan las mismas actividades en otros grupos étnicos: matlazincas, otomíes, mazahuas, y tlahuicas (**Ver anexo 5**).

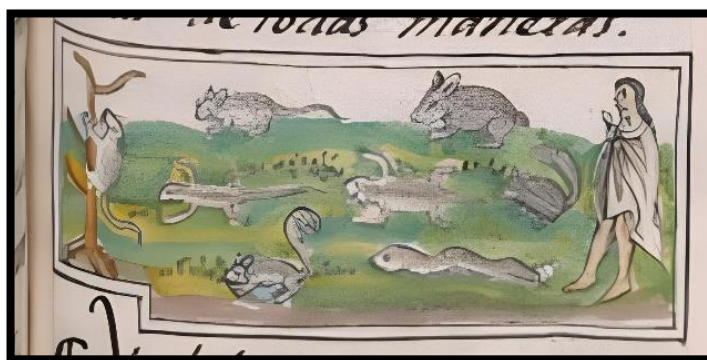
En el capítulo X del Códice Florentino se describe, por tradición nahua, la labor de los otomíes; así como su vestimenta, el trabajo agrícola, la alimentación, y religión. Se percibe la visión del pueblo nahua ante los demás grupos indígenas, puesto que retratan a los colectivos como seres inferiores. Es por eso que encontramos adjetivos que califican al pueblo otomí como torpe, tosco, perezoso, e inhábil (Sahagún, 2019: 586). No obstante, ahora sabemos que estas expresiones no tienen lugar con los sujetos presentados en el códice; aunque el mismo texto nos demuestra una contrariedad de los términos usados. Ejemplo de ello lo encontramos cuando se señala que el otomí era perezoso, pero más adelante del escrito se expone que eran recios y trabajadores para las labranzas (Sahagún, 2019: 586).

Aunado a esto, Franz Boas (1964: 23), argumenta que ninguna civilización es inferior o superior a otra; puesto que nadie es producto de nadie, sino que se han compartido ideas y conceptos para lograr el progreso general. Es decir, el conjunto de pensamientos formó a las distintas culturas antiguas. Esto no quiere decir que existe igualdad total entre colectivos, puesto que cada uno de ellos se rige por medio de la identidad étnica. Wright (2017: 18), apunta que estas identidades son construcciones sociales que sirven para distinguir a cada grupo; ya sea por medio de “elementos biológicos, lingüísticos, sociales, políticos, ideológicos, estéticos, económicos o tecnológicos”.

Ya que se ha aclarado la cuestión falsa de superioridad e inferioridad entre pueblos mesoamericanos, es momento de ilustrar algunos ejemplos de actividad otomí.

¹³⁵ Según el INEGI, en el Estado de México se presentan cuatro tipos de climas: templado subhúmedo, cálido subhúmedo, seco y semiseco, y frío de alta montaña.

Ilustración 13. Los animales que eran consumidos por los otomíes.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. X, f. 129 recto.

En la ilustración se observan los animales que eran consumidos por los otomíes, en su mayoría roedores y reptiles, aunque en el texto se mencionan otras especies como los insectos (Sahagún, 2019: 587). Cabe resaltar que eran animales de campo, pese a que en el libro Sahagún los menciona como sabandijas. Según el diccionario de Autoridades, una sabandija es un animalillo imperfecto que se cría de la putrefacción y humedad de la tierra.¹³⁶ Recordemos que los grupos indígenas se desarrollaron acorde al contexto geográfico que los rodeaba, por ello la cuestión diversa de alimentación.

Soustelle (1993: 62), alude que el alimento principal del otomí fue el maíz (*detha*) en forma de tortilla. Incluso, en la actualidad, este cereal es importante no sólo por la alimentación, sino también por la cuestión simbólica que representa la semilla. Así mismo, y dependiendo de la zona donde esté asentada la comunidad, se ha logrado cultivar trigo; que de igual forma es utilizado para la elaboración de tortillas.

Barrientos, (2004: 12) indica que el trabajo en la milpa está enlazado a los ciclos ceremoniales; es decir, las familias se organizan en razón del ciclo de cultivo y cosecha. Sin embargo, hablamos de dos tipos de tierras: de temporal, las cuales se caracterizan por dejar el sembradío al transcurso del tiempo; y de riego, trabajadas con barbecho, rastra y riego a partir de una fecha aproximada al 2 de febrero (De la

¹³⁶ Diccionario de Autoridades, 1732. "sabandija" definición 1. Recuperado el 24 de octubre de 2022 de <https://webfrrl.rae.es/DA.html>

Vega, 2017: 56). En la actualidad tanto en Autopan, Huichochitlán y Cuexcontitlán ubicamos milpas de ambas clases de sembradío y cosecha; por lo tanto, la fecha en que se realiza “el costumbre” va a diferir; mientras que el significado no se modifica.

En conjunción, Soustelle (1993: 61) refiere que el trabajo del indígena se divide sexualmente; mientras los hombres se dedican a la barbecha y al tratado de la tierra para la siembra, la mujer coloca los granos en los hoyos propiciados por la coa. Así mismo, existen otras actividades donde se percibe la diferenciación sexual. Por ejemplo, el hombre además de la agricultura, se le consigna la construcción de las casas, los graneros, la fabricación de redes y cestos; aunque esta última actividad era tratada apartarte, ya que tanto hombres como mujeres podían dedicarse al hilado y tejido. En contra parte, las mujeres se consagraban a la pesca, la alfarería y la cocina.

Ilustración 14. Mujer otomí tejiendo.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. X, f. 129 vuelta.

En la ilustración se observa a una indígena otomí tejiendo con una lanzadera; es decir, apoyando el conjunto de hilo con una varilla de madera, y tejiéndola con un palo que desliza y aprieta el telar (Soustelle, 1993: 88). Sahagún (2019: 587), menciona que las mujeres hacían labores en las mantas, *nahuas* y *huipiles*, utilizando la fibra de maguey que ellas manipulaban para obtener hilo. Al margen de la importancia del maíz como representación divina de la vida, el conjunto de

trascendencia y relevancia ante la domesticidad la obtiene el maguey. Este agave es utilizado no sólo para disponer de fibras de ixtle¹³⁷, sino también para la construcción de casas, el sustento económico de las familias, y la recurrencia al vínculo divino.

No obstante, se debe precisar que la producción textil sufrió de cambios y adaptaciones influidas por los europeos. Es por esta cuestión que ahora se habla de una elaboración que emplea herramientas y técnicas nuevas, no antes utilizadas por los antepasados indígenas. Soustelle (1993: 84), hace una descripción de seis diferentes tipos de trabajos que realizan los otomíes, no sin antes esclarecer que se tratan de técnicas complejas: hilado a mano y cordelería; hilado con huso; técnicas de ixtle; tejido de cinturones, faldas, etcétera; bordado, costura; y el tejido de sarapes o cobijas.¹³⁸

De igual manera, los productos elaborados van a depender de la región donde ubiquemos a los otomíes, así como el material utilizado. Irmgard y Ramírez (2005: 46), mencionan que el uso de elementos tintóreos, así como la forma y el diseño, difieren según la zona; de este modo, se pueden identificar algunos textiles manufacturados por los otopames: faja, *tlacoyal*, camisa, *quechquémitl*, morral, enredo, rebozo, *enaguas* y *ayates*.

En la zona norte de Toluca aún se observa el tejido de palma; pero no del ixtle o de algún producto del maguey. Se sabe que la materia prima se adquiere de Oaxaca, Guerrero y Michoacán.¹³⁹ Así mismo, se ha tomado como referencia el inicio de elaboración de sombreros en Huichochitlán, Autopan y Cuexcontitlán desde el siglo XX. Existen algunos testimonios que dan sustento al trabajo en palma en las

¹³⁷ Según Laura (2009: 27), el término *ixtle* es genérico, ya que esta palabra de origen náhuatl significa hilo; por lo tanto, se aplica para distintas fibras vegetales como lo son el maguey, la yuca, lechuguilla, zapupe, y sotol.

¹³⁸ En el apartado tres de la obra *La familia otomí-pame del México central*, específicamente hablando de los hilados y tejidos, se describe con precisión cada técnica mencionada (Soustelle, 1993: 84-95).

¹³⁹ Dentro de las palmas utilizadas se identifican dos tipos: la palma real (*Sabal mexicana*), y la palma corriente (*Brahea dulcis*). Aunque como se ha mencionado, los lugares donde se adquiere el material son en las zonas que presentan climas templados y subcálidos (Vázquez y Lagunes, 2008: 34 y 142).

comunidades otomíes, tal es el caso de algunos hacendados que elaboraron escritos manifestando la producción de sombreros.¹⁴⁰

Si camináramos por los tianguis de estos pueblos, además de los diversos productos y alimentos que se pueden adquirir, notaríamos que destacan algunos puestos que se encuentran en el piso. El mantel está extendido a lo largo del camino, y se observan diferentes artículos de palma; como el puesto de Luisa Mejía en San Cristóbal Huichochitlán, quien ofrece diversas piezas elaboradas a base de palma. Vázquez y Lagunes (2008: 142), mencionan otros productos artesanos que se pueden adquirir, como sombreros de diferentes tipos, tapetes, máscaras, escobas, bolsas y tortilleros. Este último producto también es conocido como *bithi* en lengua *hñãtho*, o en náhuatl como *chiquihuitl*.

Ilustración 15. Artículos de palma en el puesto de Luisa Mejía en San Cristóbal Huichochitlán.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 15 de septiembre de 2021.

A pesar de encontrar una diversidad de tamaños del *bithi* no hallaremos ningún puesto, que sea atendido por una persona originaria de los pueblos, que venda *chiquihuites* de mayor dimensión. Destacan tortilleros con capacidad de uno hasta

¹⁴⁰ AHEM / CAM / 1924-1931 / vol. 186 / e. I-A-17 / f. 11.

los seis kilos, todos elaborados a partir del tejido de palma. No obstante, si nos adentramos al tianguis de cualquiera de las tres comunidades, podemos destacar algunos puestos grandes que ofrecen una diversidad de productos de cestería hecha de carrizo.

Estos marchantes¹⁴¹ son difíciles de localizar, puesto que provienen de otras comunidades lejanas como Temoaya, e incluso de otros estados como Oaxaca, Guerrero y Michoacán; por lo tanto, sólo están por temporadas en las plazas. Es por eso que se comercializan cestos elaborados con otros materiales, ya que los pueblos cesteros se ubican cerca de las lagunas o ríos donde crecen el tule, los carrizos y los sauces; así como en las zonas desérticas en los que se aprovecha el maguey, la lechuguilla y ciertos tipos de arbustos (Laura Zaldívar, 2009: 13).

Por consiguiente, aunque el tejido del *'bots'e* o *chiquihuite* grande no se realiza en la zona norte de Toluca, esto no afecta en las diferentes tradiciones otomíes de las comunidades. Los pobladores viajan para conseguir los cestos, ya sea en los grandes mercados como la Central de Abastos, o a los pueblos cesteros.

3.2. Uso de los cestos en la comunidad otomí

Al hablar de cestería tendríamos que mencionar las tres variantes que la conforman: esteras, sombreros y cestos. Las esteras se realizan con materiales duros y resistentes, como lo es el tule¹⁴² y carrizo¹⁴³. Estos objetos también son conocidos como tapetes de palma o petates. Vela (2020: 56), argumenta que en los diferentes códices como el Florentino, Mendocino, Dresde, y Magliabecchi se pueden

¹⁴¹ El marchante es un término popular que se utiliza en los mercados y tianguis para designar tanto al comprador como al que vende (Diccionario enciclopédico de la Gastronomía Mexicana, *marchante*, recuperado de <https://laroussecocina.mx/palabra/marchante/>)

¹⁴² Nombre científico: *cyperus articulatus*. Conocido también como cañutillo, apoyomatli, chintul grande, polol y shapandú. Su habitat son las zanjas, bordes largos, pantanos de agua dulce o un poco salados, y humedales. Se usa para la elaboración de esteras y cestas (Vela, 2020: 13).

¹⁴³ Nombre científico: *chusquea galeottiana*. Conocido también como otate. Su habitat son los bosques mixtos, caducifolios, pendientes empinadas y húmedas. Se usa para la elaboración de cestas, trampas, muros y muebles (Vela, 2020: 13). Existe otra especie de carrizo que se utiliza en la actualidad, este se llama carrizo gigante; sin embargo, su procedencia es de Asia.

observar los diferentes usos y maneras en que se ocupaban las esteras, ya se a para envolver y transportar mercancías, utilizarlos como mortajas, en los rituales matrimoniales, o bien, para el reposo.

Ilustración 16. Sobre la medicina ante la mordida de una culebra.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. XI, f. 80 vuelta.

Carrasco (1979: 69), señala que los petates se tejían en diferentes regiones otomíes, lo que da pauta a entender que eran elaborados de diversos materiales, lo que se distingue entre clases: estera de caña, de palma, de juncia, de juncos gordos y de los tallos de las espadañas. Se advierte entonces de que el tipo de especie vegetal utilizada en las esteras, está sujeto al área geográfica de asentamiento indígena.

Para la cuestión de sombreros no se tiene registro alguno en los códices ni en la arqueología material. E incluso, cuando Sahagún clasifica la cestería por sus formas no lo menciona: *chiquihites* o cestos de caña de forma cilíndrica; las petacas o *petlacalis* con bases cúbicas o prismico-rectangulares, además de tener tapas; los *petates* y esteras largos y anchos; y los *otlatompiati*, similares a las espuestas españolas (Gámez, 1997: 18). Por consiguiente, sabemos que el sombrero fue introducido por los europeos.

Así mismo, la técnica utilizada en la cestería varía, ya que puede ser por medio de un tejido entrecruzado o en espiral. En el caso de los sombreros se utiliza la palma¹⁴⁴ con esta última técnica, ya que la forma y el tipo de material se acomodan con el objeto. No quiere decir que el tejido en espiral también fue incorporado a la labor indígena por los españoles, puesto que existen otros artículos cesteros prehispánicos que tienen este diseño.

Para realizar un sombrero se necesita tener cintas de palma, y en la actualidad moldes y listones de colores; como los elabora la señora Margarita González, originaria de San Cristóbal Huichochitlán. La palma se necesita remojar un poco, en vista de que el material se puede romper si se manipula a secas. Después se estira para darle una mejor maleabilidad, seguido del tejido a máquina, formando un espiral desde el centro de la cabeza hasta llegar a los bordes. En esta parte se va dando la forma de la copa con ayuda de una horma hecha de piedra o madera, puesto que existen de distintos tamaños y formas, conocidos además por diferentes nombres (golondrina, consentida, tejano, indiana, catrín, gallego, olga y visera, entre otros). Al último se hace la falta del sombrero; se deja secar al sol; se plancha con la ayuda de las hormas calientes; y se colocan los adornos, como listones o flores.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Existen diferentes especies de palmas en México, pero para la elaboración de sombreros se harán referencia a dos. 1.- Nombre científico: *brahea dulcis*. Conocido también como bramel, coquito de palma, palma abanico, palma apache, palma pochitla, palma dulce, palma soyal y palo dulce. Su hábitad son los suelos calizos y las colinas semidesérticas. Se usa para la elaboración de cestas, petates, sombreros, techos, rollos de hojas tiernas, adornos y ofrendas para semana santa. 2.- Nombre científico: *sabal mexicana*. Conocido también como guano, guano redondo y palma de llano. Su hábitad son los suelos pocos profundos, bien drenados y de tipo arcilloso, así como las laderas escarpadas con pendientes fuertes. Se usa para la elaboración de cestas, cordeles, sombreros, escobas, sopladores, corrales, abanicos, adornos, techos y puentes (Vela, 2020: 17).

¹⁴⁵ Testimonio sobre la elaboración de un sombrero de palma en San Cristóbal Huichochitlán. Margarita González Mendieta. Comunicación personal, 2021.

Ilustración 17. Cinta de palma para la elaboración de sombreros en el taller de Margarita González.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 3 de septiembre de 2021.

Ahora bien, la tercera variante de la cestería son los cestos, los cuales se pueden identificar por tamaño, forma, y material utilizado.¹⁴⁶ De acuerdo con Vela (2020: 13-21), algunas especies mexicanas aprovechadas para la elaboración cestería son: carrizos, tule, maguey, caña, sotol de la Sierra Madre Oriental, otate, palma, ahuejote, majahua, pino real, maticora, zacatón, vara de romerillo, itamo real, ocotillo, bromelia, arrastradillo, mimbre, entre otras que fueron introducidas posteriormente por regiones transoceánicas.

Del mismo modo, los cestos son denominados acorde a la variedad de usos, como *huacales*, *colotes*, *canastos*, *canastas*, *telcopetes*, *tancolotes*, *pizcadores*, *shundes*, *kiliguas*, *tenates*, *tompeates*, *telcopetes*, *coritas*, *petacas*, *cestos*, y *chiquihuites* (Vela, 2020: 66-69). Estos recipientes son elaborados con fibras duras, empleados para el almacenamiento y transporte de alimentos, animales, y toda clase de productos; así mismo, se ha recurrido al cesto como recurso ceremonial.

¹⁴⁶ Enrique Vela (2020: 68-69), ofrece una serie de ilustraciones de cestos, acorde al uso, forma, y material con que se elaboró.

3.2.1. El tortillero bithi

En lo que respecta al *chiquihuite*, puede ser elaborado a base de palma, carrizo, o mimbre¹⁴⁷. Sahagún no señala la fabricación de cestos por parte del grupo otomí, pero otorga algunos indicios de su utilidad. Esto ocurre cuando hace mención de las actividades que hacían los otomíes, que entre ellas destacaba la recolección de maíz para comercializar con las mazorcas o comerlas cocidas, en forma de tortillas y tamales colorados (Sahagún, 2019: 586).

Justamente, una de las utilidades del *chiquihuite* es guardar las tortillas recién hechas para conservar el calor, envolviendo el alimento en una servilleta grande. Sahagún (2019: 555-556), indica que estos cestos eran elaborados de diferentes formas, ya que unos presentaban divisiones, otros tenían las orillas almenadas, y algunos eran para colocar tortillas en su interior. Así mismo, el autor nos ilustra la utilidad del *chiquihuite* tortillero por medio de distintos episodios.

Ilustración 18. Guisanderas preparando tortillas y tamales.



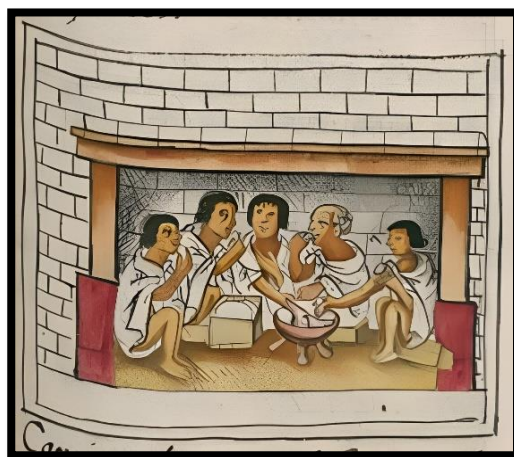
Fuente: Sahagún, Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. X, f. 38 recto.

Uno de ellos nos muestra un grupo de cazadores comiendo carne de *atotolin* o gallina del agua, sentados en un petate grande y degustando tortillas. Esta ave la

¹⁴⁷ Nombre científico: *cornus excelsa*. Conocido también como palo de membrillo, aceitunillo, jazmín cimarrón, tepoza, carindapás, hierbabuenilla, mimbre prieto y quirindapás. Su habitad es el bosque mesófilo de la montaña, bosque de pino-encino, cañas húmedas, y bordes de arroyos. Se usa para la elaboración de cestas, techos y aplicación medicinal (Vela, 2020: 21).

capturaban en el mes de julio, época en que llegaban otras especies de aves al lago de México (Sahagún, 2019: 612). Estos alimentos eran elaborados por mujeres bajas; es decir, no pertenecientes a la nobleza. Aquellas que se dedicaban a preparar comida se les denominaban como guisanderas, puesto que sabían hacer tortillas¹⁴⁸, amasar y untar la levadura, hacer tamales de carne, de frijol y otros guisos (Sahagún, 2019: 545).

Ilustración 19. Cazadores de aves comiendo carne de atotolin acompañado de tortilla.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. XI, f. 30 recto.

Otro alimento que se colocaba en el *chiquihuite* chico eran los tamales, alimento que se ofrecía en fiestas como las celebradas por los mercaderes. En estos banquetes eran invitados los comerciantes, principales y señores, que como se observa, les ofrecían tamales en *chiquihuites*, carne guisada con *chilli*, y cacao en jícaras (Sahagún, 1577, lib. IX, f. 30 recto).

¹⁴⁸ Sahagún (2019: 545), describe que las tortillas eran llanas y redondas, otras prolongadas, delgadas, con pliegues o arrolladas con ají.

Ilustración 20. Ofrecimiento de tamales y cacao a un señor.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. IX, f. 29 recto.

Por su parte, Guerrero (1983: 200-202) precisa en su investigación etnográfica el trabajo cestero de los otomíes del Valle del Mezquital; entre los cuales surgen productos artesanales como las canastas con asa, elaborados con carrizo; así como el aprovechamiento de la palma real, para la confección de cestos, fruteros, sombreros, y petacas pequeñas. En este último producto otomí se encuentra el *chiquihuite* para tortilla, el cual recibe su nombre en *hñähñu* como *vidhi*.¹⁴⁹

Aun cuando el maíz es la base de alimentación, el rendimiento varía según las condiciones y características de la región donde se cultive. Como ejemplo tenemos el Mezquital y Teotlalpan, puesto que el clima seco no permite la agricultura temporal de maíz; aun así solo es posible el cultivo del grano por medio del riego. Por lo tanto, una de las alternativas vegetales que se le otorgó una importancia considerable fue el maguey y los nopales. De estas plantas se provecha el *ichtli* para la creación de prendas; así mismo, estos productos del maguey, la cal y la cría de guajolotes permitieron el intercambio de artículos y alimentos como el maíz. Carrasco (1979: 71), afirma que el valle donde se producía maíz en abundancia era el de Toluca.

Pese a que en las comunidades otomíes de Hidalgo no prosperaba la cosecha de maíz, la tortilla fue, y sigue siendo, un alimento fundamental; del mismo modo que

¹⁴⁹ Raúl Guerrero (1983: 202), muestra una de las variantes de la lengua otomí conocida como *hñähñu*, cuya práctica se realiza en el valle del Mezquital.

se le ha otorgado un significado ceremonial. Al margen de la elaboración de tortillas, fue necesario crear un contenedor para colocarlas; en este caso en el Mezquital una petaca elaborada a base de hoja de palma conocido como *vidhi*, mientras que en algunos pueblos del valle de Toluca se le nombra al mismo objeto como *bithi*.

A pesar de que no existen imágenes sobre las comunidades otomíes de Toluca utilizando *chiquihuites*, así como información precisa de su uso, se argumenta su empleo debido a los grandes cultivos de maíz que se tuvieron en la zona. Por lo tanto, al generar productos directos de este cereal como lo es la tortilla, también se fabricaron cestos para su resguardo.

En el caso de Autopan, Cuexcontitlán y Huichochitlán se confeccionan los *bithi* con hoja de palma real. En tierra otomí del norte de Toluca, sobre la calle principal que encamina a la Parroquia de San Cristóbal Huichochitlán, se encuentra el hogar de la señora Ana Montes de Oca, quien es reconocida en el pueblo por vender bultos de palma a las demás personas que se dedican al tejido.

Montes de Oca explica que para confeccionar un *bithi* se utilizan desde 14 hasta 32 varas de palma, las cuales se tejen con la técnica de entretejido.¹⁵⁰ Cada vara se entrelaza, una encima y otra por debajo, en un ángulo de 90 grados, empezando desde el centro del cesto hasta terminar en los bordes. Una característica que diferencia el *bithi* o *chiquihuite* para tortilla de otros cestos, como el tenate, es su base cuadrada.

¹⁵⁰ Vázquez y Lagunes (2008:44-45), explican que los artesanos que manipulan la palma suelen utilizar tres técnicas: el entretejido, el enrollado y el trenzado.

Ilustración 21. Ana tejiendo el bithi a 14 varas.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 15 de septiembre de 2021.

3.2.2. El chiquihuite a la espalda y el mecapal a la cabeza

Un segundo uso que es conferido al *chiquihuite* es el de carga pesada, tanto de alimentos, utensilios y animales. Sin embargo, a diferencia del *bithi* otomí, este tipo de *chiquihuite* tiende a ser de mayor dimensión, así como de ser elaborado por materiales fuertes. En su mayoría son hechos de carrizo, el cual su empleo se extiende por los estados de México, Morelos, Hidalgo y Michoacán. Por medio de esta fibra vegetal se tejen *chiquihuites*, pizcadores, canastas de asa, charolitas paneras y tazcales (Gámez, 1997: 26). Otra distinción que podemos hacer es que a diferencia del *bithi* su base es circular y no cuadrada, lo que nos ayuda a entender que este tipo de contenedor no se le denomina como petaca, sino como cesto.¹⁵¹

Para cargar el *chiquihuite* grande se utilizaba el *mecapal*, hecho de cuero para las cargas pesadas, o de ixtle de maguey para la carga liviana;¹⁵² esto con la intención

¹⁵¹ De la misma manera, no se le puede denominar como canasta, puesto que este tipo de contenedor se le atribuye una aza. Estos canastos se empleaban, en su gran mayoría, para recaudar la despensa; puesto que el asidero ayuda a manipular mejor el peso.

¹⁵² Generalmente, el *mecapal* utilizado en el México prehispánico estaba elaborado de ixtle; el cuero llegó con el europeo, como un elemento que innovó el uso y la forma del *mecapal*.

de recargar el bulto en la espalda (Soustelle, 1993: 78). El *mecapal* es una tira que se amarra al *chiquihuite*, colocando en la espalda el canasto y tomando como apoyo la frente, así las manos quedaban libres para realizar otra actividad; los hombres, en general, se ocupaban de cargar los diferentes bultos y cosas en estos cestos. Vela (2020: 48) alude que en la cordelería se empleaba la fibra con la técnica de trenzado; es así que se elaboraban cuerdas, cordeles, costales, bolsas, fajas y mecapales.

El *mecapal* / *mecapalli*, proviene de dos palabras náhuatl, que en su conjunto muestran un difrasismo; es decir, la expresión de la cosmovisión por medio de la palabra, cuyos lexemas transmiten un significado diferente dependiendo del término (Montes de Oca, 2013: 10). En este caso, el *mecapalli* se compone de *mecatl* -mecate, cordel o cuerda-;¹⁵³ seguido del sufijo *palehuia* -ayudar a otro-.¹⁵⁴ Por lo tanto, el significado de mecapalli es la cuerda que ayuda, refiriéndose al objeto que utilizaban los *tamemes* que viajaban largos tramos con la carga a cuestras. El difrasismo se encuentra al conjuntar *in tepoztli* (espalda) *in mecapalli* (mecapal), es decir; el cargador o *tameme*.

Respecto al contenido de los cestos, los objetos son variados. En algunos textos se menciona que se trasladaban principalmente productos para vender, lo que se entiende que parte de estos *chiquihuites* se les observaba en los *tianguis*. Otros servían para guardar las cosas compradas en los mercados, considerado como un utensilio fundamental de la cocina. Estos eran destinados para la carga de alimentos, ya sea para venderlos en el tianguis o al momento de comprarlos; de la misma forma, se utilizaban para cargar el grano de maíz listo para vender a las familias que sabían hacer tortillas. Un último uso que se otorgaba al *chiquihuite* grande es el de regalo, don u ofrenda; sin embargo, aun cuando el sentido de entrega del cesto cambia, el contenido es el mismo.

¹⁵³ Molina (2013: 55), precisa que el término *mecatl* se utiliza en otras palabras: cordel hacer – *mecachihua*; cordel o mecapal para llevar carga a cuestras – *mecapalli*; cordel, tirante como percha para colgar de él alguna cosa – *mecatlapipilhuaztli*. Observamos que el término que se utiliza en estos casos es *meca*.

¹⁵⁴ Se muestran varios ejemplos donde se utiliza la palabra *palehuia* como ayuda: ayudante – *tepalehuiani*; ayudado así – *tlapalehuilli*; ayuda de esta manera – *tepalehuizlitzli* (Molina, 2013: 79). Observamos que el término que se utiliza en estos casos es *pale*.

3.2.2.1. El uso entre comerciantes

El primer uso que se identificó del *chiquihuite* grande es el de comercio, utilizado por los *tamemes*. Como ya se ha mencionado, la forma en que es transportado el cesto grande es por medio de la espalda, ayudado del mecapal que protege la cabeza y el cuello, a su vez que equilibra el peso en todo el cuerpo. No obstante, la forma en que se nombra el cesto es variado, puesto que además de que los *tamemes*¹⁵⁵ cargaban petates y *huacales*, llevaban consigo *telcopetes* y *tompeates* (Vela, 2020: 54). Claro está, un contenedor no es del mismo tamaño y forma que el otro, ni se fabrica del mismo material. Ahora bien, el uso del *chiquihuite* lo podemos observar en las descripciones de Sahagún.

Cuando se habla de mercaderes, se distinguen dos tipos de personalidades. Uno es denominado el mal mercader, el cual engaña a la gente; se le considera como un ladrón y mentiroso, así como ser un charlatán que es fácil convencedor, por lo cual engaña a sus compradores. El otro es el buen mercader, que suele ser regatón, se concentra en sus compradores y sabe multiplicar sus ganancias. Lo que resalta de este comerciante es que su mercancía es llevada fuera de su tierra; es decir, transporta sus productos a grandes distancias para poder venderlas (Sahagún, 2019: 542).

A estos mercaderes se les conoce como *pochtecas*, que quiere decir la gente del barrio de Pochtlan.¹⁵⁶ Se advierte que nos encontramos ante un término genérico, que se les ha asignado a todos los vendedores de Tenochtitlán y Tlatelolco (Hassig, 2013: 37). Por su parte, Molina (2013: 83 BIS) precisa que el mercader o merchante que vende se le conoce como *puchtécatl*, remarcando que no se cuenta con un lugar en específico para ofrecer sus productos.

Estos *pochtecas* recorrían grandes distancias, llevando consigo artículos costosos como objetos tallados en oro, piedras preciosas, e incluso plumaria. Sin embargo,

¹⁵⁵ La palabra tameme se compone del difrasismo *in tepoztli* (espalda) *in mecapalli* (mecapal), que se refiere a a los dominios laborales donde se utiliza este objeto. Así mismo, da cuenta de una división social del trabajo definida (Montes de Oca Vega, 2013: 100-101).

¹⁵⁶ Hassig (2013: 37), expone que el barrio de Pochtlan era conocido por ser habitado por mercaderes, de ahí su derivación para referirse al mercader.

toda esta carga la llevaban los *tamemes*, quienes previamente habían sido alquilados por el mercader (Hassig, 2013: 38). En cuestión de productos, se entiende que no eran pesados, por lo cual empleaban contenedores que partían de la cestería, entre los que destacan los cestos de grandes dimensiones que utilizaban con ayuda del mecapal.

Ilustración 22. Pochteca ofreciendo sus productos (arriba), tamemes llevando la carga a cuestras (abajo).



Fuente: Sahagún, Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. X, f. 29 vuelta.

Otros vendedores se dedicaban a comerciar alimentos, que de igual forma caminaban entre pueblo y pueblo para vender sus productos. Algunos vendían cañas dulces, *xilotes* y mazorcas verdes; otros hacían tortillas mezcladas con miel, mazorcas y granos de maíz tostados, tamales, pepitas de calabazas hervidas con miel y cascos de calabaza cocidos;¹⁵⁷ el resto comerciaba frutas como jícamas,

¹⁵⁷ El casco de calabaza o calabaza de casco es una de las formas en que se conoce a la calabaza de castilla, una de las cinco especies cultivadas en México: *cucúrbita pepo* (calabaza), *cucúrbita moschata* (calabaza de castilla), *cucúrbita argyrosperma* (calabaza pipiana), *cucúrbita ficifolia* (chilacayote), y *cucúrbita máxima* (calabaza kabosha) (Vela, 2010: 22). La calabaza de castilla es redonda y grande, que torna un color anaranjado cuando se encuentra en su etapa madura; su pulpa sirve para hacer dulces, así como puede ser usado de manera medicinal. Así mismo, en la actualidad se percibe su empleo como adorno para el Halloween en Estados Unidos.

mameyes, ciruelas, guayabas, cerezas, tunas, raíces como patatas y tomates pequeños (Sahagún, 2019: 554).

Ilustración 23. Vendedora de fruta y productos silvestres para comer.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. X, f. 58 recto.

Esta mercancía era recolectada en huertos propios, aunque uno que otro viajaba para conseguir los alimentos; lo que se argumenta es que para trasladar los artículos al tianguis era necesario un contenedor. Sahagún (2019: 643), presenta diversos episodios donde se entiende que utilizaban cestos para el transporte de mercancías; uno de ellos es al hablar del árbol del *uaxin*, donde las mujeres recolectaban su fruto que era parecido a la algarroba, para posteriormente venderlo en los tianguis.

Ilustración 24. Recolectoras cosechando frutos del árbol del guaje.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. XI, f. 123 verso.

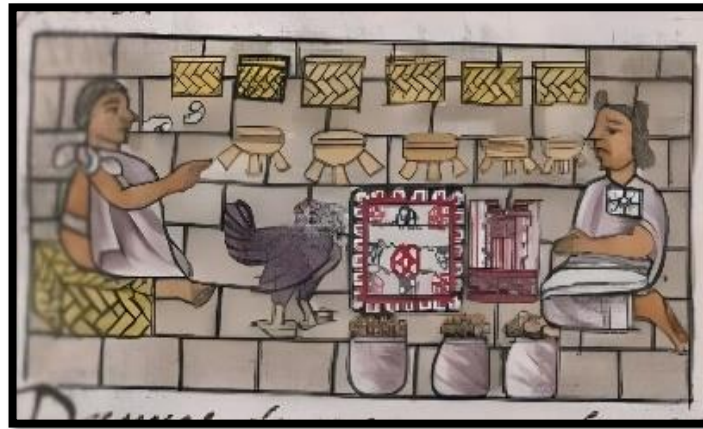
Estos y otros sucesos de la vida cotidiana se ilustran en el Códice Florentino, como los capítulos XVIII “Sobre los que venden cacao, maíz y frijoles”; XIX “De los que venden tortillas, tamales y pan de castilla”; y XXII “De los que venden frutas y otras cosas de comer”; entre otros donde se muestra el uso de los cestos. Ahora bien, al centrarnos en la zona norte de Toluca nos daremos cuenta de que este *chiquihuite* se vende como un objeto ritual, más no para su uso con los comerciantes. Más adelante se explicará este significado, así mismo se especificarán las ceremonias o fiestas donde se utiliza.

No obstante, en algunas tiendas de abarrotes o molinos de chiles se aprecia un *chiquihuite* grande lleno de estos pimientos. Si tuviéramos la oportunidad de visitar uno de estos locales, al entrar justo en la puerta notaríamos diversos *chiquihuites*, que en su interior contienen chiles secos como chilaca, chile ancho, guajillo entre otros. Este ejemplo nos lleva a pensar en el siguiente uso del cesto, que está relacionado con la despensa, como un instrumento que no puede faltar en la cocina.

3.2.2.2. Para la despensa

De la misma manera, Sahagún nos ilustra sobre el empleo del *chiquihuite* en la cocina, y recurriremos a él nuevamente para exponer gráficamente el objeto estudiado. Sobre las fiestas realizadas por los mercaderes, las mujeres compraban lo necesario para el festejo, como cacao, gallinas y gallos de papada, jícaras para beber, palos para revolver el cacao, y también *chiquihuites* de distintos tamaños, todo esto lo guardaban en su casa (Sahagún, 1577, lib. IX, f. 27 verso). Era entendible que las semillas las almacenaban en unos cestos, mientras que otros los utilizaban para colocar tortillas o tamales.

Ilustración 25. Cestos de diferentes tamaños y usos, previo a la fiesta de un mercader.



Fuente: Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*, lib. IX, f. 29 recto.

Ya hemos visto como se usaba el *bithi* otomí, aquel cesto que llevaba tortillas o tamales en su interior. E incluso, este *chiquihuite* grande puede denominarse que es el mismo que es usado como petaca. Ahora bien, el *bithi* puede llegar a tener grandes dimensiones, pero sólo guarda alimentos calientes puesto que su función es guardar calor. Por lo tanto, si el cesto es grande, pero se le coloca algo caliente dentro es reconocido como *bithi* entre los pueblos otomíes; por otro lado, si se coloca algún alimento en su interior, o bien su función es servir como recipiente para guardar algo que no sea comida caliente, su denominación en las comunidades otomíes se queda como *chiquihuite*.

Queda por revisar la función del cesto como regalo, don u ofrenda; para esta parte se dividió el trabajo en tres fragmentos. Al instante se identificaran aquellos canastos que fueron ofrecidos a los españoles cuando embarcaron en tierras mesoamericanas. En otro apartado se adjudica el deber del tributo, el cual se tenía que entregar al señorío que pertenecía el territorio. Por último, en otro inciso se tratará el *chiquihuite* como ofrenda conferida a las deidades, cuyo significado está relacionado con el don.

3.2.2.3. Como regalos y obsequios

Se sabe que los regalos ofrecidos a los españoles cuando recién llegaron a las costas del territorio mesoamericano, al que ellos denominaron como Villa Rica de la Vera Cruz, se transportaron por medio de cestos grandes. En los textos se habla de diversos objetos que fueron ofrecidos por los indios, y muchas veces se omite el recipiente donde se encontraban estos artículos. Es por eso que a continuación se expondrán tres episodios de la historia de la conquista donde se compruebe la utilidad del *chiquihuite*.

León Portilla (2016: 27-30) describe pieza por pieza cuales fueron los dones entregados a los europeos, lo que se denominó como el tesoro de Quetzalcóatl. Entre estos artículos destacaban mascararas hechas de piedras preciosas, travesaños para el pecho, collares, escudos, espejos de turquesas, una ajorca de *chalchihuites*, sandalias de obsidiana, orejeras de oro, armas como un lanza dardo guarnecido de turquesas, una peluca de plumas de quetzal, chalequillos de plumas finas, diademas y mantas; todo esto fue colocado en cestones para su traslado. Como bien se ha expresado, los nahuas llevaron diversos objetos ante los españoles, pero no pudieron transportarlos sin la ayuda de un contenedor; en este caso del *chiquihuite*.

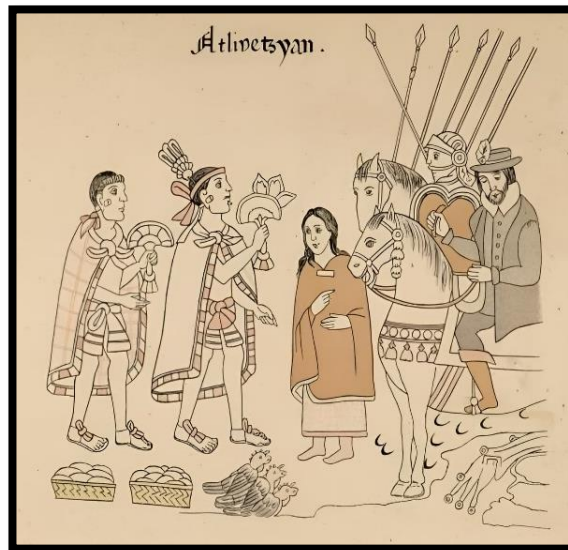
En cambio, en las *Cartas de relación de Hernán Cortés* (2002: 175) sí se menciona a los pueblos otomíes, aunque como actores bélicos. En primer lugar se alude que al llegar a Tlaxcala fueron recibidos por indios que se identificaban como otomíes, quienes lucharon para defender el territorio de los desconocidos. Por su parte, los tlaxcaltecas evitaban cualquier responsabilidad de estos actos, tanto así que incluso llegaron a enviar trecientos gallipavos y doscientas cestas de tamales (Lastra, 2018: 110). Recordemos que las cestas donde se colocaban aquellos alimentos calientes, como lo son las tortillas y los tamales, son petacas cuadradas que también se le llaman *chiquihuites*.

Cuando por fin se aliaron los tlaxcaltecas con los españoles se enviaron órdenes a Xicohtécatl para detener la guerra, puesto que él era uno de los capitanes mayores de cabecera quien habría mandado a los otomíes en actitud de combate. Cuando

los habitantes de Tlaxcala oyeron la noticia de la alianza, comenzaron una fiesta con danzas y sacrificios humanos ofrecidos a los dioses.

El Lienzo de Tlaxcala precisa que el lugar donde ocurrieron estos hechos fue en Atlhuetzyan, donde además se otorgaron regalos a los españoles por parte de los tlaxcaltecas y otomíes; entre estos regalos se encuentran flores, cestos con tortillas y guajolotes (Vázquez, 2009: 94-95). Nuevamente se mencionan este tipo de contenedores, pero ahora aludiendo el ofrecimiento por parte de los otomíes; por lo tanto, se adjudica que los cestos tenían por nombre *bithi*, claro estaba, reconocido así por los otomíes.

Ilustración 26. Regalos ofrecidos por tlaxcaltecas y otomíes a los españoles.



Fuente: Luis Manuel Vázquez. *Lienzo de Tlaxcala*: 96.

Si colocáramos el sentido de regalo ofrecido a alguien con quien se pudiera mantener una alianza en el contexto del matrimonio o “combate”, esto en los poblados de Autopan, Cuexcontitlán y Huichochitlán, se puede confundir el significado de estos objetos. Es decir, bien se alude que el *bithi* y los guajolotes fueron otorgados como obsequios a los españoles después de cerciorarse que su ejército era fuerte y resistente; en cambio, para el matrimonio y “el combate” se habla de un don que se entrega después de haberse realizado un favor concedido.

Por esa razón, el tratamiento del *chiquihuite* como ofrenda o don se debe abordar aparte; además, como el tenor del cesto es diferente, no se le puede llamar *bithi* o *chiquihuite*, sino que tiene su propia denominación. Sin embargo, antes de emprender el análisis correspondiente a la ofrenda, queda por consultar dos códigos más, que nos concederán sumergirnos al sistema tributario mexica.

3.2.3. El tributo al señorío de Azcapotzalco

El imperio mexica poseía grandes extensiones de territorio, el cual se expandía por el actual centro norte y sur del país; desde el Golfo de México hasta las costas del Pacífico; incluso en los límites con Guatemala. Ciertamente, eran diversos los señoríos conquistados, quienes posiblemente procedían de la adquisición de tierras en épocas anteriores de la llegada de los mexicas. Esto también ayudó a esclarecer el tributo pagado al imperio, puesto que los documentos que tratan este sistema de pago dividen los objetos otorgados por señoríos y regiones.

Kobayashi (1993: 24) apunta que en las cartas de Cortés se menciona un padrón de tributos, en el cual se registraban los productos conferidos al imperio, así como los distritos que participaban; todo estaba escrito en glifos. Se presume que el documento al que hace referencia Cortés es originario del señorío mexica; sin embargo, al querer conocer los recursos con los que contaban los señores se mandó hacer una copia, conocida hoy como la Matricula de Tributos (Mohar I, 1990: XXVII). Se debe advertir que no se cuenta con la información necesaria para afirmar el origen de este documento, aunque por las anécdotas escritas por Cortés surge la probabilidad de procedencia de la matrícula.

Entre tanto, el primer virrey de la Nueva España don Antonio de Mendoza ordenó hacer un libro donde se redactaron algunos datos de origen de los tenochcas, como la fundación de la ciudad de Tenochtitlán, la sucesión de gobernantes, el tributo pagado por los señoríos sometidos, así como sus usos y costumbres de la región; de esta manera surgió el Códice Mendoza, también conocido como Códice Mendocino (Mohar I, 1990: XXX). Por su parte, Sahagún (2019: 444-447) expone

algunos productos alimenticios tributados que consumían los señores. No obstante, la descripción carece de autores tributarios, por lo que solo se recopilan los artículos obtenidos.

De momento se sabe de la existencia de tres documentos clave que ayudarán a esclarecer algunos artículos provistos de los señoríos que formaron parte del imperio mexica, en los cuales se busca el empleo de los cestos como contenedores. Así mismo, se ha resaltado el señorío de Azcapotzalco, puesto que los señoríos del valle de Toluca estaban adscritos al sistema tributario mexica. Empero, no se puede hablar de la conquista del gran imperio sin haber estudiado primero la influencia de los pueblos tepanecas.

Los tepanecas pertenecen a una de las tres parcialidades de los aculhua, procedentes de Michuacan: tepanecas, otomíes y aculhuas. Tras su llegada en 1282, el señor Xolotl les repartió tierras para su asentamiento, otorgándole a los tepanecas Azcapotzalco, a los otomíes Xaltocan y a los aculhuas Coatlinchan (González, 2009: 53). Posteriormente, el señorío de Azcapotzalco alcanzó la supremacía en la cuenca de México; esto después de la fundación de Tenochtitlán en 1325, ya que además de obtener una relación de tributo, los mexicas ayudaron a los tepanecas en campañas bélicas, lo que posteriormente sustentó la expansión al valle de Toluca (González, 2009: 54-55).

Durante esta ampliación tepaneca algunas ciudades del valle de Toluca quedaron adscritas a Azcapotzalco, tales como Ixtlahuaca, Ocoyoacac, Atlapulco, Capulhuac, Xalatlaco, Coatepec y Toluca; de la misma manera, se adjuntaron poblaciones de la región más septentrional del valle como Citepec, Xoquitzinco, Cepayautla y Suchiacan (Béligand, 2017: 101). Carrasco (1979: 271) trae a colación un mapa donde se presenta la expansión máxima del imperio tepaneca, en el cual se pueden observar los pueblos que quedaron bajo su administración según el *Memorial de pueblos de Tlacopan*; entre todas las comunidades nos interesa Tollocan,¹⁵⁸ que se encuentra en el suroriente del mapa (**Ver anexo 6**).

¹⁵⁸ Tollocan, lugar donde inclinan la cabeza, es la ciudad actual de Toluca, nombrado así en la *Matricula de Tributos*, Lám. 13.

Cabe destacar algunas derivaciones de la proximidad cultural alcanzadas tras el arribo de los tepanecas en Tollocan. Béligand (2017: 100) precisa la hegemonía de Azcapotzalco por medio de la religión, ya que algunos cultos, así como deidades, eran similares o iguales a los venerados por los otomíes, matlazincas y tepanecas. Debido a esta proximidad religiosa se logró la estancia del pueblo nahua en el valle de Toluca, sin la necesidad de imponer tradiciones y costumbres.

Por su parte, las poblaciones otomíes de Toluca comenzaron a tener influencia de los grupos tepanecas y viceversa, lo que alude incluso en la forma lingüística del habla. Recordemos que la lengua específica para las comunidades del norte de Toluca es *hñatho*, pero si se revisa la forma de hablar nos encontramos con algunas palabras nahua. No refiero a una degradación de identidad por parte de las comunidades otomíes, sino que en palabras de Antonio López Marín:

“Se debe reconocer que la lengua otomí es un idioma vivo, creativo, y, como cualquier otro, susceptible de innovaciones” (de la Vega y de la Cruz, 2011: 10).

De la misma manera, se habla de una transformación en “el costumbre”, las tradiciones y ritos religiosos, los cuales se distinguen de otras regiones otomíes.¹⁵⁹ Esta filiación otomiana de los tepanecas se explica al mencionar las lenguas que se hablaban en la región conquistada, como lo son el nahua, otomí y matlazinca (Carrasco, 1979: 14).

Seguramente también de aquí proviene el desprestigio del pueblo otomí por parte de los mexicas, que como se revisó anteriormente en el Códice Florentino, se perciben adjetivos calificativos denigrantes. Ante esta noción se aclara el designio de otomí para los pueblos *hñatho*, puesto que como lo dice Soustelle (1993: 13) la palabra otomí proviene de origen nahua cuyo significado es el que camina con

¹⁵⁹ En cuestión de los pueblos estudiados, se pueden enumerar algunas de ellas: como el fogón que se prende cada madrugada del 3 de mayo, así como el “atole viejo” que se reparte en las comunidades el día de la Santa Cruz; la llamada “bendición de las cañas” o “de las milpas” cada 15 de agosto, donde se aprecian los terrenos adornados con flor de pericón; la celebración de San Miguel Arcángel y la limpieza en los panteones, llenos de color naranja por el cempasúchitl y la luz de las velas; entre otros. De la misma manera, se alude “el costumbre” del matrimonio como parte de las fiestas que reciben un cambio, el cual se adaptó según la región.

flechas: *otocac* –que camina- y *mitl* –flecha-. También se le asigna el significado de fechador de pájaros, cuya etimología corresponde a *totomitl* (de la Vega y de la Cruz, 2011: 111). Ambas denominaciones refieren la característica de cazador por parte de estas comunidades.

En un segundo momento, y con la llegada de Maxtla como señor de Azcapotzalco, los tepanecas iniciaron una nueva guerra donde fueron vencidos por los mexicas (Béligand, 2017: 101). Esto provocó la preponderancia del señorío de Tenochtitlán y su conquista en el valle de Toluca, cuyos tributos fueron otorgados al imperio mexica. Es así que a finales del siglo XV las tierras conquistadas fueron repartidas por Axayacatl ante los pueblos pertenecientes a la Triple Alianza, como lo fue con San Cristóbal Olitic / Oquetic / Elitic / Tolitic y San Andrés Quezcontitlan / Cuexcontitla / Cuezcontitla, quienes pasaron a pertenecer a Ahuitzotl, hermano de Axayacatl; mientras que San Pablo Guexuapan estaba adherido a Azcapotzalco.¹⁶⁰

En cuestión de tributos, las ciudades y sus comunidades otorgaban lo que les era posible al señorío correspondiente que los administraba; como podían ser armas, elaboradas de los materiales que obtenían conforme a su contexto geográfico; textiles como mantas, *huipiles*, *enaguas* o *maxtlatl*, entre otros que eran tejidos por mujeres; materias primas y productos naturales como madera, varas de caña, cal, copal, *chalchihuites* y animales, entre otros objetos; artículos elaborados con estos materiales como *petates*, xícaras, tecomates, tocados de plumas y más; así como granos de maíz, frijol, cacao, pinole y otros alimentos, que eran medidos por medio de xícaras, petacas, trojes y canastos. El total de ciudades tributarias que presenta el Códice Mendoza son 35, aunque la Matrícula de Tributos presenta 29 debido a que le faltan 5 hojas, además de que la primera está incompleta.

La ciudad número 13 le corresponde a Tolloacan, quien se presenta como cabecera de 11 comunidades las cuales son Calixtlahuaca, Xicaltepec, Tepetlhuicacan, Mitepec, Capulteopan, Metepec, Cacalomaca, Caliymayan, Teotenanco,

¹⁶⁰ Béligand (2017: 136-138) presenta un cuadro comparativo realizado a partir de un croquis procedente de 1597, así como lo indicaron algunos testimonios de los indios. Parte de la información que se precisa son los beneficiarios ante la distribución de las tierras por Axayacatl y los nombres de las comunidades erigidas por los españoles; es por eso que se menciona un nombre derivado de un santo y la denominación nahua del lugar.

Tepemaxalco y Coquitzinco (Mohar I, 1990: 79). Como se aprecia, no se nombra a Autopan, Huichochitlán ni Cuexcontitlán, pero si se hace referencia a Xicaltepec, lo que se considera hoy como un barrio colindante de San Pablo y San Andrés. Parte de esta correspondencia se alude al entender el significado de la palabra nahua, el cual se traduce como lugar de jícaras o cerro de las jícaras (Vela, 2022: 40-41).

En la actualidad, el único cerro que limita con los barrios de Jicaltepec Autopan y Jicaltepec Cuexcontitlán es el llamado Del Perico; sin embargo, precisamente en el lugar que corresponde a Jicaltepec se encuentra una loma en el que se extrae piedra para realizar molcajetes y otras figuras; se entiende entonces que en realidad el signo jeroglífico corresponde a una elevación de poca altura, no tan grande como lo son las colinas y cerros.

Además, Alanís (1996: 16) argumenta que San Pablo Autopan era conocido por ser cabecera de tres pueblos otomíes, en los que se incluyen a San Cristóbal Huichochitlán y San Andrés Cuexcontitlán, al menos hasta 1729 cuando las tres comunidades tienen elecciones de república. Por lo tanto, se comprende que Xicaltepec era un pueblo otomí el cual quedo sujeto a Autopan tras la conquista española, a su vez que se erigió como cabecera otomí.

Ilustración 27. Tuluca (Lugar donde inclinan la cabeza), Xicaltepec (Lugar de las jícaras).



Fuente: *Códice Mendoza*, Lám. 13 recto.

Sobre los objetos tributados, se observan distintas mantillas de henequén y algodón, las cuales llegaron a ser 2000 cargas pagadas cada 6 meses, aunque la Matrícula menciona que se contribuía cada 80 días; sobre las piezas de armas ambos documentos coinciden que se tributaban anualmente; finalmente para las semillas de frijol, chíá y huautli se facilitaban por medio de troxes cada año (Mohar I, 1990: 79). Se observa que no se distingue ningún *chiquihuite*, al menos lo que corresponde a Tollocan y sus comunidades. Seguramente por las grandes cantidades de semillas contribuidas no era benéfico medirlas por medio de cestos y canastos, por eso mismo se eligieron troxes; si se siguiera la lectura según la imagen sería *quauhquescomatl*, es decir cuescomate de madera.¹⁶¹ De esta misma palabra surge Cuexcontitlán, lugar donde se alude que estuvieron las troxes.

Ilustración 28. Objetos tributados por Tollocan y sus comunidades.



Fuente: *Matrícula de Tributos*, Lám. 13 recto.

¹⁶¹ Mohar I (1990: 280) menciona que la troje funcionó como recipiente de grandes cantidades de semillas; de la misma manera, la autora transcribe el texto de la Matrícula de Tributos y Códice Mendoza, en el que se concluye que en realidad se habla de un *quauhquescomatl* (1990: 264).

Si bien, la troxe es el lugar donde se almacenaban las semillas, la unidad de medida considerada para el tributo se otorgaba por medio de los *cacaxtles*. De esta forma, lo que un tameme podía cargar se utilizó como forma de medida (Mohar I, 1990: 280). Ahora bien, en la lámina 13 de ambos documentos no se aprecia el uso del *chiquihuite*, lo que lleva a sospechar la siguiente hipótesis.

Al momento de trasladar las semillas, se hacían por medio de otros recipientes pero con la medida ya otorgada por el cuescomate; es decir, seguramente llenaban algunos cestos de este contenido en razón del tamaño y peso de la troxe. Recordemos que Carrasco (1979: 71) sostiene que en el valle de Toluca se producían cultivos en abundancia, lo que evoca el uso de troxes de mayor medida.

En cuanto al uso del *cacaxtle*, al igual que el *chiquihuite*, no se menciona en los códices hasta la lámina 22, que trata sobre Tepeacac. En este sentido, este instrumento que es necesario para cargar objetos, con ayuda del mecapal, es utilizado indiscutiblemente por los tamemes, por lo que no es necesaria su transcripción en los documentos, al menos que se trate como unidad de medida.

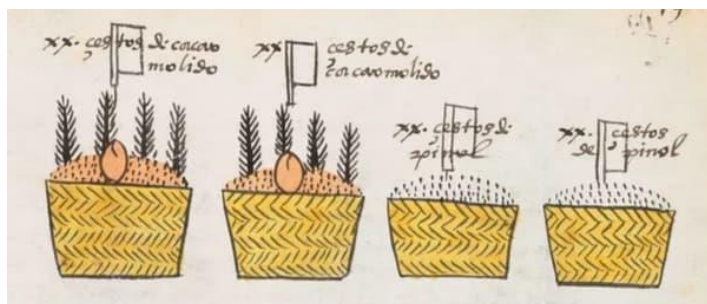
Sobre el uso de los cestos como carga y medida se aprecian diversos tipos, los cuales se señalan que están tejidos por tule, un material vegetal que es resistente. En las láminas 16, correspondiente a Tlachco, y 17, correspondiente a Tepequacuico, se contempla una caja tejida cerrada con una tapa, el cual se alude contiene copal. En la *Matrícula* se nombra a este objeto como *tanatli*, tenate o espuerta; mientras que en el *Mendoza* se menciona como cestillas. Por lo tanto su lectura es *tenatli copalli*, tenate de copal (Mohar I, 1990: 278).

De la misma manera, se advierte sobre el uso de cestos tejidos que contienen cacao molido y pinole. No obstante, solo se menciona en la lámina 1 del *Mendoza*, correspondiente a Tlatelolco, puesto que la *Matrícula* tiene dañada esa parte. El primer dibujo corresponde a un *chiquihuite* del tamaño de media hanega,¹⁶² el cual

¹⁶² La fanega (perteneciente a hanega), es una medida de semillas y granos que corresponde a doce celemines. Por su parte, un celemin se conformaba por cuatro cuartillos, lo que equivale a 4, 625 litros. Por lo tanto, si media fanega son 6 celemines, el total de capacidad son 27. 750 litros o bien 27. 750 kilos. *Diccionario de Autoridades*, 1732, definición 1.

se lee como *cacahuapinoli chiquihuitl* o *chiquihuite* de pinole de cacao; el segundo se lee como *chianpinoli chiquihuitl* o *chiquihuite* de pinole.

Ilustración 29. Chiquihuites con cacao y pinole.



Fuente: *Matrícula de Tributos*, Lám. 1 recto

3.2.4 Una ofrenda para los dioses: Tlamatzíncatl, Chicomecoátl y los Antiguas

Un último uso que es atribuido al *chiquihuite* es el de ofrenda, el cual tiene lugar en las fechas importantes sobre fiestas y rituales. En el duodécimo mes, los nahuas celebraban la llegada de los dioses o conocido también como *Teotleco*. Sahagún menciona que para la preparación de la fiesta se enramaban los altares y oratorios de los dioses; e incluso algunos daban un *chiquihuitl* lleno de maíz.

Esta fiesta está relacionada con la celebración de San Miguel Arcángel cada 29 de septiembre en las comunidades hñätho de Toluca, ya que también se recuerda a los muertos “chiquitos”; por lo tanto, “el cielo se abre para que las almas vuelvan a reencontrarse con sus familiares”,¹⁶³ acto simbólico que ocurre a la par que el *Teotleco*. Además, Roa (2005: 427) argumenta que existe una relación iconográfica entre Tezcatlipoca¹⁶⁴ y San Miguel Arcángel; en consecuencia, la posibilidad de una asimilación cultural de estas dos celebraciones es alta.

¹⁶³ Testimonio sobre la celebración de San Miguel Arcángel en Sn Pablo Autopan. Rosa Yolanda Rosales. Comunicación personal, 2020.

¹⁶⁴ A Tezcatlipoca se le conoce con diversos nombres, entre ellos Tlamatzíncatl, quien se encargaba de abrir el inframundo para que los dioses visitaran la tierra en el *Teotleco* (Roa, 2005: 415). No hay que olvidar que estamos hablando de la región otomí de Toluca, y que el Tezcatlipoca asociado por tradición tepaneca es Tlamatzíncatl, dios vinculado con el fuego y el pulque; san Miguel también está ligado con el fuego, el sol, la luna y las estrellas.

Se puede entender esta acepción de Tezcatlipoca-San Miguel Arcángel a partir de la concepción del culto a Tlamatzíncatl por los tepanecas, así como la percepción de san Miguel como un guerrero instituido por los frailes durante la evangelización. A pesar de que estos personajes comparten caracteres similares, la fiesta del *Teotleco* se refiere a la llegada de los dioses y no de las almas de los difuntos. Sin embargo, hay que recordar que la función de un personaje místico depende de la conciencia de la colectividad humana.

Los otomíes trazaron su cosmos agregando algunos elementos nahuas, al menos en el Valle de Toluca, sin olvidar sus ritos y tradiciones. En el caso de la sociedad novohispana, los indígenas adoptaron el dogma católico de acuerdo a lo que ellos percibían, dando origen a la religiosidad popular. Esta búsqueda de identidad es la causa de las diferentes manifestaciones y expresiones culturales que caracterizan a cada pueblo, comunidad y región.

Pero la imagen que ilustra mejor este tipo de ofrendas se percibe en las ceremonias celebradas en el cuarto mes llamado Uey Tozoztli, dedicado al dios de las mieses llamado Cintéotl, y a la diosa del mantenimiento llamada Chicomecoátl.

A estas deidades se le llegó ofrendar hasta cinco *chiquihuites* con tortillas; cada cesto iba coronado por una rana asada. Así mismo, se ofrecía un *chiquihuite* con harina de chíá el cual llamaban pinolli; y otro *chiquihuite* con maíz tostado, revuelto con frijoles.

Ilustración 30. Ofrendas a Chicomecoatl.



Fuente: Sahagún, Bernardino. *Códice Florentino*, lib. II, f. 29 verso.

Este tipo de prácticas no está alejado de los otomíes, puesto que al igual que los nahuas, se hacían distintos rituales donde se apreciaba el uso del *chiquihuite*. Gallardo (2012: 39-41) alude que los otomíes del Valle del Mezquital piden favores a seres dotados con poderes, a los cuales les llaman como “antiguas”. Sin embargo, para poder establecer un vínculo con los “antiguas”, es necesario realizar ofrendas, como las otorgadas en cestos a los que se les conoce también como ‘*bots*’e.

Este ‘*bots*’e se compone de alimentos como café, pan y caldo de pollo; de bebidas como refrescos; y de otros elementos necesarios para satisfacer a los “antiguas”: cigarros, flores, incienso y veladoras (Gallardo, 2012: 49). Todo este conjunto es un ofrecimiento que se otorga a los “antiguas” en forma de petición para poder obtener algún favor. Sin embargo, este intercambio también adquiere un sacrificio. Los otomíes sacralizan unas figuras de papel amate, que representan las potencias de los “antiguas”, con la sangre de pollos que son sacrificados; así mismo, el esfuerzo de cocinar, cargar y caminar son ofrecidos (Gallardo, 20212: 49-50). Por lo tanto, el ‘*bots*’e es una forma de ofrecimiento y sacrificio.

En las comunidades *ñhatho* del norte de Toluca, el *chiquihuite* que es de gran tamaño también es conocido como '*bots*'e. No obstante, su empleo se efectúa cuando se le ofrece como "don" a un padrino, en forma de agradecimiento por haber aceptado el compadrazgo, esto en fiestas como bodas, XV años, bautizos, comuniones y confirmaciones. Principalmente, el '*bots*'e contiene fruta de temporada (*ya ixí*), botellas de tequila y pan especial de fiesta (*thumí*); todo el conjunto va tapado por una servilleta bordada a mano (*moxmí*), y envuelto por un ayate (*xinjua*).

Cuando dos personas quieren contraer matrimonio, buscan padrinos para que les ayuden en los preparativos de la fiesta. Los padrinos principales son de velación, de anillos y de lazo, le siguen los padrinos de música, de pastel, de bebida y de mariachi, no es necesario tener tantos padrinos ya que los novios decidirán qué es lo que se va a necesitar en la boda. La tradición del *chiquihuite* consiste en sacar a bailar el '*bots*'e formando una rueda, mientras que en medio los novios bailan con los padrinos. Las mujeres cargan los presentes, como el guajolote y las cazuelas que se les obsequiaron; en tanto que los hombres cargan el *chiquihuite* recargándolo en el hombro. Es una tradición que se baila con música otomí, entre ellas el *Ts'imare ku* y *Chicashtli Deni*. Estas canciones son significativas para la celebración, dado que la letra en español significa una despedida entre compadres y comadres; es por eso que se baila casi al término del regocijo.

3.3. La pertenencia del chiquihuite

Como nos hemos dado cuenta, el *chiquihuite* ha estado presente en la vida de los pueblos prehispánicos de México. Esto lo sabemos gracias a la labor de los arqueólogos que han estudiado las diversas cuevas; los estudios demuestran que estos sitios eran vistos como lugares sagrados que vinculaban al mundo terrenal con el espiritual, en su caso el inframundo. Es así que por estas circunstancias se han encontrado distintos objetos, tales como restos de semillas y cestería. Ahora bien, sobre la procedencia de los cestos y canastos no se sabe con certeza, pero se puede hablar de una asimilación en el trabajo de cestería.

El origen del *chiquihuite* no se le puede atribuir a las culturas pertenecientes a la familia lingüística otomí-pame, aunque ya se había mencionado el uso de éste con los chichimecas. También existen otras culturas que utilizan este instrumento, los mixtecas de Oaxaca por ejemplo. En la zona Mixteca se elaboran dos tipos de cestería, la rustica diseñada para las labores agrícolas, y la fina con un acabado más detallado y menos resistente. Los mixtecas utilizan un canasto al que llaman *tenate*, este *tenate* se le denomina de distinta manera de acuerdo a las características que tiene, la forma de tejido, el color, el tipo de palma o si se utiliza el *mecapal* para transportarlo.¹⁶⁵

El *tenate* tiene un parecido al *chiquihuite*, tanto en forma y la utilidad que se le da. La relación que se daba entre las distintas culturas, debido a los intercambios materiales o a la recolección de tributos, produjo una serie de influencias en las actividades e instrumentos realizadas por las diferentes etnias. Es así que el origen de dicho canasto puede ser producto de las distintas colectividades, así como las necesidades que se requerían en esas épocas. El nombre con que se le denomina es variado, ya que depende de la cultura prehispánica que lo usa.

En la zona estudiada actualmente se les llama *chiquihuite*, proveniente del náhuatl *chiquhuitl*,¹⁶⁶ en lengua *hñatho* se les llama '*bots*' e para dirigirse al canasto grande y *bithi* para el canasto chico utilizado para las tortillas. Así mismo, se encontró una diferenciación del uso de los términos para referirse a los distintos tipos de cestos que existen, tanto por su aspecto y material utilizado como por su uso.

En cuanto al aspecto y material utilizado, encontramos que depende de la región donde se elabore para asignarle el nombre con el que se identifica: *huacales*, *colotes*, *canastos*, *canastas*, *telcopetes*, *tancolotes*, *pizcadores*, *shundes*, *kiliguas*, *tenates*, *tompeates*, *telcopetes*, *coritas*, *petacas*, *cestos*

¹⁶⁵ Efraín Cortés, "Oaxaca: el caso de los objetos de palma en la Mixteca", en *Tejedores de la naturaleza. La cestería en cinco regiones de México*, Coords. Efraín Cortés y Catalina Rodríguez (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999), 66-69.

¹⁶⁶ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (México: Porrúa, 2013: 21 BIS).

Respecto a su uso; *chiquihuite* para contener lo frío, sean semillas, alimentos crudos, y objetos diversos; *bithi* para contener lo caliente, como alimentos recién preparados, tortillas y tamales; y '*bots'e* para contener tanto lo frío como lo caliente, pero otorgándole un sentido de ofrenda y don ante algunos rituales de paso. Es momento de observar estas celebraciones donde se emplea el '*bots'e* como ofrecimiento y don, así como como la tradición que han transmitido los abuelos de las comunidades otomíes del norte de Toluca.

Capítulo IV

Ma tzi'mbare, ma tzi'bare. El 'bots'e como don en los ritos de paso: matrimonio y combate

- ... Cuando me casé se dieron 6 *chiquihuites*, ya al final se los dimos a nuestros padrinos, como a los de velación [...] de música, de pastel, y también a mis papás les tocó un *chiquihuite*.
- ¿Ese canasto se lo quedaron los padrinos?
- No, mis compadres lo devolvieron, pero hay ocasiones que se lo quedan, pues es de ellos ...¹⁶⁷

Ma tzi'mare, ma tzi'mbare; es como se titula este capítulo final, el cual está dedicado a desglosar el empleo del 'bots'e en los ritos de paso de los pueblos *hñätho* del norte de Toluca. El objeto de estudio se encuentra en interacción con distintos individuos; desde el vendedor de cestos, las personas que preparan los dones, los anfitriones, la familia de los novios y finalmente los padrinos. Precisamente, son ellos a quienes se les entrega los dones, estableciendo una relación de compadrazgo con los otorgantes.

Mi comadre – *ma tzi'mare*, mi compadre – *ma tzi'mbare*.¹⁶⁸ De esta manera se les llama a los compadres en *hñätho*, quienes ahora forman parte de la vida de los festejados. No por nada se les confiere de un “don”, un regalo preparado exclusivamente para el consumo; que de igual forma, se les ha rendido honra y privilegio al entonarse el canto del *ts'imare ku*.

¹⁶⁷ Fragmento de testimonio sobre la entrega del *chiquihuite* en una boda celebrada en Cuexcontitlán en 1994. Eva Hernández. Comunicación personal, 2022.

¹⁶⁸ Algunas palabras cambian, aunque se trate de un mismo término. Incluso entre los pueblos *hñätho* suele emplearse distintas formas de hablar para referirse a una sola cosa. A pesar de que estas variaciones son mínimas, estas variantes las podemos encontrar en el *Diccionario español-otomí* de Félix Suárez (2003: 77-78), quien denomina a la comadre como *mmane*, y al compadre como *mbane*. Por otra parte, Yolanda Lastra (1992: 94) en su obra *El otomí de Toluca*, sólo traduce al compadre como *mbáre*.

Este capítulo embona al *chiquihuite* en las distintas obras donde se le ha referenciado como un objeto ritual, se le ha dado mención, e incluso se ha tratado sobre su empleo en los ritos de paso. No obstante, nos daremos cuenta de la carencia del concepto del “don” visto desde la vertiente de la Historia Cultural. Así mismo, se aclara que en cada costumbre se le denomina de distinta manera a esta acción; es por eso que se ha dividido el contenido propio de las tradiciones en dos partes.

En la primera, que analiza “el costumbre” del “combate”, se señala que el ofrecimiento de presentes se realiza sólo hasta el final del rito. Sin embargo, el nombre de la acción sigue siendo “el combate”, aunque se practiquen distintos rituales de por medio. Lo mismo ocurre con el siguiente inciso, el matrimonio. Empero, a diferencia del intercambio de bienes único presentado en “el combate”, existen hasta tres otorgamientos de regalos en todo el rito que conlleva el matrimonio. En cada punto se precisó la designación de estos dones; como primer “don”, “el contento”; segundo “don” “presente o agradecimiento”; último “don” “agradecimiento y entrega del ‘*bots*’e o *chiquihuite*”.

Ahora que sabemos que en el pueblo otomí el “don” se le llama de distintas maneras, seguiremos el orden establecido en el capítulo. Como segundo apartado, se rescatarán las cuestiones teóricas de este concepto, para así establecer un vínculo entre el “don” y el ‘*bots*’e. De esta manera, se aclara la acción de dar y recibir en las distintas tradiciones de las comunidades *hñätho*. Así mismo, no se puede hablar de presentes otorgados sin un receptor o destinatario. Es por eso que se hace alusión de la relación padrino – compadre, para así comprender el panorama existente del *chiquihuite*.

Si bien, se ha precisado que el análisis corresponde al “combate” y matrimonio *hñätho*, cabe especificar la organización dentro de la investigación. Se eligió de esta manera puesto que fue a partir de 1927 cuando “el costumbre” del “combate” volvió a realizarse entre los propios pobladores, de forma generalizada y mediante la organización de ejidatarios y peones. Pero la década de los 20 no sólo es significativa por la trascendencia cultural de tradiciones y costumbres, sino también

por la obtención de ejidos como producto de la lucha por las tierras iniciada en 1915. Por esta razón, se ha elegido al matrimonio como un segundo aspecto a analizar; no por importancia o jerarquía, sino por la antigüedad de ejecución en tierras *hñätho*.

Para ser más preciso; iniciaremos ahora un breve recorrido a lo que fue San Pablo Autopan de 1927. Nos encontramos reunidos en el salón de la escuela municipal de niñas en Autopan; la razón de la asamblea es elegir entre los pobladores a aquellos que representarán el Comité Particular Administrativo ante la Comisión Agraria Mixta.¹⁶⁹ Esto significa que pronto llegará a la comunidad el delegado de la Comisión Nacional Agraria, para entregar las tierras correspondientes que fueron dictadas por el Presidente Constitucional de la República.

Ante esta posesión de ejidos, también persistieron los afectados. Me refiero a los hacendados, aquellos que tomaron diversas acciones para evitar este deslinde. A partir de este momento, la agricultura que trabajaba la comunidad otomí se intensificó, a la par que los hacendados realizaban sus labores agrícolas. No obstante, los indígenas no sólo araron los terrenos, crearon canales para suministrar el agua de los bordos, o colocaron tlapancos y sincolotes en sus hogares; sino que además llevaron a cabo algunas tradiciones efectuadas por el hacendado, como lo fue la celebración del último día de las cosechas, o conocida entre los otomíes como “el combate”.

Haremos ahora un salto en la historia, y nos posicionaremos en la década de 1970. Al entrar en la parroquia del pueblo de San Andrés Cuexcontitlán observamos que se está celebrando una boda, el cual sabemos que terminando el rito cristiano-católico se realizará un fandango. Ya estando en la casa del novio, se perciben dos o tres canastos medianos en el lugar de la fiesta, cubiertos con una servilleta y envueltos en un ayate.

¿Por qué estos años en particular? Recordemos que estas comunidades *hñätho* se dedican a la elaboración artesanal de diversos productos; como el trabajo en palma; la elaboración de figuras de resina, piedra y madera; así como la fabricación de

¹⁶⁹ Archivo General Agrario, en adelante AGA/SRA/1927/E.402/Lg.2/27f.

tabique rojo. Justamente, en esta década se generaron políticas de fomento industrial, lo que favoreció la transformación de los talleres artesanales para convertirse en pequeñas empresas. Esto significó un aumento en las ganancias de los hogares productores, que a su vez se intensificó en la economía del lugar. Por lo tanto, los gastos en las fiestas se incrementaron, lo que generó la necesidad de más padrinos para la organización del festejo; a la par del 'bots'e, puesto que se tiene que otorgar un canasto a cada compadre.

Como último punto a considerar del presente capítulo, se retomarán algunas precisiones del *chiquihuite* del México prehispánico; tales como los canastos destinados para los productos fríos o calientes. Resaltó aquí el trabajo artesanal de San Cristóbal Huichochitlán, que consiste en el trabajo de palma para la elaboración de sombreros, canastos, bolsas y adornos. En cuestión de cestería, cada uno de los cestos tiene una función; el pueblo *hñãtho* conoce para que están destinados y por eso nombra a cada *chiquihuite* de distinta manera.

Así mismo, se consideran algunos elementos simbólicos dentro del proceso agrícola y práctica matrimonial, lo que nos ayuda a identificar el ciclo de la vida humana inmersa en la cosmovisión otomí. Claro está, el proceso ritual de la actualidad debe ser vista como producto del manto de sacralidad, que ha cubierto a “el costumbre” a causa de la evangelización en la época novohispana.

4.1. El 'bots'e como objeto cultural: una mirada a la historiografía del chiquihuite

Se ha dado alusión del empleo de tres tipos de canastos en las comunidades *hñãtho*, los cuales se les denomina de distinta manera dependiendo del tamaño y función. Recordemos que dentro de la cestería se realizan distintos tipos de canastos, canastas y cestas; cada una está destinada a una tarea diferente, por lo cual el tamaño y forma varía. Así mismo, no en todas las regiones se les conoce de la misma manera, por lo que el nombre difiere entre los pueblos originarios (Vela, 2020: 66-69).

Respecto al *chiquihuite*, este tipo de canasto grande, canasto porque no tiene asas, e emplea para resguardar todo aquello que sea frío; es decir, ya sean alimentos crudos, semillas, utensilios, e incluso existen de menor tamaño para guardar dinero. En este último caso, se insinúa el aprovechamiento del canasto chico en los puestos de tortillas hechas a mano, así como aquellos donde se utiliza la masa de maíz como producto principal: puestos de quesadillas, tlacoyos, sopes, tlaxcales, memelas, huaraches; en fin, una variedad de gastronomía que se puede encontrar en los tianguis.

La segunda denominación corresponde a un tipo de canasto de forma cuadrada, al cual se le da el nombre de petaca, aunque no todos tienen tapa. En los pueblos *hñätho* se le conoce como *bithi*, y es empleado para contener lo caliente: alimentos recién elaborados como tortillas y tamales. Claro está, es de menor tamaño para conservar el calor de la comida; así como para facilitar su utilidad en el centro de la mesa. De esta forma, se aclara que la diferenciación entre el *chiquihuite* y el *bithi* se concentra en el contenido, ya que uno corresponde a cosas frías mientras que el otro preserva el calor.

Antes de pasar a la última designación, se debe advertir que aunque los pobladores que aún hablan *hñätho* conocen esta diferenciación, se ha homogenizado el nombre de *chiquihuite* en la comunidad y se ha empleado para referirse a estos tres tipos de canasto. Por ello, en ocasiones se suele escuchar “tengo el *chiquihuite* arrumbado en la cocina de humo”, “pásame el *chiquihuite* de tortillas”, “se le entregó un *chiquihuite* al compadre”.

Con esta última frase doy paso a la siguiente denominación, el cual es motivo del análisis de su empleo en los ritos de paso. Me refiero al ‘*bots’e*; un canasto de diferentes medidas que a diferencia de los anteriores, éste se utiliza para contener cosas frías y calientes. No obstante, el sentido de empleo también cambia al utilizar este canasto, puesto que su propósito es ser entregado a los compadres de los festejados a manera de agradecimiento, ofrenda o “don”. Sobre su contenido, aunque he mencionado objetos fríos, me refiero a fruta de temporada y en ocasiones una botella de tequila. Conforme a las cosas calientes, pueden ser

tortillas y tamales nuevamente, pero denominando al recipiente ahora como '*bqts'e*' por la forma en que es otorgado.

Si bien, se habla de un objeto cotidiano, al ser utilizado en los ritos de paso adquiere un valor conceptual simbólico; de la misma manera, al fungir en un ritual se convierte en un objeto sagrado (Castillo Escalona citada por Maldonado y Serrano, 2014: 83). Por lo tanto, el *chiquihuite* al emplearse en los diferentes ritos es conveniente que cambie de nombre, ya que no se habla de algo cotidiano, sino de un fenómeno que sobresale de la vida ordinaria. Cabe señalar que aunque se trate de la cultura otomí, no en todas las regiones se utiliza el *chiquihuite*. Esto depende del valor simbólico que se confiere, así como en los ritos de paso donde se utiliza. Maldonado y Serrano (2014: 51) adjudican que estos valores son latentes y fundamentales para la estabilidad del grupo social, ya que son el resultado de las interpretaciones del entono.

Ahora que sabemos la diferencia entre *chiquihuite*, *bithi* y '*bqts'e*', nos queda saber cuáles son los ritos de paso donde es empleado este cesto con valor simbólico. Tanto en San Andrés Cuexcontitlán, San Cristóbal Huicochitlán y San Pablo Autopan es común visualizar el '*bqts'e*' en las fiestas de matrimonio; desde que se visita a la novia para hablar con los suegros sobre las posibles fechas del casamiento, hasta el día de la boda. En esta celebración de Sacramento, a lo largo de todo el rito se efectúan hasta tres entregas del '*bqts'e*'.

El otro festejo está relacionado con el ciclo de vida del maíz; aunque ya no es posible observarlo fácilmente, puesto que son pocas las personas que aún lo realizan. Me refiero a "el combate", quienes los pobladores lo han nombrado así debido a la competencia que se hacía por ver que peón acababa de cosechar primero su surco.¹⁷⁰ De la misma manera, se buscaba un maíz de color rojo, una mazorca gemela, o una cruz de madera, para así suscitar una relación de compadrazgo entre los peones y celebrar la fiesta del fin de las cosechas ofrecido por los dueños del

¹⁷⁰ Testimonio sobre "el combate" en San Andrés Cuexcontitlán, del señor Canuto Delgado. Comunicación personal, 2022.

terreno. En este rito de paso se realiza la entrega del ‘*bots*’e hasta el final de todo el ritual.

4.1.1. La tradición en el campo

Comencemos a analizar lo que nos dicen algunos autores sobre “el combate”, iniciando nuestro trayecto a finales del siglo XVII. Islas Escárcega (1966: 7) nos presenta algunas haciendas pulqueras de la región llamada los Llanos de Apan, el cual es famosa por la producción de pulque. Estas haciendas se ubican en una planicie extendida a lo largo de los estados de Hidalgo, Tlaxcala y una porción pequeña del Estado de México. Además del cultivo de maguey ejercido en estas haciendas, también se sembraba maíz y cebada.¹⁷¹ Se sabe que esta labranza en tierra se lleva a cabo desde el siglo XVII, puesto que una de las tradiciones de los jornaleros era entonar el canto de “Alabado” al finalizar la jornada, alabanza introducida a finales de esta centuria por el franciscano fray Antonio Margil de Jesús (Islas Escárcega, 1966: 10).

Así como se tenían algunas costumbres diarias sobre el inicio y final del horario laboral, había otras que se realizaban a lo largo del año, que se consideran como ritos de paso: el carnaval de febrero, la celebración de la Santa Cruz y San Isidro Labrador en mayo, y “el combate” en noviembre.¹⁷² Esta última celebración consiste en una serie de festejos como regalo para jornaleros, con motivo del término de las cosechas. Sobre los rituales efectuados, se encontraron hasta cinco componentes:

1. Misa solemne.
2. Danzas y cantos religiosos. Entre las danzas se encuentra la del combate entre moros y cristianos; el autor refiere que seguramente de aquí proviene el nombre de “el combate”.

¹⁷¹ Para cosechar el maíz; primero se cortaba la planta entera, posteriormente se hacia la *pixca* o se deshojaba, ya teniendo la mazorca entera se comenzaba a desgranar, mientras que alguien más juntaba el zacate para utilizarlo como forraje. Sobre la cebada; ésta se cegaba a mano, después se amontonaba toda la gavilla sobre la milpa, que posteriormente se trillaba en el lugar correspondiente (Islas Escárcega, 1966: 10).

¹⁷² Considero que son ritos de paso, ya que representan un estado de transición sobre lo sembrado; el carnaval de febrero marca los preparativos e inicio de la siembra, en mayo se pide protección y lluvias para el cultivo, y en noviembre se cosechan los frutos obtenidos.

3. Ceremonia de la recolección de maíz u otros productos.
4. Fiestas profanas. Que consisten en la quema de castillos o fuegos artificiales, así como la ejecución de un jaripeo.
5. El dueño de la hacienda obsequia a los jornaleros comida, fruta, golosinas, juguetes para sus hijos, prendas de vestir, dinero en efectivo, entre otras cosas. (Islas Escárcega, 1966: 12).

Algo similar nos relata la Marquesa de Calderón de la Barca en una de sus visitas en la hacienda de Zoapayuca, ubicada en lo que hoy es la ciudad Sahagún en el municipio de Tepeapulco, Hidalgo. En la carta XVI con fecha de 6 de mayo de 1840, la marquesa se dirigía a las haciendas de sus amigos los Adalid, ya que la habían invitado antes de que la temporada de lluvias comenzarán.¹⁷³ Durante su estancia en la morada, se menciona que el caserón era enorme, además de que no tenía muebles ni libros.

En la noche, todos los residentes de la hacienda se reunían en la sala para disfrutar de una convivencia. Tanto los administradores, dependientes, mayordomos, cocheros, matadores, picadores y criadas ejecutaban bailes como jarabes, aforrados, enanos, palomas, zapateros, entre otros (Calderón de la Barca, 2021: 136). Aunque todos estaban reunidos en un solo lugar, no se mezclaban los criados y los dueños de la hacienda; esto nos indica que mientras los patrones reunían a todos los trabajadores para el agasajo, los peones añadían objetos, bailes y ritos propios de las comunidades donde vivían.

Si bien, no se informa sobre “el combate”, si se alude sobre las fiestas organizadas dentro de la hacienda; y más aún, se señala una diferenciación entre el festejo concebido por el dueño y el trabajador. Caso contrario con la obra *Temoaya y su folklore* de María del Socorro Caballero, quien durante el año de 1962 realizó una recolección de datos el día del “combate” en el rancho propiedad del señor Manuel Arzate, ubicado en las Trojes Municipio de Temoaya.

¹⁷³ En la carta se manifiesta que la razón principal de las visitas en mayo es que durante la temporada de lluvias los caminos se llenaban de maleza, por lo que no se podía pasar con facilidad (Calderón de la Barca, 2021: 131-145).

Del Socorro (1985: 69-70) apunta que “el combate” es una fiesta que se realiza el último día de la cosecha, que por lo regular se festeja un jueves o un sábado. En el caso de la finca del señor Arzate, “el combate” se realizó el 22 de noviembre de 1962. En esta ocasión, se encontraron 78 componentes de “el costumbre”:

1. Los peones eligen a los compadres, los cuales se encargaran de pintar las cruces del sincolote, además de almacenar la cosecha del año. Se seleccionan dos parejas, sean esposos o novios.
2. Un día antes de la fiesta, se adornan las cruces con pastillas de azúcar, flores y banderitas de papel china; todo se llevaba a bendecir.
3. El día del combate, los compadres anuncian su llegada con coheteros. Los dueños los esperan en la orilla de la milpa, y son a ellos quienes se les coloca un pan grande en forma de corazón colgando del cuello.
4. Los sincolotes se adornan con papel picado, se coloca una cruz en lo alto, se toca música y se avientan confetes a los niños.
5. Se sahúma el sincolote haciendo la señal de la cruz.
6. Se hace una procesión hasta el rancho. Los padrinos llevan las cruces en frente de todos, además de velas encendidas. Se armoniza el ambiente con música. Entre todos los presentes, se observa a un niño cargando una castaña que contiene pulque para los patrones.
7. Se entra al oratorio y se deja una cruz al santo patrono de la casa.
8. Conviven en un festín de arroz, mole y tamales.
9. Se baila el baile de los santitos.
10. En la noche se van a dejar a los padrinos, bailan un rato y se termina el festejo (del Socorro, 1967: 69-70).

En este testimonio, el dueño de los terrenos convive y se mezcla con los trabajadores. Se percibe que el señor Arzate y su esposa participaron en cada ritual, además de proveer a los jornaleros de comida y bebida. Sigue imperando esta condición de convivir en un banquete con los peones, y de festejar el fin de las cosechas con ritos indígenas.

No obstante, en el caso de las haciendas de Apan no se aprecia ningún regalo que sea concedido por parte del trabajador al dueño; posiblemente solo el espectáculo de juegos pirotécnicos y algunas danzas que amenizaban el ambiente. El mismo fenómeno ocurre en una de las haciendas de los Adalid, donde los jornaleros danzaban y tocaban música, mientras los patrones ofrecían la comida. En contraste, a los dueños del rancho de las Trojes en Temoaya si les fueron destinados algunos presentes concedidos por parte de los peones, como los panes que les colgaron alrededor del cuello y el pulque que era especialmente para ellos.

Otra evidencia de esta tradición la encontramos en la zona del Mezquital, donde el antropólogo Raúl Guerrero Guerrero reunió algunos datos sobre los otomíes de Hidalgo. La investigación radica entre las décadas de los 70 y 80 del siglo XX, donde de igual forma en “el combate” se realiza una comida como acción de gracias por los bienes recibidos. En el banquete se degustan alimentos como barbacoa, mole, frijoles, tortillas, pulque y refrescos (Guerrero, 1983: 174).

Sin embargo, el autor argumenta que a esta costumbre se le ha llamado “combate” por el ritual que se realiza. A manera de juego, los muchachos y niños se reunían para formar dos equipos y jugar a tirar mazorcas los unos a los otros. De este modo, las mazorcas que chocaban en el aire se desgranaban, cayéndose los granos de maíz en la milpa. De igual forma, los jornaleros al término de la comida efectuada por los patrones, tiraban algo de pulque en la tierra; esto lo hacían de manera brusca, puesto que al caer la bebida se formaba una figura, lo que llamaban “hacer el alacrán”. Guerrero (1983: 174) deduce que estos actos efectuados en el rito del “combate” tienen un trasfondo simbólico, el cual representaba un acto de dar de comer y beber a la Madre Tierra.

Este elemento que nos proporciona Guerrero no contradice lo que ha sostenido Islas, sobre el origen del nombre que se le da a “el costumbre”. Esta designación posiblemente tenga un origen en común; empero, cada comunidad indígena tiene su forma de hacer el rito, por lo que la atribución del nombre se precisa conforme a la identidad formada en el pueblo. Es por eso que aunque “el combate” se lleva a cabo en Hidalgo, en las haciendas de Apan se le llama así por la danza del combate

entre moros y cristianos, mientras que en la zona estudiada por Guerrero lo denominan de esa forma por el combate entre bandos realizada en la milpa.¹⁷⁴

Ahora bien, seguramente surge la pregunta, ¿Dónde quedó el *chiquihuite*? En las obras analizadas se mencionan los rituales realizados en todo “el costumbre”; los cuales varían de acuerdo al pueblo que se profundice. De igual forma, se han encontrado elementos que corresponden al festejo celebrado, como lo son las cruces, las mazorcas, los padrinos, las danzas y bailes, la música, el banquete y finalmente el regalo.

Sobre este último componente, algunos autores mencionan distintos tipos de regalos que se otorgan, así como a quienes están dirigidos los presentes. Los dueños ofrecen a los trabajadores un banquete al término de la jornada, o como los hacendados de Apan que también daban juguetes, golosinas y dulces a los niños. Por su parte, los jornaleros entregaban a los dueños pan o pulque, en el caso de Temoaya; o bien, en Hidalgo se amenizaban la fiesta con fuegos pirotécnicos, danzas y jaripeo. De esta manera, se perciben algunas variaciones de regalos ofrecidos, por lo que no debe resultar extraño que en Toluca y en las comunidades aledañas se entregue un *chiquihuite* como regalo.

Precisamente, Margarita de la Vega nos expone las vertientes del “el combate” en pleno siglo XXI en su obra *Aprendiendo otomí Hñähñu*, centrándose en la comunidad de la Magdalena Tenexpan, Temoaya. Al igual que los demás autores, de la Vega precisa que “el combate” es una fiesta que marca el fin del ciclo agrícola, del cual expone 5 componentes del rito:

1. La persona que encuentra una planta con tres mazorcas le tocará ser el padrino.
2. El padrino lleva a bendecir la cruz formada con las tres mazorcas.
3. Llegando a la casa de los patrones, se coloca la cruz en el sincolote; además, se adorna con flores y banderas de colores. No pueden faltar los cohetones que se truenan a la llegada del padrino.

¹⁷⁴ Para el caso de las comunidades del norte de Toluca, el origen del “combate” también tiene su divergencia, aunque sobre esta costumbre en los tres pueblos *hñatho* se hablará en su debido momento.

4. Se convive de forma general en la comunidad.¹⁷⁵
5. Los jornaleros le entregan una canasta con fruta y pan al dueño de la milpa (De la Vega, 2017: 63).

Finalmente, se hace referencia a un testimonio que ratifica sobre el uso del *chiquihuite* en esta costumbre. Cabe señalar que Temoaya es un municipio adyacente de Toluca, el cual colinda con las comunidades de San Andrés Cuexcontitlán y Tlachaloya. Esta cercanía con los pueblos *hñatho* del norte de Toluca reitera el empleo del *chiquihuite* en “el combate”; a pesar de que se nombra como canasto y no como ‘*bots*’e.

4.1.2. La tradición en el casamiento

El segundo costumbre que se analizará, al igual que la tradición agrícola, está relacionado con el ciclo de la vida. De esta manera, el trabajo que se analizó es una tesis de licenciatura titulada “Un significado errante: el baile del *chiquihuite*” de Araceli Camacho Ramos. Se entiende que el estudio no se ejecutó ante una perspectiva antropológica o sociológica, puesto que una de las razones de la realización del trabajo fue estudiar las tradiciones y costumbres que son transmitidas a través del lenguaje bajo la mirada de la comunicación. Es así que el objetivo de investigación se centra en saber el significado y función social que los habitantes de Mexicaltzingo le confieren al baile del *chiquihuite* (Camacho, 2000: 7).

Es así que en el capítulo cuatro, Camacho hace una lista de etapas por las cuales se ejecuta el baile:

1. Se celebra la boda religiosa en la iglesia de Mexicaltzingo
2. Los novios se trasladan a la fiesta celebrada en su honor
3. Se sirve de comer a los invitados y novios
4. La novia recoge el *chiquihuite* en su casa, por lo que sale con sus familiares

¹⁷⁵ En la obra no se menciona sobre el banquete en “el combate”, pero seguramente la autora se refiere a los alimentos cuando alude a la convivencia final.

5. Cuando la novia se encamina de regreso a la fiesta, sus familiares y los músicos la acompañan para posteriormente dar inicio al baile del *chiquihuite*
6. Mientras eso ocurre en la calle, el novio levanta las mesas y hace espacio en el recinto del festejo
7. Al llegar la novia se da inicio al baile del *chiquihuite*
8. Se termina el baile
9. La demás gente sigue bailando, mientras que los familiares cercanos de los novios hacen la entrega del *chiquihuite*. Con esto finaliza el baile del *chiquihuite* (Camacho, 2000: 68)

Para entender que es el *chiquihuite*, Camacho (2000: 69) nos ilustra con una breve descripción desde la perspectiva de los pobladores de Mexicaltzingo. Un *chiquihuite* es un cesto de mimbre que mide cerca de 50cm de diámetro; en su interior contiene distintos tipos de fruta, además de una botella de alcohol; todo va cubierto con una servilleta especial para el *chiquihuite*; y finalmente se sujeta con un ayate de plástico o lazo.

No obstante, más adelante la autora menciona que el *chiquihuite* no solo es la entrega del canasto, sino también de otros objetos que se otorgan a los familiares de la novia: un guajolote, dos cucharas, un florero, una cera, un sahumerio, una cazuela de barro, una olla de barro, un cántaro, un bracerero, un aventador de mimbre, un molcajete, un cartón de cerveza, un lavamanos de plástico, una escoba y un mechudo (Camacho, 2000: 70-71).

4.1.3. Indagaciones sobre el ‘bots’e

Como se ha observado, en las obras mencionadas se plantean problemáticas relacionadas con “el costumbre” del “combate” y matrimonio *hñãtho*, las cuales en algunas de ellas se hace referencia del ‘bots’e. No obstante, el *chiquihuite* no fue el objeto de estudio principal de las investigaciones, pero si formó parte fundamental de la explicación del fenómeno social estudiado. En este caso, la siguiente indagación si retoma al *chiquihuite* como objeto de análisis, lo que da pauta a conocer lo que se sabe del canasto.

La tesis titulada “Elaboración y consumo de la canasta artesanal de Tenancingo, Estado de México, para su comercialización como recurso turístico cultural”, obra de Erandy Genoveva Millán, presenta un análisis visto desde la perspectiva del comercio y turismo. Aunque no menciona al ‘*bots*’e como producto principal, si precisa que se tejen diversos tipos de canastos, entre los que se encuentra el *chiquihuite* (Genoveva, 2013: 10). Por lo tanto, la intención de la autora es precisar una propuesta de consumo como recurso turístico cultural de la canasta (Genoveva, 2013: VIII).

Por lo tanto, Genoveva (2013: 54) elaboró un itinerario de 7 días sobre la fabricación de la canasta artesanal de Tenancingo; partiendo desde la recolección de la vara, la manipulación de los artesanos para su tejido, y la venta hacia comercializadores y consumidores. Así mismo, se especifica que son aprovechadas las temporadas y tradiciones, puesto que son los tiempos en los que la venta de la canasta aumenta.

De esta manera, la canasta artesanal también le corresponden ciertas funciones que le son concedidas por el pueblo, como lo es llevar el mandado, fungir como frutero, decoración de la casa o centro de mesa, ser el regalo para algunos eventos y fiestas, como ofrenda para el Día de Muertos o navidad, e incluso ser un presente en algún evento católico (Genoveva, 2013: 58). Por consiguiente, rescato la primera conclusión a la que llegó la autora, que es el vínculo existente entre la venta de la canasta y las tradiciones y costumbres de la población que va en busca de estos artículos.

Debido a “el costumbre” y la necesidad de realizar las fiestas con los objetos precisos que valen de un significado, aunque comúnmente se realiza por mera tradición dejando a un lado la razón semiótica del empleo de los objetos, es que se viajan grandes distancias para adquirir estos productos. Tal es el caso del ‘*bots*’e, puesto que en las comunidades de Autopan, Cuexcontitlán y Huichochitlán no se elaboran estos cestos hechos de mimbre y caña, o algún material duro que no sea palma. En consecuencia, los pobladores adquieren el *chiquihuite* en los mercados grandes, e incluso en las comunidades donde se elaboran productos de cestería.

4.2. Cuestión de dones

La práctica de otorgar un regalo, e incluso varios en forma de agradecimiento hacia una persona, se reproduce de forma continua al menos en los ritos observados del “combate” y matrimonio. No obstante, los objetos que se confieren no son los mismos, ya que pueden ser desde banquetes, bailes, espectáculos de fuegos pirotécnicos, favores, y por qué no, un *chiquihuite*. A esta costumbre bien se le llamaría intercambio; sin embargo, lo más apropiado para designar a esta acción es un “don”.¹⁷⁶

Hagamos memoria de la diferencia entre el intercambio simple y “el don”. El Diccionario Real de la Academia Española (2021) define a la acción de intercambiar como un cambio recíproco de cosas o personas por otros objetos, que pueden ser del mismo valor o diferente. Por el contrario, un “don” es un tipo de comercio que se efectúa entre individuos o colectividades, pero con el compromiso de ejercer un contrato de bienes, lo que revoca la simplicidad del intercambio (Maus, 2009: 74). Por lo tanto, se deben hacer algunas especificaciones de la complejidad del cambio de bienes, objetos y servicios que ofrece “el don”.

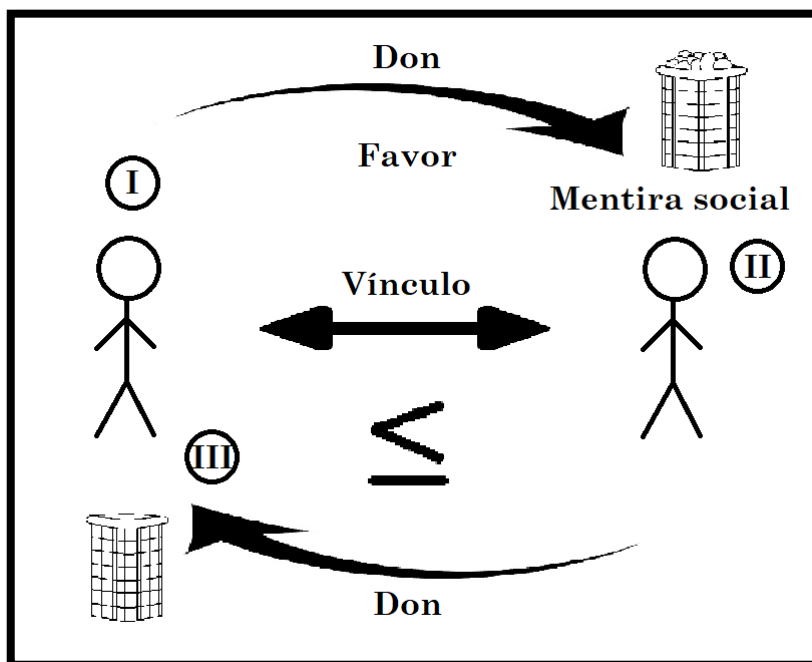
Una diferencia que se aprecia al comprender los conceptos enunciados es que el intercambio simple tiende a cambiar el valor de los artículos transitados en el espacio social, así como de no saber si será devuelto lo que se ha concedido. En contraste, “el don” es un intercambio obligatorio donde persiste la mentira social envuelta en una capa de generosidad; además, crea lazos sociales entre los intermediarios, así como el deber de regresar algo de igual o mayor valor por la deuda adquirida al aceptar “el don”, y el retorno del regalo agraciado.

De esta manera, al regalar y aceptar “el don” también se dispone del compromiso de devolver el favor que se solicitó al conceder los bienes y objetos, lo cual es de mayor valor de lo que se ha otorgado. Para entender mejor lo que nos argumenta

¹⁷⁶ En el primer capítulo “El ‘*bots’*: entre el intercambio y el don. Algunas perspectivas teóricas sobre un fenómeno de tradición otomí”, se explica la diferencia entre un intercambio simple y “el don”, así como otras cuestiones referentes a este concepto como la polisemia de la palabra, o el uso de los dones en otras prácticas culturales. No obstante, es importante recordar lo fundamental del “don” para tener presente el vínculo existente con el *chiquihuite*.

Mauss, es necesario colocar un esquema para ir observando el proceso del intercambio de dones y los pasos que se deben de realizar para llevarse cabo. Hay que aclarar que no siempre se otorga un solo objeto, sino que varía “el don”; a esto se le denomina como prestaciones totales, puesto que además de intercambiarse cosas económicamente útiles, también entran en el juego los festines, cortesías, ceremonias, danzas y ritos (Mauss, 2009: 185).

Esquema 1. El don como práctica social



Fuente: Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don*: 155-167.

La primera acción que se realiza es conferir el presente, que debe estar dirigido a las personas a quienes se les va a pedir el favor, las cuales deben ser conocidas entre la colectividad otorgante (I). Este objeto que se entrega pertenecía a los concedentes; por lo tanto, al momento de la cesión también se intercambia parte del espíritu de la persona que lo ofrece. Mauss identifica a este espíritu como un *hau*, lo que da pauta a la tercera acción del “don”: el retorno (Saubidet y Azaretto, 2019: 804).

Algo que caracteriza al ser humano es el temor de ser rechazado ante los involucrados en su círculo social, de ahí que la mentira sea parte de la vida cotidiana. No obstante, esta falsedad puede estar disfrazada por la generosidad y el formalismo. Es decir, el “don” se entregó por un motivo, que es lo que se busca al dar el presente; por su parte, los elegidos por los otorgantes tienen el deber de aceptar el “don” si no quieren romper con el vínculo ya existente entre los participantes de este rito (II). De esta manera, se aprecia la obligación de dar y la obligación de recibir; ya que la mentira social entra de por medio con la advertencia de tensionar los lazos sociales si “el don” es negado.

Como se ha mencionado, ya existe un vínculo entre los agentes; sin embargo, al recibir “el don” se crea otro tipo de relación con más fuerza que el anterior. Es un ritual donde se pone en juego los lazos de conexión entre dos colectividades, así como el honor que se tiene al poder devolver algo con más valor que lo que se ha recibido (Mauss, 2009: 152). Es por eso que se buscan a las personas que se sabe que están en una situación económicamente favorable, para evitar la negación del intercambio de bienes y así concebir el favor solicitado.

Ahora bien, la dádiva contiene el *hau* de la persona que lo ofreció, por lo que este espíritu debe retornarse a los remitentes. Es por eso que se tiene la obligación de regresar lo que se ha recibido, además de cumplir con el favor adquirido en este tipo de contrato social (III). Con esta devolución del artículo recibido se termina el rito de la entrega del “don”, no sin antes aclarar que se tiene que cumplir con la petición demandada por aquellos que iniciaron este sistema de prestaciones, el cual debe ser de igual o mayor valor que el primer presente (Mauss, 2009: 94).

En síntesis, “el don” se divide en tres rituales:

- Conferir el presente.
- Recibirlo con gusto.
- Regresar la misma cosa o algo mejor.

Si bien, se ha percibido el sentido que hay detrás de cada ritual al otorgar un “don”, es momento de ejemplificar este rito de entrega de dones en un contexto indígena

de tradición *hñätho*. Coloquemos un *chiquihuite* chico encima de la mesa, pero no tan pequeño como el *bithi* de las tortillas, más bien un '*bots*'e de menor tamaño. El que va a dar el '*bots*'e a sus conocidos tiene una razón de entrega, el cual es pedir un favor a cambio del *chiquihuite* que está lleno de fruta y pan; este favor es un padrinzago hacia alguien o algo. Algunas peticiones son de carácter religioso, por lo cual el destinatario de la dadiva no debe rechazar "el don";¹⁷⁷ no obstante, en otras ocasiones el sentido del intercambio es distinto, pero el temor por la tensión en el vínculo social obliga a las personas a acceder a los presentes conferidos.¹⁷⁸

El que recibe el '*bots*'e entiende que está a punto de enfrentarse a un compromiso mayor, el cual va a crear un nuevo vínculo social entre las dos familias, lo que se denomina como compadrazgo. Si se acepta el '*bots*'e, se espera un tiempo para juntar lo necesario y cumplir con el favor demandado. Por lo mientras, la familia de los implicados pueden disfrutar del contenido del canasto, puesto que la fruta y el pan son para los nuevos compadres.

Cuando llega el día de cumplir con el favor establecido, los compadres devuelven el '*bots*'e a sus dueños, pero con la peculiaridad de estar vacío. Lo que es importante para las familias es atender la solicitud de padrinzago hacia las personas u objetos que se van a festejar. En ocasiones los '*bots*'e pueden circular hasta dos veces en forma de agradecimiento por los favores cumplidos, como es el caso del matrimonio; o simplemente es parte del ritual de paso celebrado con el *chiquihuite*, como se hace en "el combate".

¹⁷⁷ El señor Pedro Morales, residente de San Cristóbal Huichochitlán, señala que es tradición no negar un Sacramento; ya que las peticiones que se solicitan tienen que ver con el padrinzago de alguien que está a punto de recibir un Sacramento. Comunicación personal, 2021.

¹⁷⁸ La señora Constantina González, residente de San Pablo Autopan, precisa que se crea un conflicto interno entre las familias involucradas en el intercambio; no obstante, se esconde la inconformidad para no crear confrontaciones. Lo que se hace en estos casos es dar las gracias por haber escuchado a los donantes y buscar a otros donatarios. Comunicación personal, 2018.

4.3. El “combate” hñätho

El trabajo de la tierra es una de las actividades más relevantes para las comunidades otomíes, ya que se obtiene el alimento que sustenta las necesidades de todo el año. No obstante, los pueblos *hñätho* de Toluca no sólo se benefician del sustento alimenticio, puesto que además se generan lazos de unión entre los trabajadores y los dueños de los terrenos; lo que se conoce como *compadrazgo*.¹⁷⁹

Es por eso que se realizan diversos trabajos a lo largo del año, que comparten fechas solemnes con las celebraciones religiosas de la iglesia cristiana católica. Como nos lo expone Ortega (2007: 343), quien realizó un trabajo sobre el sistema de festejos en Tzapotitlan, ubicado en el sur de la Cuenca de México en la Delegación Tláhuac:¹⁸⁰

Ciclo de festejos	Ciclo agrícola
Febrero: Día de la Candelaria	Bendición de las semillas e inicio de la siembra
Mayo: San Isidro Labrador *	Se pide al santo celebrado por una buena temporada para la siembra *
Agosto: La Asunción de la Virgen *	Bendición de las cañas o del maíz *
Octubre: Muertos por violencia e Ímbos (aquellos bebés que murieron sin ser bautizados)	El 30 de octubre está marcado como el fin del ciclo agrícola

¹⁷⁹ Aunque se especifican las relaciones de *compadrazgo* en los pueblos *hñätho* de Toluca, no quiere decir que las demás comunidades otomíes no generen este tipo de vínculos interpersonales, como lo es el caso del “combate” en Hidalgo.

¹⁸⁰ Algunos elementos del cuadro comparativo de Ortega se omitieron, puesto que no todas las celebraciones apuntadas se realizan en las comunidades *hñätho*. No obstante, se agregaron otras que si corresponden a los pueblos estudiados, los cuales se señalaron con un asterisco.

<p>Noviembre: Todos los Santos *</p>	<p>Se realiza un camino de pétalos de cempasúchitl para señalar el camino a los difuntos hacia la ofrenda</p>
<p>Noviembre: Fieles difuntos</p>	<p>Se cosecha el maíz 8 días después y se realiza “el combate” (Aunque en los pueblos <i>hñätho</i> sólo se contempla que es después de los fieles difuntos, sin una temporalidad determinada *)</p>

Cuadro 1. Correlación de ciclos en Tzapotitlán y las comunidades *hñätho* del norte de Toluca. Basado en: Ortega, Mario. (2017). La memoria negada de la Ciudad de México. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Como nos daremos cuenta, el trabajo agrícola cumple un ciclo vinculado con algunas fiestas religiosas, por lo que se realizan diversos ritos a lo largo de la siembra. En este caso, el pueblo *hñätho* cultiva en los meses de marzo y abril en las milpas, a las que les llaman *juaji*; en él se esparcen semillas de maíz, *detha*; haba, *kjuu*; calabazas, *muu*; o chilacayotes, *demuu*.¹⁸¹ De esta manera, se deben cumplir entre 8 y 9 meses para finalmente recoger los granos y mazorcas cuidados a lo largo de todo el año.

Además, se observa que los ritos son fundamentales para indicar el inicio y fin del trabajo en la milpa. En este caso, el comienzo está marcado por la bendición de las semillas en la fiesta de la Candelaria, lo que implica la asistencia del dueño de los terrenos y sembradores a la celebración eucarística, con el objetivo de bendecir algunos granos de maíz. En cambio, en el último día de trabajo de las cosechas se

¹⁸¹ Algunas de estas palabras fueron consultadas en el diccionario español-otomí de Suárez (2003: 142, 136, 116, 69, 87). Así mismo, se realizó la misma búsqueda en el léxico ejemplificado del otomí de Toluca presentado por Lastra (1992: 148, 144, 128, 85, 101).

realiza “el combate”, donde uno de los rituales implica acudir a misa para que el sacerdote bendiga una cruz y algunas mazorcas.

Esta información se recuperó gracias al método etnográfico ejercido en los pueblos *hñãtho* del norte de Toluca: San Andrés Cuexcontitlan, San Cristóbal Huichochitlán y San Pablo Autopan. De esta manera, se obtuvo conocimiento de “el costumbre” realizado sobre la tierra, así como la reproducción cultural realizada por los pobladores. Bourdieu considera que la pedagogía funge como un mecanismo para la reproducción cultural, en el cual se demuestra que en el proceso de aprendizaje se adquieren conocimientos fundamentales que cobran sentido para el establecimiento de las relaciones sociales (Citado por Romeu, 2011: 121).

En este sentido, se deduce que las prácticas ejercidas por algunos actores se han transmitido por generaciones. En razón del “combate”, en un primer momento tras la imposición del *cuatequil* por los mexicas en el Horizonte Posclásico; posteriormente de hacendados a peones, con el establecimiento de esta forma de trabajo en el periodo novohispano; para finalmente, y tras la Revolución Agraria del siglo XX, de ejidatarios a jornaleros con el llamado convite, o en su defecto para el pueblo *hñãtho* “combate”.

4.3.1 De coatequil a combate

Si bien, existen referencias del “combate” como una práctica social donde participan trabajadores y hacendados, al menos hasta la mitad del siglo XX, se puede constatar que estas actividades tienen su origen en la época novohispana; o al menos como se conoce actualmente, junto con la trascendencia ritual de una asimilación cultural. Ya se han abordado algunos ejemplos, desde las haciendas de Apan en Hidalgo en el siglo XVII,¹⁸² hasta los ejidos de Temoaya en los años 60 del

¹⁸² En las haciendas de Apan se producía principalmente pulque, aunque también se sembraba maíz y cebada, lo que alude el trabajo de cosecha por parte de los jornaleros (Islas, 1966: 7-14).

siglo pasado,¹⁸³ en los que no pueden faltar dos aspectos: un ritual fomentado por parte de los jornaleros, y un regalo que se otorga de dueño a trabajador y viceversa.

A pesar de encontrar testimonios que avalan la existencia de esta práctica desde el siglo XVII, y su persistencia en la actualidad, es carente la información respecto a su origen. No obstante, se puede indagar respecto a los sistemas de trabajo considerados en la sociedad novohispana, como lo fue la *mita* durante el virreinato de Perú y el *cuatequil* en la Nueva España.

El *coatequil* fue un sistema de trabajo forzado que se arraigó entre los indios desde el siglo XVI,¹⁸⁴ que al igual que las encomiendas se efectuaban a beneficio de los españoles (de la Torre, 2017: 463). Sin embargo, el *cuatequil* es una forma de trabajo utilizada desde la época precolombina, ya que como lo menciona Gibson (1978: 227) este término hace referencia a una división de tareas entre los *calpulli*, donde cada uno de ellos se especializaba en una tarea, la cual eran responsables de ejecutarla.

Ahora bien, la Corona española autorizó el *coatequil* como disposición personal desde 1549, en el cual se sustentaba que el indio debía de recibir un salario suficiente a cambio de un trabajo moderado.¹⁸⁵ Castro (1992: 129) menciona que este sistema fungía tanto para servicio en la agricultura como en la minería, aunque en esta última existieron enfrentamientos entre el pueblo indio y los hacendados.

Además, de la Torre (2017: 463) apunta que a los indios que quedaban sujetos a *cuatequil* se les denominaba como *tapisques*. Según la Real Academia Española, la palabra *tapisque* quiere decir “recolectar el maíz, cortando las mazorcas de la planta”. Si se toma como referencia el diccionario de Molina se puede decir que:

¹⁸³ Del Socorro (1967: 69-70) expone como es “el combate” realizado desde las fincas del señor Arzate; mientras que de la Vega (2017: 63) explica este mismo costumbre pero en pleno siglo XXI, en comunidad de la Magdalena Tenexpan, Temoaya.

¹⁸⁴ La palabra “indio” era como se denominaban a los aborígenes de América, al menos hasta la segunda década del siglo XIX, cuando se comenzó a utilizar en el continente americano el vocablo “indígena” (Ramírez, 2011: 1644).

¹⁸⁵ Estos decretos se sustentan en la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680, las cuales hace referencia de la Torre (2017: 528).

Tla-Cosa¹⁸⁶ y Pixca-Coger maíz o trigo¹⁸⁷; por lo tanto, el *tapisque* es aquello con lo que se recoge el maíz. Esto alude al uso del piscador, piscadora o *thoki*, una herramienta utilizada por los pueblos indígenas principalmente para la cosecha. En tanto que a los que se dedican a este último trabajo se les denomina como piscadores.

Por lo tanto, la palabra *cuatequil* tiene relación con el “combate”, ya que ambos son formas de trabajo asalariado; con la diferencia que el primero era utilizado incluso a beneficio del Estado para la ejecución de obras públicas,¹⁸⁸ mientras que el segundo sólo se le denomina a la acción de ayudar al patrón o dueño de las tierras en la cosecha. Es decir, el *cuatequil* es un sistema forzado de trabajo, lo que alude una serie de labores a lo largo del año; en lo que respecta al “combate”, este nombre sólo se utiliza para denominar a la acción colectiva de la comunidad en apoyo del último trabajo de la agricultura, que de igual forma persiste bajo un salario.

No por nada a los trabajadores del *cuatequil* se les llama *tapisque*, que precisa que la actividad primordial fue la agricultura. Ahora bien, queda en pie la transformación morfológica que posiblemente tuvo esta palabra hasta convertirse a lo que el pueblo *hñātho* denomina hoy como “el combate”.

4.3.2. El costumbre de 1927, ejidos y tradiciones

Como es sabido, la Revolución Mexicana se caracterizó por la participación popular, donde los diversos movimientos que surgieron fueron integrados por artesanos, obreros, trabajadores y campesinos. Por lo tanto, cada grupo contaba con sus propias exigencias y proyectos. Algunos autores que nos hablan de las diferentes escenas, etapas y propuestas de las masas durante la Revolución Mexicana son Ribera Carbó, Alan Knight y Friedich Katz. Sin embargo, son los campesinos

¹⁸⁶ Traducción de cosa al náhuatl (Molina, 2013: 31).

¹⁸⁷ Traducción de coger el maíz al náhuatl (Molina, 2013: 82).

¹⁸⁸ El Estado dispuso de esta forma de trabajo a los indios después de haberse excluido la esclavitud y el servicio a las encomiendas en 1721 (de la Torre, 2017: 462-463).

quienes protagonizan este estrato de la historia, elegido para concretar “el costumbre” del “combate”.¹⁸⁹

Al hacer una revisión hermenéutica en los documentos del siglo XIX Y XX, se pueden encontrar los motivos que llevaron a los campesinos a rebelarse ante los hacendados, que como consecuencia se realizaron solicitudes de restitución y dotación de tierras. Una de las leyes que antecedieron estas razones de rebelión fue la número 354 del *Código de colonización y terrenos baldíos de la República Mexicana* de 1883, la cual mandaba a deslindar, fraccionar y valorar los terrenos baldíos o de propiedad nacional.¹⁹⁰ Como resultado, las compañías deslindadoras despojaron a las comunidades rurales de sus tierras, por lo que los terratenientes adquirieron terrenos de comunidades indígenas (Gómez de Silva, 2016: 81-82 y 84-85).

Pero la ley que promovió el deslinde de tierras por parte de los hacendados fue la que se promulgó en 1894, llamada *Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de México*, la cual anulaba las restricciones de uso, los límites de extensión, y la obligación de cultivar por parte de los ocupantes. Es así que las haciendas aprovecharon la ocupación de tierras comunales y de pequeños propietarios, que como lo mencionan Arellano y Morales (2012: 23-24), sus títulos de propiedad fueron desprovistos de la ley

Conforme a esta situación, el propósito de la lucha armada de los campesinos se estructuró de acuerdo a las condiciones intolerables que habían padecido dentro de la hacienda y la devolución de las pequeñas propiedades que habían sido arrebatadas por los hacendados. De esta manera, el *Plan de Ayala* de 1911 llamó a los campesinos a levantarse en armas, para que de esta forma se poseyeran las tierras que debían ser restituidas. No obstante, la acción que movilizó a los jornaleros para redactar solicitudes al gobierno sobre la posesión de tierras fue la

¹⁸⁹ En el capítulo 3 de la presente tesis se encuentra con mayor detalle lo relacionado con las demandas de los jornaleros durante la Revolución Mexicana, las razones por las cuales procedieron las exigencias, el papel de las haciendas en las comunidades *hñätho*, y las soluciones del gobierno sobre el repartimiento agrario.

¹⁹⁰ El *Código de colonización y terrenos baldíos de la República Mexicana* fue recopilada por Francisco F. de la Masa (1893: 936-945).

ley agraria de 1915, que establecía que los terrenos se podían restituir o dotar, según lo ameritaba el panorama (Gómez, 2013: 281-282).

Las demandas de los jornaleros emprendidas durante la segunda década del siglo XX estuvieron en discusión por varios años, hasta que las autoridades correspondientes procedieron a favor de los campesinos. Cuando estas solicitudes se cumplieron, no sólo se había logrado la entrega de tierras, sino que además se heredaron las tradiciones y costumbres practicadas por los hacendados. Una de esas costumbres nos remite al *cuatequil*, lo que en el siglo XX se conoció como convite, o bien, según la transformación morfológica de la palabra en lengua *hñãtho* como “el combate”.

Se debe subrayar que, aunque “el combate” ya era practicado por los hacendados, el cual finalizaba con un festín otorgado por el anfitrión, los diferentes rituales que se realizaban en torno a la cosecha fueron introducidos por los peones indígenas. Esto se percibe conforme a los compadrazgos que se formaban en el proceso de la pisca, actividad que era ignorada por los hacendados. Sin embargo, conforme al repartimiento de tierras, los ejidatarios por ser del pueblo sabían de estas acciones.

Es así que el 3 de octubre de 1927, y tras una larga espera de más de 10 años para la solución de las peticiones sobre dotación de tierras, se repartieron los primeros ejidos al poblado de San Pablo Autopan.¹⁹¹ Fueron dos fincas perjudicadas tras la disposición de la dotación: la hacienda La Laguna de Vicente Cordero Montes de Oca, con 70 hectáreas; y la hacienda de Jicaltepec de Manuel Fernández Pliego, con 100 hectáreas; formando un total de 170 hectáreas repartidas para los campesinos.¹⁹²

En el caso de San Cristóbal Huichochitlán, existen tres telegramas que confirman que la entrega de terrenos a los ejidatarios se ejecutó el 27 de septiembre de 1928; uno de ellos dirigido al Oficial Mayor de la Comisión Nacional Agraria, otro al Jefe del Departamento Técnico de la Comisión Agraria, y uno más al Oficial Mayor de la

¹⁹¹ AGA / SRA / 1927 / E. 402 / Lg.2 / f. 08.

¹⁹² AGA / SRA / 1927 / E. 402 / Lg.2 / f. 10.

CNA.¹⁹³ En tanto, las 94 hectáreas concedidas fueron de la hacienda de San Juan de la Cruz y anexas, todas de Francisco Iglesias.¹⁹⁴

Por último, el 22 de diciembre de 1928 se llevó a cabo la posesión definitiva de ejidos en San Andrés Cuexcontitlán. La hacienda de San José de Juan Henkel fue afectada con 30 hectáreas, la hacienda de San Diego de los Padres de Juan Barbosa con 70 hectáreas, y la hacienda de Jicaltepec de Manuel Fernández Pliego con 200 hectáreas, cediendo un total de 300 hectáreas para el pueblo.¹⁹⁵ De esta manera, se finalizó la primera entrega de tierras a los pobladores *hñätho*, quienes las utilizaron como milpas para sembrar maíz, calabazas y habas. Es así que “el costumbre” del “combate” volvió a realizarse entre pobladores indígenas, organizado ahora por los ejidatarios; aunado a ello, los compadrazgos formados durante la pisca siguieron vigentes.

4.3.3. Ra pont’i ne ra detha (La cruz y el maíz)

A inicios de febrero los ejidatarios preparan todo para la siembra, las semillas ya se han escogido desde la cosecha anterior, y han pasado cerca de tres meses desde el último trabajo en la milpa. De esta forma, durante la misa de la Candelaria del 2 de febrero, los dueños de los terrenos llevan algunas semillas que serán bendecidas durante esta celebración.¹⁹⁶ Recordemos que en esta fecha se recuerda la presentación del niño Jesús, según el santoral católico y de acuerdo al pasaje bíblico del evangelio de san Lucas.¹⁹⁷ Pareciera que al igual que la presentación de Jesús en el templo, los indígenas *hñätho* ponen a disposición de Dios Padre (*Ts’i Ma Ki Ta*) las mazorcas que representan las semillas que darán fruto dentro de nueve meses después de haberse sembrado.

¹⁹³ AGA/ D.E. / 1928 / E. 23:2386 / Lg.2 / f. 109, 110 y 111.

¹⁹⁴ AGA/ D.E. / 1928 / E. 23:2386 / Lg.2 / f. 99.

¹⁹⁵ AGA/ D.E. / 1928 / E. 23:2410 / Lg.3 / f. f. 92.

¹⁹⁶ Testimonio sobre la bendición de las semillas en Autopan, del señor Candelario Valdés. Comunicación personal, 2020.

¹⁹⁷ En la Biblia de Jerusalén se menciona que según la Ley de Moisés, Jesús fue presentado al Señor, puesto que debía ser consagrado a Dios; por lo mismo, se llevaron un par de tórtolas en señal de sacrificio (Biblia de Jerusalén, Evangelio de San Lucas 2, 22-24).

Es así que entre el mes de marzo y abril se siembran las semillas de maíz en las milpas, las cuales llevan un proceso cuidadoso durante el desarrollo del cultivo. Sin embargo, se debe entender que existen dos tipos de trabajo en tierra, las cuales se practican en estas comunidades. El señor Miguel González, tesorero ejidal de San Andrés Cuexcontitlán, explica que el trabajo en tierras de temporal se lleva a cabo en un terreno común, el cual se sustenta de agua por medio de las lluvias; por otro lado, las tierras de riego son aquellos terrenos ejidales que se apoyan de las corrientes artificiales venideras de los bordos.¹⁹⁸

Al tener esta diferenciación de tierras de cultivo, se entiende que el sembradío es diferente. Es decir, cuando se trabaja a la par del clima, tomando en cuenta las temporadas de sequía y lluvia, es común percibir un cultivo de maíz, habas, calabazas y chilacayotes. Si tuviéramos la oportunidad de adentrarnos a una milpa de temporal, seguramente al ingresar por uno de los surcos encontraríamos una calabaza con su flor anaranjada, más adelante una mata de chilacayotes verdes, o bien, junto con las cañas del maíz hallaremos algunas varas con flores pintas, de las cuales brotarán algunas vainas de habas.

Por el contrario, las milpas de riego suelen tener monocultivos, que en este caso es el maíz. En estos ejidos se utiliza la maquinaria agrícola; sin embargo, en estos pueblos sólo se ha recurrido al tractor para remover la tierra antes de la siembra, así como para hacer los surcos y cultivar los granos. Seguramente esta descripción de los terrenos de cultivo surge a finales del siglo XX, puesto que como lo dice el ejidatario Filiberto de la Cruz, la yunta y la coa eran las únicas herramientas del agricultor, elementos que se han perdido en la actualidad.¹⁹⁹

Aunado al trabajo agrícola, se realizan distintos ritos a lo largo del año.²⁰⁰ Cada uno de ellos se ejecuta por medio de rituales, los cuales conforman “el costumbre” en su totalidad. Se realizan ceremonias para preparar la tierra o pedir permiso, para

¹⁹⁸ Testimonio sobre “el trabajo de cultivo” en Cuexcontitlán, del señor Miguel González. Comunicación personal, 2022.

¹⁹⁹ Testimonio sobre “las herramientas agrícolas” en Autopan, del señor Filiberto de la Cruz. Comunicación personal, 2020.

²⁰⁰ Revisar la correlación de ciclos agrícolas y sistema de festejos de Ortega al principio de este subcapítulo “El combate hñätho”.

cultivar la semilla, por una buena temporada de lluvias, para alejar las tempestades, y finalmente el agradecimiento por las mazorcas obtenidas. En ocasiones, se realiza la entrega de un regalo u ofrenda, el cual es conferido con una intención de por medio. Martínez Patricio (2022: 49) expone que estas ofrendas son conocidas como *'bōts'e* entre los *ñuju*²⁰¹ de la Sierra Oriental de Hidalgo, que se intercambian a las deidades para pedir favores o perdones.

En este contexto, nos trasladaremos nueve meses después del cultivo del maíz, donde ahora tendrá lugar la pisca. El pueblo *hñätho* trata de manera especial a la tierra, puesto que ellos la consideran como un elemento de la naturaleza que tiene vida, al igual que el agua y las semillas. Esto se puede constatar en la manera de hablar, puesto que existen dos verbos en *hñätho* que aluden a “tener algo”. El primero de ellos es *petsi*, que se refiere a tener algo inerte; en contra parte, la palabra *ñehe* remite a tener algo con vida.²⁰² Esto es: *di petsi na ra thoki* / yo tengo un piscador (el cual es un objeto inerte); *di ñehe na ra juaji* / yo tengo una milpa (la que tiene vida) (**Ver anexo 7**).

Por lo tanto, si en un principio se le pidió permiso a la tierra para dejar la semilla, al final se le agradece por el fruto obtenido y se le pide perdón por haberla utilizado. Se trata a la tierra como un ser vivo, que siente y que necesita del *'bōts'e*, ya que si no se le otorga una ofrenda se puede originar una catástrofe (Martínez Patricio, 2022: 49). Más adelante se tratará con rigurosidad la cuestión del intercambio.

Otro de los sentidos que evoca la tierra es la fertilidad, por lo que se contempla como una mujer a la cual se le tiene respeto. Esto se puede percibir por el simbolismo inmerso en la ritualidad de la milpa: la fecundación de la tierra por medio de la semilla de maíz, y la espera de nueve meses para cosechar las mazorcas, las cuales surgieron como hijos de la tierra. Galinier (1990: 579) argumenta que el maíz es la planta de la vida, el alimento sagrado, y la representación de la divinidad solar, por lo que es utilizado en los rituales de fertilidad.

²⁰¹ Los *ñuju* es una variante de la lengua otomí, la cual corresponde a la zona oriente de Hidalgo.

²⁰² La comprensión de la estructura de las oraciones en *hñätho* se retomaron del maestro Everaldo Suárez Nateras, profesor de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Al llegar el día de la cosecha (*xōfó*), los dueños de la milpa buscan a los campesinos para que trabajen de piscadores o costaleros.²⁰³ Así mismo, algunas personas llegan a la casa de los ejidatarios para pedir trabajo, como le ocurrió al señor Candelario Valdés, quien fue presidente ejidal en 1971,²⁰⁴ y que al menos hasta la segunda década del presente siglo trabajó como campesino.²⁰⁵ De esta forma, los jornaleros se preparan para cosechar en una fecha después del día de muertos, puesto que esta última celebración marca el inicio de la pisca.²⁰⁶

El proceso de la cosecha dura algunos días, o incluso semanas, todo depende de la cantidad de milpas sembradas. Cuando llega el momento de cosechar la última parcela, los dueños o patrones, como les dicen los jornaleros, preparan lo necesario para realizar “el combate”. Por su parte, los piscadores y costaleros también se organizan para llevar a cabo este último rito. Los dueños saben en qué orden se cosecharán los terrenos, es por eso que desde la siembra se colocó una cruz de madera en medio de la última milpa que se considera será la última en que los campesinos trabajen. No obstante, no es así en todos los casos, pero si está presente el signo de la cruz.

En la mañana del último día de trabajo en la milpa se reúnen los campesinos y se preparan para la pisca; es así que con botas de casquillo, un ayate en el hombro, y una segadera o un piscador en la mano, los jornaleros se adentran en el maizal. “El costumbre” consiste en que: el quien encuentre la cruz de madera en medio del surco que se está cosechando, le tocará ser el padrino de dicho madero, por lo que la tendrá que vestir y llevar a bendecir a la iglesia.²⁰⁷ Sin embargo, se encontraron

²⁰³ Los jornaleros que trabajan de piscadores son aquellos que se adentran a la milpa para cosechar la mazorca de maíz con un instrumento que se llama piscador, de ahí su denominación. Por otra parte, los costaleros son aquellos que cargan los costales llenos de maíz y los trasladan a los sincolotes. Testimonio sobre “el trabajo de cultivo” en Autopan, de la señora Constantina González. Comunicación personal, 2021.

²⁰⁴ La información de la presidencia ejidal de Candelario Valdés se obtuvo del trabajo de grado de Arellano y Morales, quienes se basaron en los documentos del Archivo particular del comisariado ejidal de José Antonio Martínez (Arellano y Morales, 2012: 130).

²⁰⁵ Testimonio sobre la cosecha en Autopan, del señor Candelario Valdés. Comunicación personal, 2020.

²⁰⁶ Testimonio sobre “el combate” en Huichochitlán, del señor Juan Izquierdo. Comunicación personal, 2022.

²⁰⁷ Testimonio sobre “el combate” en Huichochitlán, del señor Emiliano Martínez. Comunicación personal, 2022.

dos variantes de “el costumbre” en las tres comunidades *hñätho*, una relacionada con la cruz de madera, y otra con una cruz hecha de hojas de maíz.

Ra ponti, es como se le denomina a la cruz en *hñätho*; empero, al hablar con los pobladores de estas comunidades se logró escuchar una expresión que antecede a la palabra. *Ra t’siponti*, es el nombre completo que se le da a la cruz, la cual está representada con ese respeto que se le otorga por sacralidad.²⁰⁸ El prefijo *t’si* tiene esa función de respeto y reverencia ante lo que se está hablando. Se trata entonces de un signo cristiano que representa a Jesucristo; no obstante, dentro de las oraciones realizadas por los jornaleros se agradece a Dios Padre por las buenas lluvias y la cosecha obtenida.²⁰⁹

Ilustración 31. Ra ts’i pont’i en un jacalón de Autopan.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 6 de septiembre de 2021.

²⁰⁸ La imagen que se presenta a continuación es un ejemplo de cómo se veía una cruz adornada para “el combate”; sin embargo, y debido a la discontinuidad de este costumbre, se optó por mostrar una cruz adornada de un jacalón de tabique.

²⁰⁹ Testimonio sobre “el combate” en Autopan”, del señor José Brisio Martínez. Comunicación personal, 2021.

Así mismo, Soustelle (1993: 540) habla de la importancia de la cruz en los ritos otomíes, utilizados principalmente para pedir lluvia; también nos recuerda que la cruz es el emblema de Tláloc, por lo que alude a la presencia de una deidad otomí del agua. Posiblemente se trate de *Muy'e* como lo describe Santana Benhumea (2015: 72), el cual se convocaba en el Valle de Toluca para obtener abundancia de agua para los cultivos.

Aunque estemos presenciando un acto consecuente de la asimilación cultural, para este caso de las cosechas la cruz no funge ese sentido de lluvia, sino que ahora es el agradecimiento a Dios Padre (*Ts'i Ma Ki Ta*) y a Dios Hijo (*Ts'i Mah Ki Nzoya*) por lo que se obtuvo.²¹⁰ Por lo tanto, se recuerda al Padre Viejo *Okha*, o bien, a *Otonteuctli*, dios del fuego y señor de los otomíes como el creador (Carrasco, 1979: 138-146). Así mismo, se puede hacer alusión de Jesús como el sembrador, aquel que espera cosechar buenos frutos;²¹¹ al igual que *Di Maxofo*, el dios de las sementeras y aquel que cosecha (Galinier, 1990: 72). Esta deidad es la encarnación de *Cintéotl*, dios del maíz para los nahuas, y además hijo de *Xochiquetzal* o madre vieja para el pueblo *hñätho*, y actualmente la Virgen María (*Ts'i Ma Ki Me*).

Por otra parte, el señor Canuto Delgado relata que antiguamente se hacía esta cruz con las hojas del maíz. En este caso, los campesinos que encontraban una caña con dos o tres mazorcas (*yo'ti detha*) se convertían en padrinos, al igual como lo que ocurre con el madero.²¹² Como las mujeres también participan en la cosecha, ellas al encontrar un maíz de color rojo (*ntheni detha*) lo vestían como un bebé y jugaban a ser comadres entre ellas.²¹³

²¹⁰ Existe otra cruz hecha de flor de pericón que se coloca en las milpas el 15 de agosto, que representa la bendición de las cañas para poder consumir los elotes tiernos y el resguardo de la demás siembra para la cosecha de noviembre; además, el 15 de mayo también existe la connotación cristiana con el ciclo de la tierra, asociado a San Isidro Labrador y el cuidado del cultivo. En ambas fiestas se pide por abundancia de lluvias.

²¹¹ En el evangelio de San Mateo, Jesús narra la parábola del sembrador a sus discípulos, donde se percibe que Él mismo es el que siembra la semilla. Además, algunos versículos adelante se hace referencia a la cosecha mediante dos parábolas: la de los obreros de la viña y la de los viñadores homicidas, donde se recogen los frutos obtenidos de aquellos que creyeron en la palabra de Jesucristo (Biblia de Jerusalén, Evangelio de Mateo 13, 3-23. 20, 1-16. 21, 33-46).

²¹² Testimonio sobre “el combate” en Cuexcontitlán, del señor Canuto Delgado. Comunicación personal, 2022.

²¹³ Testimonio sobre “el combate” en Autopan, de la señora Eloísa de la Cruz. Comunicación personal, 2021.

Posteriormente, se coloca la cruz encontrada en lo alto del sincolote (sintli), donde además se le ofrendan comida y dulces. La señora Constantina González, campesina de San Pablo Autopan, alude que se prepara un banquete para los peones, que consiste de sopa, arroz y un guisado (comúnmente es chicharrón en salsa verde, pollo en salsa roja con papas, o mole).²¹⁴ Además, no pueden faltar las tortillas que como ya hemos visto, se encuentran dentro del *bithi*. Sin embargo, estos alimentos son los que se ofrendan a la cruz, por lo que en su conjunto se les llama '*bots'e*'.

Ilustración 32. Familia de la Cruz González y el sincolote.



Fuente: Archivo privado del señor Filiberto de la Cruz González, tomada en el año de 1981.

Ahora no sólo el *chiquihuite* se le denomina de esta manera, sino también todos aquellos elementos que conforman a la ofrenda. Así mismo, en ocasiones los peones regalan un *chiquihuite* de fruta y pan a los patrones, a manera de agradecimiento por haberles otorgado un trabajo.²¹⁵ Tal es el caso del señor Víctor

²¹⁴ Testimonio sobre “el festín en el combate” en San Pablo Autopan. Constantina González. Comunicación personal, 2018.

²¹⁵ Testimonio sobre “la entrega del '*bots'e*' en el combate” en Autopan. Candelario Valdés. Comunicación personal, 2020.

Hernández, quien al trabajar en la hacienda de San José en 1964 se percató de la entrega del '*bots*'e hacia el patrón.²¹⁶

4.3.4. El presente ofrecido por los campesinos

Como se ha visto, el “don” produce valores religiosos y morales, a través del intercambio de bienes, por los cuales crea lazos sociales. A esta circulación de objetos de distinto valor se le denomina como prestaciones totales, ya que el intercambio no se reduce sólo a cosas económicamente útiles, sino también a festines, cortesías, e incluso los ritos. Por lo tanto, el “don” representa una forma primitiva de intercambio obligatorio de bienes, riquezas y productos de diferente aprecio en un comercio que se efectúa entre personas morales, clanes, tribus y familias, así como intermediarios entre colectividades (Mauss, 2009: 75).

Hoy en día se puede observar este fenómeno social en las comunidades *hñätho* del norte de Toluca, pero se debe advertir que no se le conoce a estas acciones como “don”, sino que los pobladores tienen su propia denominación: '*bots*'e. El significado profundo que determina a la acción como un “don” proviene desde el efecto de donar. Una donación es una transferencia voluntaria de alguna cosa, del que somos propietarios, a alguien que creemos que no se negará aceptarla (Godelier, 1998: 24-25).

En síntesis, “el don” se divide en tres rituales: conferir el presente, recibirlo con gusto, y regresar la misma cosa o algo mejor. Dentro de la infinidad de tradiciones y costumbres que entabla la cultura otomí, el uso del *chiquihuite* de forma ritual reúne a ciertas tradiciones que tienen relación entre sí. Como parte del argumento que engloba la acción de dar un presente, de buscar a las personas que concedan un favor y de recibir el bien que se quiere obtener, el concepto que caracteriza a estos gestos debe ser el “don”.

²¹⁶ Testimonio sobre “la entrega del '*bots*'e en el combate” en Cuexcontitlán, del señor Víctor Hernández. Comunicación personal, 2022.

Es momento de ejemplificar este rito de entrega de dones en el contexto indígena de tradición *hñätho*. En “el costumbre” del “combate” existen hasta dos dones que entran en circulación bajo el sistema de intercambios. En el primero el bien que se intercambia es inmaterial, ya que es la fuerza de trabajo generada por los trabajadores la que se ofrece a los dueños de un terreno. Los patrones necesitan del jornalero para producir semillas en sus tierras, por eso le es obligado aceptar a las personas que llegan a solicitar el empleo. De igual forma, si no se les acepta se crea desconfianza y enemistad disfrazada en una actitud no tan favorable.

Por lo tanto, el dueño del terreno aceptó el favor de contratar a los campesinos, donde “el don” se presenta como la fuerza de trabajo. Esto surge como necesidad, puesto que los jornaleros necesitan de un sustento para comprar lo necesario para vivir. En este caso, el dueño de las milpas también tiene esa necesidad de tener campesinos que le ayuden a cosechar, por lo que es obligado a aceptar la petición. Finalmente, “el don” se regresa a los campesinos el día del “combate”, en forma de un festín de guisos preparado por la familia de los patrones.

El segundo “don” surge como la oportunidad de trabajo ejercida por los dueños el que se concede a los campesinos. En ocasiones, cuando los jornaleros son pocos, el dueño busca personas para que laboren en el campo; de la misma manera, los hijos de los patrones se desempeñan como costaleros. Es así que ahora el dueño es el que busca por necesidad, y sabe que a las personas que consultará no lo rechazarán por que requieren de un trabajo. Ahora “el don” parte del dueño hacia los campesinos, y no al revés como el caso anterior.

Aunque “el don” en un primer momento se presenta como un bien inmaterial, al ser recibido por los jornaleros se tendrá que trabajar en el campo. Es necesario subrayar que “el don” devuelto se realiza por medio de una práctica efectuada entre el dueño y los campesinos. Este objeto devuelto por los trabajadores es una manera de agradecer al dueño por el trabajo concedido, es así que se retorna “el don” por medio de un ‘*bqts’e* de fruta.

4.4. El matrimonio otomí

La mezcla de ritos prehispánicos y cristianos dio origen a las distintas tradiciones que se celebran en las diferentes comunidades de origen étnico. Tras la llegada de los españoles a Mesoamérica, la influencia cultural de Europa se manifestó en la religión y en las costumbres que se realizaban en el México prehispánico; una de esas prácticas era la elaboración de cestos para la carga de alimentos. En épocas prehispánicas, las técnicas para realizar cestos eran parecidas a las que el día de hoy se realiza; de hecho, este procedimiento no sufrió grandes cambios. En Toluca, los cestos y esteras se obtienen en mercados grandes, como la Central de Abastos, el mercado Juárez y el mercado Aviación Autopan; no obstante, en los pueblos *hñãtho* de Toluca se elaboran sombreros tejidos con palma.

Arzate hace mención a una tradición del poblado de Temoaya llamado moshte. El moshte consiste en que las personas ayudan en una celebración de boda, en un velorio o en tiempos de cosecha. Este apoyo se realiza con guajolotes, pollos, botellas, pulque, cartones de cerveza, arroz, frijol, entre otros productos que se necesitan para llevar acabo la fiesta. Todos estos productos se devuelven cuando las personas que fueron ayudadas se comprometen a apadrinar a una de las familias que apoyó (Arzate, 1999: 135). Esta tradición, aunque no se realice en la zona otomí de Toluca, tiene relación con el uso del *chiquihuite* grande, puesto que a los padrinos que se escogieron, sea de boda, quince años o bautizo, se les entrega este presente por haber apoyado con lo necesario para efectuar el festejo.

Cuando dos personas quieren contraer matrimonio (*ra nthãti*), buscan padrinos para que les ayuden en los preparativos de la fiesta. Los padrinos principales son de velación, de anillos y de lazo, le siguen los padrinos de música, de pastel, de bebida y de mariachi, no es necesario tener tantos padrinos ya que los novios (*ñõ'ui*) decidirán qué es lo que se va a necesitar en la boda.²¹⁷ La tradición del *chiquihuite* consiste en sacar a bailar el '*bots*'e formando una rueda, mientras que en medio los novios bailan con los padrinos. Las mujeres cargan los presentes, como el

²¹⁷ Testimonio sobre "los padrinos en el matrimonio" en Autopan, de la señora Rosa Hernández. Comunicación personal, 2021.

guajolote y las cazuelas que se les obsequiaron; en tanto que los hombres cargan el *chiquihuite* recargándolo en el hombro.²¹⁸ Es una tradición que se baila con música otomí, entre ellas el *Ts'imare ku* y *Chicashtli Deni*. Estas canciones son significativas para la celebración, dado que la letra en español significa una despedida entre compadres y comadres; es por eso que se baila casi al término del regocijo.²¹⁹

Dentro del '*b_ots'e*' se coloca fruta de temporada (*ya ixi*) como puede ser nzánxi (platano), naranxa (naranja), pápaya (papaya), kapiña (piña), kähä (tuna), kameló (melón), nduxo (caña); también se añade thumi (pan) especial de fiesta chico y grande.²²⁰ En el centro del *chiquihuite* se coloca la fruta más grande, como la sandía o el melón; alrededor de ella se pone la fruta chica con cascara dura, para que no se aplaste; después se deposita la fruta más blanda; encima se acomoda el pan de fiesta, el pan grande es el que tapa todo el contenido; finalmente, se arregla el canasto con una servilleta bordada (*moxmi*), hecha por la madre del festejado, y se envuelve en un ayate (*xinjua*). Este presente se le entrega a los diferentes padrinos (*ta ka*) o compadres (*tzi'mbare*) y a las madrinas (*me ka*) o comadres (*tzi'mare*)²²¹

²¹⁸ Testimonio sobre "el baile del *chiquihuite*" en Autopan, de la señora Constantina González. Comunicación personal, 2021.

²¹⁹ Testimonio sobre "el matrimonio" en Autopan, del señor Candelario Valdés. Comunicación personal, 2021.

²²⁰ Testimonio sobre "las cosas que lleva el '*b_ots'e*'" en Huichochitlán, de la señora Margarita González. Comunicación personal, 2021.

²²¹ Testimonio sobre "el baile del *chiquihuite*" en Cuexcontitlán, de la señora Paula Cervantes. Comunicación personal, 2022.

Ilustración 33. Entre fruta y pan.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 14 de septiembre de 2019.

El número de *chiquihuites* depende de la cantidad de padrinos. En las bodas puede haber hasta 30 padrinos, más que en otras fiestas. Cada uno de ellos recibe un presente de acuerdo a la denominación que se les da: a los padrinos grandes (son los que tienen más gastos) se les regala un '*bqts*'e y una olla de comida, y los padrinos chicos (son los que tienen menos gastos) se les regala una canasta de fruta o una olla de mole. No se debe generalizar esta tradición, ya que muchas veces depende de la condición económica de la familia para que se efectúe; no quiere decir que por pertenecer a una comunidad otomí están obligados a llevar a cabo dicha costumbre.²²²

²²² La señora Crescencia Rosales, por ejemplo, no celebró su boda debido a las condiciones económicas que padecían en la década de los 60. Testimonio sobre "el matrimonio otomí" en Autopan. Comunicación personal,

Ilustración 34. Ya 'bots'e para una boda.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 22 de octubre de 2020.

4.4.1. La entrega del chiquihuite

Dentro de los diferentes vínculos ya identificados, persisten acciones que son necesarias llevarlas a cabo para que pueda tratarse de un “don”. De esta forma, al observar los gestos en la entrega de dádivas se determina si el rito forma parte de un simple intercambio, de una reciprocidad, o de un “don” con obligaciones de por medio. Es así que se advierte de la presencia de tres gestos: dar un bien o servicio hacía el colectivo o individuo elegido; la aceptación del donatario del objeto entregado; y la devolución de la misma cosa u otra para reestablecer el orden social y los vínculos individuales.

No hay que olvidar que estas acciones son estudiadas bajo la mirada del concepto “don”, pero con el nombre propio que la comunidad *hñätho* ha asignado para este tipo de intercambios, es decir el ‘*bots'e*. Se ha argumentado que el ‘*bots'e* significa ofrecimiento y sacrificio para los otomíes de San Bartolo Tutotepec (Gallardo, 2012: 49); no obstante, la comunidad *hñätho* de Toluca emplea este concepto para nombrar al *chiquihuite* que se utiliza para agradecer un favor concedido.

No hay traducción directa de ofrenda para el pueblo *hñätho*, pero al igual que los otomíes de Tutotepec, el '*böts*'e refiere a la acción por la cual se otorga una ofrenda o sacrificio, ya sea algún alimento, bebida o servicio. Recordemos a los "antiguas" hechos de papel amate por los habitantes de San Bartolo, a quienes se les ofrece el '*böts*'e para realizarles alguna petición. Un intercambio donde se pide un favor por un bien o servicio, donde se demuestra la obligación de por medio al estar presente el '*böts*'e; es decir, nos encontramos frente al concepto "don".

Lo mismo ocurre con los *chiquihuites* ofrecidos en el matrimonio, puesto que encontramos al '*böts*'e desde que se pide la mano de la novia, hasta el día en que se celebra el casamiento. De igual forma, se hace presente "el don" al tener tres obligaciones inmersas en el intercambio del '*böts*'e.

4.4.1.1. Primera obligación, el ofrecimiento del don

En las comunidades *hñätho* del norte de Toluca, el primer intercambio de dones se efectúa al pedir a la novia, a lo que llaman "el contento". Primeramente se escoge un día para realizar la visita a la casa de los suegros, mismos que están enterados del acto a realizarse. Al llegar la fecha establecida, el novio entra a la casa llevando consigo cajas de cerveza, bebida, comida, flores, y una vela; en ocasiones también un *chiquihuite* chico de fruta y pan. Estos dones sirven de prestigio para la familia del hombre, ya que se indican los bienes que pasaran a tomar posesión de la mujer. Estos regalos no se pueden rechazar, puesto que los padres de la novia ya están enterados de la próxima boda.

Si los novios ya viven juntos en un hogar sin estar casados, este paso se omite y se pasa al siguiente. Después de establecer el tiempo necesario para la preparación de la boda, se escogen a las personas conocidas que serán los padrinos. El intercambio se realiza entre los novios y las personas, aunque también en la visita están presentes los padres de los futuros esposos.

Si se acepta la cortesía, los padrinos son considerados como compadres por los papás de los solicitantes. Es hasta este momento cuándo se ofrecen los bienes

materiales, qué pueden ser cualquier tipo de bebida, desde cartones de cerveza, tequila, vino o pulque; además de un canasto pequeño de fruta, aunque en algunas regiones se omite este regalo o bien, se entrega un *chiquihuite*. Estas diferencias se explican por la adaptación de “el costumbre” a las nuevas realidades; adaptación que remite Navarrete (2008: 129), al indígena por armonizar el cambio con la continuidad y la fidelidad hacia las tradiciones. Por esto mismo, el modo de ejercer la entrega de regalos, así como los propios objetos, se diferencian aun cuando se habla de un solo pueblo. Esta realidad se percibe en la economía que posee la familia del festejado, en las posibilidades de hacer una fiesta en grande, y de otorgar algún presente.

Ahora bien, si la dádiva no es aceptada se crea un conflicto interno entre las familias; pero se esconde esta inconformidad para no crear confrontación, solamente se dan las gracias por haber recibido a los donantes y se marchan a buscar a otro donatario.²²³ El descontento no llega a generar un conflicto mayor, como no invitar a los visitados a la celebración o fiesta; si se efectúa esta última acción, el malestar crece tanto hasta romper la interrelación imperante. “El don” siguiente forma parte del anterior, dado que el apadrinamiento es el bien concedido; por lo tanto, no existe el rechazo, a causa de que el vínculo formado es el favor buscado en un principio.

Ilustración 35. Na ra ‘bots’e.



Fuente: fotografía de José Filiberto de la Cruz, tomada el día 22 de octubre de 2020.

²²³ Testimonio sobre “el padrinzago” en Autopan, de la señora Constantina González. Comunicación personal, 2018.

4.4.1.2. Segunda obligación, la aceptación

El segundo acto es el deber de recibir los regalos brindados, deber que forma parte de un compromiso forjado en la relación de compadrazgo. Esta interrelación se crea en el momento en que se reciben las dádivas o bienes inmateriales, objetos que traen consigo un significado profundo de espiritualidad. Mauss (2009: 163), explica que aceptar “el don” es acoger un desafío; no sólo es el beneficio de la fiesta, sino un compromiso entre los participantes. Por lo tanto, sólo se puede aceptar algo si se tiene la certeza de tener lo necesario para devolverlo, ya sea la misma cosa u otro objeto.

Por esto mismo, los protagonistas deben considerar a los destinatarios con el mismo estatus económico; a fin de lograr un equilibrio entre dones y la posibilidad de ser aceptados (Godelier, 1998: 26). Cuando alguien no acepta el presente se forma una tensión entre los intervinientes, aunque la incertidumbre dura sólo hasta el día de la fiesta. El rechazo es una forma de manifestar que no se tiene la posibilidad de cumplir con el retorno del “don”, e incluso simboliza una pérdida y rebajo de honor.

Cuando un festeado o sus padres buscan a los padrinos primero se expresa la solicitud, posteriormente y dependiendo de la respuesta se presentan los bienes. Es por eso que no se entregan antes, ya que generaría una reacción afirmativa forzosa de los donatarios, y a su vez un desconcierto entre el lazo social creado. La razón por la cual se espera la respuesta es para dejar a la libertad la decisión de apadrinar; si en este caso no se acepta el cargo, sólo se agradece sin crear una incertidumbre mayor.

Al mismo tiempo, cuando los donatarios aceptan ser padrinos se establece un “don” doble; esto quiere decir que ahora los padrinos otorgan el apoyo al festejado. En consecuencia, los padres de los protagonistas de la fiesta tienen que devolver algo para compensar el compadrazgo. En esta parte no se rechazan los regalos, puesto que ya se había determinado un acuerdo; además de ser el beneficio que el primer donante buscaba. Este mismo efecto ocurre al recibir los presentes entregados por el novio a la familia de la novia. Los padres no niegan los dones, los aceptan e inclusive ofrecen una comida por la alegría del próximo matrimonio.

4.4.1.3. Tercera obligación, la devolución o retorno del don

El plazo para restituir los regalos depende de los festejados, ya que hasta el día en que se realiza la fiesta se regresan los bienes. Los padrinos ya han cumplido con su deber, formaron un vínculo más cercano ante la familia de su ahijado y crearon una amistad profunda forjada por el compadrazgo. En esta condición, los padres de los protagonistas de la celebración devuelven un presente, materializado en forma de *chiquihuite* o '*bots'e*.

Es este "don" doble que se regresa como un canasto; como parte del agradecimiento por los enlaces creados. Ahora bien, el '*bots'e* ya se había mencionado anteriormente como parte del intercambio de dones; sin embargo, en esta última acción se trata de un canasto de mayor dimensión. El contenido es el mismo, fruta y pan; pero se le agrega una servilleta grande decorada por la madre del festejado y un ayate. Además, se pueden agregar otros regalos como cazuelas de comida, refrescos, bebidas alcohólicas, arreglos florales, e incluso animales vivos como el guajolote. A todo este conjunto también se le denomina como la entrega del *chiquihuite*, o en su defecto, del '*bots'e*.

Para finalizar el día de la boda, confirmación, bautizo o XV años, se les pide a los padrinos pasar al centro de la fiesta para bailar con los presentes otorgados. Es así que el hombre carga el *chiquihuite*, ayudado por el ayate que envuelve al canasto; las mujeres el guajolote o las cazuelas de comida, y los demás familiares sólo pasan a bailar con el protagonista de la celebración. Posteriormente al festejo, los padrinos devuelven el canasto y las cazuelas vacías; esto para ayudar a los compadres en algún otro festín. Este último paso no es necesario, si no se devuelve nada no se crean conflictos ni disturbios, al menos en las regiones estudiadas.

Ilustración 36. El baile del chiquihuite en una boda en 1999.



Fuente: fotografía de autor desconocido, tomada el día 08 de mayo de 1999.

Este acto de devolver algo por los bienes concedidos también se visualiza en la visita que el novio hace a la casa de la novia. En este caso, después de entrar al hogar y presentar los regalos que se conceden para obtener el consentimiento de los padres de la mujer para casarse, lo que recibe el novio es el permiso de esa unión. Esta aceptación se forja con una bendición realizada por los papás de la novia, así como una comida que se ofrece a los invitados. Cabe destacar que en esta visita se recibe a la familia nuclear de los novios; aunque algunas veces se extiende la invitación a los familiares cercanos.

Como se ha observado, en estos dos ritos de paso siempre está presente el *chiquihuite*, que por la manera de entregar el canasto y el simbolismo que conlleva se le nombra como '*bots'e*'. Es así que el intercambio del '*bots'e*' se realiza entre la persona que pidió el favor y aquel que le concedió el apoyo. Se debe resaltar que si se entrega alguna otra cosa en razón de agradecer el favor otorgado, esto en alusión al concepto del "don" propuesto por Marcel Mauss (2009), también se le denomina como '*bots'e*'.

Es decir, si un campesino es padrino de la cruz en "el combate", tiene que juntar el dinero necesario para comprar el canasto y lo que lleva dentro, con el fin de adornarlo y entregarlo a los patrones en la comida del fin de las cosechas. A su vez, se puede incluir una botella de alcohol o pulque. En el pedimento de la novia también

se otorga el '*bots*'e o contento, con la finalidad de agradecer o pedir perdón.²²⁴ En esta ocasión, el novio es quien entrega el presente junto con otros elementos, como pueden ser botellas de vino, alcohol, cervezas, e incluso comida para festejar. Por último, en la celebración de la boda los novios son quienes entregan el '*bots*'e a los padrinos en forma de agradecimiento. Puede estar acompañado de guajolotes vivos o cocidos en mole rojo, tamales, una botella de vino, cervezas, e incluso comida en cazuelas. Todos estos presentes se bailan al rito del *Ts'imare ku*, como el acto final del rito, que funge como despedida sin olvidar el regocijo del festejo.

Ya me voy comadrita

Ya me voy compadrito

Mañana o pasado te saludare comadrita

Salúdame a mi comadrita²²⁵

²²⁴ Se le llama "contento" a este '*bots*'e debido a que se pretende agradecer a los padres de la novia por dar el permiso para casarse, a su vez que se pide perdón por el atrevimiento de ir a la casa de los suegros. De ahí su nombre de "contento" para contentar a la persona. Testimonio sobre "el contento" en Huichochitlán, de la señora Margarita González. Comunicación personal, 2021.

²²⁵ Fragmento de la canción "Chimare ku" (Navarrete, Rosa M. y Cristóbal, Gumercindo, 2000: 67).

Reflexiones finales. La trascendencia cultural del ‘bots’e en los tres pueblos hñätho

La relación de las distintas culturas de Mesoamérica hizo posible conocer y utilizar el canasto como un depósito para transportar lo que se necesitaba. Los usos de este instrumento no son los mismos que en la época prehispánica, ya que la finalidad del canasto se ha ido transformando, desde un contenedor de alimentos o animales como necesidad hasta un regalo de agradecimiento para los compadres. Gracias a la influencia de la religión católica y las tradiciones de la cultura otomí, es que se lleva a cabo “el costumbre” de la “entrega del *chiquihuite*”.

Las tradiciones mencionadas aún se realizan en el norte de Toluca, excepto “el combate”, puesto que a medida de que el cultivo se dejó de realizar como una actividad primordial, aunado a ello el incremento de los costos de los adornos, es que ya no se logra ver este “costumbre”. La mayoría de las veces no se sabe el origen ni el significado que tiene la celebración; eso se debe al inconsciente colectivo, lo que se le atribuye una reelaboración simbólica. Lo que sí se conoce es que la costumbre otomí se transmite y se hereda de generación en generación; es así como ha prevalecido la “entrega del *chiquihuite*” en las comunidades *hñätho*.

A lo largo de la investigación se realizaron diversas preguntas en torno al *chiquihuite* como objeto de análisis, pero la cuestión primordial fue buscar el significado histórico de ritualidad que evoca el uso del *chiquihuite* como presente en las distintas celebraciones festivas como parte de las tradiciones otomíes. Es por eso que se ahondó en fuentes especializadas, de época, fotografías y testimonios. Se llegó a la conclusión de que el *chiquihuite* tiene otra acepción en los pueblos *hñätho*, además del uso cotidiano, que incluso denominan con el nombre de ‘bots’e.

Para observar el uso del *chiquihuite* en las comunidades estudiadas, se optó por analizarlas a través del concepto del “don”; concepto propuesto por el antropólogo Marcel Mauss. No obstante, no se debe caer en la falacia de afirmar que las prácticas *hñätho* se designan con la palabra “don”, puesto que esta expresión no se conoce en los tres pueblos. La forma apropiada para referirse a estas tradiciones de paso, y el proceso de entrega y uso del *chiquihuite*, simplemente es ‘bots’e. Este

concepto no sólo significa canasto o contenedor, ya que la cosmovisión otomí percibe al 'bots'e como ofrenda o donación.

Por lo tanto, se sostiene que el "don" forma parte de la tradición otomí, pero con la propia lengua *hñätho* que denomina a estas acciones como 'bots'e, concepto que se ha construido a través de la cosmovisión indígena. Se puede decir entonces que el 'bots'e lleva a cabo una serie de acciones que están empapadas del imaginario indígena, que hasta en la actualidad se observan por medio de "el costumbre".

Si se desmontara cada elemento que compone el 'bots'e, se observaría este pensamiento otomí que ha prevalecido incluso ante las vicisitudes por parte de los hacendados al apropiarse de tierras de los pueblos indígenas. De esta manera se percibe un cesto de gran dimensión, que por su forma y material con el que está elaborado es resistente para cargar objetos pesados. Este *chiquihuite* esta tejido por carrizo o caña, que en su interior contiene fruta de temporada; además, está cubierto por una servilleta bordada a mano, donde se distinguen figuras conocidas como una flor de ocho pétalos, distintos animales, una parvada de aves, ríos y montañas. Así mismo, todo este contenido está envuelto en un ayate, herramienta que se utiliza para colocar el maíz cosechado.

Al analizar cada componente, se entiende que el imaginario *hñätho* está presente en su conjunto y alude al "costumbre" de la "entrega del bots'e". Comencemos con el tejido de carrizo con el que se hace el *chiquihuite*. Ya se señalaba en el capítulo primero sobre la cosmovisión otomí y su relación son los cuatro rumbos del universo, la naturaleza y los productos que se obtienen de ella. Es así que existen significaciones que el pueblo *hñätho* ha otorgado a algunos objetos utilizados en los ritos, como lo son las cosas tejidas por varas naturales. De esta manera se sabe que el tejido representa la unión, aunque su significado depende del contexto donde se utilice. En una celebración de matrimonio *hñätho*, el petate tejido alude a una unión entre familias; mientras que en un 'bots'e se percibe el vínculo de compadrazgo entre los padrinos y los festejados.

Por otro lado, el contacto entre la naturaleza y el pueblo otomí se basa en el respeto, la veneración y una conexión íntima sustentada por mitos, ritos y actividades de la

vida cotidiana. Por lo tanto, la representación de animales en las servilletas bordadas sustenta esta relación mutua, donde se le pide permiso a la madre tierra para obtener sus recursos, a su vez que se preserva la biodiversidad. No obstante, algunos tipos de aves están relacionados con la sacralidad. Tal es el caso del águila *Ashmi* y el guajolote *Damaɓni* con el dios creador de los otomíes *Okha*, así como con Dios Padre *Ts'i dada* o *Ts'i Ma Ki Ta*.

También hay una interpretación de Quetzalcóatl, Dios Hijo *Ts'i Mah Ki Nzoya*, el viento sagrado, y Dios Espíritu Santo *Ts'i mahki ndahi* en el colibrí *Tsudení*. En el caso del chupamirto se alude a dos personas de la Santísima trinidad, que a su vez hacen referencia a la asimilación cultural de dos divinidades prehispánicas. Se habla de Quetzalcóatl como la imagen de Jesucristo, y del viento sagrado como el Espíritu Santo.

Dentro de las figuras bordadas en punto de cruz se encuentra la flor de ocho pétalos, que refiere a la labor de los campesinos en la tierra. Cada pétalo y el centro representa uno de los meses de preparación de las milpas: desde que se “ara la tierra”, también conocido como “barbecha”; el “riego”, que como su nombre lo dice, se riega con agua para fertilizar la milpa; la “rastra”, paso con el que se hacen los surcos; la “siembra” del maíz, haba, calabaza o chilacayote; la “escarda”, la cual es una técnica de la agricultura para quitar yerba y alzar los surcos; el “esparcimiento de abono”, otorgado por las autoridades ejidales; la “corriente”, que se ejecuta una vez que el maíz haya crecido, ya que los surcos se vuelven a marcar; la “elotada” o “elotiza”, que se realiza en los meses de agosto y septiembre, donde se comen elotes preparados con flor de pericón; y finalmente la “cosecha” del maizal. Del mismo modo, el ayate que envuelve el *'bɔts'e* hace referencia a esta labor de la agricultura.

En otras palabras, el *chiquihuite*, el canasto, el recipiente, *na ra 'bɔts'e*, es un contenedor no sólo de fruta y pan, sino también de historia y cosmovisión *hñätho*, que nos remite al México antiguo que persiste en “el costumbre” de la “entrega del *chiquihuite*” en los ritos de paso del “combate” y matrimonio.

Por otra parte, al hablar de las comunidades otomíes, es preferente llamarlas como los habitantes se designan; en el caso de Toluca como *hñätho*. No solamente es el respeto que se debe tener hacia los habitantes de estos pueblos, sino que además se está considerando esa cosmovisión que está presente, pero que no se logra ver con facilidad.

Así mismo, al escribir y leer diversas palabras en lengua *hñätho*, se está conversando con cada uno de los testimonios que hicieron posible esta investigación. Cabe resaltar que la etimología *hñätho* está llena de significados profundos, que no se logran percibir de manera superficial, ya que hay que hondar en el pensamiento del imaginario indígena. Es por eso que se agregó un glosario con términos y conceptos *hñätho*, que con ayuda de los pobladores de estas comunidades otomíes se fue conformando.

Claro está, el sentido de las palabras *hñätho* de ahora no es el mismo que se tenía antes de la conquista espiritual. Esto se debe a que los conceptos se reconfiguraron conforme fueron cubiertos con el manto de sacralidad a causa de la evangelización en la época novohispana. A este proceso se le denomina como relaboración simbólica, puesto que de acuerdo a la nueva visión cristiana católica es como se conforma el pensamiento indígena. Es indudable que las antiguas deidades resurgieron en esta amalgama religiosa, pero ahora conforme a la doctrina cristiana.

De acuerdo a esta acepción de culto, surgen las diferentes tradiciones y costumbres indígenas. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, si no es que en todas, no se conoce el porqué de las acciones en cada una de ellas; más aún, no se sabe el sentido en que se realizan, pero se siguen llevando a cabo por tradición hereditaria. Es el inconsciente colectivo el responsable de que se lleve a cabo “el costumbre”, pero sólo por cuestión de sucesión; es decir, se hace porque así lo celebraban los antepasados.

En esta ocasión, se propuso la asimilación de culto entre el Padre Viejo *Okha* o dios del fuego y Dios Padre, que en su conjunto se le llama *Ts'i Ma Ki Ta*; así mismo de la Madre Vieja o diosa de la fertilidad y la Virgen María, que en su denominación *hñätho* se nombra *Ts'i Ma Ki Me*; y *Di Maxofo* o Dios cosechero y nuestro Señor

Jesucristo, que en *hñätho* se le llama *Ts'i Ma Ki Nzoya*. Al mencionar a estas representaciones divinas en la tradición de “el combate” y matrimonio otomí (*nthäti hñätho*), se entiende entonces que el *chiquihuite bōts'e* se le otorga un sentido dentro de la mitología prehispánica.

Se ha observado que en “el combate” se utilizan distintos objetos, que son sacralizados para realizar el rito. Por ejemplo, la cruz *ts'i pont'i* se utiliza para elegir al padrino; no obstante, nos encontramos con un símbolo prehispánico que hace alusión a Tláloc, o en el caso de los pueblos *hñätho* de Toluca a una deidad del agua. Debido a la conversión hacia el cristianismo, esta cruz ahora es un signo católico que representa el dogma de la naturaleza de Dios: la Santísima Trinidad. Es así que ahora se les agradece a Dios Padre, Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo por la cosecha de toda una labor de nueve meses.

Ya se había señalado que los cuatro rumbos del universo también forman parte de la cosmovisión *hñätho*, por lo que al agradecer a Okha en el oriente es hacerlo también con el Padre creador del universo; en el poniente tanto al sol sangrante como a Jesucristo; en el sur a la naturaleza; en el norte al viento sagrado y al Espíritu Santo; en el cielo nuevamente a Okha y a Dios Padre; y por último en la tierra a la Madre Tierra y a la Virgen María.

Es entonces cuando se aprecian distintos nombres con los que se conocen las divinidades, ya que esto es producto de la relación con otros pueblos indígenas en la antigüedad, una ruptura de la continuidad por parte de la conquista nahua, y una conversión a la religión cristiana católica. Por lo tanto, se encontraron las siguientes analogías:

- Dioses otomíes antiguos: *Okha* (Dios creador de los otomíes), *Ts'i dada* (Padre Viejo, creador de los otomíes), *Otonteuctli* (Dios del fuego y señor de los otomíes), *Ts'i Jiadi* (Padre sol), *Di Maxofo* (Dios cosechero), *Edahi* (Viento sagrado), *Ts'i nana* (Madre Vieja y madre de los otomíes).
- Dioses nahuas: *Quetzalcóatl* (Dios creador del universo, aunque su trascendencia es Tolteca fue adoptado por los nahuas), *Nanahuatzín* (el sol),

Cintéotl (dios del maíz), *Ehécatl* (el viento) y *Xochiquetzal* (diosa de las flores).

- Dios Cristiano y la Madre de Dios, así como traducciones en *hñätho*: Dios Padre (*Ts'i Ma Ki Ta*), Dios Hijo (*Ts'i Ma Ki Nzoya*, que en su traducción literal se percibe como Nuestro Señor), Dios Espíritu Santo (*Ts'i Ma Ki Ndahi*, equivalente a Viento Sagrado), y la Virgen María (*Ts'i Ma Ki Me*).

Es por eso que tanto en la fiesta del fin de la cosecha como en las bodas existe un elemento simbólico que ayuda a identificar el ciclo de la vida humana inmerso en la cosmovisión otomí. Esto es la fertilidad, puesto que tanto en “el combate” como en el matrimonio se aluden a estos actos de fecundidad. Para tener buenos frutos, desde nueve meses antes se pide a *Ts'i Ma Ki Ta* que bendiga las semillas, que serán sumergidas en la tierra fértil, en el vientre de *Tsí Ma Ki Me*. Posteriormente, a los ocho o nueve meses, las mazorcas de maíz estarán listas para ser cosechadas, recordando a *Ts'i Ma Ki Nzoya* como el fruto de este trabajo.

En el matrimonio, se les da consejo a los novios para el cuidado de su familia; más aún, se les sugiere sobre el cuidado de los hijos. Nuevamente tenemos la presencia de *Tsí ma ki ta*, al hacer esta oración en presencia del fogón, de *Tsí ma ki me* al otorgarle el cuidado del fruto de ese matrimonio, y a *Ts'i Mah Ki Nzoya* por la unión de los novios. Falta conocer la acción del Espíritu Santo, o *Mahki Ndahi*, que seguramente está relacionado con el viento sagrado.

En estas tradiciones *hñätho*, además de que la fertilidad es un elemento que conjuga a “el costumbre”, otro componente que utilizan ambas costumbres es el '*b_{ts}'e*. Este canasto ya se otorgaba desde tiempos antiguos, de igual forma en algunas celebraciones a manera de ofrenda y ante las antiguas deidades. Ese respeto persiste y ahora los padrinos son a quienes se les da el '*b_{ts}'e*, puesto que el padrino (*ta ka*) y la madrina (*me ka*) son quienes guían en el camino del Señor.

Hoy en día estas tradiciones se están perdiendo. Hay varios factores que hacen que ya no se realicen, uno de ellos es la cuestión económica, ya que no se tienen los recursos suficientes para comprar lo necesario que lleva el '*b_{ts}'e*; otra cuestión es la influencia de otras comunidades, puesto que se deja a un lado la convicción del

pueblo, ocasionando que las fiestas se adapten a otras costumbres. Así mismo, el desconocimiento de las raíces étnicas en los poblados de Toluca genera indiferencia e ignorancia, en cuanto al rechazo social observado entre habitantes de la misma región indígena.

Ante esta última premisa, tras una revisión historiográfica se percibió que existen diferentes investigaciones de los otomíes en el Valle del Mezquital, pero no del pueblo *hñätho* de Toluca. Se sabe que las tradiciones y la forma en que se llevan a cabo son similares, pero no son las mismas. Cada una de las acciones previstas en “el costumbre” están conformadas por el entorno en el que se vive; éste es un factor que hace posible la distinción entre pueblos indígenas. Por ende, surgen variaciones en las tradiciones y costumbres, incluso hablando de una misma comunidad indígena. Por consiguiente, son pocos los estudios etnohistóricos en los poblados étnicos otomíes de Toluca, por lo que hace falta reflexionar el trabajo histórico.

Algunos aspectos que aún faltan por analizar, y por cuestión de la naturaleza del trabajo y del tiempo ocupado en la investigación no se pudieron abarcar, forman parte del imaginario indígena de la zona *hñätho*. Es así como la representación de los animales y la naturaleza en los bordados de servilletas e indumentaria otomí aún queda en el aire como un elemento a estudiar; componente que forma parte de los ritos de paso ya abordados. Así mismo, la etimología *hñätho* se usó en lo mínimo, puesto que se tejieron los significados profundos conforme a la Historia Oral. No obstante, existe un sinfín de palabras por estudiar, que posiblemente abra otras líneas de investigación de los pueblos *hñätho*.

Conocer más de nuestra historia, hace que reconfortemos la identidad cultural de la cual somos parte. Nos abre los ojos ante nuestra realidad e impulsa a nuestra mente y espíritu a seguir preguntándonos la procedencia de todo acto y costumbre.

Kjamädi gotohu di xödi.

Gracias a todos por leer.

Fuentes consultadas

Archivos

- AGA. Archivo General Agrario, ramo: Dotación de Ejidos.
- AHEM. Archivo Histórico del Estado de México, ramo: Comisión Agraria Mixta.
- AHMT. Archivo Histórico del Municipio de Toluca, ramo: Pueblos del Municipio.
- APDC. Archivo personal de la familia Domínguez de la Cruz.
- APSPA. Archivo Parroquial de San Pablo Autopan, ramo: Títulos Primordiales.
- SA. Secretaría de Ayuntamiento del Municipio de Toluca, ramo: Actas de Cabildo.

Bibliografía

- (2008). *Catecismo de la Iglesia Católica*. México: Coeditores litúrgicos ET Alii- / Librería Editrice Vaticana / Obra Nacional de la Buena Prensa.
- (2009). *Biblia de Jerusalén*, cuarta edición. España: Desclée De Brouwer.
- (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: INALI.
- Abramo, Marcelo. (2007). *Las patas limpias, Mitos otomíes del sur de Querétaro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alanís Boyso, José Luis. (1996). *Corregimiento de Toluca, pueblos y elecciones de república en el siglo XVIII*. México: CIGATAM.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando. (1999). *Crónica mexicana*. México: Porrúa.
- Arellano, Nohemí. y Morales, J. Uriel. (2012). *El cambio de la tenencia de la tierra en San Pablo Autopan, 1915-2007*, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

- Arzate, Jesús. (1999). "Aspectos culturales". En: *Temoaya monografía municipal*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Barrientos, Guadalupe. (2004). *Otomíes del Estado de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Berenzon Gorn, B. (2010). "De la Historia de las mentalidades a la historia de la vida privada", en E. Trejo, *La historiografía del siglo XX en México: recuentos, perspectivas teóricas y reflexiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Béligand, Nadine. (2017). *Entre lagunas y volcanes. Una historia del valle de Toluca (finales del siglo XV - siglo XVIII)*, vol.I. México: El Colegio de Michoacán / Secretaria de Educación del Gobierno del Estado de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Béligand, Nadine. (2017). *Entre lagunas y volcanes. Una historia del valle de Toluca (finales del siglo XV - siglo XVIII)*, vol. II. México: El Colegio de Michoacán / Secretaria de Educación del Gobierno del Estado de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Boas, Franz. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Argentina: Ediciones Solar.
- Burke, Peter. (2000). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza.
- Calderón de la Barca, Madame. (2021). *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*. Traducido por Felipe Teixidor. México: Porrúa.
- Camacho Ramos, Araceli. (2000). *Un significado errante: el baile del chiquihuite*, Tesis para licenciatura en Comunicación, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Campo, A. Lorena. (2008). *Diccionario básico de Antropología*. Ecuador: Abya-Yala.
- Carrasco, Pedro. (1979). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

- Castoriadis, Cornelius. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tuquets Editores.
- Comisión Doctrinal para el Servicio Internacional de la Renovación Carismática Católica. (2016). *El bautismo en el Espíritu Santo*. México: San Pablo / LICAREN / Ediciones Paulinas.
- Cortés, Efraín. (1999). *Tejedores de la naturaleza. La cestería en cinco regiones de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cortés, Hernán. (2002). *Cartas de Relación*. México: Porrúa.
- De Alvarado, Tezozómoc. (1999). *Crónica mexicana*. México: Porrúa.
- De la Masa, Francisco F. (1892). *Código de Colonización y Terrenos Baldíos de la República Mexicana*. México: Oficina TIP de la Secretaría de Fomento.
- De la Vega, Margarita. (2017). *El entorno cultural de los otomíes*. México: Fondo Editorial del Estado de México.
- De la Vega, Margarita. y De la Cruz, Lourdes. (2011). *Crónica Otomí del Estado de México*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- De Molina, Alonso. (2013). *Vocabulario en lengua castellana / mexicana – mexicana / castellana*. México: Porrúa.
- Del Socorro, María. (1967). *Temoaya y su folklore*. México: Cuadernos del Estado de México.
- Escalante, Pablo. (1989). “Un milenio de lucha cotidiana. Apuntes para la historia otomí”, en *imágenes de lo cotidiano: anuario conmemorativo del V centenario del descubrimiento de América*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Azcapotzalco / División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Fabila, Gilberto., y Fabila, Manuel. (1958). *Los Ejidos del Estado de México. Catálogo*. México: Gobierno del Estado de México / Dirección de agricultura y ganadería.
- Ferraro, Emilia. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad de pesillo*. Ecuador: Abya-Yala.

- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- Gallardo, Patricia. (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Genoveva Millán, Erandy. (2013). *Elaboración y consumo de la canasta artesanal de Tenancingo, Estado de México, para su comercialización como recurso turístico cultural*, Tesis para licenciatura en Turismo, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gibson, Charles. (1978). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI.
- Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don*. España: Paidós.
- Gómez de Silva, Jorge. (2016). *El derecho agrario mexicano y la Constitución de 1917*. México: Secretaría de Gobernación / Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Gerardo. (2009). *Tierra y sociedad en la sierra oriental del Valle de Toluca siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*. México: Biblioteca Mexiquense del Bicentenario.
- Guerrero, Raúl. (1983). *Los otomíes del Valle del Mezquital (Modos de vida, etnografía, folklore)*. México: Gobierno del Estado de Hidalgo.
- Instituto de Investigaciones Jurídicas. (1985). *Diccionario jurídico Mexicano*. México: Porrúa.
- Intituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2014). *Njua nt'ot'i ra hñähñu. Norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí)*. México: INALI.
- Kobayashi, Munehiro. (1993). *Tres estudios sobre el sistema tributario de los mexicas*. México: C.I.E.S.A.S.
- Knight, Alan. (2013). *Repensar la Revolución Mexicana, V. I*. México: El Colegio de México.

- Lagunas, Hilda. y Montes de Oca, Acela. (2015). “Las haciendas del Valle de Toluca y su contexto político-social siglo XIX”, en Edgar Samuel Morales, *Temas de Historia y discontinuidad Sociocultural en México*. México: Library Outsourcing Service.
- Lastra, Yolanda. (1990). “Acerca del español de los otomíes de Toluca”, en Violeta Demonte y Beatriz Garza, eds. *Estudios de lingüística de España y México*, 561-570. México: El Colegio de México / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra, Yolanda. (1992). *El otomí de Toluca*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lastra, Yolanda. (2010), “Distribución actual del otomí”, en *Los otomíes su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra, Yolanda. (2018). *Los otomíes su lengua y su historia*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laura Zaldívar, María. (2009). *La cestería en México*. México: Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías.
- León-Portilla, Miguel. (2016). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López de la Parra, Manuel. (1976). *Pronombres del Estado de México*. México: Editorial Libros de México.
- Luna, Antonio., y Alcerreca, Luis. (1982). *Diccionario Agrario Mexicano*. México: Porrúa.
- Llobera, Josep. (1981). *Antropología económica. Estudios etnográficos*. España: Anagrama.
- Malinowski, Bronislaw. (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental I*. España: Planeta-Agostini.
- Maldonado Reyes, Ana. Y Serrano Barquín, Héctor. (2014). *Permanencia de las dimensiones estéticas mazahuas y otomíes y su aplicación dentro de la cultura material*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Manzanilla-Schaffer, Víctor. (2004). *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. México: La H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura / Secretaría de la Reforma Agraria / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marzal, Manuel. (2016). “*Historia de la antropología*”. *Volumen III: La antropología social*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Mauss, Marcel. (2009). *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz editores.
- Mohar, Luz María. (1990). *La escritura en el México antiguo I*. México: Plaza y Valdez / Universidad Autónoma de Metropolitana.
- Monlau, Pedro. (1856). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. España: M. Rivadenetra.
- Montes de Oca, Elvia. (2009). *Historia de la lucha por la tierra en el Estado de México, 1915-1958*. México: Biblioteca Mexiquense del Bicentenario.
- Montes de Oca, Elvia. (2017). *El reparto de ejidos en el municipio de Toluca, Estado de México*. México: H. Ayuntamiento de Toluca / Instituto Municipal de Cultura.
- Montes de Oca, Mercedes. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, Federico. (2008). *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones para el Desarrollo.
- Navarrete, Rosa María y Cristóbal, Gumercindo. (2000). *Monografía delegacional. San Cristóbal Huichochitlán*. México: H. Ayuntamiento de Toluca.
- Ortega Olivares, Mario. (2007). “Sistema de festejos. Dualidad y rivalidad en Tzapotitlán” en Andrés Medina Hernández. (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Patronato Arte y Decoro de la Catedral de Toluca. (1998). *La Catedral de Toluca, su historia, su arte y su tesoro*. México: Turner.
- Restrepo, Eduardo. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento Antropológico*. Cuzco: Impresiones Gráficas.
- Ricard, R. (2005). *La conquista espiritual en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ribera Carbó, Anna. (2010). “Campesinos y obreros en la Revolución Mexicana. Entre la tradición y los afanes modernizadores” en Ignacio Marván Laborde, *La Revolución Mexicana, 1908-1932*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roa Garduño, Ariadna G. (2005). “San Miguel Arcángel / Tezcatlipoca: un caso de sincretismo novohispano” en Abraham Sánchez Flores, *Memoria XVIII. Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Rojas, Álvarez. (2000). *Monografía delegacional. San Andrés Cuexcontitlán*. México: H. Ayuntamiento de Toluca.
- Romero Quiroz, Javier. (1984). *Topónimos de los pueblos del ayuntamiento del municipio*. México: H. Ayuntamiento de Toluca.
- Sahagún, Bernardino. (2019). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Santana Benhumea, Graciela. (2015). *Los antiguos otomíes del valle de Toluca*. México: H. Ayuntamiento de Toluca / Instituto Municipal de Cultura, Turismo y Arte.
- Soustelle, Jaques. (1993). *La familia otomí-pame del México central*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Soustelle, Jaques. (2020). *El universo de los aztecas*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Suárez, Félix. (2003). *Diccionario español-otomí*. Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas / Instituto Mexiquense de Cultura.
- Turner, Víctor. (1988). *El proceso ritual*. España: Taurus.

- Valdés, Candelario. Valdés Samuel. (2000). *Monografía delegacional. San Pablo Autopan*. México: H. Ayuntamiento de Toluca.
- Van Gennep, Arnold. (2008). *Los ritos de paso*. España: Alianza Editorial.
- Vázquez, L. Manuel. (2009). *Lienzo de Tlaxcala*. México: Sociedad de Historia, Educación y cultura de Tlaxcala A.C.
- Vázquez, Luis M., y Lagunes, Laura. (2008). *Palmas. Brahea dulcis (Kunth) Mart. Y Sabal mexicana Mart. Recursos genéticos de México y sus usos*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vidal y Flor, Luis A. (1901). *Colección de Leyes Federales Vigentes sobre Toerras, Bosques, Aguas, Ejidos, Colonización y Gran Registro de la Propiedad*. México: Herrero Hermanos.
- Wright, David. (2017). "Otomianos y nahuas: antiguos pobladores del Centro de México", en *Miradas recientes a la historia mexiquense*, coordinado por Raymundo C. Martínez, 18. México: El Colegio de México.
- Zimmermann, Klaus. (1997). "La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito", en Klaus Zimmermann. (Ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Alemania: Vervuert Verlag / Iberoamericana.

Cibergrafía

- (2020). *Atlas de los pueblos indígenas de México*. Recuperado de <http://atlas.inpi.gob.mx/estado-de-mexico/>
- Biblioteca Virtual del Poder Legislativo del Estado de Jalisco. (2016). *Legislación Preconstitucional de la Revolución Mexicana (1915)*. Consultado el 28 de septiembre de 2021. Recuperado de <https://congresoweb.congresoajal.gob.mx/bibliotecavirtual/libros/legislacionpreconstitucional1915.pdf>
- Biblioteca Digital Mexicana. Matrícula de Tributos. Recuperado de <http://bdmx.mx/documento/galeria/matricula-tributos>

- De la Torre, Ernesto. (2017). "Época colonial. Siglos XVI y XVII". En *Históricas Digital*, consultado en https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia_documental/v01/593t1c_04_12_epocacolonial.pdf
- Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1922). *Decreto abrogando la Ley de Ejidos de 28 de diciembre de 1920 y facultando al Ejecutivo de la Unión para reorganizar y reglamentar en materia agraria*. Consultado el 12 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4414904&fecha=08/01/1921&cod_diario=185325
- Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1922). *Reglamento Agrario*. Consultado el 19 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?cod_diario=188497&pagina=1516&seccion=0
- Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación y a la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. (2018). Decreto por el que se reforma el artículo 95 de la Ley Agraria. Consultado el 4 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lagra/LAgra_ref14_25jun18.pdf
- Decreto presentado en el Diario Oficial de la Federación. (1927). *Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas, Reglamentaria del Artículo 27° de la Constitución*. Consultado el 27 de octubre de 2021. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4533447&fecha=27/04/1927&cod_diario=193444
- Gobierno de México. (s.f.). *Patrimonio inmaterial*. Recuperado el 21 de febrero de 2021., de https://patrimonioculturalyturismo.cultura.gob.mx/patrimonio_inmaterial/
- Hernández, Luis., Victoria, Moisés. Y Sinclair, Donaldo. (2010). *Diccionario del hñahñu (otomí) del valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. Instituto

- Lingüístico de Verano. Recuperado el 13 de febrero de 2021, de <http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045a-DicOtomiMezq-ote.htm>
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. Códice Mendocino. Recuperado el 19 de febrero de 2021 de <https://codicemendoza.inah.gob.mx/>
 - Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (s.f.). *Clima del Estado de México*. Consultado el 21 de febrero de 2022. Recuperado de <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mex/territorio/clima.aspx?tema=me&e=15#:~:text=Estado%20de%20M%C3%A9xico&text=El%2073%25%20del%20estado%20presenta,partes%20altas%20de%20los%20volcanes.>
 - LAROUSSE Cocina. (s.f.). Diccionario gastronómico. “Marchante”. Consultado el 23 de marzo de 2022. Recuperado de <https://laroussecocina.mx/palabra/marchante/>
 - Library of Congress. Códice Florentino volumen III. Recuperado de <https://www.loc.gov/item/2021667837>
 - Real Academia Española (1732). “Don”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 27 de febrero de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Hidalgo”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 26 de febrero de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Ofrenda”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 26 de febrero de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Prebendado”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 26 de febrero de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Sabandija”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 3 de marzo de 2022 de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Sacrificio”. En *Diccionario de Autoridades*. Recuperado el 01 de marzo de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>
 - Real Academia Española (1732). “Tradición”. *Diccionario de Autoridades*. Recuperado en 20 de mayo de 2021, de <https://webfrl.rae.es/DA.html>

- Real Academia Española. (2021). “Intercambiar”. En diccionario de la lengua española. Recuperado el 04 de octubre de 2022, de <https://dle.rae.es/intercambiar#Lsc0igT>
- Real Academia Española. (2022). “Don”. *En diccionario de la lengua española*. Recuperado el 10 de enero de 2023, de <https://dle.rae.es/don>

Documentos

- Alberro, S. Y Gruzinski, S. (1979). *Introducción a la historia de las mentalidades. Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*. (Cuaderno de trabajo N°. 24.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Huitrón, Antonio. (1959). *La Reforma Agraria y el problema indígena en el Estado de México*. Ponencia presentada al Congreso Nacional Agrario de Toluca, México: Gobierno del Estado de México.
- Martínez Patricio, Gustavo. (2022). “Un acercamiento a la ritualidad agrícola presente en las milpas de los ñuju (otomíes) de la Sierra Oriental de Hidalgo-México”. *Ponencia presentada en el XXIV Coloquio Internacional Sobre Otopames*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / El Colegio del Estado de Hidalgo / El Colegio Mexiquense / Centro de Documentación y Asesoría Hñähñu / Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto Nacional de Lenguas Indígenas / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montes de Oca, Elvia. (2001). *El reparto de tierras en el municipio de Toluca*. Documentos de investigación, El Colegio Mexiquense.
- Ramírez, Irma. (2009). *Otomíes del Estado de México*. Proyecto Perfiles Indígenas de México, Documento de trabajo.
- Saubidet, Agustina y Azaretto, Clara (2019). *Sobre otras formas de intercambio no capitalista (Mauss, Lacan, Lévi–Strauss y Bataille) (potlatch, don y hau)*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de

Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Hemerografía

- Abduca, Ricardo. (2007). "La reciprocidad y el don no son la misma cosa". *Cuadernos de Antropología Socail*, (26), pp. 107-124.
- Ávila, Santiago. (2003). "Una reflexión sobre la historia de la economía prehispánica". *Análisis Económico*, vol. XVIII, (39), pp. 325-340.
- Berdan, Frances. (2013). "Los medios de intercambio en la época prehispánica y la Colonia". *Arqueología Mexicana. Comercio y mercado*, vol. XXI, (122), pp. 62-67.
- Beriain, Josetxo. (2017). "Las metamorfosis del don: ofrenda, sacrificio, gracia, sustituto técnico de Dios y vida regalada". *Política y Sociedad*, vol. 54, (3), pp. 641-663.
- Bey, Marguerite. (2011). "Relaciones sociales: ¿don o intercambio?" *Desacatos*, (36), pp. 201-208.
- Bueno, M. Isabel. (2004). "El sistema de control en el imperio azteca". *Revista Española de Control Externo*, vol. VI, (17), pp. 217-242.
- Carrasco, Pedro. (1989). "Los mayequés" *Historia Mexicana*, vol. 39, (1), pp. 123-166.
- Castro, Carlos. (1992). "De habilitaciones y repartimientos". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (26), pp. 125-134.
- De Ibarrola, Antonio. (1983). *Derecho Agrario. El campo, base de la patria*. México: Porrúa.
- Ferrer, Joan. (2015). "El tratamiento de don / doña durante el Antiguo Régimen". *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, (18), pp. 373-395.
- Gámez, Ana. (1997). "Naturaleza y geometría". *Artes de México. Cestería*. (38), pp. 12-29.

- Gómez Santana, Laura. (2013). "Legislación e instituciones agrarias en México, 1911-1924". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 40, (1), pp. 273-297.
- Graulich, Michell. (2003). "El sacrificio humano en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*, vol. XI, (63), pp. 18-23.
- Hassig, Ross. (2013). "El comercio a la larga distancia en Mesoamérica y los pochtecas". *Arqueología Mexicana. Comercio y mercado*, vol. XXI, (122), pp. 36-41.
- Hirth, Kenneth. (2013). "Los mercados prehispánicos. La economía y el comercio". *Arqueología Mexicana. Comercio y mercado*, vol. XXI, (122), pp. 30-35.
- Irmgard, Johnson. Y Ramírez, Rosario. (2005) "Indumentaria otopame en el Museo Nacional de Antropología" *Arqueología Mexicana. Otomíes un pueblo olvidado*, vol. XIII, (73), pp. 46-51.
- Islas Escárcega, Leovigildo. (1966). "Apan". *Artes de México. Haciendas de México*, (49/80), pp. 7-14.
- López, Alfredo. (1998). "Los ritos: un juego de definiciones". *Arqueología Mexicana. Ritos del México prehispánico*, vol. VI, (34), pp. 4-17.
- López, Alfredo. (2016a). "Las relaciones humanas con lo sagrado". *Arqueología Mexicana. La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, (70), pp. 24-37.
- López, Alfredo. (2016b). "Sobre la cosmovisión". *Arqueología Mexicana. La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, (68), pp. 8-24.
- López, Alfredo y López, Leonardo. (2010). "El sacrificio humano entre los mexicas". *Arqueología Mexicana. Augurios y profecías mayas*, vol. XVII, (103) pp. 24-33.
- Madrazo Miranda, M. (julio-diciembre, 2005) Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición. *Contribuciones desde Coatepec. Universidad Autónoma del Estado de México*, (9), pp. 115-132.

- Madrazo Miranda, María. (2005). “Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición”. *Contribuciones desde Coatepec*, (9), pp. 115-132.
- Panty, Oscar. (2015). “El modo de producción comunal tributario en las sociedades inca y azteca”. *La Vida y la Historia*, (4), pp. 56-64.
- Pérez y Soto, Alejandro., Y Flores, Katherine. (2013). “El formalismo Kantiano como solución al problema de la información secuestrada”. *Revista de la División de Ciencias Jurídicas y Políticas*, (11) pp. 113-142.
- Ponce, María Eugenia. (2010). “El habitus del hacendado”. *Historia y Grafía*, (35), pp. 51-91.
- Prats Cuevas, J. (2016). Combates por la historia en la educación. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, (15), pp.145-153.
- Ramírez Zavala, A. L. (2011). Indio / indígena, 1750-1850. *Historia Mexicana*, vol.60 (3), pp. 1643–1681.
- Restrepo, Roberto. (1998). “Cosmovisión, pensamiento y cultura”. *Revista Universidad EAFIT*, vol. 34, (111), pp. 33-42.
- Reyes, Héctor. (2016). “Dar, recibir y devolver: el reconocimiento entre los chaa tatna y los chaa tasi de la Mixteca Alta”. *Cuicuilco*, vol 23, (65) pp. 101-116.
- Ríos, Martín. (2009). “De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (37), pp. 97-137.
- Ríos Saloma, Martín F. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (37), pp. 97-137.
- Romeu Aldaya Vivian. (2011). “Arte y reproducción cultural”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (33), pp. 113-139.

- Rovira Morgado, R. (2009). "Comercio y mercado en Mesoamérica: apuntes metodológicos para su análisis arqueológico". *Boletín Americanista*, (59), pp. 223-237.
- Ruvalcaba, Jesús. (2019). "Los sacrificios humanos y su relación con la dieta y el canibalismo azteca en el momento de la Conquista". *Revista Española de Antropología Americana*, (48), pp. 121-142.
- Sánchez-Martínez, Fernando., y Alvarado, José Luis. (1997). "Cestería prehispánica". *Artes de México. Cestería*, (38), pp. 37-42.
- Sánchez-Martínez, Fernando., y Alvarado, José Luis (1997). "La magia de las cuevas". *Artes de México. Cestería*, (38), pp. 33-35.
- Smith, Michael. (1983). "El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica: una perspectiva sistémica". *Estudios de cultura náhuatl*, (16), pp. 135-164.
- Solís, Itzel. (2009). "Industrialización por sustitución de importaciones en México, 1940-1982". *Tiempo Económico*, vol. 4, (11), pp. 61-72.
- Van Baal, Jan. (1976). "Offering Sacrifice and Gift". *Numen*, (23) pp. 161-178.
- Vela, Enrique. (2010). "La calabaza". *Arqueología Mexicana. La calabaza, el tomate y el frijol. Edición especial*, (36), pp. 14-41.
- Vela, Enrique. (2020). "Elaboración de cestería y cordelería en México." *Arqueología de México. La cestería en México. Edición especial*, (91), pp. 40-70.
- Vela, Enrique. (2020). "Especies utilizadas en la cestería y cordelería en México." *Arqueología de México. La cestería en México. Edición especial*, (91), pp. 13-21.
- Vela, Enrique. (2022). "Lámina 13". *Arqueología Mexicana. La Matrícula de Tributos. Edición especial*, (101), pp. 40-41.
- Wright Carr, David. (2005). "Hñähñu, ñuhu, ñhato, ñuhmu. Precisiones sobre el término otomí". *Arqueología Mexicana. Otomíes un pueblo olvidado*, vol. XIII, (73), p. 19.

Ilustraciones

- *Ana tejiendo el bithi a 14 varas.* (Elaboración propia), tomada el día 15 de septiembre del 2021.
- *Artículos de palma en el puesto de Luisa Mejía en San Cristóbal Huichochitlán.* (Elaboración propia), tomada el día 15 de septiembre del 2021.
- *Cantera Jicaltepec.* (Elaboración propia), tomada el día 11 de septiembre del 2021.
- *Cazadores de aves comiendo carne de atotolin acompañado de tortilla.* Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. XI, f. 30 recto.
- *Cestos de diferentes tamaños y usos, previo a la fiesta de un mercader.* Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. IX, f. 29 recto.
- *Chiquihuites con cacao y pinole.* Matrícula de Tributos, Lám. 1 recto.
- *Cinta de palma para la elaboración de sombreros en el taller de Margarita González.* (Elaboración propia), tomada el día 03 de septiembre del 2021.
- *El baile del chiquihuite en una boda en 1999.* (Autor desconocido), tomada el 8 de mayo de 1999.
- *El Padre Nuestro y el Ave María en lengua hñätho.* (Elaboración propia), tomada el día 15 de septiembre de 2021.
- *Entre fruta y pan.* (Elaboración propia), tomada el 14 de septiembre de 2019.
- *Familia de la Cruz González y el sincolote.* (Archivo privado del señor Filiberto de la Cruz González), tomada en el año de 1981
- *Guisanderas preparando tortillas y tamales.* Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 38 recto.
- *Grupo Textil Serzam de San Cristóbal Huichochitlán.* (Elaboración propia), tomada el día 18 de septiembre del 2021
- *H. Ayuntamiento de Toluca. Mapa territorial de Toluca.* Consultado de <https://www2.toluca.gob.mx/delegaciones/>
- *Los animales que eran consumidos por los otomíes.* Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 129 recto.

- Macetero de piedra. Elaborado por Isabel Eleodoro Villanueva, 2011.
- *Mujer otomí tejiendo*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 129 vuelta.
- *Na ra 'bqts'e. (Elaboración propia), tomada el 22 de octubre de 2020.*
- *Objetos tributados por Tolloacan y sus comunidades*. Matrícula de Tributos, Lám. 13 recto.
- *Ofrecimiento de tamales y cacao a un señor*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. IX, f. 29 recto.
- *Ofrendas a Chicomecoatl*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. II, f. 29 verso.
- *Piezas de tabique crudo en el jacalón de José Juan González*. (Elaboración propia), tomada el día 06 de septiembre del 2021.
- *Pochteca ofreciendo sus productos*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 29 vuelta.
- *Ra ts'i pont'i en un jacalón de Autopan*. (Elaboración propia), tomada el día 6 de septiembre del 2021
- *.Recolectoras cosechando frutos del árbol del guaje*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. XI, f. 123 verso.
- *Regalos ofrecidos por tlaxcaltecas y otomíes a los españoles*. Vásquez, Luis. Manuel. Lienzo de Tlaxcala, p.96.
- *Sobre la medicina ante la mordida de una culebra*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. XI, f. 80 vuelta.
- *Tabiquera y jacalón de la familia Domínguez de la Cruz*. (Elaboración propia), tomada el día 12 de septiembre del 2021.
- *Taller Sanmar. (Elaboración propia), tomada el día 28 de septiembre de 2021.*
- *Taller de sombreros de la señora Margarita González*. (Elaboración propia), tomada el día 15 de septiembre del 2021.
- *Tamemes llevando la carga a cuestras*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 29 vuelta.

- *Topónimo de la delegación de San Andrés Cuexcontitlán*. Romero Quiroz, Javier. (1984). *Topónimos de los pueblos del municipio*. México: H. Ayuntamiento de Toluca, 1982-1984, p. 29.
- *Topónimo de la delegación de San Cristóbal Huichochitlán*. Romero Quiroz, Javier. (1984). *Topónimos de los pueblos del municipio*. México: H. Ayuntamiento de Toluca, 1982-1984, p. 27.
- *Topónimo de la delegación de San Pablo Autopan*. Romero Quiroz, Javier. (1984). *Topónimos de los pueblos del municipio*. México: H. Ayuntamiento de Toluca, 1982-1984, p. 11.
- *Tuluca (Lugar donde inclinan la cabeza)*. Códice Mendoza, Lám. 13 recto.
- *Vendedora de fruta y productos silvestres para comer*. Sahagún, Bernardino. Códice Florentino, lib. X, f. 58 recto.
- *Venta de sombreros jarochos y charros en el puesto de la señora Eulalia Avilés*. (Elaboración propia), tomada el día 15 de septiembre del 2021.
- *Xicaltepec (Lugar de las jícaras)*. Códice Mendoza, Lám. 13 recto.
- *Ya 'b_ot's'e para una boda*. (Elaboración propia), tomada el 22 de octubre de 2020.

Testimonios

- Avilés, Eulalia. (Tejedora de palma de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 15 de septiembre de 2021.
- Cervantes, Paula. (Primer fiscalía de San Andrés Cuexcontitlán), comunicación personal, 29 de junio de 2022.
- De la Cruz, Eloisa (Residente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 23 de mayo de 2021.
- De la Cruz, Josefa. (Residente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 05 de septiembre de 2021.
- De La Cruz Rosales, Filiberto. (Campesino y dueño de terrenos de San Pablo Autopan), comunicación personal, 20 de agosto de 2018 / 09 de octubre de 2020.

- Delgado García, Canuto (Residente de San Andrés Cuexcontitlan), comunicación personal, 19 de julio de 2022.
- Domínguez, Juan. (Tabiquero de San Pablo Autopan), comunicación personal, 05 de septiembre de 2021.
- Esquivel, José. (Residente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 14 de agosto de 2022.
- García, Félix. (Tabiquero de San Pablo Autopan), comunicación personal, 06 de septiembre de 2021.
- González, Constantina. (Campesina y dueña de terrenos de San Pablo Autopan), comunicación personal, 20 de agosto del 2018 / 20 de agosto del 2021 / 29 de agosto del 2021.
- González, Margarita. (Tejedora de sombreros de palma de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 01 de septiembre de 2021.
- González, Reyes. (Tercer fiscal de la Parroquia de San Pablo Apóstol), comunicación personal, 21 de septiembre de 2019.
- González, José Juan. (Tabiquero de San Pablo Autopan). Comunicación personal, 31 de agosto de 2021.
- González, Bernardino. (Tabiquero de San Pablo Autopan). Comunicación personal, 31 de agosto de 2021.
- González, Margarita. (Tejedora de sombreros en San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 01 de septiembre de 2021.
- Gutiérrez, Verónica. (Productora de gorra de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 18 de septiembre de 2021.
- González Quintero, Miguel. (Tesorero Ejidal de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 20 de enero de 2022
- Hernández, Eva. (Suplente delegada de San Andrés Cuexcontitlán), comunicación personal, 19 de julio de 2022.
- Hernández, Víctor (Secretario ejidal de San Andrés Cuexcontitlán), comunicación personal, 29 de junio de 2022.
- Izquierdo, Juan (Jefe Supremo Indígena del Valle de Toluca), comunicación personal, 19 de enero de 2022 / 27 de marzo de 2023.

- Jiménez, Antonio. (Cantero de Jicaltepec Autopan). Comunicación personal, 19 de septiembre de 2021.
- Jiménez, Benjamín. (Cantero de Jicaltepec Autopan). Comunicación personal, 11 de septiembre de 2021.
- Martínez, Emiliano. (Tesorero Ejidal de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 29 de junio de 2022.
- Martínez, José Brisio. (Residente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 23 de mayo de 2021.
- Maya, Alejandro. (Cantero de la Loma Cuexcontitlán), comunicación personal, 19 de noviembre de 2021.
- Mejía, Luisa. (Tejedora de sombreros en San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 15 de septiembre de 2021.
- Montes de Oca, Ana. (vendedora de hojas de palma de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 15 de septiembre de 2021.
- Morales, Pedro (Resiente de San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 16 de septiembre de 2021.
- Reza, Julio. (Dueño del Grupo Textil Serzam en San Cristóbal Huichochitlán), comunicación personal, 18 de septiembre de 2021.
- Rosales, Crecencia. (Resiente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 05 de octubre de 2019.
- Rosales, Rosa Yolanda. (Resiente de San Pablo Autopan), comunicación personal, 29 de septiembre de 2020.
- Sánchez, Germán. (Artesano de San Andrés Cuexcontitlán), comunicación personal, 19 de octubre de 2021.
- Suarez, Everaldo. (Profesor de la Facultad de Antropología), comunicación personal, 08 de septiembre de 2022.
- Valdés, Candelario (Cronista de San Pablo Autopan), comunicación personal, 09 de octubre de 2020 / 30 de agosto de 2021 / 11 de septiembre de 2021.

Índice de ilustraciones

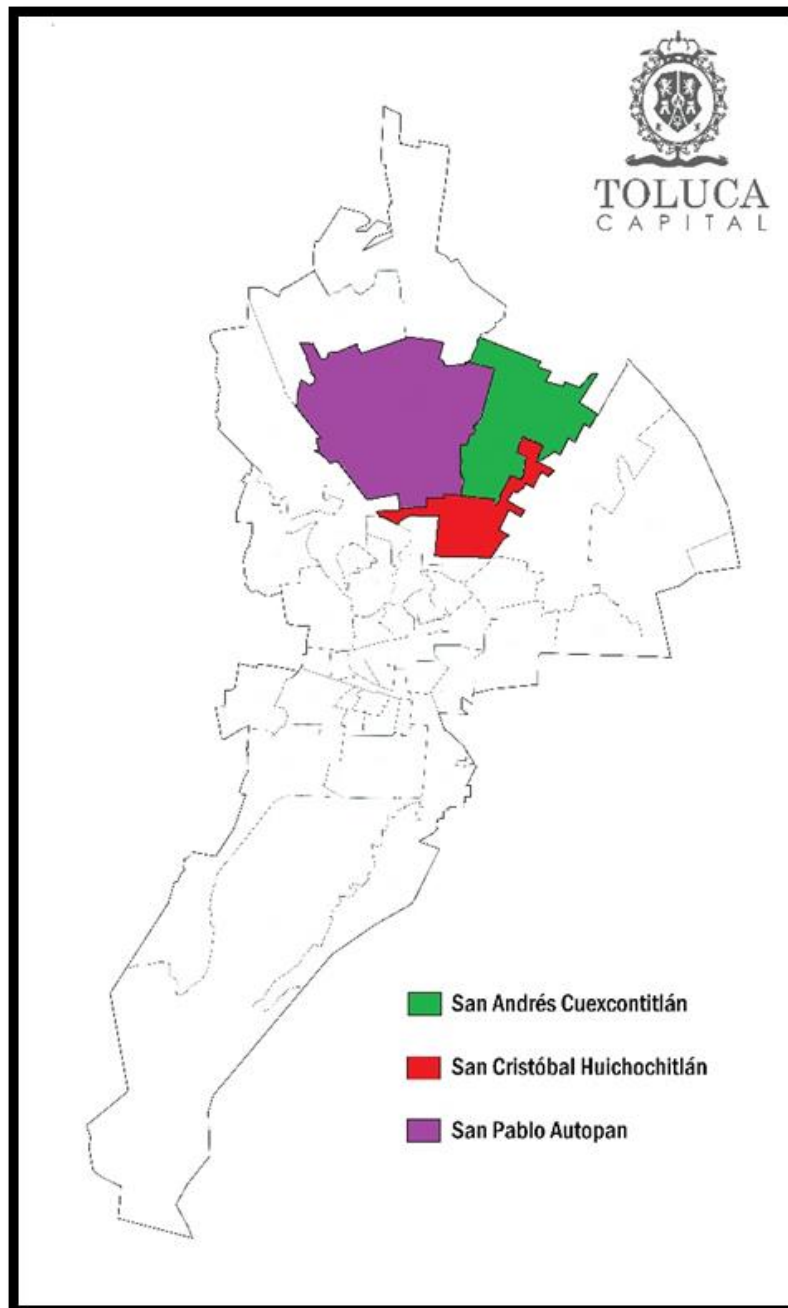
Ilustración 1.	El Padre Nuestro y el Ave María en lengua hñätho.....	62
Ilustración 2.	Topónimo de la delegación de San Andrés Cuexcontitlán.....	64
Ilustración 3.	Macetero de piedra.....	67
Ilustración 4.	Taller Sanmar.....	68
Ilustración 5.	Topónimo de la delegación de San Cristóbal Huichochitlán.....	73
Ilustración 6.	Taller de sombreros de la señora Margarita González.....	74
Ilustración 7.	Venta de sombreros jarochos y charros en el puesto de la señora Eulalia Avilés ..	75
Ilustración 8.	Grupo Textil Serzam de San Cristóbal Huichochitlán.....	77
Ilustración 9.	Topónimo de la delegación de San Pablo Autopan.....	80
Ilustración 10.	Cantera Jicaltepec.....	82
Ilustración 11.	Tabiquera y jacalón de la familia Domínguez de la Cruz.....	84
Ilustración 12.	Piezas de tabique crudo en el jacalón de J. Juan González.....	85
Ilustración 13.	Los animales que eran consumidos por los otomíes.....	96
Ilustración 14.	Mujer otomí tejiendo.....	97
Ilustración 15.	Artículos de palma en el puesto de Luisa Mejía en San Cristóbal Huichochitlán	99
Ilustración 16.	Sobre la medicina ante la mordida de una culebra.....	101
Ilustración 17.	Cinta de palma para la elaboración de sombreros en el taller de Margarita González	103
Ilustración 18.	Guisanderas preparando tortillas y tamales.....	104
Ilustración 19.	Cazadores de aves comiendo carne de atotolin acompañado de tortilla.	105
Ilustración 20.	Ofrecimiento de tamales y cacao a un señor.....	106
Ilustración 21.	Ana tejiendo el bithi a 14 varas.....	108
Ilustración 22.	Pochteca ofreciendo sus productos y .. tamemes llevando la carga a cuestras	111
Ilustración 23.	Vendedora de fruta y productos silvestres para comer.....	112
Ilustración 24.	Recolectoras cosechando frutos del árbol del guaje.....	112
Ilustración 25.	Cestos de diferentes tamaños y usos, previo a la fiesta de un mercader.	114

Ilustración 26.	Regalos ofrecidos por tlaxcaltecas y otomíes a los españoles...	116
Ilustración 27.	Tuluca (Lugar donde inclinan la cabeza) y Xicaltepec (Lugar de las jícaras)	121
Ilustración 28.	Objetos tributados por Tollocan y sus comunidades.....	122
Ilustración 29.	Chiquihuites con cacao y pinole.....	124
Ilustración 30.	Ofrendas a Chicomecoatl.....	126
Ilustración 31.	Ra ts'i pont'i en un jacalón de Autopan.....	159
Ilustración 32.	La familia de la Cruz González y el sincolote.....	161
Ilustración 33.	Entre fruta y pan.....	166
Ilustración 34.	Ya 'bqts'e para una boda.....	167
Ilustración 35.	Na ra 'bqts'e.....	169
Ilustración 36.	El baile del chiquihuite en una boda en 1999.....	172

Índice de mapas

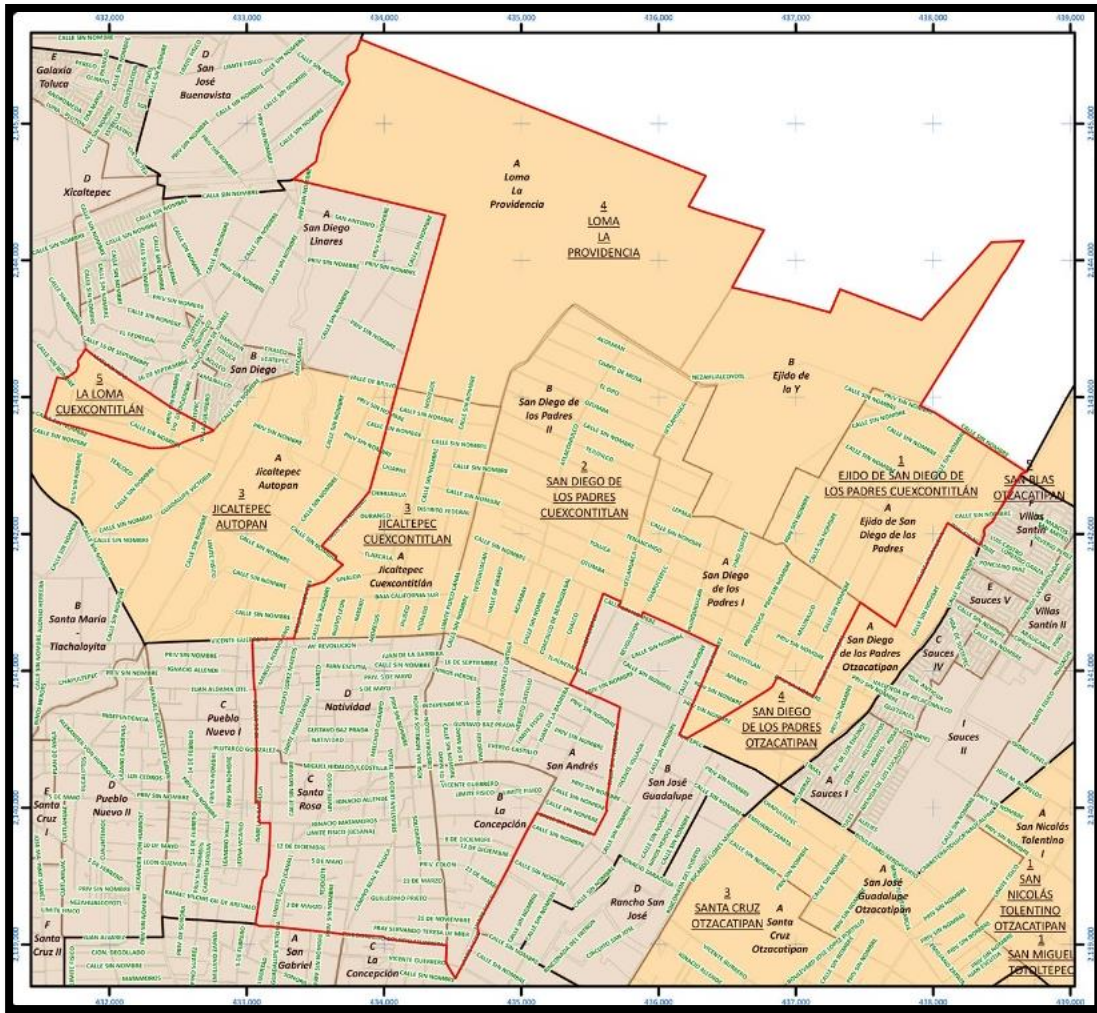
Mapa 1.	Pueblos hñãtho de Toluca.....	195
Mapa 2.	Mapa de San Andrés Cuexcontitlán.....	196
Mapa 3.	Mapa de San Cristóbal Huichochitlán.....	197
Mapa 4.	Mapa de San Pablo Autopan.....	198
Mapa 5.	Ubicación territorial de la familia otopame.....	199
Mapa 6.	Tollocan como pueblo adscrito al imperio tepaneca.....	202

Anexo 1. Pueblos hñätho de Toluca



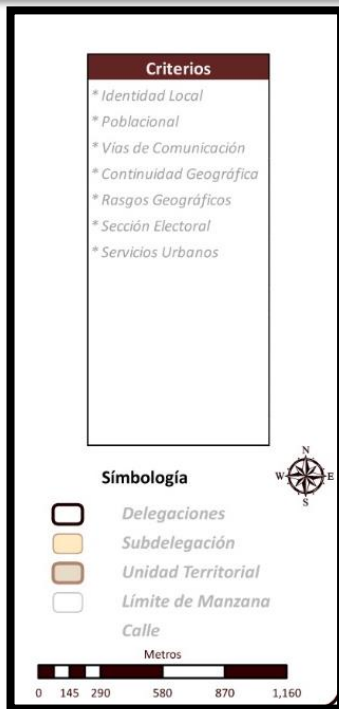
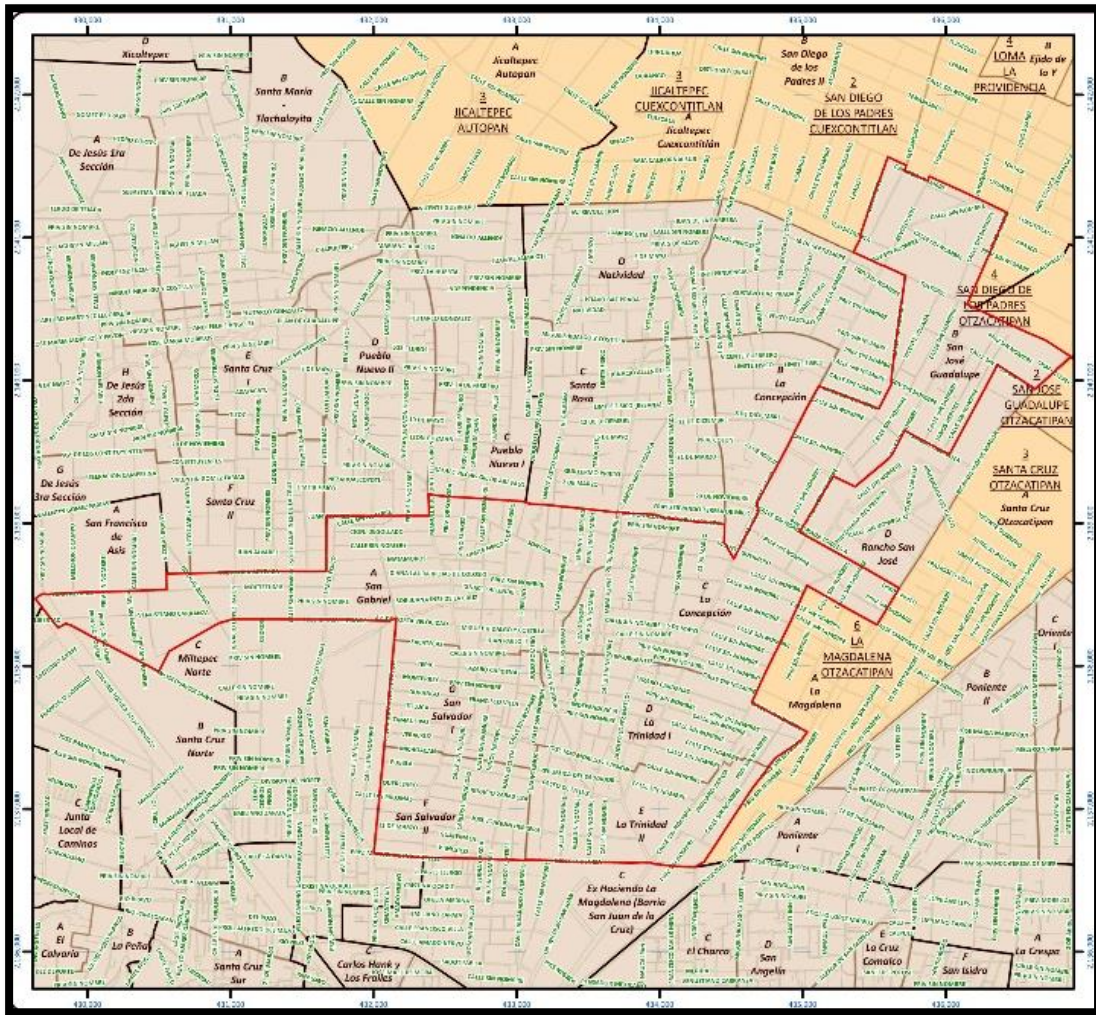
Mapa 1. Elaboración propia con datos del H. Ayuntamiento de Toluca. *Mapa territorial de Toluca*. Consultado el 13 de septiembre de 2021 de <https://www2.toluca.gob.mx/delegaciones/>

Anexo 2. Mapa de San Andrés Cuexcontitlán



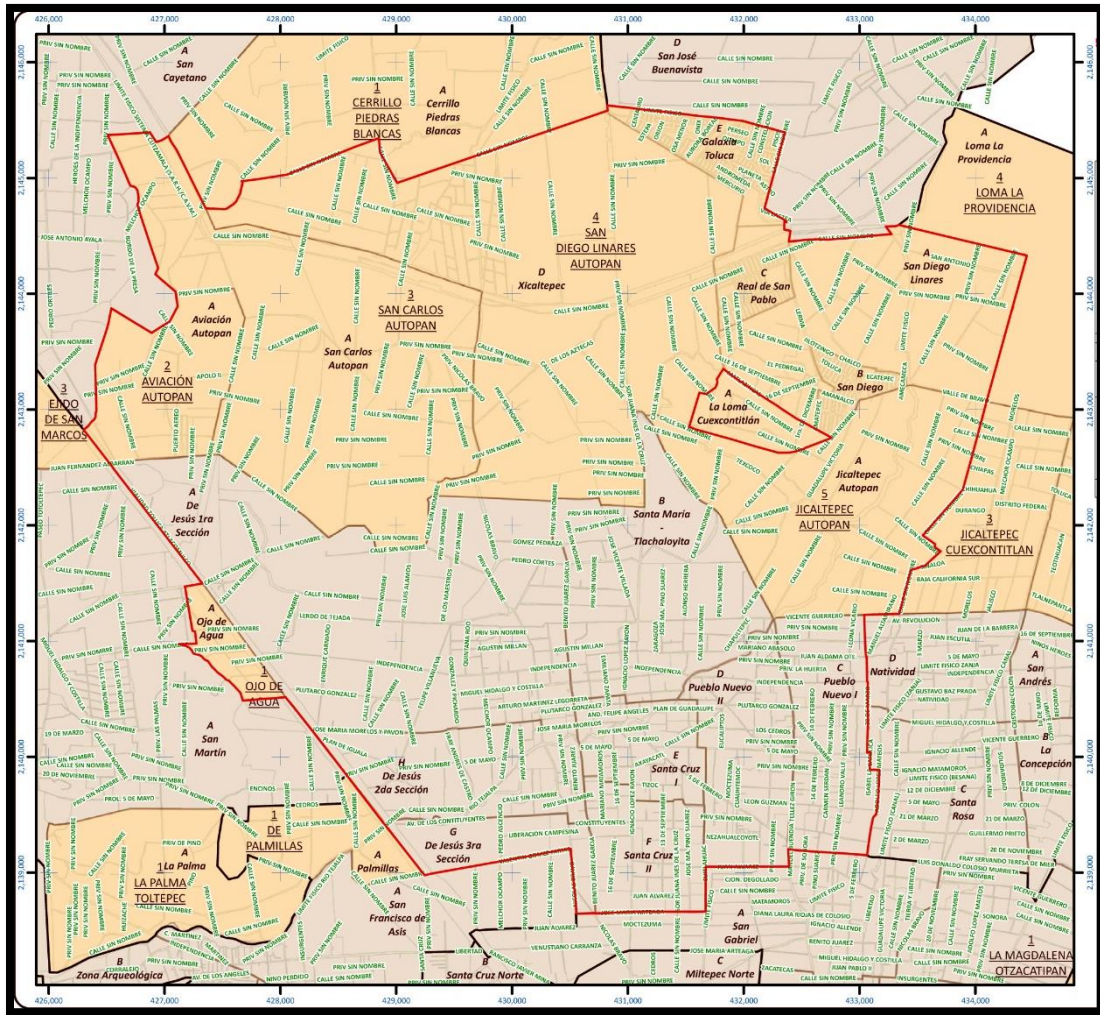
Mapa 2. H. Ayuntamiento de Toluca. *Delegación San Andrés Cuexcontitlán*. Consultado el 18 de septiembre de 2021 de <https://www2.toluca.gob.mx/san-andres-cuexcontitlan/>

Anexo 3. Mapa de San Cristóbal Huichochitlán



Mapa 3. H. Ayuntamiento de Toluca. *Delegación San Cristóbal Huichochitlán*. Consultado el 18 de septiembre de 2021 de <https://www2.toluca.gob.mx/san-cristobal-huichochitlan/>

Anexo 4. Mapa de San Pablo Autopan



Criterios

- * Identidad Local
- * Poblacional
- * Vías de Comunicación
- * Continuidad Geográfica
- * Rasgos Geográficos
- * Sección Electoral
- * Servicios Urbanos

Símbología

- Delegaciones
- Subdelegación
- Unidad Territorial
- Limite de Manzana
- Calle

Metros

180 360 720 1,080 1,440

Mapa 4. H. Ayuntamiento de Toluca. Delegación San Pablo Autopan. Consultado el 18 de septiembre de 2021 de <https://www2.toluca.gob.mx/san-pablo-autopan/>

Anexo 5. Ubicación territorial de la familia otomí-pame

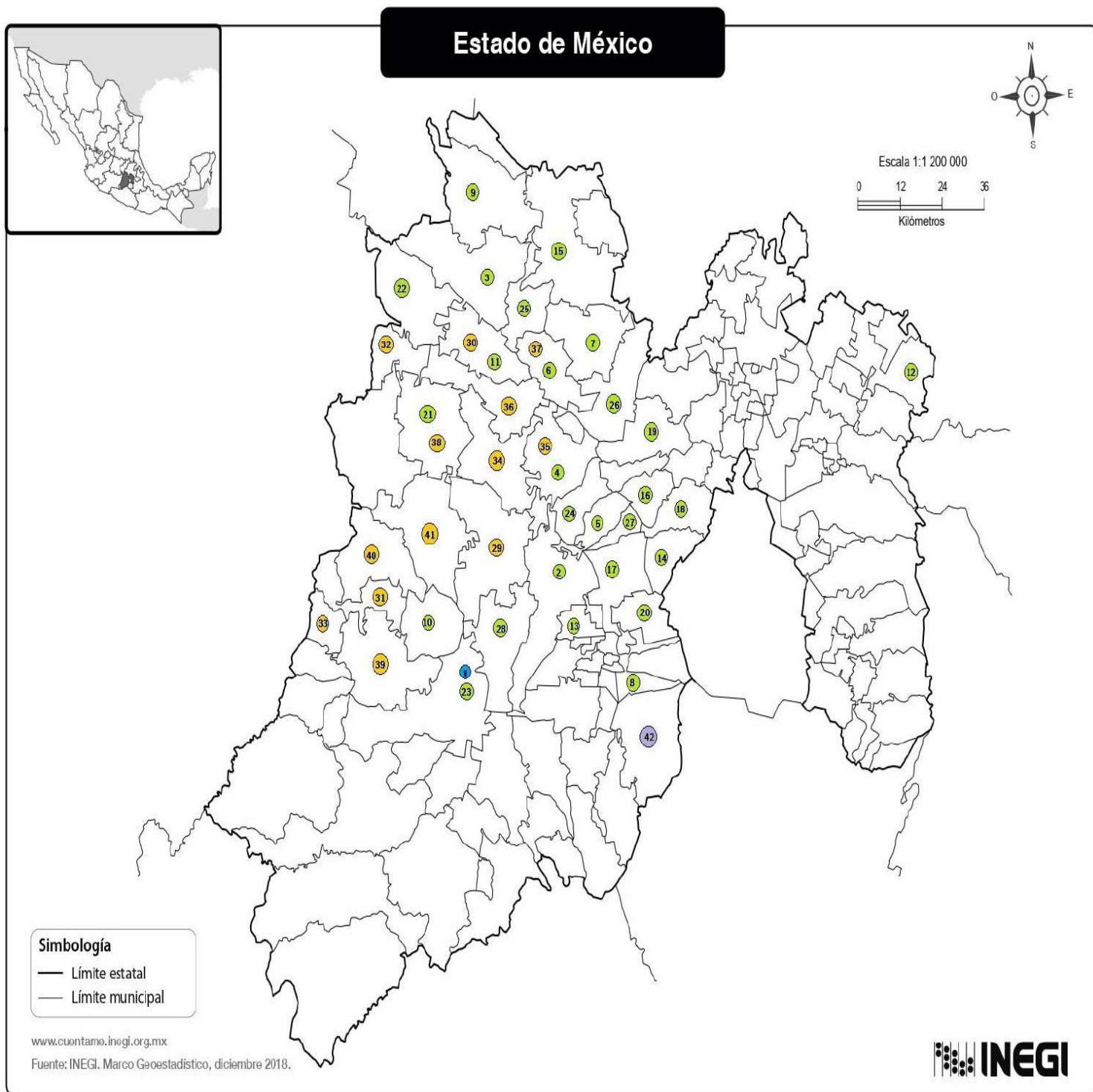
Matlatzincas	
1.	Temascaltepec

Otomí			
2.	Toluca	16.	Jilotzingo
3.	Acambay	17.	Lerma
4.	Jiquipilco	18.	Naucalpan de Juárez
5.	Otzolotepec	19.	Nicolás Romero
6.	Morelos	20.	Ocoyoacac
7.	Chapa de Mota	21.	San Felipe del Progreso
8.	Tianguistenco	22.	Temascalcingo
9.	Aculco	23.	Temascaltepec
10.	Amanalco	24.	Temoaya
11.	Atacomulco	25.	Timilpan
12.	Axapusco	26.	Villa del Carbón
13.	Calimaya	27.	Xonacatlán
14.	Huixquilucan	28.	Zinacantepec
15.	Jilotepec		

Mazahua			
29.	Almoloya de Juárez	36.	Jocotitlán
30.	Atacomulco	37.	Morelos
31.	Donato Guerra	38.	San Felipe del Progreso
32.	El Oro	39.	Valle de Bravo
33.	Ixtapan del Oro	40.	Villa de Allende
34.	Ixtlahuaca	41.	Villa Victoria
35.	Jiquipilco		

Tlahuicas	
42.	Ocuilan

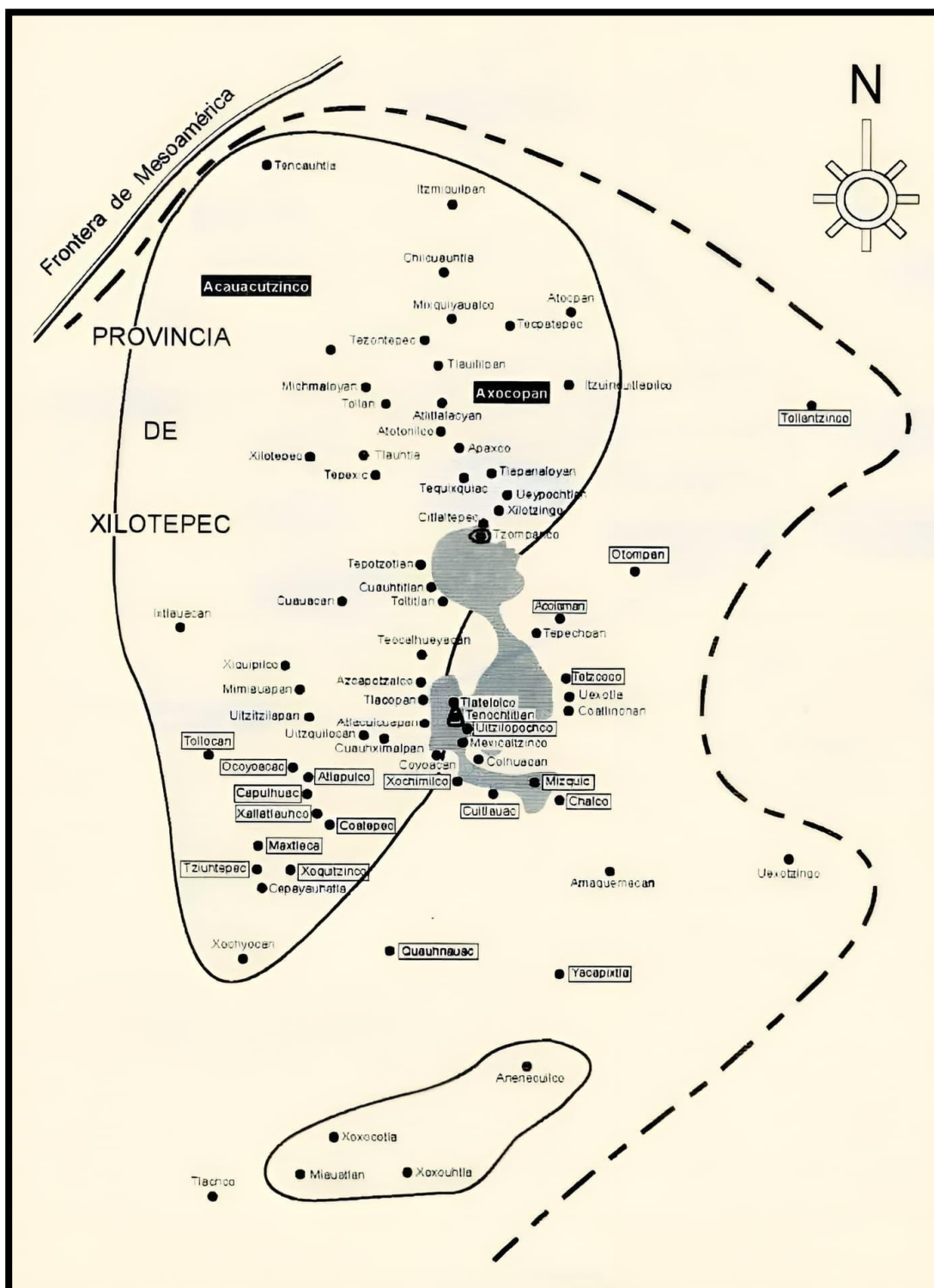
Anexo 5.1. Ubicación territorial de la familia otopame



Anexo 5.1.1. Ubicación territorial de la familia otomí-pame

Mapa 5. Elaboración propia con datos de (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: INALI. / (2020). *Atlas de los pueblos indígenas de México*. Recuperado de <http://atlas.inpi.gob.mx/estado-de-mexico/> / Lastra, Yolanda (2010), “Distribución actual del otomí”, en *Los otomíes su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Anexo 6. Tollocan como pueblo adscrito al imperio Tepaneca



Mapa 6. Tollocan como pueblo adscrito al imperio Tepaneca. Nadine Béliqand, *Entre lagunas y volcanes Vol. II*, p. 574.

Anexo 7. Glosario de términos *hñätho*

- Ashmi: águila.
- Bithi: petaca de distintos tamaños, esencialmente para su uso como tortillero.
- 'Bots'e: canasto grande entregado en forma de ofrenda.
- Chicashtli deni o t'si kaxt'i deni: el baile de Rosa María. Esta canción es un juego de palabras, puesto que la traducción correcta es flor amarilla, compuesto de kaxt'i o amarillo, y deni o flor; sin embargo, al tener el prefijo t'si se entiende que la flor tiene relevancia por su belleza como lo es la rosa. Además, el pueblo hñätho pronuncia amaio al color amarillo, por lo que al cantarla en español se oye roxa amaia / Rosa María.
- Damaeni: Guajolote, compuesto por ndä=grande y eni=pollo; es decir, pollo de grandes dimensiones.
- Dehe: agua.
- Demuu o Ndëmuu: chilacayote, compuesto del prefijo ndä=grande, y muu=calabaza; es decir, calabaza grande.
- Deni: flor.
- Detha: refiriéndose a la mazorca del maíz.
- Di Maxofo: Dios cosechero. Compuesto de ts'i en forma reverencial, en su caso di, y xöfó=cosechar.
- Gotohu: adjetivo de todo en plural, equivalente a todos. Compuesto de goto (todo) y hu (sufijo pluralizador).
- Hmi: tortilla de maíz.
- Hñähñu: una de las 9 variantes del idioma, asentada en la Zona del Mezquital.
- Hñätho: una de las 9 variantes del idioma, asentada en la zona norte de Toluca.
- Ixi: fruta.
- Jiadi: Sol.
- Joi: tierra.
- Juaji: Milpa.
- Kähä: tuna.

- Kjamädi: amar a Dios, equivalente a gracias o gracias a Dios. Compuesto por Kja o ka (Dios), y mädi (amar).
- Kjuu: haba.
- Ma: pronombre posesivo equivalente a mío.
- Ma tzi'mare: mi comadrita. Compuesto del posesivo mío, además del prefijo ts'i en forma reverencial y diminutivo en la palabra mare o comadre.
- Ma tzi'mbare: mi compadrito. Compuesto del posesivo mío, además del prefijo ts'i en forma reverencial y diminutivo en la palabra mbare o compadre.
- Mare: comadre, lo correcto es dirigirse con respeto, por eso el prefijo ts'i.
- Mbare: compadre, lo correcto es dirigirse con respeto, por eso el prefijo ts'i.
- Me: mamá.
- Me ka: mamá en Dios, equivalente a madrina. Es la que guía en el camino del Señor Jesucristo.
- Moxmi: servilleta bordada.
- Muu: calabaza.
- Na: uno en cantidad.
- Ndahi: viento.
- Nduxo: caña.
- Ntheni detha: maíz colorado. Compuesto de theni=rojo o colorado, y detha=maíz.
- Nto*í*: La palabra to*í* por si sola significa comprar; no obstante, cuando se agrega una "N" como prefijo se puede entender como el lugar donde se compra, es decir el tianguis o mercado.
- Nzánxi: platano.
- 'Ñe*he*: tener algo vivo.
- Ño'ui: caminando juntos, equivalente a novio y novia. Compuesto por ño (caminar) y ui (dual),
- P*etsi*: tener algo inerte.
- Pont'i: Cruz en representación cristiana. Por lo tanto, la forma correcta de decirlo es *ts'i pont'i*, ya que es un objeto sagrado.

- Ra: articulo para singulares (el, la).
- Ra nthäti: El matrimonio.
- Sintli: Sincolote.
- Ta: papá.
- Ta ka: papá en Dios, equivalente a padrino. Es el que guía en el camino del Señor Jesucristo.
- Te hatsi: ¿Cómo amaneciste? Equivalente a buenos días.
- Ṯi: comprar algo.
- Thoki o nthöki: piscador.
- Ts'i: Prefijo utilizado en el sujeto. Tiene dos funciones: el primero es en forma de diminutivo, puesto que nombra al sujeto en pequeño, como lo es mixtu=gato / *ts'i mixtu*=gatito. El segundo es en forma reverencial, para dirigirse a alguien o algo con respeto, como lo es mare=comadre / *ts'i mare*=comadrita (forma de dirigirse con respeto).
- Ts'i kja: una de las formas de nombrar a Dios Padre.
- Ts'i ma ki ta: mi padre Dios, equivalente a Padre Nuestro. Se compone de *ts'i* (prefijo reverencial), *ma* (mio), *ki* (Dios) y *ta* (papá). Se refiere a Dios Padre.
- Ts'i ma ki me: mi mamá Dios, equivalente a Ave María. Se compone de *ts'i* (prefijo reverencial), *ma* (mío), *ki* (Dios) y *me* (mamá). Se refiere a la Virgen María.
- Ts'i Mahki Ndahi: Espíritu Santo. Compuesto de *ma* (mío), *ki* (Dios), y *ndahi* (viento). Se refiere al viento sagrado.
- Ts'i Mahki Nzoyak'i: mi señor Dios, equivalente a Señor Jesucristo. Se compone de *ts'i* (prefijo reverencial), *ma* (mío), *ki* (Dios) y *nzoya* (señor). Se refiere a la tercera persona de la santísima trinidad de acuerdo a la doctrina cristiana católica.
- Ts'i'mare ku o chimare ku: el baile de las comadritas. Esta canción se baila al finalizar una fiesta, puesto que se trata de una despedida.
- Tsudeni: colibrí, compuesto por *tsutsi*=chupar y *deni*=flor.
- Thumi: pan.
- Xinjua o xinxkjua: ayate.

- Xödi: leer.
- Xöfó: cosechar.
- Ya: artículo para plurales (las, los).
- Ya ixi: las frutas. La palabra ixi engloba a todas las frutas, puesto que el significado verdadero es agrio. Sin embargo, algunas palabras están castellanizadas como lo es naranxa, pápaya, kapiña o kameló. A todas ellas se dicen en general ixi, con más razón a las frutas agrias.
- Yo'ti detha: mazorca doble. Compuesto de yo'ti=doble, y detha=maíz.
- Zuwi: animales.