

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

9



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2014



DE SERPIENTES Y HUMANOS. SOBRE EL SIMBOLISMO DE LAS ALIANZAS, EL SACRIFICIO Y EL MAÍZ ENTRE LOS MAZAHUAS DEL ESTADO DE MÉXICO

FIDEL CAMACHO IBARRA

Instituto Nacional de Antropología e Historia

A partir de la etnografía realizada en diversos pueblos mazahuas del estado de México, en este artículo propongo relacionar diversos elementos verbales y no verbales que involucran al maíz (*Zea mays*) y desde el cual presento un sistema de transformaciones metafóricas múltiples bajo el principio de la unión de los opuestos complementarios,¹ cuya naturaleza se revela de tipo sexual y de rivalidad. Esta perspectiva se inscribe en la teoría indígena del sacrificio mazahua propuesto por Jacques Galinier (1990: 255), donde “el sacrificio aparece como la sanción insoslayable de la confrontación de dos fuerzas antitéticas, complementarias, unidas por una relación de atracción”. La cosmovisión del pueblo mazahua se vincula estrechamente con la producción del maíz, que va desde la selección de las mazorcas que se utilizarán como semillas para el siguiente ciclo agrícola, pasando por todos los procesos de trabajo de la milpa, hasta la elaboración de las tortillas; en los pueblos estudiados se realizan ceremonias, ritos y fiestas en honor a lo sagrado para la producción de la gramínea. De ahí la importancia de estudiar el lenguaje de los mitos, los ritos y las prácticas sociales asociados con el maíz desde la perspectiva del sacrificio, pues nos aproxima a comprender cómo los sujetos mazahuas han construido un sistema de pensamiento relacionado con los espacios cósmicos: el celestial, el terrenal y el inframundano. En especial, esta postura pone de relieve la manipulación simbólica de la que es objeto el maíz, su calidad divina y las alianzas legítimas e ilegítimas acontecidas entre los humanos y las entidades extrahumanas. Del mismo modo, este modelo de análisis descubre una imagen estética del

¹ Este sistema de los opuestos complementarios ha sido elaborado ampliamente por Alfredo López Austin (2004, I: 303 y ss.) para el caso de las sociedades de raigambre mesoamericana.

cosmos, en la cual hallamos una lógica mesoamericana acerca del origen de la vida cultural y la muerte desde el pensamiento mazahua.²

El estudio se basa en las zonas norte, sur y occidente del territorio mazahua del estado de México, donde se habla explícita o tácitamente la lengua vernácula, hecho que resulta una ventaja para sustentar la actitud de la población respecto de la elaboración metafórico-discursiva sobre su pensamiento relacionado con el maíz; pero sobre todo, la perspectiva regional resulta de mayor importancia porque el territorio mazahua se caracteriza por contar dentro de su geografía con montañas, valles, mesetas y planicies, que hacen posible la construcción social de un pensamiento mítico relacionado con sus orígenes y destinos, ya que estos espacios naturales permiten la producción simbólica.

La mayoría de la población hablante del mazahua se asienta en numerosas comunidades al noroeste del estado de México, algunas de las cuales se localizan en Michoacán; en ambas entidades suman alrededor de 116 240 hablantes mayores de 3 años (INEGI 2010), aunque su número total asciende debido a que el desplazamiento lingüístico no equivale necesariamente a la pérdida de la identidad étnica. La lengua mazahua forma parte de la familia lingüística otopame, de la subrama otomiana, estrechamente ligada al otomí; Yolanda Lastra (1998) indica tres variantes regionales habladas en la actualidad, una de las cuales se sitúa al norte de la región mazahua, en los alrededores de Temascalcingo, otra al sur, en San Felipe del Progreso, ambas en el estado de México, y la tercera, al occidente: en el municipio de Donato Guerra, estado de México, y en Crescencio Morales, Michoacán.

En este escrito retomo información principalmente de mi trabajo etnográfico, el cual procede de los siguientes pueblos mazahuas: San Pedro Potla y Pastores, ambos del municipio de Temascalcingo; San Antonio Pueblo Nuevo, en San José del Rincón; San Miguel Tenochtitlán y Santa María Citandejé, Jocotitlán; San Nicolás Guadalupe y San José del Fresno, municipio de San Felipe del Progreso, y las comunidades de San Felipe y Santiago y Loma de Juárez, ambas localizadas en Villa de Allende. La etnografía que presento se basa en observaciones y entrevistas realizadas a personas no especialistas y agricultores, quienes además laboran o han laborado en otras actividades

² Cabe recordar la observación de Jacques Galinier (1990: 252) acerca de la falta de investigaciones etnográficas sobre este grupo étnico, y que aún en algunas de ellas pesa una perspectiva desindianizada, como la de Alicja Iwanska (1972: 95), quien escribió: "Prácticamente no existe entre ellos el enfoque estético respecto a la naturaleza, y escasa o nula personificación del ambiente natural. Tampoco existe la costumbre de regodearse en sensaciones particulares, debido a la enorme reticencia sobre cualquier descripción de la vida interior".

económicas fuera del sector campesino. En este artículo me referiré a ellos ya sea de manera impersonal –siempre que el conocimiento, según he considerado, pertenezca al dominio común de mis interlocutores– o ya sea señalando algunos datos particulares y la fecha de la obtención de los datos, en especial para aquellos que proporcionaron narrativas de gran peso simbólico contemplado en este análisis. En ambos casos he procurado referir el lugar de procedencia de la información, así como hacer uso de las comillas para aludir algunas de las frases o enunciados empleados por mis interlocutores.

El territorio mazahua pertenece a la provincia del Eje Neovolcánico; al noroeste limita con la subprovincia de llanuras y sierras de Querétaro e Hidalgo, en tanto que al sur de sus márgenes, en las inmediaciones de los municipios de Donato Guerra y Villa de Allende, con la provincia de la sierra Madre del Sur (INEGI 2009). Las planicies en esta extensión van, aproximadamente, desde los 2 600 msnm en los valles y mesetas, hasta los 3 200 msnm en la cadena montañosa, con pequeñas y medianas elevaciones intermedias que dan forma a diversos valles, entre los que destacan los de Temascalcingo, Ixtlahuaca y Atlacomulco. Las elevaciones más importantes son el cerro Xocotitlán (3 910 msnm), situado en los límites de los municipios de Jocotitlán y Atlacomulco, y el cerro Picacho (3 640 msnm), en San José del Rincón; no obstante, una tercera y cuarta elevaciones de mayor importancia que el Picacho, según estimo en esta etnografía, son el volcán Nevado de Toluca (4 680 msnm), localizado en las inmediaciones de la capital mexicana, y el cerro San Miguel o Nirishú (2 800 msnm), en Jocotitlán. Como escribe Jacques Galinier (2006: 58): “Los límites topográficos del panoptikon nocturno se confunden con esas periferias sensibles que son el cerro de Jocotitlán y el Nevado de Toluca. Sabemos que estos cerros intercambian afectos y están sexualmente marcados. La geografía mazahua se identifica con una dinámica de géneros, de lo masculino y de lo femenino, de tal modo que se puede analizar a partir de esos tres códigos: astral, geofísico y sexual”.

Entre las especies maderables se hallan el encino quebracho (*Quercus rugosa*), encino laurelillo (*Q. laurina*), oyamel (*Abies religiosa*), pino chino (*Pinus teocote*), ocote blanco (*P. montezumae*) y tepozán (*Buddleja crotonoides*), además de otras que han sido introducidas por los programas gubernamentales de reforestación. El clima en la zona es templado subhúmedo con lluvias en verano, y cuenta con una precipitación pluvial anual variada entre los 850 y 900 mm. A diferencia de la zona occidental y suroccidental de este territorio, donde la cadena montañosa se erige un poco más alta y suele haber zonas de bosque tupidas, la deforestación, erosión y pérdida del suelo se extiende en la zona nuclear del territorio mazahua, especialmente en Ixtlahuaca, San Felipe del

Progreso, Jocotitlán, Atlacomulco y en partes de Villa Victoria y Almoloya de Juárez; ya desde la década de 1970 se había señalado en un alto porcentaje el deterioro del suelo en esta zona (Fernández 1973: 1184).



Figura 1. Anciana desgranando maíz. San Pedro Potla, Temascalcingo, octubre de 2010.

En la actualidad, la organización social del trabajo en torno a la milpa ha ido desplazándose debido a las crisis del agro mexicano y a la dependencia económica que les ha supuesto el trabajo asalariado e informal de las zonas industriales de Atlacomulco, Toluca y la ciudad de México, y hasta la migración hacia Estados Unidos (Oehmichen 2005). A pesar de ello, los mazahuas continúan practicando la agricultura, y aun cuando la semilla local está en riesgo debido a la introducción de las transgénicas, las tortillas siguen elaborándose a nivel familiar y el maíz es objeto de culto en la iglesia y los altares domésticos,

además de que también aparece en diversos mitos fundantes. A continuación, tal como ha sido ampliamente desarrollado entre otros pueblos de raigambre mesoamericana, muestro la importancia del maíz en la concepción que los mazahuas históricamente le atribuyeron en las alianzas ético-sociales, y a partir de las cuales se instituye la organización social del trabajo comunitario.

Claude Lévi Strauss (1976) menciona dos modos de existencia de las narraciones míticas: una explícita, cuyo recurso es el acto del lenguaje articulado, y otra implícita, localizada en fragmentos del discurso ligados a gestos simbólicos y a fases del propio ritual, entre otros medios con los que se apela a un sistema de representación mítica no verbalizado. Escribe Pietro Scarduelli (1988: 14): “el valor simbólico de cada elemento mítico o ritual no está contenido en éste, sino que depende del sistema de relaciones en que lo incluye el código específico que rige en cada contexto”. Llevado este argumento a una escala mayor, entendemos que diversos códigos pertenecientes al mismo campo semántico revelan que el mito debe aprehenderse “como una totalidad y descubrir que el significado básico de [éste] no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino [...] a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia” (Lévi Strauss 2008: 78) o en diversas historias paralelas. Esta lectura, dice el mismo autor, debe comprenderse como si de una partitura musical se tratara, cuya repetición temática sugiere que los elementos que conforman el sistema puedan ser tomados como “una y la misma cosa [...] pero considerados desde diferentes puntos de vista” (Lévi Strauss 2008: 81, 82). Es decir, desde esta perspectiva podemos entender que un mismo mensaje pueda expresarse por medio de diversos códigos verbales y no verbales parcialmente distintos entre sí.

De este modo se entiende que entre los mazahuas las prácticas rituales ligadas a las etapas del cultivo revelan un maíz con calidad divina, pero a la vez semejante a un cuerpo humano que requiere de los cuidados y atenciones sociales para que complete óptimamente su desarrollo biológico. En este sentido, sugiero que las prácticas curativas tradicionales son al cuerpo humano como las prácticas rituales de cultivo son al maíz; el tema de la enfermedad del “espanto” arguye a este respecto, ya que en uno y otro se halla esta enfermedad ritual asociada con el campo del sacrificio, como muestro más adelante. No obstante, esta argumentación entre el cuerpo humano y el maíz no es verbalizada explícita y analíticamente convincente por parte de los agricultores y especialistas rituales, ya que su discurso a este respecto se expresa con opacidad, aunque también es cierto que lo obvio no requiere de explicaciones (Sperber 1998). El caso nahua de la Huasteca ilustra la correspondencia metafórica entre el cuerpo humano y el maíz; escribe Alan R. Sandstrom (2010: 330):

Esta energía [solar, el *chicahualistli*] es portada en la sangre [...] y es renovada cuando nos alimentamos, en particular con el maíz [...]. El maíz es, desde luego, el vínculo físico y espiritual entre los seres humanos y el sol; es la sustancia vivificante que une a las personas con el universo sagrado. Este sistema de creencias añade aún otro grado más de sentido al dicho nahua: *El maíz es nuestra sangre*.

Alfredo López Austin (2004) documenta que para los nahuas del siglo XVI, y en gran medida para los diversos grupos autóctonos del Altiplano central, el cuerpo humano se concebía en estrecho vínculo con los procesos que regían la estructura y la organización del universo. Tanto los acontecimientos astronómicos podían influir directamente en las funciones del organismo, como el comportamiento social afectaba la continuidad del cosmos. Se consideraba que las divinidades actuaban positiva o negativamente en los hombres, no sólo manifestándoseles a través de diversos estados temporales sufridos en el cuerpo, sino también en los procesos naturales para la obtención de las cosechas. A su vez los hombres debían corresponder a sus deidades en el intercambio ritual para obtener los dones. Con la introducción del cristianismo se modificó la concepción indígena sobre el universo; sin embargo, a decir de Miguel Alberto Bartolomé (2005: 29), en este proceso operó una especie de “disfraz lingüístico” en el que con nuevos significantes se aludió a los antiguos significados. Es decir, aun cuando las divinidades originales fueron reemplazadas y sus especialistas extinguidos, esto no comprendió necesariamente un abandono de las formas locales de acceso a lo sagrado. En particular, el equilibrio corporal y cósmico bajo la alternancia de los contrarios en sus múltiples cualidades, como la pareja calor-frío, sigue proporcionando un esquema básico para tratar algunos aspectos del comportamiento social y ritual de los mazahuas.

Para estos últimos, Jaime Enrique Carreón Flores y Fidel Camacho Ibarra (2011) han propuesto un modelo jerárquico de transacciones simbólicas reguladoras de la conducta social que los humanos mantienen con las entidades propias de su entorno social y natural, especialmente con los santos patronos, el coyote y la culebra. Como menciona Jacques Galinier: “Para los mazahuas, las relaciones entre los humanos y los cuerpos astrales (en particular el Dios cristiano en su versión solar) se ubican dentro de un marco rígido de prohibiciones [...]. Las transgresiones implican consecuencias visibles a nivel de los equilibrios entre los diferentes componentes del cuerpo humano” (2006: 59). En este artículo hago énfasis en la función de las montañas, que forman parte de los paisajes naturales de la región, ya que en este momento siguen siendo objeto de culto porque persiste la creencia de que en esos lugares habitan los espíritus dadores de la vida y también los espíritus del mal. En la narrativa oral de San Pedro Potla, municipio de Temascalcingo, y de San Miguel Teno-

chtitlán, Jocotitlán, tal como lo muestra para este último Mieldred Kiemele (1979), se dice que en épocas anteriores a la existencia del humano la faz de la tierra estuvo poblada por los gigantes y enanos, pero que fueron destruidos por Dios cuando no pudieron trabajar a los santos (los “chaparritos” arrastraban a los santos al desplazarlos de un lugar a otro durante las fiestas) o por su pereza (los gigantes se la pasaban acostados). Se entiende que aquellos seres primigenios, meros ensayos de la justa medida de los humanos, no fueron destruidos definitivamente, sino que fueron trasladados a otro mundo, subterráneo o alejados del poblado, donde habitan y pueden actuar en este mundo en momentos o espacios que podemos definir como umbrales, tales como las montañas, las cuevas, el sueño, la noche, los ojos de agua y barrancos, entre otros. Estas entidades viven en un plano paralelo a la existencia de los actuales hombres, a quienes pueden ya sea beneficiar, mostrándose como procuradores de los bienes naturales, o bien perjudicarlos y destruir los sembradíos de maíz.

De acuerdo con Jacques Galinier (1990: 254): “Esta concepción determinista de la temporalidad sirve [...] de marco intelectual a la teoría indígena del sacrificio, en la medida en que todas sus variantes son concebidas como reproducciones miméticas del que ha marcado en dos ocasiones la historia del mundo”. A decir de este autor, la teoría indígena del sacrificio consiste en la distribución constante, cíclica, de la energía, “dada la fatalidad de su agotamiento” (*ibid.*), la cual puede concentrarse en puntos o regiones específicas del cuerpo humano, como la cabeza, los pies y el sexo, por lo que son objeto de actos rituales asociados con el sacrificio. Desde esta perspectiva, podemos concebir al propio maíz como uno de estos centros donde se concentra la energía de manera privilegiada, por lo que el acto del corte de la mazorca durante la cosecha puede asociarse con un acto sacrificial. Esta afirmación ha sido ya sugerida por Alan R. Sandstrom (2010: 328) para el caso nahua de la Huasteca, donde un mito sobre el “espíritu del maíz” relata su “asesinato simbólico [...] en el momento de la cosecha y su resurrección al brotar en vida después de la siembra de primavera”.

En particular, entre los mazahuas, las narrativas que tratan sobre san Miguel Arcángel y el cerro Nirishú, recogidas en la comunidad antes mencionada de San Miguel, permiten reconsiderar la idea de una base metafórica asociada con el sacrificio por la que nos aproximamos a los procesos rituales del maíz y a las prácticas tradicionales de curación del cuerpo humano con la dinámica del cosmos. De hecho, para Dora Sierra (2007), san Miguel, la cruz de pericón y el Diablo, en su forma serpentina, constituyen el eje semántico del que emana su gran dominio de acción entre los variados contextos de culto indígenas. san Miguel Arcángel es el protector de la cosecha y el dador de la

lluvia, que, junto con su aliada la cruz-espada de pericón, vence a los seres malignos, como el granizo, los malos aires y la “cola de agua”, mismos que derriban las cañas de maíz cuando es más vulnerable. Al mismo tiempo, los curanderos de San Miguel Tenochtitlán, famosos en la región del municipio de San Felipe del Progreso, se dicen instrumentos del arcángel en su combate diario contra las fuerzas del mal, mismas que provocan enfermedades a los hombres. Justamente, para presentar el campo semántico a través del cual se expresan las relaciones metafóricas sacrificiales entre el maíz y el cuerpo humano, es necesario abundar en el “espanto”, una de las enfermedades que cuenta con su propia terapéutica ritual. Dice Danièle Dehouve (2009: 4) para el caso nahua de Guerrero: “si el maíz se concibe como una persona humana, no es solamente mediante su aspecto físico, sino también mediante su vida mental. Es capaz de ‘espantarse’ (*momohitia*), espanto que puede conducir la totalidad de las matitas a secarse y la cosecha a perderse”.

Como he mencionado, Jaime Enrique Carreón Flores y Fidel Camacho Ibarra (2011) han propuesto entre los mazahuas la existencia de un campo de acción semejante al nahualismo, en donde la “serpiente” (*Crotalus* spp., *Thamnophis* spp.)³ y el coyote (*Canis latrans*) actúan como agentes de la voluntad del santo, siendo la enfermedad del “espanto” uno de los vehículos principales para la estrategia del control social. A pesar de la transformación acelerada de las comunidades debido al crecimiento poblacional, en el entorno predomina el aspecto rural y las personas continúan manteniendo un apego al monte. Basta toparse con una víbora en los quehaceres cotidianos para que la persona se “espante” y, según veremos más adelante en uno de los testimonios recopilados, quede bajo el influjo del campo dominado por la frialdad. La adquisición de esta enfermedad se asocia con un intercambio de energías entre estos animales y los hombres, sus víctimas potenciales. Cuando las personas se topan con la

³ Las personas entrevistadas identifican diversas especies de ofidios de su entorno, a las que suelen generalizar en dos grandes tipos, las terrestres y las acuáticas. De manera coloquial, a las primeras llaman “serpientes” propiamente dichas y a las segundas, “culebras”, aunque es poco probable saber con exactitud cuáles especies caen dentro de una u otra agrupación. Dentro de las primeras destaca la víbora de cascabel (*Crotalus* spp.) –que tampoco es la única– y dentro de las segundas se hallan otros tipos de ofidio que no pude identificar, pero que aquí señalo por el género (*Thamnophis* spp.). En este artículo uso de manera preferencial el sustantivo “serpiente” para referirme a la imagen del ofidio con la que los mazahuas piensan establecer relaciones simbólicas de reciprocidad y de rapacidad. Se entiende, pues, que los términos de “serpiente” y “culebra” no son exactos al aplicarlos genéricamente a la diversidad del imaginario serpentino, pues son innegables las implicaciones simbólicas que se le confieren a cada agrupación de acuerdo con la pareja de los opuestos y complementarios, y que en este código quedan referidos por los espacios “terrestre” y “acuático”.



Figura 2. San Miguel Arcángel en su cetro de flores de cempasúchil.
San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán, septiembre de 2008.

serpiente o el coyote, siempre de manera inesperada, se dice que este último les perjudicará la cabeza (la mayoría de los entrevistados dicen sentir que se les “infla” o se les “agrandan”), en tanto que con la serpiente señalan al “estómago” como la parte del cuerpo en que se deposita el “espanto”. En el caso del coyote queda mejor referida la idea de que la causa de la transmisión del “espanto” se debe al contacto con su “baba” o vaho, y respecto de la serpiente se ha dicho también que ésta “jala”, a manera de succión, “algo” del cuerpo alojado en la parte baja. Aunque no queda del todo claro entre los mismos interlocutores si es que la serpiente “introduce” o “extrae” una entidad anímica, es significativa la referencia de que la ponzoña de ciertos animales venenosos, como la del “escorpión” (*Abronia* spp.), una especie de lagarto, puede dañar a las personas a través del contacto con su sombra. En San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San José del Rincón, hay quien afirma que para aliviar el “espanto”, una persona “valiente” deberá arrojarle al enfermo una serpiente viva de manera imprevista, de modo que aquél vuelva a sufrir un cambio repentino del estado

de ánimo y así poder recuperar la salud (vale mencionar que, en consecuencia, el “valiente” quedará expuesto a la ira de la persona enferma). El indicio de la curación será justamente la muerte inmediata del ofidio, que recogerá el “espanto” alojado en la parte baja del cuerpo. No obstante, el alivio más frecuente para remediar esta enfermedad consiste en llevar a cabo un tratamiento de alto contenido ritual y simbólico dirigido por legos o el curandero.

Entre los mazahuas, la forma más habitual de la expresión de la enfermedad del “espanto” radica en que el sujeto afectado sufrirá algún tipo de trastorno de la personalidad, que lo ubicará en una condición de anormatividad social. El siguiente testimonio así lo refiere, y además muestra otros elementos simbólicos compartidos en el código del maíz, como más adelante presento. Algunos son: la figura de la culebra, la composición fría y acuática de la enfermedad, la agencia de la luna, los vientos y las nubes, la afectación de la cabeza y el “estómago”, el arrojito de parásitos (vistos como “animales de la tierra”), la abnegación del enfermo a la cruz o los santos (ámbito celestial al que pertenece san Miguel), el poder de las yerbas de pericón o toronjil y, desde luego, la condición mortal –sacrificial– de la enfermedad. Cuenta una mujer adulta del pueblo de San Miguel Tenochtitlán:

Cuando era niña era muy *colinche* [andariega] conmigo. Ya había llovido en la tarde pero se quitó el agua; ya salió el solcito, y entonces le digo a mi niña:

–¿Sabes qué?, ya me voy a raspar, ya me voy a raspar [pulque], ya se quitó el agua y ya ahorita ya me voy –entonces me dice:

–Yo me voy contigo.

–Pues vamos.

Entonces nos metimos por un solar; por güevona [floja], por no dar la vuelta por la calle; eran brechas, una vereda, y había magueyes aquí y había magueyes acá. De repente... llevo a mi niña por delante, estaba chiquilla, la llevo por delante, cuando veo que se me atraviesa una víbora en mis pies, pues yo de la impresión grité: “¡Ay, mamá!, ¡ay, Dios Mío!”, digo. Y al decir eso, mi hija se agacha y alcanza a ver a la víbora. No’mbre... mi hija estaba bien gorda, mi hija que se espanta, mi hija se enfermó, se enfermó, se enfermó, quedó flaca, flaca, flaca. Yo ya no sabía cómo hacerle, qué curarle. Ya había hecho de todo, de todo.

Ella iba a la escuela, se llevaba el suéter, se llevaba otro suéter, se ponía una capa. Y llegando se sentaba [al] sol. Estaba yo lavando cuando llegó, yo estaba sudando, estaba en una calor [*sic*] y ella allí sentada de frío. Llegó:

–Pues, ¿qué no tienes calor, mi cielo?

Cuando le subía la cruz [es decir, le ponía enfrente un crucifijo a la altura de los ojos], le empezaba a doler la cabeza y el estómago, también cuando ya quería llover, cuando ya venían las nubes:

–Ya me duele mi cabeza, ya me duelen mis dos manos, pues se las cortaba [es decir, se mordía las uñas].

Híjole, no: mi hija se me fue adelgazando, se me caló. Entonces ya empecé a curarla. Pero para eso también arrojaba unas lombrizotas así, pero yo no sé qué, tampoco la dejaba comer tierra... Yo nunca la vi que comiera tierra, pero como yo me iba, a la mejor ésta comía. Entonces ya la empecé a curar, ya la empecé a curar; para esto ya estaba la clínica, ya la llevé a la clínica, que para desparasitarla, tal vez se le quitó así. A mí me daba miedo que a lo mejor se ahogara con la medicina. Sí, yo estaba con ese temor. Sí se compuso de las lombrices con la medicina.

Pero cuando venía el aire, la nube, si alumbraba la luna, tenía mucho frío; de eso no se compuso con la medicina. Entonces ya empecé a curarla, empecé con los toronjiles: el toronjil blanco, el toronjil rojo y el toronjil amarillo. Compraba por manajo, los hervía en un bote y luego la bañaba yo a ella, y aparte ya tenía en un frasco con alcohol los toronjiles, y luego le soplabla cuando la acababa de bañar y la acostaba en la gotera de la ventana. Yo me echaba el alcohol en la boca y le soplabla, le hacía: “¡sssss!”, porque se sopla aquí, abajo del cerebro [en la nuca] y se sopla acá en el pecho, y [la enferma] se levanta así, como que se vuelve a espantar. Y dicen que de eso se sale el “espanto”. En todas las coyunturas: todo, todo, en todas las coyunturas le frotaba en forma de cruz. Y luego la cal, con la que hacemos el nixtamal, se le echa agua; ese se echa aquí en las sienes, en los oídos, por todas, todas las coyunturas, hasta los pies, los tobillos, todo, las plantas de los pies. Y dicen que por medio de eso se sale el “espanto”, que ya lo tiene. Y entonces yo le hacía eso varias veces y ya tan bien que se quería ir a acostar. Y con eso se fue componiendo; y con eso la cure, a mi hija, se compuso. Ahora resulta que anda muy “primaveral”. Se compuso, pero se iba a morir. Con tres veces la compuse. Eso fue lo que le pasó con la víbora (entrevista a una mujer no especialista, San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán, 2009).

Este testimonio forma parte de la narrativa local asociada con el sistema terapéutico de tradición indígena, en el cual resulta oportuno analizar las formas simbólicas de su lenguaje, como iré recuperando a la luz del código asociado con el maíz. Cabe señalar que, justamente, desde este contexto se ha nutrido un número variado de nuevos especialistas en el pueblo, algunos de los cuales continúan elaborando el uso de los granos de maíz con fines adivinatorios. En particular, el testimonio citado proporciona indicios para considerar que la atención ritual del cuerpo es también proporcional a los cuidados que recibe con el maíz en las etapas de cultivo, donde se muestra con características antropomorfas. Más adelante regresaré sobre el trabajo ritual vinculado a la milpa a la luz de la narrativa de san Miguel Arcángel; en cambio, ahora refiero las fases de preparación del *sende* –bebida ritual fermentada de maíz– ya que aquí la manipulación de la gramínea se muestra como un agente extrahumano con propiedades humanas y susceptible de recibir el “espanto”.

El *sende* o *sendech'o* ha desaparecido del contexto ritual en que originalmente se elaboraba, cuya preparación ocupaba un lugar protagónico durante los festejos dedicados al santo patrón y en el traspaso de poderes de la mayordomía; ahora ha permanecido como una bebida artesanal únicamente en el pueblo de San Felipe y Santiago, en Villa de Allende. La presencia del *sende*

se acompañaba de una segunda bebida ritual fermentada de cebada o arroz, “de menor categoría”, a la que llamaban *sambombia*. Esta bebida se preparaba con pulque, clavo, pimienta y naranja; ahora también ha dejado de elaborarse, incluso como bebida artesanal, pues hace mucho tiempo que desaparecieron los sembradíos de cebada en la región. Es evidente en este par de bebidas rituales la réplica del principio lógico de la pareja de opuestos y complementarios: el *sende* asociado con el plano ígneo (solar) y la *sambombia*, con el acuático (lunar). A continuación describo de manera breve la preparación del *sende*, a través de la cual se muestra la agencia atribuida a esta bebida, como “delicada”, por lo que requiere de una atención de sumo respeto por parte de las personas que la elaboran.

Un habitante de San Felipe y Santiago, quien regularmente hace esta bebida para su propio deleite, indica la forma de fabricarlo. El *sende* puede obtenerse del maíz negro y blanco, para lo cual se hace un hoyo en la tierra rodeado de plantas silvestres o de hojas de tepozán; se depositan los granos de maíz y se cubren con las mismas yerbas o con corteza. Cada tercer día le proporcionan un poco de agua tibia para hacer brotar la planta de maíz. Días después se tiende al sol sobre un petate, y ya que “suenen”, es decir, que la plantita esté crujiente de seca, se muele para fabricar una especie de “harina”. Esta masa se cuece a fuego lento en enormes ollas de barro llamadas “*senderas*”, se le vierte agua y chile guajillo o pasilla, con lo cual adquiere un color rojizo. El interlocutor afirma que para que salga “bueno”, el *sende* exige de toda la atención de las personas que lo preparan, pues un enojo puede echar a perder la bebida:

Hay que tener mucho cuidado, porque es muy delicado, debe hacerse con mucho gusto, con mucha limpieza, sin brillantina en el cabello o crema en las manos; que esté uno contento de hacer las cosas, porque también en el enojo no se hace bien. Es muy delicado, o si está cociendo en un lado el *sende*, y a un lado va a guisar frijol o arroz, eso ha hecho que cambie de color el *sende*, de que se ponga como el pulque, blanco, en lugar de que esté rojito; como el refresco de manzana tiene que quedar. Si pasa eso se corta y se cambia de color (entrevista a un habitante de San Felipe y Santiago, Villa de Allende, 2010).

Los gestos simbólicos para recomponer la bebida son justamente relevantes en la comparación con el sistema de significados expuesto en el código de la enfermedad del “espanto”. Así, encontramos correspondencias significativas entre el estado turbio tomado por el *sende* (el maíz que ha adquirido una composición “fría”, pues ha cambiado al color del pulque) y el trastorno de la personalidad –“fría”– cogida por las personas a causa de la enfermedad. Dice nuestro interlocutor que al cortarse la bebida se deben buscar unas yerbitas silvestres, “que tienen la florecita como aretillo”, y se dirigen intencionalmente

a la olla. En el momento que meten en su interior un ramillete, golpean “con cariño” a la *sendera* y le dicen algunas palabras en mazahua para que vuelva a su color original. Primero se encomiendan a la imagen del santo por el que se ha hecho la fiesta y después expresan algo similar a: “así como el mal que ha entrado ahí, que se salga, por medio de la imagen del santo, que esa persona que ha hecho el ‘mal de ojo’ no te ofenda, si ha entrado aquí, que se salga”. Que se componga o no, dependerá de las palabras bien o mal dichas por la persona, por lo que hay veces en las que se busca a una persona anciana, de respeto, para que sus palabras sean escuchadas por el *sende*. Finalmente, cuando ya está lista la bebida, en el momento de destapar la olla, al primer jarro, se avientan cohetes de trueno para señalar que “ya está bueno”, o también se hacen libaciones a los cuatro puntos cardinales.

Si bien podemos ubicar alguna lógica diferente entre la forma por la cual el cuerpo humano adquiere el “espanto” y la razón por la cual la bebida se vuelve turbia –en el primero el responsable es un agente externo (serpiente o coyote) y en el segundo se da a entender que es la propia agencia divina del maíz la que abandona la olla (se disgusta fácilmente)– también queda referido en el testimonio la idea de que ha sido un agente externo (una persona con enojo) el causante del “mal de ojo”, del “mal que ha entrado ahí”. Del mismo modo, en ambos códigos resulta significativo el uso de yerbas silvestres y la consagración a los santos para hacer retornar al estado original, de uno anormativo a otro óptimo, y que en el caso de la bebida queda referido por el cambio del color. La idea de que el maíz exige contento de parte de las personas que lo trabajan queda igualmente referida en la elaboración de los tamales, cuando existe el riesgo de que algunos de éstos queden mal cocidos, ya sea igualmente por motivos de disgusto entre las personas, ya sea por la aproximación de los gemelos a la olla.

Otra de las normas para trabajar adecuadamente el maíz se refiere a la abstinencia sexual de los humanos, ya que les está prohibido acudir a la milpa a aquellos que hayan mantenido relaciones sexuales o a las mujeres menstruantes, pues, como refería una curandera de San Miguel Tenochtitlán, del cuerpo del hombre y de la mujer que han practicado el coito se desprende un “aire” sexual que afecta a la planta de maíz y la seca. Sobre la imagen de este “aire”, especialmente el proveniente de la mujer, refiere Jacques Galinier (1990: 264): “La noción de remolino confirma el fenómeno de succión por parte de la mujer. Es cierto que el ‘aire’ femenino ocupa un gran espacio en las fantasías de los hombres mazahuas. Según distintos informantes, ese movimiento atmosférico nefasto, ese llamado aire vagina (*oturu*) está ligado a la ‘temperatura’ de la mujer, y participa con excepcional poder”. Es este “aire vagina” inversamente

proporcional al vaho que avienta el coyote a sus presas pues, como igualmente lo demuestra este autor a partir del análisis de ciertos mitos de la región, la cabeza del perro es “un auténtico sexo con dientes” (Galinier 1990: 260); además, en San Antonio Pueblo Nuevo he escuchado decir que este “aire” (*ijtol*) no proviene de su boca (vaho) sino de su trasero (flatulencia). Si bien el perro y el coyote son animales a los que se les atribuyen agencias distintas, estructuralmente comparten un mismo principio lógico cuando ambos cánidos se hallan asociados por la diferencia de los espacios entre lo salvaje y lo cultural.⁴ De este modo entendemos que el primero es un depredador nato por pertenecer al ámbito del monte, cuya capacidad para devorar a los humanos en tiempos míticos se halla ampliamente difundida en la narrativa mazahua (Camacho y Carreón 2010).

Por su parte, respecto del “espanto” que les proporciona la serpiente a los hombres, es más clara la asociación entre su “aire” o “sombra” y el aire vagina que seca al maíz, cuya repetición temática la volvemos a encontrar en ambos códigos, el cuerpo humano y el maíz, como expondré más adelante a partir de la idea del acto metafórico de la castración realizada por parte de algunas entidades extrahumanas. Desde esta perspectiva, se entiende que la serpiente “succiona” una entidad anímica alojada en la parte baja del cuerpo, identificada especialmente con el “estómago”, pero quizá más acertadamente con el sexo. Así, por ejemplo, en San Felipe y Santiago me comentaron que hace algunos años, cuando el viento había quebrado las cañas, se acostumbraba mandar a un niño o niña a sahumar la milpa con la intención de levantarlas, cuyo humo sacralizado y agencia asexual atribuida a los infantes es proporcionalmente inversa al acto sacrificial del aire vagina. En general, reafirmamos la idea de que no sólo la cabeza y el sexo son centros privilegiados de energía asociados con el sacrificio (Galinier 1990: 254), sino también el maíz.

Aun cuando hacen falta mayores evidencias etnográficas respecto a la sacralidad del maíz en otros contextos diferentes al de las fiestas patronales, es innegable la manipulación simbólica de la que tradicionalmente ha sido objeto más allá del ámbito de la iglesia. Así vemos que el trabajo de la milpa se asocia con ciertas fechas de culto del calendario católico, en donde el maíz es sacralizado en diversas etapas de su crecimiento biológico, prácticamente

⁴ Entre los mayo de Sonora, he recopilado un mito en el que explícitamente se da cuenta de cómo un par de coyotes, hermanos o gemelos, acaban por tomar caminos diferentes, uno de los cuales da origen al perro, al adoptar la domesticación por parte del hombre (Camacho en prensa). A este propósito vale recordar las palabras de Claude Lévi Strauss (1968: 12): un mito no es otra cosa “que una transformación más o menos profunda de otros mitos, provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o alejadas”.

desde que es semilla hasta su maduración y posterior corte en la cosecha. Esta sacralización del maíz se asocia con su desarrollo, en donde se espera neutralizar a los agentes naturales, principalmente los fuertes vientos, que lo amenazan con arrancarlo de la tierra. Enseguida presento algunos momentos de inflexión del ciclo agrícola, los cuales se asocian especialmente con el culto de la Candelaria, la Santa Cruz, la Virgen María y san Miguel Arcángel.

El 2 de febrero, día de la Candelaria, o el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en algunos pueblos se acostumbra bendecir las semillas de maíz y frijol en el templo. Especialmente en el mes de mayo, en Loma de Juárez y en San Felipe y Santiago, Villa de Allende, con las primeras hojitas de la planta se coloca una cruz floreada en la milpa, la cual se retira hasta la cosecha. El tratamiento de la planta del maíz durante los días siguientes a la primera escarda es sumamente riesgoso, pues algunas personas consideran que el aire es más violento y puede quebrar las cañas. Posteriormente, en julio y agosto continúa esta acechanza constante por parte de un agente depredador sobre el maíz. Aquellas mazorcas que no completaron su desarrollo se dirá que fueron “comidas” por el aire, y que en este caso se atribuye a un comportamiento “serpentino”, tal como lo señalaba un campesino de San Pedro Potla: “el aire como que culebrea: haz de cuenta que pega aquí y seca el maíz, pero a la milpa de al lado no le pasa nada, y a la siguiente sí, y así se va [en zigzag]”. Después, para el 15 de agosto, día de la Ascensión de la Virgen María, se adorna la milpa con flor de pericón en los cuadrangulares y el centro. Con ello se le da la “bienvenida” al maíz tierno, es decir, se le desacraliza, para poder tomarlo como alimento. Antes de esa fecha no pueden agarrar el maíz y sólo en raras ocasiones los hijos del dueño de la milpa pueden ir por algunos elotes con permiso explícito de por medio. Finalmente, el 29 de septiembre, día de san Miguel, en algunos poblados se asocia con el inicio del tiempo de los difuntos, cuando el maíz ya está seco y se espera cortarlo en mazorca y zacate, este último para alimentar a los animales de carga.

En general, las técnicas rituales dedicadas al tratamiento del cuerpo humano y del maíz quedan expuestas a través de la acción depredadora del astro lunar. Refiere Jacques Galinier (1990: 257): “la luna es un astro insaciable, que es literalmente el símbolo del hambre (*zanta*), palabra del mismo origen que *zana*, ‘luna’. Es por esta razón que el astro selenita es eminentemente peligroso y se le compara habitualmente a una boca entreabierta”. Es, pues, significativo que cuando aparece en la raíz de la planta una plaga de gusanos, a los que llaman “trochadores”, se diga que fueron enviados por la luna, toda vez que el trabajo de la milpa habría sido inadecuado (trabajar el día domingo o en los días grandes de la Semana Santa). En cambio, respecto al cuerpo humano,

es común la idea de que la luna, o el claro de luna reflejado en el agua, puede afectar al feto (prueba de ello es el defecto congénito del labio leporino).

Ahora bien, para comprender el campo semántico sacrificial a través del cual el maíz expresa la complejidad de su urdimbre social y simbólica, es preciso regresar a la narrativa local de san Miguel Arcángel. En entrevista con algunas personas mayordomos de este pueblo, me comentaron que este santo fundó el pueblo de Tenochtitlán porque en ese sitio o se les apareció en tiempos inmemoriales a sus antiguos pobladores en el cerro Nirishú o porque allí mismo venció al Diablo cortándole la cabeza con su espada flamígera. Aquí mismo refirieron a san Miguel Arcángel como protector de la cosecha y dador de la lluvia, que con su espada vence a los seres malignos, como el granizo, los vientos huracanados y la cola de agua cuando caen lluvias torrenciales. Esta idea proviene del antiguo pensamiento de los mazahuas, quienes creían que en los cerros como el Jocotitlán, muy cerca de San Miguel Tenochtitlán, se encontraba *Ngemorü* o *Tatagemuru*, el dador de la vida (Galinier 1990: 263); también se dice que ese cerro es el de los mantenimientos y el dador de las aguas de la lluvia. En el pueblo, su fiesta se relaciona con este evento mítico, pues cada 29 de septiembre colocan la imagen del santo en un cetro; éste es una estructura cuadrangular de madera adornada con cañas de maíz, “pan de conejo”⁵ y flores de compasúchil, el equivalente de la flor de pericón, a decir de algunas personas oriundas. Luego, pasean la imagen del santo empotrado en su cetro alrededor del perímetro de la iglesia acompañado de la danza de Pastoras. Asimismo, se dice que hace tiempo acostumbraban llevar la imagen del arcángel al cerro tres días antes de su fiesta, o que desde allí acarreaban el cetro para llevarlo a la iglesia y culminar los festejos en este lugar.

La referencia al cerro adquiere relevancia si consideramos que en otras narrativas indígenas es el lugar al que huye el demonio después de haber sido derrotado por san Miguel (Sierra 2007: 102), y en la propia narrativa mazahua existen numerosas cuevas consideradas las moradas del Diablo (Iwanska 1971; Cortés 1972; Oehmichen 2005; Galinier 2006; Carreón y Camacho 2011). Nirishú, como he mencionado, es el nombre que recibe el cerro contiguo al pueblo de Tenochtitlán; la traducción libre al español la refiere como “Cabeza

⁵El “pan de conejo” es de harina de trigo en forma ovalada en cuyo centro se destaca una especie de ombligo invertido y que las personas identifican con la figura de un “conejo”. En San Simón de la Laguna, por ejemplo, este pan adopta la forma de diversos animales, como peces y aves; se dice que las mujeres solían prepararlo en los hornos familiares, aunque hoy es común que sea elaborado por panaderos de profesión, a quienes se los piden por encargo antes de la fiesta del santo. El simbolismo del pan se asocia con la idea de “fuerza” y está presente en prácticamente todos los cultos locales dedicados a los santos patronos.



Figura 3. El Cerro San Miguel o Nirishú y la iglesia del pueblo.
San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán, septiembre de 2008.

de Mujer” o “Corona de Mujer”, aunque *ndixu* o *nzhixu* es la expresión en mazahua para “mujer” o “señora”, y quizá sea más apropiado asociar esta palabra con “mujercita”, esto es, *tsirixu*. Asimismo, “cabeza” o “corona” aparentemente son sustantivos que no se encuentran señalados en la etimología del nombre, ya que la primera se traduce al mazahua como *ndoñi*, mientras que para la segunda no existe equivalente (Benítez 2002). Estamos, pues, ante una idea ampliamente difundida entre los pueblos de raigambre mesoamericana, en donde se halla presente la idea de la antropomorfización de los cerros (Fagetti 1998), cuya interacción entre varios de ellos en los tiempos primigenios acaba por definir la constitución de este mundo en sus aspectos naturales y sociales.

Se dice que Nirishú era la prometida del Xocotitlán, cerro localizado a unos cuantos kilómetros de distancia, pero que al negarse “Cabeza de Mujer” por motivos intrascendentes, el “Señor” o “Amo”, traducciones del nombre dado a este cerro según Jacques Galinier (1990: 263), le rapó parte de la cabeza, cobrando así la humillación de haber sido rechazado. De allí que se diga que en los tiempos pasados “a las mujeres que ya no se casaban con su novio les cortaban las trenzas”. Pero también se dice que esto mismo debía hacerse no

sólo a la prometida que ha cometido desaire, sino de igual modo a la querida o amante del esposo mujeriego; en un acto que, entonces, ya no le correspondía efectuar al novio humillado sino a la cónyuge que había sido agraviada. En este sentido, una narrativa recogida por Jacques Galinier (1990: 263) afirma que en tiempos míticos el Xocotitlán riñó con su hermana, una elevación menor llamada la “loma de Santa Teresita”, por lo que decidieron separarse. Tras una ruptura matrimonial o fraternal, y que en un sentido de transposición metafórica podríamos asociar con el incesto –mitema ampliamente difundido en el paradigma de la lucha astral entre los grupos del noroccidente de México (Bonfiglioli *et al.* 2004)– el cerro Xocotitlán finalmente formó pareja con el Nevado de Toluca, al que se asocia con “una mujer blanca, acostada, identificada con la Inmaculada Virgen María” (Galinier 1990: 263). Ya desde época temprana ambas elevaciones, el Xocotitlán y el Nevado de Toluca, aparecen como una pareja de opuestos y complementarios, como “gemelos”, el primero de los cuales recibe el nombre de “hermano menor” y el segundo el de “hermano mayor”, que también recibe el nombre de Xinantécatl (Velasco 2005: 38).

Ahora bien, entre los mazahuas, como entre otros grupos indígenas vecinos, el cabello se ha asociado con las propiedades individuales ligadas a la constitución anímica de las personas, por lo que el corte de pelo es un acto de sacrificio. Así también a ciertos gemelos oriundos de San Miguel Tenochtitlán se les atribuían cualidades contrastivas, cuando aquél que había nacido primero se consideraba “tranquilo” y “afable”, en tanto que el gemelo menor se mostraba “hosco” e “iracundo”, lo cual también podía hacer referencia al tipo de cabello, respectivamente, “lacio” y “quebrado”.

En el código mítico, la asociación que he mencionado anteriormente entre la cabeza rapada y el cerro se debe a que del lado de San Miguel Tenochtitlán no crecen árboles, “por más que intenten plantarlos”. En cambio, la parte posterior del cerro, la cual colinda con el pueblo de Santa María Citendejé, se halla tupida de bosque, por lo que este sitio se identifica con el cabello de la parte anterior de la cabeza. Los habitantes de Santa María, sin embargo, no le llaman Nirishú al cerro, sino Niche. Así, pues, llegamos a un personaje ampliamente difundido en la región mazahua del que dan cuenta Jaime Enrique Carreón Flores y Fidel Camacho Ibarra (2011: 216). Niche o Nichi es una entidad extrahumana identificada con el Diablo en forma de mujer y serpiente, que suele aparecerse a los varones mujeriegos durante la noche por entre las veredas del monte, y especialmente en las fuentes de agua, como los ríos y ojos de donde brota. Cuando aparece la Niche se dice que ésta tomará la forma especial de la querida o de una mujer hermosa, buscando así mantener relaciones sexuales con el hombre mujeriego. Se cuenta que la persona astuta

habrá de cerciorarse antes de acceder a las peticiones sexuales de su supuesta amante. Le tocará la mano y si siente que no tiene consistencia, que es gelatinosa y fría, es porque la presencia es “un bordo de agua” (Carreón y Camacho 2011: 217). Entonces, el hombre habrá de guardar la calma y le “regalará” un collar, que le pondrá alrededor del cuello, como supuesta muestra de cariño, al colocárselo, inmediatamente apretará a la Niche hasta ahorcarla. Se dice entonces que la querida adoptará su forma verdadera: la de una gran culebra, misma que el hombre colgará por encima de las ramas de un árbol; entonces se especifica que este acto por parte del mujeriego es un mensaje explícito para todos aquellos hombres que andan en condiciones similares a la suya, pues el encontrar una culebra muerta entre las ramas de un árbol significa que alguien “le ganó” a la Niche, y así recuerde desconfiar de las queridas que salen al paso por entre el monte. Por el contrario, cuando el hombre ha sido engañado y accede al coito, enseguida la Niche desaparecerá o tomará la forma de una culebra de grandes dimensiones o le propinará una paliza. Entonces al hombre le dolerá el “vientre bajo”, es decir, el sexo, y defecará sapos, serpientes, alacranes y toda clase de animal rastrero, será señal entonces de que le queda poco tiempo para morir. Esta misma imagen de la defecación en tanto componente inverso del acto de parir al haber mantenido contacto sexual con una entidad extrahumana la encontramos en la siguiente narración recopilada por Mieldred Kiemele (1979: 29-31) en San Miguel Tenochtitlán:

Había una muchacha que iba a encontrarse con su novio todas las tardes en un tanque de agua. Se llamaba el tanque de agua *Ndutje*, que quiere decir: lleva agua.

Un día, el muchacho llevaba a la muchacha a su casa y ella no quería ir. Le dijo: yo no quiero ir así nomás. Yo quiero que vayas a pedirme con mis papás.

El muchacho no quiso y se llevó a la muchacha a la fuerza.

De repente, se dividió el agua del tanque en dos partes, y se abrió un camino. Sucedió así porque el muchacho era el dueño del agua. La muchacha había entregado todo su corazón al muchacho, y ya no se acordaba de Dios. Así es que el que la llevó a ella era el dueño del agua.

Cuando llegaron a la casa del dueño del agua, le dijo a la muchacha: Saluda a todos mis parientes.

Los parientes de él eran todas las diferentes clases de víboras.

El dueño del agua dijo a la muchacha: No temas, siéntate en la silla.

La silla era como una rosca de víboras.

La muchacha no quiso sentarse y le dijo al dueño del agua: Llévame a mi casa. No me gusta aquí.

Él contestó: Es aquí que vas a vivir todos los días y años que vienen.

En ese momento lloró la muchacha, y le pidió mucho al dueño del agua que la llevara a su casa.

Él se compadeció de ella y a los tres días la llevó al tanque. Al despedirse de ella le dijo: Ya estás encinta. Cuando nazca mi hijo, vienes a dejarlo aquí en el agua.

Sorprendió mucho a los padres de la muchacha cuando llegó sola a su casa, porque la habían buscado en todas partes.

La muchacha sufrió mucho durante el embarazo porque sentía que en su estómago se movían muchas cosas diferentes.

Llegó el día que iba a dar a luz a su hijo y nacieron muchos animales acuáticos diferentes.

Viendo todos aquellos animales, se asustó y murió.

Llegados a este punto del análisis, comprendemos que la Niche o el dueño del agua subterránea no son más que la representación telúrica del cerro, cuya capacidad de devorar a sus presas humanas por medio del acto sexual los vincula directamente con el tema de la vagina dentada, tal como ya lo había propuesto Jacques Galinier (1990, 2006). Así, observamos que la presa humana, por lo regular un varón, sufre a través del sacrificio un cambio de perspectiva en su rol de género, al haber accedido de forma inadecuada al coito: a la vez que es castrado metafóricamente por la Niche, lo obliga a parir por medio de la defecación a sus hijos: los animales terrestres. Otra de estas imágenes antropomorfas en la región es la sirena, debido a su actividad castrante:

Entre las representaciones más significativas de las entidades del sacrificio se destaca la figura mítica de la sirena, divinidad acuática, criatura mitad animal mitad humana, que acecha a los hombres en cuanto se sumergen en un medio líquido. Ella los lanza entonces en un torbellino y los mutila en ciertas zonas específicas del cuerpo. En primer lugar aspira el cerebro y los ojos, después les arranca las uñas para hacerse collares, finalmente los castra con sus dientes, antes de dejarlos subir a la superficie (Galinier 1990: 264).

Este personaje de la sirena se asocia con el *ngté* o “jalagente”, una entidad extrahumana a la que identifican semejante a una “comadreja” o un “perrito” de una o dos colas largas, cuyo extremo termina en forma de mano, con las que toma a sus presas humanas para llevarlas consigo en la profundidad del río Lerma en donde mora. En San Pedro Potla, se dice que puede mantener con vida a las personas durante una semana en las paredes del río, en una cavidad parecida a una cueva. Finalmente les arrancará las uñas de los pies y manos y los devorará; la descomposición natural del cadáver de la persona ahogada será vista, entonces, como un bolo fecal.

Por otra parte, en San Pedro Potla encontramos la imagen del mismo dueño del agua en sus aspectos marcadamente benéficos, cuando hasta hace poco una cruz de bulto era objeto de atenciones rituales el 3 de mayo, culto asociado con *Xitandejé* o “santo del agua”. Su capilla está construida sobre un ojo de agua frente a la iglesia; las personas suelen recoger agua de allí para beber, y

se dice que en este lugar suele encontrarse una víbora que en mazahua llaman *tembayó*, a la que no deben molestar, pues, de lo contrario, se secaría el ojo de agua. A su vez, en Pastores, comunidad vecina de San Pedro, este mismo santo aparece como *Xitandaré* o “santo del río”, cuyo oratorio se localiza en la ribera del Lerma que cruza el poblado. Hasta hace algunas décadas, antes de la contaminación de este río debido a los desechos industriales de Atlacomulco, en este lugar se dejaba a la deriva de sus corrientes una canasta floreada llena de mazorcas el 15 de agosto, día de la Asunción de la Santísima Virgen María.

En este punto del análisis podemos entender que en algunos de los elementos descritos entre san Miguel Arcángel y Nirishú/Niche encontramos un sistema de oposiciones complementarias que manifiestan una visión dual del cosmos: masculino y femenino, celeste y terrestre, solar y lunar, ígneo y acuático, objetivizado a su vez en distintas figuras extrahumanas, objetos rituales y del entorno natural. Por un lado, además del *sende*, encontramos a san Miguel y el cerro Xocotitlán como hermano menor, Señor/Amo, pretendiente, y en una situación de normatividad social; por el otro, aparte de la *sambombia*, encontramos al Diablo, especialmente en su forma serpentina, la novia que desaira, la concubina, el hermano mayor, la *Niche*, la sirena/*ngté*, el cerro Nirishú y el dueño del agua. En el cuadro 1 expongo algunas de las fuerzas de atracción que he mencionado, aunque continúo con su análisis en los párrafos sucesivos.

En especial, en el caso del sacrificio del maíz desde la interacción de este sistema de oposiciones, lo descubrimos de manera inadecuada cuando la culebra es metáfora de los vientos huracanados que amenazan con arrancarlo de la tierra. Se dice en diversos pueblos mazahuas que dentro de estos malos aires o “colas de agua” viaja una víbora de gran tamaño, anciana o inmortal, a la que se le imagina con patas de gato, alas emplumadas y con siete cabezas. Se les considera como visitantes que llegan en las temporadas de lluvia procedentes del cerro Xocotitlán o de un lugar desconocido que, piensan, puede ser el mar. A su vez, la serpiente también se asocia con la cruz cuando “el santacruz” o *dem’o*, nombre con el que personifican a la cruz de las capillas oratorio, suele concebirse como una imagen contenedora de una fuerza perjudicial que afecta a los humanos y al maíz “en tiempos de elote”, pues derriba las cañas y “come” su fruto. El culto al “santacruz” se celebra el 3 de mayo en el pueblo de San Pedro Potla, pues explícitamente refieren que de no ofrecerle “su misa” los perjudicaría. Este temor al poder de la cruz se canaliza en la existencia de pequeñas capillas en la cima de los cerros, y es aquí en donde manifiesta su poder benevolente, justamente cuando a partir de su culto aseguran estar protegidos de las trombas y tormentas o “colas de agua”. En Loma de Juárez, Villa de Allende, la forma de ahuyentar estos malos aires se regula a partir

Cuadro 1. Sistema de transformaciones metafóricas múltiples sobre las alianzas y el imaginario serpentino.

Polo masculino	Acción performativa asociada al sacrificio	Polo femenino	Dones
San Miguel Arcángel	Le corta la cabeza a	Diablo	Victoria
Xocotitlán / “Señor” (desairado)	Le corta las trenzas a su prometida	Nirishú (Cabeza de mujer)	Resarce el desaire
Nevado de Toluca / “Virgen María”	Le corta las trenzas a la querida de su esposo	Nirishú (Cabeza de mujer)	Resarce la afrenta
Novio (desairado)	Le corta las trenzas a su	Novia (arrepentida)	Resarce el desaire
Esposa (humillada)	Le corta las trenzas a la	Amante	Resarce la afrenta
Hombre (mujeriego)	Mata a la	Niche (Mujer-Serpiente-Diablo)	Victoria
Hombre (mujeriego)	Acto sexual (ilegítimo)	Niche (Mujer-Serpiente-Diablo)	Muerte
Muchacha	Acto sexual (ilegítimo)	Muchacho (Dueño del agua)	Muerte
Pastorcita (pulcra)	Acto sexual (legítimo)	Xitandaré (Santo del río / serpiente)	Maíz y otras semillas
Agricultor	Técnicas rituales –entre ellas el uso del pericón– para tratar la amenaza infringida al maíz por	Los fuertes vientos o “colas de agua” (Serpiente de siete cabezas)	Resarce el daño
Curandero	Técnicas rituales –entre ellas el uso del pericón– para tratar al enfermo de “espanto” y librarlo del	Dominio de lo frío	Curación
Cualquier persona	No debe matar a	Tembyó (Serpiente de agua)	Obtiene el agua
Varón	Uso de cohetes de trueno para alejar (estrépito)	La cola de agua	Protección del maíz
Mujer	Quema ramaje seco para ahuyentar (humo)	La cola de agua	Protección del maíz
Niña (pulcra)	Sahúma (humo) la milpa dañada por	La cola de agua	Curación (levanta las cañas derribadas)

de la división sexual del trabajo: mientras que los hombres deben detonar al aire cohetes de trueno en dirección a la nube, las mujeres deben amontonar basura (ramaje seco, principalmente de ocote) para quemarla, de tal modo que el humo ascienda hacia la nube. En todo caso, la idea del sacrificio del maíz a la “cola de agua” se establece antes de su maduración biológica, cuando apenas está desarrollándose, es decir, cuando se encuentra acumulando fuerza calórica.

Esta última idea resulta de suma importancia ya que, de acuerdo con Jacques Galinier (1990: 254-255), el acto de sacrificio revitaliza la energía: “Lo que a primera vista aparece como pérdida, como privación de un objeto parcial, debe ser considerada como ganancia, porque en este contexto sacrificar no es eliminar, sino separar de un conjunto vivo un elemento catalizador del proceso de reactivación de la energía cósmica o de uno de los puntos sensibles del ambiente natural”. Esta “reactivación de la energía” concentrada en el maíz sólo puede entenderse a partir de su re inserción en el ciclo de la vida, una vez que ha alcanzado su plena madurez, cuando de la mazorca, que ha sido arrancada (“sacrificada”) en los tiempos de la cosecha, se obtendrán las semillas. En este sentido, para que del sacrificio se obtenga la “ganancia” de la que habla Galinier (1990: 255), es necesario un contexto de adecuación en el que se establezcan las relaciones de reciprocidad entre los humanos y las entidades extrahumanas.

Así, siguiendo a este autor, el sacrificio resulta como sanción de la unión de dos fuerzas antitéticas entre las que, desde mi punto de vista, la enfermedad del “espanto” es una variación del mismo pero en disyunción, pues la efectividad de esta enfermedad ritual provoca la muerte de las personas y del propio maíz, negando su re inserción en el ciclo vital. Cuando esto sucede quedan como dominantes las figuras extrahumanas que provocan el “espanto”, es decir, las agencias pertenecientes al polo femenino: la serpiente (aire/sombra), el coyote (vaho/flatulencia), la luna (claro), la cola de agua (aire torrencial), la mujer menstruante/sexualizada (aire vagina) y la Niche (vagina dentada). La muerte, entonces, queda como disyunción de una relación ilegítima acontecida entre los humanos y las entidades extrahumanas: el hombre mujeriego es devorado por la Niche, como lo es el enfermo de “espanto” por la culebra, y aun el maíz es secado por el aire vagina.

En cambio, en esta misma relación de atracción, cuando el sacrificio ritual del cuerpo humano (cabeza/sexo) y el maíz (jilote, elote y mazorca) es adecuado, se obtiene la conjunción, cuya revitalización de la energía no es más que una prolongación de la obtención de los dones naturales y culturales. En particular, en el código mítico, la interacción conjuntiva entre ambos principios activos incluye la sanción social de las relaciones extramaritales y, especialmente, la victoria de san Miguel sobre el Diablo, cuya cabeza cercenada permite una

asociación metafórica con el corte de trenzas hechas a *Nirishú*, “Cabeza de Mujer”. Del mismo modo, el acto asociado con el sacrificio que aparece de la tensión entre ambas fuerzas antitéticas se establece en la acción de “cortar” o “combatir” –como la espada flamígera, la cruz de pericón, la cruz floreada de la milpa y las tijeras o el cuchillo– y aun en la acción del coito, en el que queda implícita la referencia de la castración de los órganos genitales. El tema de la vagina dentada, incluido en esta relación de atracción de los opuestos y complementarios, lo descubrimos en las siguientes palabras de Félix Báez-Jorge (2008: 122): “La deidad celeste fecunda la Tierra en simbólica analogía con la cópula humana; sintetiza los polos *caliente* (masculino)-*frío* (femenino). Flecha o navajón (metáforas fálicas) operan como instrumentos sagrados en los cerros y cuevas primordiales, imágenes de la vagina telúrica, receptáculos de la vida y de la muerte”.

Una narración mazahua expresa esta imagen serpentina en sus aspectos marcadamente benéficos cuando se establece una alianza matrimonial (sexual), entendemos legítima, entre una mujer, una pastorcita, y la divinidad serpentina. De esta alianza, en la cual la pastora termina ascendiendo al cielo en forma de neblina, los humanos se benefician del maíz y otras semillas:

Una muchacha, que siempre, siempre iba a dar de comer allí, a orilla del río, que siempre se estaba allí, que siempre iba, y su mamá se sorprendió: “pero a dónde llega usted, muchacha, diario, diario va”. Que siempre iba y traía canastas de pescado, de esos criollos. Y llega la hija y le dice: “¿sabes qué mamá?: te traje esto, te lo mandó tu yerno”, “¿cómo que mi yerno?”, “sí, un día te lo voy a traer”. Al último que le dijo: “¿sabes qué mamá?, tenga toda limpia la casa: el tapanco, el bote... que tengas limpio todo”. Y sí, limpiaron todo: las ollas grandes, costales... Que ya temprano llegó la muchacha y luego le dijo: “¿sabes qué?: ya va a venir tu yerno”. Y llegó, estaba una capillita al lado. Entonces que ya después fue la muchacha a decirle a su mamá: “¿sabes qué? ya vine, ¿ya está limpio todo?”, “sí, ya”. Entonces la muchacha le fue a enseñar: “vete a echar copal”, que le dijo. Ya salió la mamá a echar copal, ¡ay! María Santísima, qué va a echar copal: era la víbora, grandísima, que estaba en la capilla. La muchacha le dijo a su mamá: “no tengas miedo, ése es tu yerno, ése es tu yerno. Ya me voy a ir con él ahora”. Que ya cuando se fueron ellos, todo en el río [Lerma] se re juntó como una nubecita, como neblina, todo. La muchacha se fue, y hasta la fecha que no regresó la muchacha. Pero que ya en su casa había de diferente maíz, frijoles, haba, o sea, de todo, de todo el fruto tenían. Se desapareció la muchacha, como que se hizo aire (Carreón y Camacho 2011: 211).

A partir de esta narración podemos entender una acción de reemplazo del objeto de sacrificio, del maíz por el humano, pues la “pastorcita” termina ascendiendo al cielo y los hombres se benefician con el maíz. Este reemplazo o semejanza entre la pastorcita o la mujer con el maíz en el acto sacrificial

queda especialmente referido entre los nahuas de Guerrero. Una mujer anciana preside en la milpa uno de los tres rituales de bienvenida que se le hacen al maíz durante el corte de la mazorca. Dice Danièle Dehouve (2009: 3-4): “la mujer del agricultor se dirige sola hacia su milpa, sin estar acompañada, ni por su esposo ni por sus hijas. De manera casi clandestina –ya que las palabras que pronunciará ante el maíz no deben ser conocidas de nadie– envolverá algunas cañas con incienso de copal antes de cortarlas para llevarlas de regreso a su casa”. Aquí volvemos a encontrar el humo sagrado del incienso y la agencia asexual de la mujer, en este caso una anciana (menopáusica), para tratar adecuadamente al maíz. Continúa nuestra autora: “En primer lugar, la mujer desata su pelo para tener la misma apariencia que el jilote cubierto con su bonita caballera. El rezo precisa: ‘Como está mi cabello, así está tu cabello, desatado, suelto. Ahora, no te espantes, yo te voy a cortar, yo te voy a llevar’, es decir: ‘no tengas miedo, porque yo soy semejante a ti, y soy yo la que te va cortar y a llevar’” (Dehouve 2009: 4).

Entre los mazahuas una narrativa mítica recogida en San Felipe y Santiago ayuda a comprender la asociación del maíz con el humano, un príncipe, y a la vez, se destaca su calidad sagrada en tanto producto de la unión de una pareja divina. Dice un interlocutor oriundo del pueblo:

Lo que se decía antes era que el maíz nació de una doncella y de un príncipe, que se convirtió en mazorca, se convirtieron en maíz. Como había diversidad de colores, por eso hay muchos colores de maíz: ya ve que hay negro, hay rosado, hay amarillo, hay blanco, hay pinto... bueno, pero el pinto porque se contamina por la cercanía de las milpas de varios maíces. Que ese fue un alimento que nos dieron, que nos dejaron nuestros abuelos (entrevista a una persona campesina, San Felipe y Santiago, Villa de Allende, 2011).

Finalmente, una práctica ampliamente difundida entre los mazahuas para agradecer la abundancia del maíz durante su corte era el *combate*, el cual era protagonizado por el dueño de la milpa y los peones al finalizar la pisca. Esta actividad de trabajo y ritual consistía en recoger la mazorca de la milpa en ayates y vaciarlos en el *sincolote* o *acolote*, una estructura cuadrangular de madera diseñada para secar el maíz. Al término de la labor, los peones se encargaban de colocarles pan “de corazón” o “de conejo” alrededor del cuello al patrón y a su familia. Se dice que en compensación el patrón se encargaba de hacer una gran comida a sus trabajadores, y a veces a ellos les tocaba poner la música y los cohetes de trueno. En esta ceremonia, de haber habido mazorcas de las llamadas “cuateras”, se colocaban en forma de cruces en cada esquina del *sincolote*. Así también, en Loma de Juárez escuchamos decir que aquellos que

encuentran “esos maíces que son gemelos, que quien lo tiene en su milpa va a tener gemelos”. En Loma de Juárez también se adornaba la mata “cuatera” de maíz:

A veces se daban hasta cuatro mazorcas por caña, pero eso era raro, cuando se cosechaba si se encontraba ese tipo de planta, se cortaba toda la planta, nada más se pelaba la misma caña y eso se decía que era la cruz. Ya cuando se recogía toda la cosecha se le ponía arriba de la *acolotera*. Supuestamente era para recoger, que rindiera más la cosecha para el año siguiente que iba a estar mejor la cosecha, bueno, eso lo decían los abuelitos. Va a hacer la cruz de la cosecha para que la cosecha sea mejor. Y a veces cuando se cosechaban todos los terrenos, nomás no se encontraba la plantita esa y yo veía como que se quedaban tristes, como que se imaginaban que les había ganado la cosecha. Pero cuando lo encontraban lo adornaban, aparte de las mazorcas le hacían por ahí adornos, lo trenzaban y le ponían flores. Le atravesaban la misma caña en forma de cruz (entrevista a un agricultor, Loma de Juárez, Villa de Allende, 2011).



Figura 4. Personaje femenino con mazorcas. Bordado mazahua.
San Felipe y Santiago, Villa de Allende, julio de 2012.

Reflexiones finales

La figura del imaginario serpentino en su calidad masculina, como *Xita*, y femenina, *Niche*, para la obtención de los dones mediante el sacrificio, el maíz o el agua subterránea, respectivamente, contrasta con la disyunción: la muerte. En especial para esto último recordamos otras entidades míticas mesoamericanas, como la *Piowačwe* de los zoques, la cual “es concebida como mujer serpiente, asociándola también al sacrificio humano” (Báez-Jorge 2008: 158). Tenemos, pues, una doble imagen del cerro, ya sea como dador de la vida, como cuando un campesino de San Felipe y Santiago suponía que el Nevado de Toluca contenía el agua de la lluvia que regaría las milpas, ya sea como *Nirishú/Niche* en tanto imagen telúrica del cerro que todo lo devora. Así, pues, a partir de la etnografía planteada podemos esbozar un sistema de transformaciones metafóricas múltiples para el caso mazahua, donde la alternancia de las fuerzas generadoras proporciona una imagen estética acerca del origen de los bienes naturales y culturales: el maíz y el agua subterránea, y la normatividad de las relaciones sexuales y el culto a los santos y los cerros. En especial, para el caso del maíz, sugiero que se da cuenta del hecho de que no solo éste ha sido tomado como un bien alimenticio en sí, a pesar de su calidad divina, sino que el maíz también requiere de los cuidados (técnicas rituales y agrícolas) de parte de los hombres. La obtención del maíz y del agua de abajo instituye toda una normatividad del trato social y del trato hacia las entidades extrahumanas, predominantemente la que tiene que ver con el imaginario serpentino. Una de ellas, la alianza (legítima), estipula la generación de la vida social humana a través del maíz. A la inversa, cuando dichas transacciones divinas y humanas son inadecuadas o ilegítimas (“ya no se acordaba de Dios”, tal como se dice en una de las narrativas anteriores), vemos que se obtiene la contraparte de lo que justamente genera la carencia de maíz en tanto alimento: la vida breve.

Bibliografía

BÁEZ JORGE, FÉLIX

2008 *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

2005 *Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos de Etnología, 3), México.

BENÍTEZ REYNA, RUFINO

- 2002 *Vocabulario práctico bilingüe mazahua-español*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- 2004 “De la violencia mítica al ‘Mundo Flor’. Transformaciones de la Semana Santa en el norte de México”, *Journal de la Société des Américanistes*, 90-1: 57-91.

CAMACHO IBARRA, FIDEL

- en prensa “El camino de flores. Ritual y conflicto en la judea y el *pajko* de los mayos de Sonora”.

CAMACHO IBARRA, FIDEL Y JAIME ENRIQUE CARREÓN FLORES

- 2010 “*Miño*: el devorador de hombres”, *Diario de Campo*, Nueva Época, 2: 8-13.

CARREÓN FLORES, JAIME ENRIQUE Y FIDEL CAMACHO IBARRA

- 2011 “Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua”, *Cuicuico*, 18 (5): 203-225.

CORTÉS RUIZ, EFRAÍN

- 1972 *San Simón de la Laguna*, Instituto Nacional Indigenista, México.

DEHOUE, DANIELE

- 2009 “Nuevas perspectivas sobre un modo de expresar los conceptos en náhuatl: la metáfora corporal”, ponencia presentada en el simposio Representaciones, conceptos y prácticas en un mundo globalizado: cambios y continuidades entre los nahuas de México, en el marco del 53º Congreso Internacional de Americanistas, México.

FAGETTI, ANTONELA

- 1998 *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Plaza y Valdés, México.

FERNÁNDEZ VALDÉS, MARTHA

- 1973 “Proceso de cambio”, *América Indígena*, XXXIII (4): 1 183-1 194.

GALINIER, JACQUES

- 1990 “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, 27: 251-267.
- 2006 “El Panoptikon mazahua: visiones, sustancias, relaciones”, *Estudios de Cultura Otopame*, 5 (5): 53- 69.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

- 2009 [archivo digital] *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.
- 2010 *Conteo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes.

IWANSKA, ALICJA

- 1971 *Purgatorio y utopía*, Secretaría de Educación Pública, México.

KIEMELE MURO, MILDRED

- 1979 *Cuentos mazahuas*, Gobierno Constitucional del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México), Toluca.

LASTRA, YOLANDA

- 1998 “Los estudios sobre las lenguas otopames”, *Estudios de Cultura Otopame*, 1: 61-87.

LÉVI STRAUSS, CLAUDE

- 1968 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1976 *El hombre desnudo. Mitológicas IV, Siglo Veintituno*, México.
- 2008 *Mito y significado*, Alianza, Madrid.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Instituto Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OEHMICHEN BAZÁN, CRISTINA

- 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, Instituto Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SANDSTROM, ALAN R.

- 2010 *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

SCARDUELLI, PIETRO

- 1988 *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, Fondo de Cultura Económica, México.

SIERRA CARRILLO, DORA

- 2007 *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SPERBER, DAN

- 1988 *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona.

VELASCO GODOY, MARÍA DE LOS ÁNGELES

- 2005 *La historia de un cambio en el valle de Ixtlahuaca. La formación de un pueblo colonial*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.