



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

DOCTORADO EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

**COMUNIDADES OTOMIES DEL ESTADO DE MÉXICO
ANTE LOS DESAFÍOS DE LA GLOBALIZACIÓN**

TESIS

Que como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

PRESENTA:

JOEL MAXIMILIANO MARTINEZ

BAJO LA SUPERVISIÓN DE: DR. JOSE ALFREDO CASTELLANOS

SUAREZ



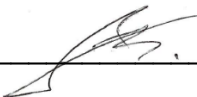
Chapingo, Estado de México, mayo de 2021

COMUNIDADES OTOMÍES DEL ESTADO DE MÉXICO ANTE LOS DESAFÍOS DE LA GLOBALIZACIÓN

Tesis realizada por Joel Maximiliano Martínez bajo la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

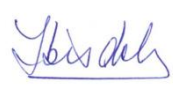
DIRECTOR: _____


DR. JOSÉ ALFREDO CASTELLANOS SUÁREZ

ASESOR: _____


DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

ASESOR: _____


DRA. IBIS M. SEPÚLVEDA GONZÁLEZ

LECTOR EXTERNO: _____


DR. FERMÍN CARREÑO MELÉNDEZ

DEDICATORIAS

A Dios por no dejarme flaquear en ningún momento, y levantarme cuando he estado a punto de doblarme y caer.

Al santo patrón de San Mateo el Viejo por permitir que se haya hecho realidad el presente trabajo de investigación

A mis padres Petra Martínez Cayetano y León Benito Maximiliano Paula por ser mis héroes inquebrantables en la lucha para que sus hijos sean buenas personas y por no claudicar en los momentos más difíciles.

A Sonia y mi hijo Daniel que son mi familia, fuente de inspiración y mis revisores más críticos en el presente trabajo.

A mis hermanos León, Elisa, Guadalupe y Ema que siempre han sido parte de mis aventuras y apoyo en mi vida profesional.

A mis sobrinos Liliana, Cesar, Víctor, Yara, Tania, Jazmín, Araceli, Berenice y Jesús que son fuente de inspiración y una promesa para el futuro.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma Chapingo, por ser parte de mi vida profesional y también por ser una institución que brinda educación gratuita y de calidad a los sectores más desfavorecidos del México rural.

Al pueblo otomí de San Mateo el Viejo, que sigue conservando su historia, sus tradiciones y conocimientos en el tiempo.

Al CONACYT por el apoyo de beca otorgada para la presente investigación y que sin ella no hubiera sido posible.

A todas las personas de San Mateo el Viejo que con su valioso aporte en la entrevista, historia oral y testimonio hicieron posible la investigación.

Al Dr. José Alfredo Castellanos Suarez por ser un ejemplo de ser humano y por ser un excelente profesor al compartir la riqueza de sus conocimientos.

A la Dra. Ibis Sepúlveda Gonzales por ser una fuente de inspiración de las presentes y futuras generaciones en la investigación científica.

Al Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería por sus aportes al trabajo y por ser un excelente ser humano en el arte de transmitir el conocimiento.

Al Dr. Fermín Carreño Meléndez por sus atinadas observaciones al presente trabajo de tesis.

DATOS BIOGRAFICOS

Datos personales

Nombre: Joel Maximiliano Martínez



Fecha de nacimiento: 15 de diciembre de 1979

Lugar de nacimiento: San Mateo el Viejo, Temascalcingo, Estado de México

No. Cartilla militar: 6451541

CURP: MAMJ791215HMCXRL06

Profesión: Ingeniero Agrónomo Especialista en Sociología Rural

Cédula profesional: 5510881

Desarrollo académico

Primaria: Escuela "Primaria Cuauhtémoc"

Secundaria: Telesecundaria "María Montessori"

Bachillerato: Preparatoria Agrícola, Universidad Autónoma Chapingo

Licenciatura Maestría: Ingeniero Agrónomo Especialista en Sociología Rural.

Maestría : Maestría en Desarrollo Rural Regional

COMUNIDADES OTOMÍES DEL ESTADO DE MÉXICO ANTE LOS DESAFÍOS DE LA GLOBALIZACIÓN. OTOMIES COMMUNITIES OF THE STATE OF MEXICO AGAINST THE CHALLENGES OF GLOBALIZATION

**M.C. Joel Maximiliano Martínez¹
Dr. José Alfredo Castellanos Suárez²**

Resumen

La presente investigación, más allá del debate sobre el análisis de los desafíos de la globalización que enfrentan los pueblos originarios tuvo como objetivo cubrir la falta de información sobre la realidad social de la cultura originaria Otomí, sobre las redes existentes entre ellos y sobre las relaciones de confianza y cooperación en que se basan para hacer posibles experiencias que conllevan acciones colectivas; por ejemplo, las mayordomías. Para ello, se adoptó una estrategia investigativa en la que, sin perder su carácter científico, se procuró implicar a la población local en el proceso de investigación. Se hizo uso de metodología cualitativa de tipo antropológico utilizando el método etnográfico. En la investigación se comprobó que las actividades culturales del caso estudiado han sido, a través de tiempo, una estrategia de conservación de las tradiciones culturales a nivel local, siendo una tradición arraigada entre las personas otomíes pertenecientes a la comunidad. La organización social existente forma parte de una importante fuerza organizativa detonadora e impulsora de dichas actividades, por lo que se siguen conservando a pesar de los cambios que se han suscitado; las costumbres y la tradición coadyuvan a fomentar la buena convivencia entre las familias vecinas. Se destaca en el análisis cualitativo que no existen limitaciones en la responsabilidad de los actores sociales en este sistema tradicional, lo cual no pone en entredicho la capacidad comunitaria en la toma de decisiones y organizativa de la comunidad estudiada, ya que el 100% de los entrevistados tienen un compromiso no escrito para con las actividades culturales del pueblo, por ejemplo, el danzante en la danza, el carguero en la fiesta y los fiscales en la Iglesia. Los otomíes son comprometidos con las actividades culturales que tienden al rescate de valores y tradiciones que en la actualidad significan procesos que fomentan el fortalecimiento de la cultura, preservación de valores, principios que rigen la comunidad en relación con sus prácticas tradicionales gastronómicas, el cuidado del medio ambiente, el respeto de las tradiciones y la reproducción de la lengua.

Palabras clave: Otomí, cultura, mayordomía, pueblos originarios.

Abstract

The present research, beyond the debate on the analysis of the challenges of globalization faced by the native peoples, aimed to covers the lack of information on the social reality of the Otomi native culture, on the existing networks among them and on the relationships of trust and cooperation on which they are based to make possible experiences that entail collective actions; for example, the stewardships. For this purpose, a research strategy was adopted in which, without losing its scientific character, the local population in the research process was involved. A qualitative anthropological methodology was used, using the ethnographic method. The research showed that the cultural activities of the case studied have been, through time, a strategy for the preservation of cultural traditions at the local level, being a deep-rooted tradition among the Otomi people belonging to the community. The existing social organization is part of an important organizational force that detonates and promotes these activities, that is why they are preserved despite the changes that have occurred; customs and tradition help to promote good coexistence among neighboring families. It is highlighted in the qualitative analysis that there are no limitations in the responsibility of the social actors in this traditional system, which does not call into question the community capacity in decision making and organization of the community studied, since 100% of the interviewees have an unwritten commitment to the cultural activities of the town, for example, the dancer in the dance, the butler in the festival and the prosecutors in the church. The Otomies are committed to cultural activities that tend to rescue values and traditions that currently mean processes that promote the strengthening of culture, preservation of values, principles that govern the community in relation to their traditional gastronomic practices, care of the environment, respect for traditions and the reproduction of the language.

Key words: Otomi, culture, stewardship, native towns.

¹ Tesista del Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias departamento de Sociología, de la Universidad Autónoma Chapingo.

² Director de tesis y profesor investigador del Departamento de Sociología Rural, de la Universidad Autónoma Chapingo, México.

INDICE

Resumen	vi
1. INTRODUCCIÓN	1
1.1. Antecedentes de Investigación	3
1.2. Preguntas de investigación	8
1.3. Justificación.....	9
1.4. Supuestos	¡Error! Marcador no definido.
1.5. Objetivos:	12
1.5.1. General.....	12
1.5.2. Particulares.....	12
2. REVISIÓN DE LITERATURA.....	13
2.1. Marco teórico	13
2.2. Epistemologías del sur	14
2.3. Teoría Culturalista.....	17
2.4. Teoría de la Praxis	20
2.5. Teoría del Desarrollo Territorial.....	22
3. MARCO CONCEPTUAL	30
3.1. Las mayordomías.....	30
3.2. Historicidad e indigenismo	34
3.3. Globalización.....	36
3.4. Comunidad.....	44
4. MARCO CONTEXTUAL.....	48
4.1. Población indígena.....	49

4.2.	Derechos de los pueblos indígenas.	51
4.3.	Estadísticas de la población en San Mateo el Viejo	53
4.4.	Origen del nombre de Temascalcingo (municipio) y sus costumbres.	55
4.5.	Tenencia de la tierra.....	61
4.6.	Definición de indio; error histórico	65
4.7.	Movimientos etno – políticos que han tenido lugar en México.	68
4.8.	Otomíes en la historia nacional mexicana.....	78
4.9.	Breve historia de San Mateo el Viejo:	84
5.	El sistema de cargos en el pueblo de San Mateo el Viejo.	96
5.1.	Estructura organizativa de los cargos	99
5.2.	La danza y el manejo de los factores naturales en un pueblo originario.	104
5.3.	Danza de Romanos en San Mateo el Viejo.....	106
5.4.	Cosmovisión del pueblo otomí de San Mateo el Viejo	113
5.5.	Las fiestas tradicionales	120
5.6.	Estrategias de vida de los habitantes de San Mateo el Viejo.....	122
5.7.	La gastronomía en San Mateo el Viejo como fuente histórica de sobrevivencia y reproducción cultural.	125
5.8.	Uso doméstico de la leña.	127
5.9.	La milpa.....	129
6.	CONCLUSIONES	134
6.1.	Limitaciones y alcances de la investigación	138
7.	BIBLIOGRAFÍA	140
8.	ANEXOS	150

Lista de tablas

Tabla 1. Preguntas de investigación para levantamiento de información en campo.	96
Tabla 2. Cargos en San Mateo el Viejo.....	103
Tabla 3. Presentación de la danza de los romanos.....	107

Lista de imágenes.

Fotografía 1. Danzantes de San Mateo el Viejo.	150
Fotografía 2. Procesión alrededor de la Iglesia.....	150
Fotografía 3. Don Gregorio y Don Pedro (Entrevistados).....	151
Fotografía 4. Repartición de comida y atole en la Iglesia.	151
Fotografía 5. Cargando el pan; Trabajo con la yunta	152
Fotografía 6. Moviendo el atole para la fiesta; Cocinando gusanos de madera ..	152
Fotografía 7. Muestra gastronómica y burro cargando la leña	152
Fotografía 8. Cortapollo y pollos para los ganadores	153
Fotografía 9. Adorno de maíz y bendición de maíz	153
Fotografía 10. Pueblos visitantes y San Mateo Apostol	153
Fotografía 11. Don Isaías, Doña Hilaria y Don. Martin (Entrevistados)	154
Fotografía 12. Fiscal Antonio y Doña Petra (Entrevistados).....	154
Fotografía 13. Las cruz de ññhe y hongos	154
Fotografía 14. La Faena tradicional y la Clínica del pueblo.....	155
Fotografía 15. El Cambio y Don Nicolás con el tambor.....	155
Fotografía 16. Gusano de madera y Casa tradicional	155
Fotografía 17. Iglesia del pueblo otomí de San Mateo el Viejo.	156

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de tesis tiene como principal objetivo identificar, aplicando un enfoque metodológico cualitativo de tipo antropológico, los principales elementos culturales que han determinado en el corto, mediano y largo plazo, el comportamiento social en una población otomí, a decir San Mateo el Viejo. También identifica en el debate contemporáneo concerniente a los problemas del indigenismo, el tan controvertido concepto de *indio* para construir un marco teórico como herramienta para explicar algunos de los problemas relacionados con el tema “indígena” y sus efectos en las diversas áreas de la vida política, económica y social comunitaria. El enfoque teórico del indigenismo ayuda a entender fenómenos sociales complejos y variados como el discriminado trato a las comunidades originarias, la antipatía política, el clientelismo, la identidad cultural, la pobreza, la solidaridad, la eficiencia de las instituciones públicas y la concertación social.

Existen factores que inciden en el proceso de desarrollo de los territorios rurales y que explican el éxito o el fracaso de las estrategias políticas impulsadas desde lo local para aprehender la complejidad de dichos procesos. En el caso de los pueblos originarios que mantienen estrechas relaciones con los recursos asociados a tales áreas, algunos enfoques como el del desarrollo territorial resulta insuficiente para explicar las dinámicas sociales que tienen lugar en esos espacios; por tanto, fue necesario hacer uso de diversas teorías para comprender un problema que aqueja una realidad social; por tanto se ha recurrido a la teoría culturalista, al materialismo histórico y a las epistemologías del sur para explicar la importancia que existe en torno a la cultura otomí, y como este tema puede resultar embrionario para ahondar en estudios científicos más exhaustivos en territorios otomíes.

Los referentes teóricos y conceptuales que argumentan la presente investigación se encuentran en los trabajos que han abordado temas similares sobre las diferentes culturas de México; son trabajos de investigación que abordaron temas relacionados a la problemática referida al indigenismo y fueron retomados desde diferentes vertientes teóricas, algunas de ellas contrapuestas y otras complementarias, pero con el objetivo de dejar constancia sobre la importancia de estos temas de estudio.

De acuerdo con esto, se revisó, se analizó y se sistematizó la información cuando así fue necesario para construir un marco teórico que respondiera a las necesidades propias del presente trabajo.

El tema trabajado a lo largo del documento da cuenta del trabajo de cuatro años dedicados a la revisión documental, trabajo de campo y videos que anteceden al mismo: en un primer apartado se presentan las bases teóricas y una revisión de los enfoques teóricos que dan sustento a la presente investigación. Para orientar el marco teórico se construyó, primero, un marco sobre los alcances que ha tenido socialmente la investigación en su escala local e histórica, enseguida se analizaron las categorías conceptuales a las que se recurrió para dar sustento a la investigación. En el primer capítulo se expone el marco de referencia donde se sitúa el tema de investigación, así como la presentación de los objetivos, metodología utilizada y descripción de la lógica que se ha seguido en el proceso investigador. En este mismo capítulo se exponen las técnicas que se usaron para la recopilación de información (primaria y secundaria) utilizadas. Se adelanta que se trata de un estudio de caso (los otomíes de San Mateo el Viejo), en la que se ha realizado una amplia revisión documental y se han utilizado técnicas de tipo cualitativo (observación directa y entrevistas semiestructuradas a informantes cualificados).

En un segundo capítulo se explica el marco teórico general y se centra en el papel desempeñado para analizar las culturas asentadas en las poblaciones locales y su rol en la gestión de los espacios de tradición y cultura. De este modo, a través de la combinación de tres enfoques teóricos de carácter general se ha contado con unas interesantes y útiles herramientas conceptuales para abordar la presente investigación.

En el tercer y cuarto capítulo se hace una revisión histórico-documental sobre otras investigaciones en donde se encontró una ventana de oportunidad para comenzar a proponer un primer acercamiento histórico fundacional de lo que pudo haber sido San Mateo el Viejo en sus orígenes como pueblo; en ese mismo apartado se hace una cronología con fechas que se acercan a las veces en que el pueblo se intenta constituir como tal; se realizó un análisis y se discutió la impronta que deja la

importancia de articular hechos sociales e históricos para resaltar la identidad de un pueblo originario. En el cuarto capítulo se exponen los resultados obtenidos de la pregunta inicial del trabajo de investigación relacionada con las prácticas culturales de la comunidad estudiada, su historia y sus tradiciones como son: el cargo, la danza, la gastronomía y cosmovisión de un pueblo en deconstrucción que se sigue transformando desde que fue herido y ultrajado por los colonialistas, pero que sigue conservando sus raíces ancestrales que se vio obligado a adaptarlas con prácticas desconocidas para ellos.

Los cambios recientes en las relaciones sociales a nivel mundial provocan cambios en las orientaciones teóricas sobre diversos aspectos de la realidad social. En este sentido, es imperativo que los gobiernos en la escala global y local tienen que hacer ajustes a sus políticas públicas orientadas al sector social, para poder respetar la cultura local de los pueblos, no dar, porque el pueblo no pide; sino respetar y no enajenar lo que por derecho les corresponde a los pueblos originarios

1.1. Antecedentes de Investigación

Existe una relación estrecha entre las prácticas tradicionales que se manifiestan en los pueblos originarios con el cuidado de su medio natural: no es fortuito ni casual que sean estas comunidades, a nivel mundial, las que mejor han custodiado sus recursos, sobre todo porque es su fuente de sobrevivencia. Los desafíos que enfrentan estos pueblos reflejan la pugna que existe entre el modo de vida local y su práctica de conservación frente a un sistema económico e industrial con proyectos neoliberales a nivel mundial y que gracias al fenómeno globalizador están presentes en todos los rincones del planeta. Y al ser en las comunidades en donde existen culturas originarias que mejor están resguardados y conservados los factores naturales y culturales, dichos pueblos se encuentran en riesgo de ser sometidos y sobreexplotados por el sistema capitalista “Puesto que sobre los bosques tradicionales y las tierras ancestrales se cierne la progresiva amenaza de las talas y de las concesiones para plantaciones agroindustriales” (Smith y Thomas, 2015, p.32).

Los pueblos originarios han sido los cuidadores de los factores naturales en el mundo: la cosmovisión heredada de sus ancestros es la forma de entender la vida, interrelacionarse con la naturaleza y del respeto hacia la vida lo que le ha dado sentido a su vida en comunidad; el sentido de pertenencia a un territorio que le da identidad y que lo arraiga a su espacio vital es lo que lo hace seguir sobreviviendo en la adversidad y en los desafíos que el sistema globalizador le impone de manera constante. Se puede decir que “el movimiento indígena [...] ofrece un mensaje poderoso en términos de cosmovisión, espiritualidad, organización social, y destrezas en la aplicación de estrategias de sobrevivencia ante condiciones de extrema adversidad y presión” (Deruyttere, 2001, p.3).

Los pueblos de la cultura otomí comparten una diversidad de tradiciones y costumbres que se reproducen en los territorios en donde se encuentran asentados desde hace más de 4,000 años y que se han ido transformando en el tiempo, debido a los cambios a los que se han visto sometidos a lo largo de su historia. La historia, origen, costumbres, lengua y cultura de los otomíes ha sido abordado desde diferentes perspectivas teóricas y expresado a través de estudios en diversas regiones del país. Citamos los siguientes como ejemplos: el trabajo de Wrigth (2005) refiere a “micromigraciones intrarregionales” (p. 575), que han sido parte de los cambios que ha experimentado la cultura otomí en el centro de México; en otro trabajo de investigación de España-Soto (2015) menciona que “el pasado totalmente plasmado en el presente, desde una manera en que los propios otomíes serranos las narran y la reproducen en sus rituales (*costumbres*)”, (p.336); de igual manera, López (2005) dice en su estudio, que “los grupos indígenas autóctonos pudieron preservar una gran parte de sus asentamientos originales, a pesar de los cambios experimentados en su historia” (p. 425).

En una primera mirada analítica, los trabajos de investigación realizados son un referente histórico porque abarcan la historia de los otomíes en profundidad y a través de minuciosos enfoques teóricos, que desde la academia, se articulan de la siguiente manera: el origen de los otomíes es un apunte importante que se rescata en los trabajos revisados; las costumbres que actualmente se practican en las

comunidades otomíes hunden sus orígenes en el pasado de sus ancestros y es un proceso histórico vigente; la cultura que identifica a las diferentes regiones donde habitan los otomíes se relacionan entre sí, y tienen en común la gastronomía, danzas, fiestas, peregrinaciones, indumentaria, rituales, medicina, mayordomías, organización social y cosmovisión.

Un primer trabajo revisado en la región de estudio corresponde a Osornio (2019) *Encrucijada por la seguridad alimentaria otomí. Rescate de los saberes agrícolas tradicionales* llevado a cabo en el municipio de Acambay con la cultura otomí, y tuvo como objetivo principal “aprehender cómo se vive el rescate de los saberes agrícolas tradicionales *ñãtho hñãhñu*, cómo se colectivizan validando su función social y de qué manera repercuten en la encrucijada por la soberanía alimentaria otomí” (p.11). A través de 56 diálogos que correspondieron al trabajo en campo, el autor llega a varias conclusiones importantes que refieren la importancia de la agricultura local, así como la deuda histórica que se tiene a las comunidades por la conservación de los factores naturales, reconocimiento de su origen e historia, que ha sido tergiversada a través del tiempo: “los saberes, técnicas y prácticas de la agricultura campesina-indígena se integran a la invaluable riqueza del patrimonio biocultural y representan una gran alternativa ante el hambre, la desnutrición, la contaminación y la devastación de recursos en vastas regiones del país” (p.77)

Benítez (2018) con el trabajo de tesis titulado *Morfosintaxis nominal en el otomí de Pueblo Nuevo (Acambay, Estado de México)*, para “documentar la variante del otomí de Pueblo Nuevo (Acambay, Edo. de México) con el propósito de realizar un estudio lingüístico sobre los sustantivos y la frase nominal”, el trabajo empírico de la autora constó de 12 grabaciones a ocho sujetos sociales de estudio y hacer un análisis de la lengua otomí. En dicho estudio se concluye que “estudiar una lengua nos brinda la puerta de entrada para descubrir todo un sistema de conocimientos culturales, saberes populares y conocimientos lingüísticos” (p.61)

García (2018) en su tesis titulada *Uso de la medicina tradicional (herbolaria) y prácticas de curación entre los otomíes de Pueblo Nuevo, Acambay de 1990 al 2016*, en donde uno de sus principales objetivos fue “comprender el papel que tiene

la medicina tradicional como una alternativa de curación entre los pobladores de origen otomí de la comunidad de Pueblo Nuevo, municipio de Acambay” (p.6) y concluye que “la cosmovisión del otomí desempeña un papel fundamental en la construcción de la vida social y de la geografía simbólica, pues a partir de ésta se le da diferentes significados al espacio” (p.108)

González, Mejía, Tapia, Meléndez (2018) en la investigación *Milpa y seguridad alimentaria: el caso de San Pedro El Alto, México*, mencionan que su objetivo principal fue “analizar cómo el cultivo de la milpa mazahua contribuye a la seguridad alimentaria en San Pedro El Alto, Temascalcingo, México” (p.26), a través del método etnográfico y el trabajo empírico que constó de diez entrevistas a familias originarias del lugar de estudio; los autores llegaron a la conclusión de que “la milpa puede considerarse como un emblema de territorialidad e identidad comunitaria y de economía para el pueblo de San Pedro El Alto” en este mismo sentido y con base a otro estudio realizado por los mismos autores, se cita el trabajo realizado en el año 2016 y que lleva por título *La milpa mazahua: baluarte de conocimientos y creencias*, en donde, a través del estudio etnográfico con enfoque cualitativo llegaron a la siguiente conclusión: el sistema milpa, “además de ser fuente de alimento para la población, es un emblema de territorialidad e identidad comunitaria” (p. 161).

En la investigación de Magdaleno-Hernández et al. (2014) titulado *Estrategias de las familias campesinas en Pueblo Nuevo, municipio de Acambay, Estado de México*, a través del método cuanti-cualitativo en donde se aplicaron 35 encuestas a jefes de familia, entre sus principales conclusiones los autores resaltan la importancia de la familia en las actividades agrícolas porque este sistema de organización social “permite producir alimentos indispensables para su consumo básico, como maíz blanco, frijol y calabaza” (p.177).

Bonardel, (2011) que estudió el sistema de mayordomías desde una perspectiva antropológica en su trabajo titulado *Mujeres y cargos cívico religiosos en San José Boctó, una comunidad otomí del Municipio de Acambay, Estado de México*, con los objetivos de: “Conocer el sistema de cargos de San José Boctó; observar y analizar

el rol que juegan las mujeres dentro de la comunidad a nivel social, cívico y religioso; investigar las actividades o prácticas socialmente asignadas a las mujeres en las vísperas y la celebración de la fiesta” (p.11), llegó a la conclusión de que “la participación en el sistema de cargos, es para que no se pierdan las costumbres y se marque una identidad, pero es a partir de la devoción y no sentirse inermes ante la comunidad. Es decir, lo reafirman con su fe reproduciéndola con su fiesta. Pero el reforzamiento de su identidad otomí está desapareciendo, aunque si funciona con un sentido del Universo de seguir siendo lo que son” (p.189)

Sánchez, (2002) en su tesis titulada *El idioma otomí y su reproducción en la vida cotidiana mediante la participación de las mujeres: el caso de Pueblo Nuevo, municipio de Acambay, Estado de México* basa su estudio en el análisis de las familias otomíes de Pueblo Nuevo para mostrar cómo ha sido la transmisión de la enseñanza de la lengua a las nuevas generaciones, que va desde las actividades cotidianas. También ha dejado constancia, en su estudio, de cuál ha sido el papel de la mujer en esta transmisión; el estudio es de corte cualitativo, con 18 entrevistas a profundidad. El resultado de la investigación de Sánchez la llevó a concluir que el idioma se aprende a través de la cotidianidad, pero de la mujer hacia sus hijos, el género masculino no está muy involucrado en este proceso de enseñanza-aprendizaje empírico, sobre todo, por la relación más inclinada hacia los hablantes no otomíes. En otro trabajo de investigación: *Idioma y saberes otomíes. Rescate y práctica en la vida cotidiana*, realizado en Pueblo Nuevo, Acambay, Sánchez (2013) llega a conclusiones similares, sobre la transmisión del idioma otomí en donde la autora dice que “las mujeres otomíes poseen conocimientos y saberes contenidos en sus prácticas económicas, sociales y culturales” (p.173).

Las investigaciones sobre los pueblos originarios son un aporte a la ciencia que nutre la reproducción científica en la Sociología y la Antropología. Como en otras investigaciones, estos estudios que refieren dichas temáticas abordan conceptos y paradigmas innovadores que ayudan a entender la realidad social de una cultura originaria, que a la vez trazan los ejes para futuras investigaciones. El antecedente del tema que se trata en la presente investigación abreva de otros trabajos que

contextualizan el tema de la cultura otomí. Los trabajos realizados en San Pedro el Alto, Temascalcingo que refieren a la milpa como sistema de producción local y seguridad alimentaria es similar a la experiencia que se vive en San Mateo el Viejo; así como la lengua que se estudia con las mujeres otomíes en Pueblo Nuevo o el sistema de mayordomías en San José Boctó, Acambay: estos pueblos que comparten frontera límite con San Mateo el Viejo son copartícipes de la misma historia, cultura, lenguaje, organización social, gastronomía, religión, política, factores naturales y geografía, como se muestra en los trabajos citados.

México es un país con 68 pueblos indígenas, y ubicado en el cuarto lugar en biodiversidad (CONABIO, 2017) a nivel mundial tiene una riqueza cultural que ha sido heredada de las culturas prehispánicas y adaptada por los pueblos originarios durante la época colonial; su política pública actual se enmarca en el Plan Nacional de los Pueblos Indígenas que a la letra dice “los Pueblos Indígenas se caracterizan por la relación especial con sus tierras, territorios y factores naturales, donde han desarrollado culturas, lenguas, artes, medicinas, cosmogonías y formas propias de organización política, económica y social” (Plan Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018, p.7), es decir, hay una intención en el gobierno actual de reconocer la importancia de los pueblos originarios y son distintas las maneras en que se ha expresado, una de ellas fue en la toma de protesta del presidente Andrés Manuel López Obrador cuando aceptó recibir el bastón de mando de los pueblos originarios de México; o cuando dejó que en el patio de Palacio Nacional se colocara la Ofrenda del Día de Muertos y él y su esposa la honraron.

1.2. Preguntas de investigación

La investigación, más allá del debate y el análisis sobre los usos y costumbres en la comunidad bajo estudio, pretendió también cubrir la falta de información sobre la realidad social de la cultura otomí, sobre las redes existentes y sobre las relaciones de confianza y cooperación en que se basan para hacer posible su riqueza cultural. Para ello, se adoptó una estrategia investigativa en la que, sin perder su carácter científico, se procuró implicar a la población local en el proceso de investigación dándole oportunidad a que participaran en la misma como principales actores

sociales implicados en el proceso, precisando la información y buscando datos históricos y fotografías que ampliaron el panorama mismo del trabajo en campo.

Algunas de las preguntas de investigación que se plantearon son las siguientes: ¿La conservación cultural de un pueblo originario es una forma de resistencia para afrontar los desafíos de la globalización?

De donde se desglosaron otras preguntas más específicas que, conjuntamente, fueron la guía a seguir en la presente investigación, las cuales se describen a continuación:

¿Cuáles son las prácticas organizacionales en la comunidad de San Mateo el Viejo, relacionadas a los usos, costumbres y tradiciones de los pueblos originarios?

¿Cuál es el rol de los actores sociales en el sistema de mayordomías de los pueblos originarios?

¿Cuáles son las estrategias de vida de los habitantes de los pueblos originarios ante los desafíos de la globalización?

1.3. Justificación

Existe una gran cantidad de estudios sobre temas diversos, algunos son los siguientes: estudios de migración, de pobreza, de desarrollo, del medio ambiente etc., que proporcionan cifras, estadísticas de su actualidad y evolución en el tiempo; sin embargo, se ha dejado de lado el tema referido a los pueblos originarios. Es necesario hacer estudios que rescaten la importancia de los hechos sociales enfocados a las tradiciones y costumbres de estos pueblos, más allá de solamente usar este tema como un atractivo turístico o pensarlo como un lastre heredado a través de los siglos y que obstaculiza el desarrollo que se propone desde los modelos económicos modernos.

En la actualidad es importante conocer y precisar las implicaciones que tiene la intervención de las comunidades y ejidos con población otomí en sus diferentes dimensiones *micro* y *macro* para entender de qué manera se puede incentivar una

mayor interacción a nivel político, institucional y de producción con las mismas; es así como se pueden tomar decisiones que ayuden a valorar la historia, la tradición y la cultura que caracteriza y resulta ser representativa de nuestro país. Lo que se hizo, una vez realizado el análisis de los efectos tanto sociales como culturales, es conocer y compartir académicamente la importancia que ha tenido, a través del tiempo, el papel de los pueblos originarios y su resistencia a los efectos directos e indirectos del capitalismo y del imaginario globalizador que implica la modernidad.

Este trabajo resultó de relevancia para la comunidad estudiada porque en una primera mirada el tema de los pueblos originarios ha sido relacionado con la pobreza y la desigualdad de oportunidades. Sin embargo, y a pesar de ello, lo que se demostró es que los pueblos originarios son ejemplo de organización social y de conservación sustentable del medio en que se desenvuelven, a través de un estudio de caso que, si bien no llega a extrapolarse genéricamente, brinda las pautas para interpretar la realidad social de los pueblos originarios. En cambio, también se encuentra la reminiscencia del colonialismo y las prácticas corporativas de los partidos hegemónicos que llevaron a que todavía en pleno siglo XXI haya sometimiento de los pueblos originarios, los cuales se han visto obligados a salir de sus tierras, a buscar nuevas alternativas de trabajo lejos de sus territorios, y a refugiarse en la agricultura de autoconsumo para su sobrevivencia. Además, el trabajo fue trascendente para los habitantes de la comunidad otomí en la medida que dio cuenta de la realidad a la que están sujetos los pobladores y a las estrategias de vida a las que se tuvieron que adaptar para obtener un mejor nivel de vida, derivado de las políticas que impulsaron los gobiernos neoliberales, que como Navarrete (2008), Sámano y Korsbaek (2007) mencionan, fueron de tipo asistencialista/paternalista y no de un desarrollo pleno de capacidades en las personas.

1.4. Supuestos

- El sistema de actividades culturales en un pueblo originario como estrategia de resistencia para afrontar los desafíos del sistema capitalista en su fase

neoliberal ha sido una tradición, de acuerdo a sus características, detonadora e impulsora para seguir conservando la cultura a través de los usos y costumbres que coadyuvan a fomentar la cohesión y solidaridad social.

- Los vicios y limitaciones en la responsabilidad de algunos actores sociales en este sistema, pone en entredicho la capacidad organizativa comunitaria en la toma de decisiones.
- Los actores sociales son corresponsables de las actividades en cuanto a la organización y distribución de roles en el planeamiento y desarrollo de las actividades culturales que se demandan en los pueblos originarios otomíes del Estado de México. Estas mismas formas de vida que han adoptado las poblaciones otomíes así como los cambios, tienden al rescate de valores y tradiciones que en la actualidad significan procesos que fomentan la cohesión y solidaridad social.

1.5. Objetivos:

1.5.1. General

Explicar las razones del comportamiento de la cultura otomí en el siglo XXI para afrontar los desafíos de la globalización, a través del estudio de un pueblo originario San Mateo el Viejo, Temascalcingo, Estado de México.

1.5.2. Particulares

- Analizar las nuevas formas de vida que ha adoptado la población, así como los cambios resultantes.
- Sintetizar las prácticas organizacionales en las comunidades, relacionadas a los usos, costumbres y tradiciones de los pueblos originarios, para analizar las responsabilidades y compromisos de los actores sociales hacia su cultura.
- Especificar los roles de los actores sociales en el sistema de mayordomías para estudiar la estructura y jerarquización en la organización social a nivel comunitario.
- Identificar las estrategias de vida de los habitantes de los pueblos originarios para entender la organización comunitaria, sus necesidades y expectativas en su propio desarrollo territorial.

2. REVISIÓN DE LITERATURA

2.1. Marco teórico

Para estudiar la cultura otomí se ha buscado el apoyo de teorías que ayuden a discernir y debatir el tema. Este fenómeno social se experimenta de múltiples formas, por lo que distintas investigaciones se han dado a la tarea de explicarlo desde diferentes perspectivas teóricas, lo que ha resultado en una nutrida variedad de estudios e investigaciones que explican, desde diferentes líneas, por ejemplo, un tema cultural de referencia son las típicas mayordomías religiosas propias del México multicultural.

El sistema de organización que tienen los pueblos originarios va más allá de la lógica convencional que dictan las normas o leyes constitucionales, es decir, son una red de sistemas tradicionales que forman una estructura social comunitaria propia. Y las herramientas que pueden dar luz para entender estos procesos deben ser puestas en la mesa de discusión para no creer que las comunidades son entidades sometidas y sin margen de decisión con respecto a procesos de desarrollo que se deliberan y experimentan en sus territorios, sobre todo, para entender estos procesos de organización en donde también se puede debatir el uso y cuidado de los factores naturales, las formas de organización, la cohesión social, la acción colectiva y el capital social. La tarea que se realizó, fue entonces, elegir un enfoque teórico y contrastar teorías de algunos investigadores para dar argumento a la presente investigación.

Un poco de memoria histórica sobre los pueblos originarios y sus derechos se remontan al año de 1989 cuando la OIT (Organización Internacional del Trabajo) hizo suyo el convenio 169 sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales, que después varios países ratificaron en su momento y que a la fecha lo siguen haciendo; fue un logro importante y también un esfuerzo por visibilizar a los pueblos originarios. El Asia Pacific Forum como el ACNUDH (2013) citan que poco después, en el año de 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Dichas acciones fueron una muestra de cómo los organismos internacionales suman voluntades para que los pueblos originarios tengan oportunidad de ser tomados en cuenta en las agendas nacionales e internacionales como sujetos de derecho. También resulta importante mencionar que el convenio 169, hasta la fecha, lo han ratificado 20 países. Siendo éste un significativo instrumento para la defensa de los derechos humanos de los pueblos originarios en el mundo.

A continuación, se exponen algunas corrientes teóricas que sirvieron para explicar el fenómeno social estudiado, en particular, las tradiciones culturales en la comunidad de San Mateo el Viejo; con el objetivo de cimentar bases epistemológicas del tema que atañe a la investigación sobre el sistema cultural a nivel teórico y empírico que ayuden en el análisis del problema, pero más importante aún, que subsiguientemente sirvan como punta de lanza para futuras investigaciones.

2.2. Epistemologías del sur

Mención especial en el presente trabajo merece un nuevo paradigma de reciente incursión en las ciencias sociales, pero de raíces milenarias en la región de América, sobre todo, en los pueblos originarios en donde se ha cultivado el amor a la naturaleza, el cuidado y conservación de los factores naturales, la igualdad entre sus miembros, la reciprocidad como una forma de vida, el apoyo mutuo como parte de la misma naturaleza de las personas, y el respeto a la madre tierra.

La madre tierra como elemento sagrado donde se nace, se vive y se muere; y por tanto es el hogar que se debe de conservar para bien vivir. Como dice Choquehuanca (2010) “para nosotros los indígenas que buscamos y cuidamos el equilibrio, la complementariedad, el consenso y nuestra identidad, lo más importante es LA VIDA; por ello las hormigas, las mariposas, nuestros ríos, nuestros cerros, el viento, las estrellas, la luna, nuestras montañas, nuestra Pachamama tienen la misma importancia.” (p. 8)

Sobre las epistemologías del sur existe bastante material, que permite comprender el pensamiento originario de las comunidades, un constructo teórico que sirve para explicar realidades particulares de las localidades que conservan en su historia una riqueza cultural nutrida. “Con respecto a las nuevas direcciones epistemológicas, ofrezco como sugerencias las epistemologías del Sur basadas en las ecologías de los conocimientos y sobre la traducción intercultural” (De Sousa, 2011). Es en la diversidad de prácticas tradicionales en donde se debe poner el foco de atención si se quiere entender un espectro amplio que significan los fenómenos sociales de las culturas milenarias. Dicha propuesta, no busca por nada mercantilizar para darle “valor” monetario a la cultura o a la naturaleza, es una propuesta contraria a las teorías que reivindican el sistema capitalista, es más bien un nuevo/viejo paradigma que vindica el derecho de la naturaleza a ser protegida como ente viviente siempre que la estabilidad y regeneración de sus ciclos vitales son amenazados. Proclama la idea de Sumak Kawsay, buen vivir, como una alternativa a las concepciones de desarrollo occidente-céntricas (todas ellas consideradas insustentables) y al crecimiento infinito. Debe ser interpretada como una contribución de los pueblos originarios al mundo entero, pues está ganando adeptos en sectores cada vez más amplios de ciudadanos y movimientos a medida que se va haciendo evidente que la degradación ambiental y la depredación de los recursos naturales, además de insustituibles y socialmente injustas, conducen al suicidio colectivo de la humanidad.” (Sousa, 2011, p.3). El “vivir bien” no como el estilo occidental lo ha impuesto, no como el concepto de “tener” de “adquirir” o de “comprar/vender” sino como algo más profundo, más concatenado al contexto natural y espacial; como un concepto internalizado, porque este es un concepto construido por las naciones y pueblos originarios en las luchas anticoloniales y descolonizadoras. Visto o sentido como un concepto que se relaciona y articula con otros conceptos, como los de territorialidad, autonomía, autogobierno, libre determinación, instituciones, normas y procedimientos propios, gestión territorial y gestión ambiental.

“No se trata de romper con todo lo anterior. En nuestro caso se trata, más bien, de recuperar lo que nos es anterior: nuestra propia historia. Romper con todo lo pasado es la apuesta moderna (lo absolutamente nuevo como sinónimo de un infinito

progreso que nunca mira atrás); pero la promesa mítica de lo absolutamente nuevo hace aguas, porque es una novedad que ya no renueva (si esto nuevo nace de la nada entonces se trata de una novedad vacía, en eso se diluye la novedad moderna). El futuro mismo se hace incierto; aunque esté lleno de novedades.” (Bautista, 2010, p. 14). Las crisis naturales, económicas, sociales son un reflejo del sistema capitalista vigente que ya ha demostrado ser ineficiente para respetar el propio espacio en donde se ha enquistado; así como tampoco ha respetado la vida misma de su creador: el ser humano. La pandemia del covid-19 es una prueba de ello, que gracias al sistema globalizador se dispersó rápidamente por el mundo, gracias al sistema capitalista no se ha podido controlar, cobrando millones de contagios, muertes y secuelas en la sociedad; hasta el derecho a vivir es desigual entre los sectores sociales porque los que tienen que comer se pueden quedar en casa, pero los que no tienen, se ven obligados a salir a trabajar para comer, tienen que elegir entre no comer o respetar el “quédate en casa” y la decisión resulta obvia. El mundo ha enfermado y solamente la apuesta por “lo que nos es anterior” puede renovar el sentido a la vida del planeta mismo.

En los pueblos originarios se puede vindicar el derecho a ser feliz, a defender su lengua, a defender sus formas de organización y de celebrar a sus santos y lugares sagrados sin que eso signifique vergüenza, humillación o hacer menos a un semejante; que es la herencia que intenta dejar el sistema capitalista neoliberal, “Hablamos del vivir bien, porque no estamos dentro de lo que es el vivir mejor. Estamos simplemente trabajando por un vivir bien. No buscamos, no queremos que nadie viva mejor. Queremos que todos podamos vivir bien, queremos lograr relaciones armónicas entre todos. El vivir mejor acepta que unos puedan estar mejor que los otros. Pero, estar mejor nosotros y ver a otros estar peor, eso no es vivir bien.” (Bautista, p.268). No es un imperativo, es una alternativa viable la propuesta de un vivir bien que pueda sustituir el vivir mejor, deja la libre competencia para incursionar en una vida libre que pueda ir sanando al planeta que ha enfermado por culpa del *homo sapiens* capitalista.

2.3. Teoría Culturalista

Las fiestas, la vestimenta, el lenguaje y los rituales que se practican en las comunidades forman parte de su identidad. La gastronomía también es una tradición que es posible gracias al medio natural en el que se asientan los pueblos originarios. Las personas combinan colores, sabores y crean arte en cada uno de los productos que elaboran y construyen. Generan cultura, hacen cultura y perfeccionan su cultura, que a través de los años ha evolucionado hasta llegar a ser lo que es en el presente.

Como señala Tylor (1891) “la cultura...en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad” (p.187). Para este antropólogo la cultura comprende todas las acciones y actividades que se practican en las comunidades y que se van construyendo socialmente a diario. Para Harris (2011), la “cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar” (p.9). De acuerdo con Harris esta definición sigue el precedente sentado por sir Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general.

En las acciones, actividades y actitudes de una sociedad o de un grupo de personas son evidentes los elementos que conceptualizan el término *cultura* que de una u otra forma han sido retomados por diferentes investigadores y teóricos clásicos (Criado, 2010, Braudel, 1970; Foster, 1964; Weber, Durkheim,). Se retomó el concepto acuñado por Tylor, sin embargo, también Boas (1964) define la cultura como: “La totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. (p.166)”.

Tempranamente se habla de cultura como una referencia a lo “agrícola”, y después se producen cambios hacia una idea diferente. Así, desde el año de 1800 en adelante se transforma y se le da otro enfoque con la intención de delimitar una sociedad intelectual, culta y racional en contraposición a otra sociedad que representaría lo contrario y que es -como se representaba por las culturas dominantes- una sociedad en estado de “barbarie”; pero dicha conceptualización es acuñada totalmente por una sociedad dominante y es de acuerdo a sus cánones de sociedad y cultura con la que estandarizaron a los demás grupos sociales que no compartían sus costumbres y tradiciones. Una miríada de definiciones de cultura se teje en torno al siglo XVIII y XIX.

Como se verá más adelante, la cultura y la comunidad son conceptos que históricamente se han ido construyendo a través de la historia y evolución del conocimiento. Estos mismos han servido de base teórica a trabajos sociológicos y antropológicos en diferentes áreas de la investigación científica; desde los estudios llevados a cabo en la escuela inglesa y la escuela norteamericana.

Para efectos del presente trabajo se revisó la corriente culturalista desde una brecha más estrecha, pero que llevó a comprender la realidad social del pueblo originario estudiado.

Al ser una de las corrientes teóricas que coadyuva a poder discernir la cultura de un pueblo originario y su historia, esta corriente establece que: “[...] se subraya los rasgos culturales de los grupos indígenas (tales como la lengua, el vestido, las costumbres y las instituciones sociales comunitarias) y los contrasta con la cultura dominante o mestiza (también llamada nacional). En este enfoque, se reconoce que el atraso económico de las comunidades indígenas (bajos índices de producción y productividad, ingresos monetarios reducidos, niveles de vida deficientes) es el resultado de factores inherentes a las propias culturas indígenas” (Stavenhagen, 1989 citado en Korsbaek y Sámano, 2007, p. 207)

En este enfoque se desvalorizan las ceremonias o rituales de los pueblos originarios, su forma de producir de manera tradicional, su organización social y el

lenguaje, como parte de las características que reúne un pueblo originario. La culpa de que las comunidades estén atrasadas, según este enfoque, es de los mismos pueblos. Lo contrario sería el fortalecimiento y respeto de la cultura, de las tradiciones y de la lengua materna de las comunidades originarias, “culturalista” ¿Para quién y conceptualizado por quién?

De acuerdo a Fábregas (2012) “La teoría de la aculturación dirigida a los pueblos indios por los Estados Nacionales de América Latina fue elaborada a partir de los planteamientos de Melville J. Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton, George Foster [...] la teoría de la aculturación plantea que, en la interrelación entre culturas distintas, se produce un proceso de asimilación que va configurado una cultura nueva, resultado de esa síntesis” (p.1).

En México, tal vez en el mundo también, los primeros investigadores que enfocaron sus estudios al análisis de las culturas de los pueblos originarios lo hacían con la intención de desaparecerlos. La intención de cometer *comunicidio* con las culturas originarias era porque se apostaba por un mestizaje total que pudiera absorber los rasgos de las comunidades originarias. Inicialmente fueron antropólogos norteamericanos que trabajaron los temas indigenistas, los cuales dieron cabida a los tópicos relacionados con las culturas originarias en el mundo. Para eso construyeron teorías y nuevos paradigmas con el objetivo de analizar a las distintas sociedades, concluyendo con ello su desaparición o la adaptación de las mismas a una sola sociedad que fuese mestiza en su totalidad. En un segundo plano se encuentran las investigaciones de los teóricos mexicanos que partieron de los estudios ya realizados, para que, en sus trabajos de investigación, dieran al tema de la cultura de los pueblos originarios un tono siempre despectivo de indígena con pinceladas más cercanas a la realidad mexicana e incluirlos en sus constructos teóricos. El interés de los investigadores era parte del contexto posrevolucionario, cuando se pretendía forjar una patria mestiza, sin considerar el bagaje cultural e histórico de las comunidades, su historia, sus tradiciones y costumbres “...las culturas humanas tienen una dinámica propia que rebasa ampliamente las estructuras económicas con las cuales pueden estar asociadas en distintas etapas

de su evolución. La cultura entendida en sentido lato, proporciona identidad y distinción a un grupo humano y fortalece los lazos sociales. La cultura se prende en el regazo materno (no por casualidad se habla de lengua materna), y se transmite de generación en generación en los primeros años de la vida del individuo (mucho antes de que el niño ingrese a la escuela). Desde luego, hay elementos culturales estrechamente vinculados a la posición de clase del trabajador y su familia, pero también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Este es el caso de las culturas étnicas y de las culturas nacionales” (Stavenhagen, 1978 pág. 99, citado en Korsbaek y Sámano, 2008).

Es importante tomar en cuenta que la cultura y la costumbre se relacionan estrechamente, es por tal motivo que se habla de los usos y costumbres. La costumbre se forma también con la práctica, algo que se mueve, que no es estático, y como comportamiento reiterado, va sucediendo históricamente.

La cultura de los pueblos originarios es y ha sido crucial en México para apreciar la realidad social y no podría entenderse sin los estudios que a través del tiempo se han generado en el ámbito científico. Investigadores, varios, han trabajado en este respecto: “el México indígena y el rural tienen mucho en común. Sin la presencia histórica de los indígenas no podríamos entender la sociedad rural de nuestro tiempo [...] El concepto de población indígena es una abstracción que agrupa a un conjunto diverso y heterogéneo de culturas con una gran riqueza” (Warman, 2001, p. 46).

2.4. Teoría de la Praxis

Esta teoría es de especial importancia para explicar lo que ha pasado en San Mateo el Viejo debido a los hechos sociales tradicionales y que forman parte de la cultura del pueblo otomí. Esta teoría es considerada y trabajada en el campo de la psicología, sin embargo, es una propuesta teórica científica que desde este campo social es importante, que surge en México a finales del siglo XX, que se concibe como heredera de la tradición dialéctica y producto de un dialogo respetuoso y crítico con algunos de los autores más importantes de la psicología. La teoría de la

praxis se pretende como síntesis y superación, incorporando los ángulos valiosos de todos ellos, sintetizando sus conceptos, dándoles nuevos significados dentro de la totalidad coherente y actualizada. Además, la teoría de la *praxis* surge con base en investigaciones y experiencias sobre diversos aspectos. El concepto fundamental de la teoría es precisamente el de *praxis* como objeto de estudio, en el sentido que Marx le da especialmente en su tesis I sobre Feuerbach: La sensoriedad es *praxis*, sentir es percibir con los “sentidos históricos”. Toda actividad humana es *praxis* porque es histórica, a diferencia de otros seres. Somos humanos porque incorporamos experiencias de otros.

La teoría de la *praxis* pretende el estudio de los fenómenos psicológicos y la intervención profesional sobre los mismos desde esa perspectiva de análisis de la motivación histórica (y no sólo corporal o individual, como en otras teorías), en la cual los procesos de amor y odio son fundamentales; así como atiende precisamente al problema de la enajenación, la despersonalización, el aislamiento afectivo y el ensimismamiento propios del sistema organizativo capitalista que embona con las epistemologías dicotómicas encontrando la posibilidad de revertir esas patologías mediante estrategias profesionales y políticas para que en cada pareja, en cada familia, en cada grupo, en cada centro de trabajo, en cada comunidad y en el mundo entero, gradualmente los seres humanos pueden integrar sus identidades colectivas en una cada vez más poderosa realización personal (Muruet, 1996,1997, 2007, 2009, Sánchez, 1980 y González, 2015).

El eje de la teoría de la *praxis* es el concepto mismo de *praxis*. A diferencia de sus más frecuentes interpretaciones, *praxis* no es equivalente a práctica, a congruencia teórico- práctica, ni a acción revolucionaria.

Esta teoría ha sido de utilidad en este estudio porque historia y *praxis* son dos aspectos de un mismo proceso. La *praxis* es la acción actual que –al mismo tiempo– recoge la experiencia histórica, genera a cada instante un nuevo referente histórico dentro de un contexto relativo y da luz a la perspectiva de lo que puede ser y también de lo que no podrá ser (el futuro). La *praxis* como dice González (2015) y como lo formuló Sánchez (1980) es “un proyecto de transformación de la realidad a partir de

una crítica radical de lo existente, basándose a su vez ambos aspectos en un conocimiento de la realidad que se pretende transformar” (p.196).

Esta teoría permitió contrastar la forma de vida al interior de las familias y de esta manera se conocieron las transformaciones familiares y culturales a las que se han visto expuestos los habitantes de San Mateo el Viejo, con la experiencia de ser *cargueros* en alguna fiesta religiosa, ser danzantes, o simplemente ser parte de la comunidad, enfocándose en el periodo histórico de la fundación del pueblo que va del siglo XVI a la fecha. También se hicieron comparaciones intermitentes por falta de información en algunos años anteriores para poder diferenciar el apoyo mutuo que se da durante las fiestas año tras año.

La teoría de la *praxis* ayudó a explicar muchos aspectos de la vida cotidiana de los otomíes en el pueblo de San Mateo el Viejo; la parte social y humana, además, sirvió para conocer cuáles son las relaciones sociales que se tejen en la comunidad gracias a los tradicionales cargos religiosos que se acostumbran en el pueblo.

2.5. Teoría del Desarrollo Territorial

El concepto de territorio cobra relevancia en la medida que se ha convertido en una teoría importante al complementarse con el de desarrollo (desarrollo territorial) que, cabe decir, cimientan sus raíces en el desarrollo rural, surgidos ambos conceptos en la etapa de la posguerra para intentar salir de la crisis que se gestó durante ese periodo.

Como es conocido, el periodo posterior a la II Guerra Mundial fue un punto de inflexión en el desarrollo económico mundial. Los países estructuraron sus políticas públicas y adoptaron modelos de desarrollo para dar respuesta a las necesidades económicas de la sociedad. Como en un gran laboratorio, se experimentaron diversas estrategias económicas de desarrollo. Diferentes modelos se acuñaron y ensamblaron a partir de nuevos y viejos conceptos, dando lugar a profundos cambios estructurales en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo XX, pasándose de una sociedad agrícola, basada en el sector primario, a otra de tipo

industrial y de servicios. Es en ese contexto donde surge el enfoque del desarrollo rural, un enfoque orientado no al bienestar de las zonas rurales y que sería el precursor de lo que más tarde, al ampliarse el punto de mira, se denominaría desarrollo territorial.

Sepúlveda (1992) señala que aunque el problema del subdesarrollo en América Latina ya había empezado a preocupar a Estados Unidos como asunto de seguridad nacional desde la segunda mitad de los años cincuenta, el estallido de la revolución cubana y los lineamientos de la Conferencia de Punta del Este, hicieron cambiar la ayuda caritativa expresados en la Ley Pública 480, a estrategias de desarrollo rural “que apuntaran a cambios críticos en los parámetros de producción, funciones de población y niveles tecnológicos. Esto se materializa en la Alianza para el Progreso” de 1961 (Sepúlveda, 1992 p.15). El desarrollo rural era la manera de aumentar la oferta de alimentos y materias primas para la exportación, a fin de transferir valor (exacción) de la agricultura a los otros sectores de la economía.

Ceña (1994), señala que el enfoque del desarrollo rural surge como “resultado del fracaso de los modelos de desarrollo económico elaborados y aplicados en las décadas de los cincuenta y sesenta para resolver el mayor problema de los países en desarrollo, la pobreza” (p.32). Esta afirmación coincide con la de otros autores que también ubican el origen de este concepto en esa década (Long, 2007; Ramos y Garrido, 2011; Valenciano y Carretero, 2001), haciendo surgir de esa noción central otros conceptos relacionados como los de “desarrollo rural integrado” (acuñado en Israel a principios de los años setenta), “desarrollo rural sostenible” (década de los ochenta) o el más reciente de “desarrollo territorial rural”.

Cabe señalar que, en México, a finales de los años setenta e inicios de los 80 se acababa de salir de un proceso de grandes convulsiones políticas que, sin embargo, y aun con los efectos de la revolución, no había modificado las estructuras económicas y sociales del país. De hecho, a pesar del reparto agrario de Cárdenas, se mantenía en muchas zonas rurales el viejo poder oligárquico del porfirismo, aunque bajo nuevas formas. Lo prioritario de la agenda política de esos años era la apuesta por la apertura comercial y la necesidad de realizar grandes inversiones en

infraestructuras mediante la construcción de carreteras y vías ferroviarias, con el objetivo todo ello de facilitar el desarrollo de las grandes empresas industriales y de los grupos económicos asociados a ellas.

En general, era el mundo rural mexicano de principios de los años 80 un sector atrasado en términos educativos y marginado socialmente, dado que sus problemas de integración con el resto de la sociedad no habían sido objeto de atención por parte de los diversos gobiernos desde la revolución (con excepción del presidente Lázaro Cárdenas del Río), más allá de hacerlo objeto del reparto de tierras, un reparto más retórico que real en muchas regiones del país. Como mucho, el medio rural era atendido en los círculos políticos del país o bien como base de apoyo clientelar a los gobiernos nacional, estatales y locales mediante fórmulas muy sofisticadas de corporativismo, o bien como espacio físico donde desarrollar la actividad agraria, pero no era percibido como un espacio diverso dotado de ricos y amplios factores naturales y lleno de posibilidades para desarrollar otro tipo de actividades. A lo sumo se hablaba por aquel entonces de “desarrollo agrario” y poco de “desarrollo rural”.

Zorrilla (2003), señala que el enfoque del “desarrollo rural” es aún reciente, ya que, en los años 80, “...lo importante era el desarrollo agrícola y ganadero con el que, se decía, que al elevar el ingreso de los agricultores y, en general, de los habitantes del campo, mejoraría de manera automática su calidad de vida” (p.105). Aún más reciente es la presencia del enfoque del “desarrollo territorial”, ya que ha surgido para dar respuesta a muchos de los cambios que acontecen en el territorio nacional donde la fuerte interacción rural/urbana ha desdibujado la tradicional separación entre medio rural y medio urbano y donde la complejidad de las relaciones sociales y económicas hace necesaria la utilización de perspectivas más amplias e integrales.

El proceso de globalización en su componente cultural ha hecho que se extiendan a nivel internacional el interés y la preocupación por el medio ambiente y los factores naturales del planeta, considerados ya como patrimonio de la humanidad. Esta doble tendencia de globalización económica y cultural, que caracteriza al mundo

actual, hace que las perspectivas amplias del “desarrollo territorial” se utilicen incluso para el análisis de áreas donde sus rasgos intensos de agricultura y ruralidad podrían recomendar todavía el uso del enfoque del desarrollo rural. Sin embargo, a pesar de la importancia de lo agrario y lo rural en muchas áreas de Latinoamérica en general y de México en particular, es un hecho que la influencia de la globalización económica y cultural, con su énfasis en las múltiples dimensiones de los territorios (productivas, ambientales, paisajísticas, recreativas, culturales), hace que este modo de abordar el desarrollo de las áreas rurales se haya extendido en la comunidad científico-académica y en los círculos políticos.

El IICA (Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura) ha readaptado el enfoque del desarrollo territorial para adaptarlo a las características de los territorios rurales latinoamericanos. Para situar en el espacio y en el tiempo el enfoque del “desarrollo territorial” y su extensión a México y otros países latinoamericanos, hay que tener en cuenta que la crisis económica global está haciendo que reaparezcan en los países industrializados problemas de pobreza y desigualdad que se pensaban ya erradicados y que son más característicos de los países en desarrollo.

Algunos autores señalan que: “la concepción de territorialidad rural se soporta en la revaloración del espacio rural y su geografía, como unidad de gestión que permite integrar una realidad económica multisectorial, dimensiones políticas, sociales, culturales y ambientales que han venido construyendo una institucionalidad dinámica, aunque compleja, que ofrece las posibilidades de una respuesta a muchas de las falencias que ha mostrado el desarrollo rural en las últimas décadas” (Echeverri y Rivero, 2002, p.23).

Para ellos el territorio es un concepto que cubre un amplio y diverso espacio físico, cultural y económico, y que permite que sean revalorizadas áreas que han cambiado a través del tiempo.

En esa revalorización no sólo se considera el presente, sino también la cultura y el entramado histórico que ha dado como resultado la realidad actual en que se

desenvuelven los diversos elementos que dan vida a la ruralidad en los pueblos originarios. Señalan estos mismos autores que “Los grupos poblacionales rurales de América Latina, incluyendo las poblaciones afroamericanas e indígenas, cuentan con una base cultural que por lo general ha sido considerada como una barrera a la aplicación de los modelos occidentales dominantes, cuando en realidad constituyen un potencial básico para la construcción de una forma propia de desarrollo. Es por ello que la visión territorial propuesta implica la valoración y el reconocimiento de la tradición, la historia y la cultura rural, con una visión de integración y universalización, que parta de ella misma para la construcción de políticas de desarrollo rural sostenible” (Echeverry y Rivero, 2002. P34).

El enfoque “territorial” cobra importancia en el presente proyecto de investigación, ya que el tema de los pueblos originarios, como el entorno de pobreza que le rodea, ha de abordarse desde un enfoque más amplio que el meramente rural. Alexander Schejtman y Julio A. Berdegue (2003) plantean la necesidad de abordar los problemas de la pobreza rural desde nuevas perspectivas de análisis, dado que estos problemas no sólo perduran, sino que se han hecho aún más graves en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI. De ahí que el enfoque del “desarrollo territorial” se considere de gran utilidad para estudiar la pobreza rural y la cultura de los pueblos originarios con nuevas herramientas de análisis.

El territorio transmite la idea de delimitación y dominio de un espacio. También está relacionado con prácticas ligadas con el poder público en todas sus escalas, por lo que incluye la función de gestionar un espacio determinado. Además, el territorio es un espacio apropiado y valorizado (simbólica e instrumentalmente) por grupos humanos mediante la representación y el trabajo. En síntesis, los ingredientes primordiales de todo territorio son: la apropiación de un espacio por una determinada comunidad de seres humanos; el ejercicio del poder, y la existencia de una delimitación física o frontera (Raffestin, 1980, citado por Giménez, 1999). El territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada comunidad, pero su función no se limita a una dimensión instrumental, ya que es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de

pantalla, sobre la que los actores sociales proyectan sus concepciones del mundo. Por eso, el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica y como circunscripción político-administrativa. Pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico y como apego afectivo; en definitiva, como la madre tierra de un pasado histórico y de una memoria colectiva, y como geosímbolo (Giménez, 1999).

De acuerdo con Schejtman y Berdegué (2004), el desarrollo territorial descansa sobre dos pilares estrechamente relacionados: a) la transformación productiva, cuyo propósito es articular de forma competitiva y sustentable la economía del territorio con mercados dinámicos, lo que supone cambios en los patrones de empleo y en los modelos de producción de un espacio físico determinado; y b) el desarrollo institucional, cuyo objetivo es impulsar la concertación de los actores locales entre sí y entre ellos y los agentes externos relevantes, así como modificar las reglas formales e informales que reproducen la exclusión de los pobres en los procesos y los beneficios de la transformación productiva.

El punto de partida es captar, en primer lugar, que el territorio encierra un valor decisivo en el proceso de desarrollo, y que la identidad territorial y su vinculación con la historia social, son elementos primordiales para entender el sistema económico, político y cultural del territorio. En segundo lugar, entender que las personas y sus sistemas de organización social, antes instrumentalizadas como mera mano de obra, se revelan hoy como el principal recurso. En tercer lugar, comprender que los recursos tangibles e intangibles en el territorio deben ser utilizados por la propia población local para generar procesos de desarrollo endógeno. La articulación entre personas, territorio y recursos debe integrar los conceptos de cooperación y colaboración para generar nuevas formas de gestión territorial, que impulsen cambios culturales en los entornos rurales a partir de una síntesis de los elementos tradicionales, tales como la identidad territorial y los recursos de la innovación urbana (Delgadillo y Torres, 2009).

Como señalan algunos autores “el enfoque territorial del desarrollo rural es un cuerpo teórico en construcción, que bebe de numerosas fuentes teóricas, y sobre todo que aún no se han podido evaluar suficientemente sus efectos e impactos, aunque existan algunos pasos dados ya en ese sentido” (Middmore et al. 2010; Sotte, 2003 y Ray 2000b, citados en Ramos y Garrido, 2011).

El enfoque del “desarrollo territorial”, como se ha descrito en esta propuesta de investigación, es en definitiva, importante para abordar con una visión amplia e integral el análisis de los problemas de desigualdad, pobreza y vulnerabilidad de las poblaciones rurales, situando los problemas en un contexto de mayor amplitud, y que ofrece un excelente marco conceptual para analizar fenómenos sociales contruidos desde las bases de los pueblos originarios, como son las mayordomías, las danzas, la gastronomía, los factores naturales, el lenguaje.

Otra concepción, muy diferente, para analizar la cosmovisión de los pueblos originarios de América y que supera las visiones desarrollistas y territoriales, emerge actualmente explicando los razonamientos de los pueblos originarios (y de otros grupos en desventaja) desde dentro de una lógica y una epistemología propia, negada por las diversas corrientes “cultas” eurocéntricas:

“La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales. En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.” (De Sousa, 2011 pág. 11).

Las epistemologías del sur, el buen vivir, la armonía con la Madre Tierra y con los demás seres vivos, humanos y no humanos, brindan una perspectiva de análisis de los significados de rituales y danzas, de ceremonias donde el sincretismo obligado

ya es parte introyectada, pero a la vez expresión propia de pueblos, como el otomí bajo estudio.

Esto representa una dificultad metodológica importante, porque la racionalidad de los pensamientos-sentimientos-aspiraciones-acciones otomíes en este caso, no forman parte de la lógica formal en la que se basa el método científico. Es otro sistema de pensamiento, derivado de raíces inmemoriales, hibridado con enseñanzas y propaganda moderna, contemporánea, administrada se quiera o no, por los medios masivos que, junto con productos externos como la CocaCola, han permeado, trastocado y confundido la semiótica inherente a su cultura ancestral.

3. MARCO CONCEPTUAL

En este apartado se exponen las bases epistemológicas-conceptuales de la tesis doctoral. Se inicia con los principales conceptos que han guiado el proceso de investigación, una investigación que, como se ha señalado, ha tenido por objeto analizar el sistema cultural de un pueblo originario como estrategia de resistencia para afrontar los desafíos de la globalización, en este caso: en la comunidad de San Mateo el Viejo, Temascalcingo, Estado de México, para identificar las nuevas formas de vida que han adoptado las poblaciones, así como los cambios, que son resultado de los roles presentes en las comunidades y que refuerzan la cohesión y solidaridad social.

3.1. Las mayordomías

En el presente trabajo se retomó la definición que hace Korsbaek (1996), de mayordomías o sistema de cargos, que se refieren a las actividades religiosas que se practican en los pueblos originarios y que han sido tradicionales: “el sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el pago significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como "pasado" o "principal" (p.82).

Como se puede ver, en la definición de “mayordomías” se denota una conceptualización democrática, sin embargo Korsbaek (2005) menciona que esta

noción es de “los antropólogos inmejorablemente románticos” (p.72) y esta conclusión es resultado de sus investigaciones, que conllevan a un contraste entre las experiencias de algunas comunidades que practican las mayordomías religiosas con compromiso y devoción y otras en las que hay que obligar a los vecinos de la comunidad para que participen de las mismas. Lo cual no limita en absoluto el hecho de que el sistema de cargos “típico” sea un elemento que cohesiona y ayuda a la “construcción del proyecto colectivo” en la comunidad y que a la vez le da “identidad étnica”.

En su faceta religiosa, la mayordomía es una forma de organización social que tiene una comunidad para la realización de sus fiestas. Se asigna un rol a cada mayordomo (en adelante se usará indistintamente el concepto de “carguero” con el de “mayordomo”, por ser similares y aclarar que en la comunidad de estudio se usa el de “carguero” para referirse a la persona que ha sido asignada responsable de organizar la fiesta en la fecha correspondiente). El rol que desempeñará el nuevo carguero tiene duración de un año, a partir de la fecha en que se da el “cambio” y hasta que las celebraciones culminen en el siguiente año en que un nuevo carguero asuma dicha responsabilidad.

Las mayordomías como parte de los usos y costumbres en las comunidades “son unas instituciones y prácticas híbridas, como cualquier tipo de manifestación cultural e institucional que se han ido formando, formulando y cambiando en el transcurso de la historia, en la interacción entre lo local y lo nacional” (Recondo, 2007, citado en Vázquez, 2011, p.27), las prácticas tradicionales de la comunidad estudiada forman parte de la cultura, en algunos casos se habla de “sistema de cargos” y en otros simplemente de “mayordomías”. En este caso se habla de cargos y al responsable se le llama carguero; no mayordomo. Sin embargo, el cargo, las funciones y responsabilidad es equivalente a la que lleva a cabo un mayordomo de cualquier otra comunidad en donde existe el típico sistema de cargos.

Barrientos (2004) realizó una investigación sobre los usos y costumbres de las comunidades en el Estado de México, estudiando cómo son las fiestas, el trabajo comunitario, las mayordomías y principales símbolos de adoración (por ejemplo, las

peregrinaciones anuales a los cerros). También realizó un análisis de las estrategias de vida de los otomíes; los cuales han tenido que adaptar sus actividades de acuerdo a sus necesidades de supervivencia, alternando diferentes formas de hacer agricultura acorde a la temporada del año, en sus cultivos tradicionales; maíz, frijol, haba, chícharo y cebada, combinando estas actividades con la albañilería, comercio, renta de mano de obra para otras actividades e incluso la ganadería en baja escala. En la práctica se desarrolla una labor multifuncional para la reproducción familiar basada en la lógica de producción y administración familiar de los bienes y productos producidos.

Geográficamente, los pueblos otomíes habitan las partes montañosas y esto les conduce a desarrollar actividades agrícolas de subsistencia. También les permite tener una relación estrecha y recíproca con el medio natural. Con lo que respecta a “la organización familiar prevalece el sentido de una unidad amplia, cuyos integrantes participan de diversas maneras en la aportación de recursos económicos” (Barrientos, 2004, p.9).

Todas las fiestas religiosas, que comienzan desde el mes de febrero con la celebración de “La Virgen de la Candelaria”, tienen un significado simbólico, ya que ese día se hace la bendición de la semilla y al finalizar el año, por el mes de diciembre, se prepara la cosecha, se construyen los *sincolotes* y se cierra el año con algunas festividades. “El ritmo de la naturaleza y su relación con los hombres marca el flujo y reflujo de la actividad en esta región indígena” (Barrientos, 2004, p.12). En el sistema de cargos se reflejan las relaciones de poder dentro de la comunidad porque son, la mayoría de las veces, los que tienen más dinero, quienes se responsabilizan de los cargos para obtener respeto y prestigio.

Las peregrinaciones y procesiones que se practican en la cultura otomí son un elemento que ayuda a la cohesión social mediante la interrelación de lazos de solidaridad, reciprocidad y ayuda mutua. Lo cual, sin duda, los ha llevado a permanecer en sus lugares de origen y a sobrevivir a través de los siglos, a pesar de las agresiones arremetidas durante la colonización, los abusos de las haciendas y los terratenientes después, finalmente la discriminación social que se practica en

la actualidad. Barrientos (2004), afirma que “la peregrinación es la ofrenda en reciprocidad al vigor y al sustento que reciben” (p.20).

Korsbaek (2002), hizo un análisis comparativo entre dos comunidades del Estado de México en donde se identifican los usos y costumbres como una forma de vida y de responsabilidad, enfocando su investigación al sistema de cargos/mayordomías. Las comunidades referidas son: San Juan Atzingo en el municipio de Ocuilan y San Francisco Oxtotilpan en el municipio de Temascaltepec. Es pertinente hacer mención que, aunque la comunidad es el espacio en donde se tejen las redes sociales que hacen posible la forma en que es organizada una comunidad, también es cierto que existen procesos de cambio constante que hacen que las relaciones en las localidades tengan una vida dinámica y reproductiva en sus roles y organización comunitaria.

En este trabajo, una de cuyas principales conclusiones que llama la atención es el hecho de que no importa ser o no de una comunidad en donde las personas hablan una lengua originaria para respeten más o menos los usos y costumbres y en este trabajo queda comprobado al observar que “el sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan tiende a debilitarse en cuanto se realizan sanciones a quienes no quieren participar en él. En San Juan Atzingo se mantiene la participación voluntaria en el sistema de cargos y no se recuerda que se hayan aplicado sanciones a alguien por no participar. Así, en la comunidad que no se practica la lengua materna se tiene un mayor apego a las formas de organización tradicional. Sin duda, es la presencia de un elemento identitario alterno la causa de esta situación” (Korsbaek, 2002, p.2).

Siendo que en la primera comunidad predomina la población que habla una lengua originaria con respecto a la segunda y que, una de las practicas más socorridas en la organización social de una comunidad son “las mayordomías”, sobre todo en lo referente al sistema de cargos de las comunidades, las relaciones de poder, el estatus social y el prestigio que se alcanza cuando alguna persona, miembro de la familia o grupo de personas se responsabilizan de las fiestas, los trabajos y actividades diversas que resultan en beneficio de las tradiciones y costumbres comunitarias. Un tema aparte y que no se menciona en el trabajo revisado, es el

compromiso a través de “promesas” que realizan algunos cargueros para cumplir con los compromisos de las fiestas en la comunidad, promesas realizadas a algún santo por haber cumplido una meta personal o familiar y que esta haya sido concluida con éxito, y que están inmersos dentro del tema abordado en el trabajo.

Para entender la dinámica de los pueblos originarios, sobre las mayordomías y cultura en general, así como el impacto que ha tenido la globalización en las mismas a nivel micro y macro se pueden revisar trabajos de algunos investigadores que han abordado el tema a profundidad: Korsbaek y Sámano (2007), Stavenhagen (2010), Sandoval y Montoya (2013). Estas investigaciones referidas al tema indigenista son importantes para cuando se quiere profundizar en este tema. En estos estudios se han analizado e investigado temáticas relacionados con la problemática en cuestión; tema que se torna de actualidad, y que comienza a retomar fuerza, probablemente debido a la emergencia de las epistemologías del sur.

Las mayordomías, que es parte del tema central que ocupa la presente investigación se refiere, según Robinson (1998) "como sistemas de representación “democrática” de las parentelas troncales (en un ciclo amplio del tiempo) en cada pueblo” (p.15) también es posible hablar de un sistema de cargos –como Korsbaek (2005) lo ha conceptualizado-, y a decir de él, este sistema es un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o casi todos– los miembros de la comunidad.

3.2. Historicidad e indigenismo

La cosmovisión de los pueblos originarios basada en una estrecha interacción con la naturaleza, así como sus costumbres y tradiciones, han sido un importante factor de cohesión social en amplios sectores de la sociedad mexicana, y ello ha hecho posible una síntesis en la que se asocia la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural. En el marco de esa síntesis, surgen importantes contradicciones, que abren un interesante debate social y político en México. Ese

debate se plantea en los siguientes términos: si la población mexicana quiere salir del atraso y de las bajas condiciones de desarrollo y bienestar en que vive, necesita que los servicios (tales como el agua potable y la luz eléctrica) y las infraestructuras viarias (carreteras y medios de transporte) lleguen a las pueblos originarios, pero si eso se hace siguiendo el modelo convencional de desarrollo se corre el riesgo de que desaparezcan muchas de sus señas de identidad y de sus rituales sagrados de relación con la naturaleza, así como que se socaven sus bases de organización. De ahí que en el centro de ese debate se sitúe la conveniencia de que puede caminar por una senda novedosa de desarrollo, en la que se busque un punto de equilibrio entre bienestar y preservación de las raíces culturales de los pueblos originarios, lo que pasa por una forma original de aprovechamiento de los factores naturales sobre la base del conocimiento de las poblaciones locales.

La elite gobernante y la elite económica ajustan sus interpretaciones de la realidad al modelo funcional de orden social y cambio institucional. La cultura de los pueblos originarios que ha sido poco valorada en todas sus dimensiones y sometida a un rezago continuo es una forma de resistencia, que si bien no puede ser considerada como movimiento social, sí es en esencia parte de la organización local y comunitaria que les ha permitido a los pueblos originarios, seguir practicando sus usos y costumbres; se retoma el concepto de pueblos indígenas tal como lo concibe Stavenhagen (2010), a partir de que el mismo concepto es el que se utiliza en diversos convenios y estatutos nacionales e internacionales; tal como el Convenio 169, solo como referencia y no como un concepto absoluto de referencia a los pueblos originarios.

Las instituciones actuales se encuentran en transición y ya no forman parte de lo que en el siglo pasado sustentaba las bases de la sociedad. Ahora, son diferentes las formas de pensar, de actuar y de interrelacionarse en la sociedad. Las tecnologías de información, los nuevos movimientos sociales y el mercado neoliberal hacen del contexto un fenómeno global complejo de entender.

El sujeto social en el caso que se trabaja, es el “carguero” y si el actor social no es un sujeto social, sino que éste se convierte en sujeto solo cuando tiene un sentido

político, cuando incide y tiene conciencia de su estatus en la escala social y tiene o debe de tener la capacidad en ese momento de cambiar, es cuando evoluciona porque es capaz de reconstruirse a sí mismo y de autorregularse. Los pueblos originarios se han reinventado, se han transformado, se han autorregulado y se han reconceptualizado para poder hacer frente a los agravios de la globalización en su fase neoliberal, en donde como pueblos originarios ya no les era permitido seguir siendo parte de una sociedad mestiza, hasta inicios y mediados del siglo pasado. En la actualidad, se intenta ser parte más activo y participativo en su rol social, y por tanto están siendo considerados, pero solo después de diferentes momentos de lucha y de resistencia, levantando la voz y haciendo de sus usos y costumbres un argumento de su existencia en los territorios que habitan, ya no en sus “zonas de refugio”, como en otro tiempo los llegó a llamar Aguirre Beltrán (1987).

3.3. Globalización

La globalización es considerada no como paradigma sino como un concepto difuso, ambiguo y globalizador que hunde sus raíces en las interconexiones económicas a nivel mundial. De la misma manera en que se alimenta de los medios de comunicación para hacer creer a la sociedad que estamos en camino hacia un mundo sin fronteras, homogéneo e igualitario según los defensores de este sistema. Canclini (2000) esboza algunos elementos que explican el imaginario social que concibe a la globalización como una posibilidad de modelo: entre ellos se encuentra el tema migratorio, que de alguna manera hace posible que los sujetos sociales, a través de la imaginación, recuerden con nostalgia lo que un día fue real, experimentado y que ha quedado en la mente y en el recuerdo de las personas que han migrado. La globalización también se debe de entender como un producto de los modelos económicos implementados por los países europeos y Estados Unidos y que sus consecuencias han sido devastadoras en contra del medio ambiente y de la cohesión social. También ha provocado más pobreza, marginación, desigualdad e injusticia social, resultando afectados, en mayor medida, los países en vías de desarrollo y dentro de estos, lo pueblos originarios: “los agravios mayores siguen siendo recibidos por los indios y porque en algunas de sus tierras, sus bosques y

sus riquezas se realizan las operaciones más crueles del capital transnacional” (Canclini, 2000, p.87)

Para Hirsch (1996) la globalización, más que un estado benefactor que surgió en la posguerra, prefiere denominarlo fordismo. Para él, al igual que para Canclini es una idea difusa, un fetiche del que todo mundo habla, pero que pocos o nadie entiende. “en el mundo de las apariencias, “la globalización” representa cosas muy variadas: internet, coca-cola, televisión vía satélite, IBM, libre comercio, correo electrónico, triunfo de la “democracia” sobre el “comunismo”, “tratado de libre comercio”, telenovelas de Hollywood, Microsoft, catástrofes climáticas, acaso también la Organización de las Naciones Unidas y las intervenciones militares “humanitarias” realizadas bajo su nombre” (Hirsch, 1996, pp.83)

Es una concepción que se ha implantado imaginariamente en la psique social dominada por el eurocentrismo; por lo cual se llega a concebir el fenómeno globalizador como una posibilidad de interacción a nivel mundial. En la actualidad es posible conseguir tamales conservados en tiendas comerciales de Estados Unidos, tortillas mexicanas en la Unión Europea, en ocasiones y por estas cuestiones, se intenta tergiversar la realidad aduciendo al llamado modelo de globalización “se habla del mundo como una “aldea global”, de una “sociedad mundial” o aun de una “sociedad popular” (Hirsch, 1996, p.84). El fenómeno social que se vive en la actualidad refleja efectos contrarios a los planteados por los que defienden la globalización; por ejemplo cuando las personas emigran de forma obligada y en busca de mejores condiciones de vida se encuentran con fronteras cerradas y con muros infranqueables, no existe un libre tránsito entre países, tampoco se refleja en las oportunidades de libre mercado entre países con diferentes niveles de desarrollo; por lo tanto se puede decir que no es del todo cierto lo del imaginario mundo global... “la idea de que la globalización del capitalismo conduce hacia una “sociedad mundial” uniforme, armónica y cooperativa, es falsa. La promesa de creciente bienestar y de una democratización progresiva ya quedó desmentida y desacreditada desde hace tiempo. En efecto, habrá que percatarse de la presencia de dos tendencias contradictorias. Por un lado, es cierto que la

globalización significa unificación económica; pero no es menos cierto que significa también una creciente fragmentación económica, social y política” (Hirsch, 1996, p.84).

Los resultados catastróficos de la globalización hacen pensar en cómo salir de ahí. Para Touraine (1999) es importante reinventar la realidad porque el sistema actual pretende ser pensamiento único y regulador de la cultura, la economía y la política, no obstante, lo único que ha traído consigo es mayor desigualdad, pobreza, acumulación de riqueza y limitada participación ciudadana en las políticas que impactan a los sectores sociales más vulnerables.

En las comunidades rurales se encuentran cerros, montañas y toda una gran diversidad de riqueza cultural y ambiental. La diversidad de fauna y flora que conservan los territorios son un activo paisajístico que se encuentra en riesgo constante porque la disyuntiva entre ser conservado o explotado con fines lucrativos siempre está latente. Sin embargo, en muchas comunidades rurales mexicanas, especialmente en territorios en donde habitan los pueblos originarios como los que se ubican en los estados de Chiapas, Oaxaca, Estado de México, etc. han mantenido una relación no mercantil con la tierra y los factores naturales, siendo usados con fines de subsistencia y nunca pensando en una lógica económica. En estas comunidades, la población originaria ha procurado respetar el equilibrio ecológico de los factores naturales asociados a ellas y, durante siglos, ha cuidado de la tierra sin darle un valor monetario.

Las epistemologías del Sur presentadas por De Sousa, ubican a estas manifestaciones dentro de la “sociología de las ausencias”. La “no-existencia” es real y se hace presente cuando al sistema de pensamiento occidental le aparecen procesos o sistemas de pensamiento ininteligibles, ilógicos para el capital y su lógica economicista. Así, señala cinco criterios de no-existencia: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Todas estas formas caben en el pensamiento y acciones del pueblo otomí. En su concepción no productivista de su hábitat, en su no-interés por la explotación de su ambiente, se manifiestan todas ellas, sobresaliendo la ignorancia y la improductividad o pereza, por no darle un uso

lucrativo a sus recursos. La lógica capitalista eurocéntrica, incluso la visión anticapitalista o marxista, no son capaces de entender estos sistemas de pensamiento distintos. Un precepto ontológico entre ambas teorías implica una revisión exhaustiva del por qué pueden darse diferencias tan delgadas para verse, pero tan reales en la aplicación teórica a la realidad social. Sin embargo, la visión teórica del sur permite un mejor marco de comprensión sobre el fenómeno cultural que compete a la presente investigación.

En este sentido debería quedar en claro que han sido las comunidades, a través del tiempo, las que han salvaguardado los factores naturales; en su mayor parte. En estas comunidades se practican actividades que ayudan a la conservación de suelos y a la recuperación de espacios forestales de manera natural. Los usos y costumbres de los pueblos originarios (culinarios, musicales, artísticos, de trabajo etc.) han sido ejemplo de modos de vida, de cohesión social y de innovación tecnológica local, sin embargo, han sido víctimas de las políticas públicas, por ejemplo, las reformas al artículo 27 constitucional, el TLC y el libre mercado; una vez implementados han significado mayor desigualdad social, mayor marginación de los pequeños productores, aumento de la pobreza y nutrición masiva del fenómeno de la discriminación.

El riesgo continuo es la sobrevivencia del otomí y del campesino mexicano, que vive gracias a las remesas que envían los migrantes, principalmente desde Estados Unidos. Todo lo anterior se puede resumir en un impacto contra la seguridad y la soberanía alimentaria mexicana. “Los campesinos cosechan la inagotable muchedumbre de usos y costumbres que los mexicanos somos” ... “La agricultura desempeña, además de la producción de alimentos, múltiples funciones, entre ellas: la preservación del paisaje, la protección ambiental, la seguridad y calidad de los alimentos, el bienestar de los animales, y otros” (Bartra, 2003, p.34). Dicho lo anterior, y sabiendo que la agricultura es una práctica que no se pierde en los pueblos originarios, se explica la importancia que eso significa en el aporte de alimentos a la población en general.

Los cambios experimentados a nivel mundial por la globalización económica y cultural han alterado el equilibrio interno de las comunidades rurales y han afectado su relación con la tierra y los espacios naturales. Los usos tradicionales y el modo de gestionar los recursos localmente asociados a esos espacios naturales, se han visto modificados por el desarrollo de lógicas individuales y particularistas basadas en la búsqueda del beneficio en detrimento del interés común, dando como resultado un deterioro creciente de dichos recursos. Obligan a los pueblos originarios a sobrevivir en su propio territorio, porque el Estado niega a los pueblos y los margina. Es un derecho el usufructo de las tierras que tienen los pueblos porque son dueños de dichos territorios, pero el gobierno compra y los obliga a vender, y a dejar de ser dueños de sus propios recursos. Después se les obliga a comprar lo que se produce en sus propias tierras. Un ejemplo de ello es el programa PROCEDE o en su versión más reciente PROCECOM.

El capitalismo tiene una larga historia que pasa, según Marx, por formas precapitalistas que anteceden a la estructura que presenta en los últimos siglos³, estas eran formas que tenían un perfil arcaico y que con el tiempo fueron evolucionando. Marx caracteriza las formaciones económicas precapitalistas, como formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico; el objetivo económico fundamental es la producción de valores de uso, así como la reproducción del individuo en aquellas relaciones determinadas con su comunidad: a) *Apropiación de la condición natural del trabajo*, de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como laboratorio, como servicio de materias primas. Aquí el individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como algo suyo, b) *Comportamiento con la tierra como propiedad* del individuo que trabaja mediada por la pertenencia histórica a una comunidad, como miembro de esta (Hobsbawm, 1971). Marx caracteriza las

³ Nótese de aquí en adelante el pensamiento lineal eurocentrista. La coexistencia con formas “no capitalistas”, que son consideradas “precapitalistas” como si el capitalismo (o su derrota) fuera el fin teleológico de TODA sociedad humana, no tiene cabida. De aquí la esencia verdaderamente revolucionaria de este enfoque que surge recientemente en Sudamérica.

formaciones económicas precapitalistas como forma en las que la propiedad de la tierra y la agrícola son la base del orden económico.

El capitalismo como sistema impacta su entorno. En el caso de los pueblos originarios no son la excepción y existe una discriminación histórica, sistemática y sistémica hacía ellos. Pero, ¿qué es el capitalismo?, ¿cuál es su origen y su estatus actual? Según Weber (1905) es una consecuencia de la ética protestante en donde la religión genera un conjunto de valores sociales. Con la religión protestante y sobre todo con la iglesia calvinista se fueron construyendo las condiciones que necesita el capitalismo para nutrirse. La acumulación originaria se basa en el despojo y en el saqueo.

Franklin, según Weber (1905) considera que el trabajo y el ahorro se deben convertir como un deber en sí mismo (un deber revelado por Dios). El trabajo, para los obreros debe ser, según Lutero, “como designio y llamado de Dios” es decir, “el trabajo como un deber moral del hombre” “el capitalismo se identifica, ciertamente, con el deseo de la ganancia, que había de lograrse con el trabajo capitalista continuo y racional, ganancia siempre renovada, “la rentabilidad” y así dentro de una ordenación capitalista de la economía, cualquier esfuerzo individual no encaminado al posible logro de una ganancia se estrellará sin remedio. Estas premisas que analiza Weber con relación a la religión, se pueden equiparar con lo que pasó a los pueblos que fueron originarios de América, en el momento en que fueron colonizados; porque fueron ellos, sometidos con el verbo, con la cruz y con la espada, siempre en nombre de un rey y un Dios desconocido hasta entonces por ellos. Con el paso del tiempo, posterior a la colonización, se fue haciendo más notable dicho sometimiento con las ideas de trabajar “como un designio y llamado de Dios” que garantizaría un espacio al individuo, en el reino celestial, aumentando de esta manera las arcas de los burgueses.

Weber (1905) habla sobre la evolución del espíritu del capitalismo retomando conceptos en el aspecto religioso, cultural, económico y hasta geográfico. A través de la historicidad se puede hacer uso de conceptos para explicar la historia económica (sin considerar ni los modos de producción, ni la parte económica), sino,

más bien a través del ethos que lo trasmuto en ética que es, en donde (para él) se desarrolló el capitalismo en un contexto donde Alemania expandió su imperio (1870). Lo que hizo Weber para construir y documentar su teoría, fue que partió de la organización prusiana, a diferencia de Marx que se enfocó, en sus análisis, hacia la parte productiva. Weber nos indica que fue la religión en donde se creó el espíritu capitalista, en donde germinó su esencia, a través de un mandato “divino” apropiado por el mismo sistema para dominar y controlar a la sociedad.

El materialismo histórico, a inicios del siglo pasado, que se presenta como la vanguardia en el conocimiento y en la explicación de los fenómenos sociales, fue la fuente de toda investigación a la que muchos acudían para poder discernir cualquier tema en particular; vinculando los preceptos marxistas a la realidad social. De la escuela de Frankfurt, Marx y Freud compartieron ese prestigio intelectual, formadores de dicha escuela, fueron pioneros de lo que después será la llamada “escuela de Frankfurt”. Uno de los discípulos de estos grandes pensadores fue Jürgen Habermas (1992), quien propuso reconstruir el materialismo histórico frente a las nuevas problemáticas que él mismo va a denominar el “capitalismo tardío”, a diferencia de Marx que reduce la *praxis* humana a lo técnico y otorga importancia fundamental al trabajo, el cual concibió como el eje que rige la sociedad. Lo que hace Habermas es rescatar la interacción mediada por el lenguaje para explicar la evolución social en su teoría de la acción comunicativa, vista como un sistema de evolución en el que estamos viviendo, es decir, debe darse en esta evolución una capacidad de crítica respecto al mundo en que se habita. Una nueva concepción del hombre que pasa por la responsabilidad solidaria y una democracia deliberativa que pretende fortalecer las condiciones de la comunicación en las sociedades pluralistas donde es necesaria la justicia del estado de derecho como la solidaridad de las redes ciudadanas.

Al respecto Habermas (1982) dice “yo ya no voy a tratar el materialismo histórico como un procedimiento heurístico, sino como una teoría y, concretamente, como una teoría de la evolución social” (p.4), dando una dialéctica innovadora al planteamiento de Marx “al producir sus medios de vida, los seres humanos

producen también, indirectamente, su propia vida material” este razonamiento le permitió realizar un examen crítico del pensamiento marxista.

Para Habermas, en la historia de la evolución social el “trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad” lo que conduce a pensar en una base social sostenida en el lenguaje como estructura de comunicación y que se relaciona con la conciencia que lleva al actor social a ser un sujeto social. El aprendizaje en Habermas es “la forma en que se transita de una sociedad a otra”, una vez que se ha avanzado en la escala evolutiva. De acuerdo con Habermas no hemos alcanzado la “civilización”, su premisa básica es el lenguaje “mutas, no evolucionas” se ha mutado, no se ha evolucionado, pero sea como fuere, la sociedad se encuentra inmersa en un constante cambio que varía de acuerdo a la realidad dialéctica vivida.

El sujeto se va conformando a través de su historia; no hay historicidad mientras el actor no tiene conciencia, y este es el momento en que eclosiona y se explica a sí mismo, comienza la construcción del espíritu, y se pregunta qué es el ser. Dentro de los pueblos originarios se practican usos y costumbres que no son estáticos. La costumbre es un comportamiento reiterado que va sucediendo históricamente. Si se preguntara ¿cuál era el sentido de cambiar? y ésta, siendo parte de una construcción que se vuelve fenómeno-caracterización-concepto-significación. Al respecto Braudel (1970), que no es marxista, pero es dialéctico y analiza la cultura desde sus orígenes para explicar su historicidad, ayuda a entender los fenómenos en sus diversas categorías. Marx se va a los modos de producción. Marx demuestra que sólo una parte del trabajo es necesario para generar determinado producto y descubre que en el trabajo hay excedentes y utilidades.

En un sentido de cambio, también se debe ser consciente que no se acaba la vieja sociedad en el corto plazo, sino hasta que se agotan sus posibilidades y surge una nueva, nuevas formas, nuevas instituciones y nueva organización de estructuras en la escala social. Es, en palabras de Braudel (1970): “la historia es una dialéctica de la duración” y sobre todo “porque todo es historia, lo que ha sido ayer es historia, lo que ha sido dicho hace un minuto es historia” según Levi-Strauss citado por Braudel,

(1970), quien a la vez añade “lo que ha sido dicho, pensado, obrado o solamente vivido” es historia. Es importante conocer el pasado de nuestras culturas para entenderlas en el presente y también en el futuro devenir. A Braudel le interesa trabajar en un ámbito de la cultura (religión). Es la historia que va a significar una contradicción al modo de producción, se desliga de la economía y del esclavismo como prehistoria. Al igual que Bourdieu y Geertz, Braudel indica que Marx no retoma el elemento cultural en su explicación de la evolución social.

Historicidad es direccionar, las categorías surgen, se opacan y resurgen en el tiempo: “la duración social, esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado, sino también la materia de la vida social actual” (Braudel, 1970, p. 63). Si hay escritura hay historia, en donde se compagina lo mítico y lo religioso. Que la forma de escribir que se dé, sea explicativa y el que lo hace, es porque es parte de la sociedad y crea escritura de manera racional. Habermas dice que de la sociedad arcaica se pasa a través del lenguaje, a una regulación de las formas institucionales. Desde tiempos antiguos, los filósofos primero y después los historiadores han puesto en la mesa del debate las diferenciaciones sociales, en donde los oligarcas antes, y los burgueses ahora, siguen siendo los que controlan el poder, los que dictan las políticas que han de regir en sociedad.

Aristóteles, como parte de una sociedad “civilizada”, asimilaba la esclavitud y aunque se interrogara sobre el valor del trabajo, no se podía responder de manera analítica, porque dar valor al trabajo sería darle un valor social y no convenía a los intereses que él mismo defendía; además de que el que hacía el trabajo era el esclavo, quien era conceptualizado como una mera herramienta viviente; no como un sujeto social.

3.4. Comunidad

El concepto de comunidad ha sido usado como sinónimo de localidad al referirse a la unidad demográfica o territorial. Pueblo, paraje o población. No existe una

delimitación geográfica espacial o conceptual que defina en donde está la frontera entre una y otra comunidad.

En México, la caracterización de la comunidad indígena está relacionada al enfoque que derivó de los estudios de comunidad llevados a cabo a partir de 1930, motivados por la monografía de Redfield sobre Tepoztlán y, sobre todo, cuando aparecieron las obras de Redfield y Villa Rojas sobre los mayas de Yucatán, la de Taylor sobre los blancos de Arandas, la de Elsie Clew Parsons sobre los zapotecas de Mitla y la de Spicer sobre los yaqui de Arizona; la ola de trabajos subió considerablemente durante la década siguiente. Realizaron trabajo de campo y publicaron monografías sobre comunidades —popoluca, mije, tarasca, tzeltal, tzotzil, nahua, totonaca, mestiza— Foster, Beals, Cámara, Ospina, Calixta Guiteras, Corona Núñez, Pozas, Carrasco, Palerm, Isabel Kelly, Brand, de la Fuente y, finalmente, Lewis, a quien tocó cerrar el ciclo con su reestudio de Tepoztlán [...] Por este camino, la comunidad pasó a convertirse no sólo en la unidad espacial, social y cultural más adecuada para observar y conocer al indio sino, además, en la unidad capaz de definirlo (Aguirre Beltrán, 1990, p.290)

La mayoría de los pueblos originarios mexicanos fincan su identidad primaria en su comunidad. En primera instancia se identifican como de un poblado preciso que se considera no sólo como una localidad geográfica sino como una comunidad humana. Ésta se entiende como un grupo endogámico dentro del que se forman nuevos hogares, que comparte vecindad en un territorio, medio natural, lengua, cultura y raíz. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela para la protección e identificación, con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua originaria.

La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad. La afirmación no es universal; hay otras formas excepcionales de fincar la identidad primaria, pero la comunidad es abrumadoramente mayoritaria en el caso de México. Las comunidades se vinculan estrechamente y una por una, como triángulos sin base, con una comunidad ladina dominante. La comunidad como organización social

selecciona los rasgos culturales que se adoptan como distintivos de la identidad: las fiestas, danzas o representaciones, el uso y giros del idioma, el traje y adorno característico y hasta el conflicto con otras comunidades; en fin, el conjunto de signos que sirve de estandarte a la etnia o colectividad orgánica (Warman, 2003, pp.19-20).

A propósito de la revisión y revaloración de la comunidad, resulta pertinente la observación de Díaz-Polanco (1995) en el sentido de que “a menudo se advierte que las costumbres y lenguas, ideas y concepciones, vestidos y viviendas, instrumentos y utensilios, etc., de las etnias indígenas constituyen parte de un patrimonio cultural que debe preservarse; pero menos frecuentemente se acepta que la organización comunal misma es el principal patrimonio a considerar. Incluso todavía está muy extendido el criterio de que los “rasgos” culturales de las etnias, o al menos algunos de ellos, merecen ser conservados, pero sin que se mantenga la organización comunal, la cual es asociada inmediatamente con lo atrasado, lo anacrónico y lo socialmente ineficiente” (Díaz-Polanco, 1995 p. 236).

Desde esta perspectiva se observa cierta indiferencia a considerar la esencia de la comunidad que es la organización comunal, el corazón o la estructura social de las comunidades y que sobrevive en el tiempo histórico; la reciprocidad, la comunalidad, el tequio, la faena y el apoyo mutuo. El concepto de comunidad que retoma Polanco para su análisis da cuenta del interés muy marcado de rescatar algunos elementos de las culturas originarias, dejando de lado la parte comunal.

Floriberto Díaz Gómez (2015), quizás el más importante pensador mixe de fines del siglo pasado, muerto en plena madurez creativa, señala que “no se trata de una definición en abstracto, por eso más bien se señalan elementos que constituyen una comunidad concreta. Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1) un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión; 2) una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; 3) una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común; 4) una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso, y 5) un sistema comunitario de procuración y administración de justicia. Es decir, no se

entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino como conjunto de personas con historia pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concreta y físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda” (Díaz Gómez, 2001).

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a partir de las reformas del año 2001, define a las comunidades indígenas en los siguientes términos: *“son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”*.

El ser humano nunca ha estado solo y aislado, siempre se ha caracterizado por ser una especie que acostumbra vivir en grupo para poder sobrevivir, incluso se puede afirmar que cuando nace se encuentra en la indefensión total, que no le sería posible vivir sino fuera por la ayuda que proporciona la madre. Después de un tiempo, siendo niño de un año o poco más ya puede comenzar a dar sus primeros pasos y aun así pasaran años para que pueda valerse por sí mismo. Entonces se conforman grupos humanos y se construyen las comunidades. Así tenemos a algunos autores que entienden o conceptualizan a la comunidad bajo estas premisas. “Entendemos por Comunidad el conjunto de seres humanos que, unidos por vínculos naturales y espontáneos, interactúan entre sí” (Poviña, 1949, p.1758), en esta definición se hace énfasis en la forma natural que es propia del ser humano para interrelacionarse socialmente. En un sentido de convivencia humana con objetivos comunes.

Retomando a Bourdieu, se dirá también que la comunidad es similar al *campo*, y la acción o las actividades que realizan cotidianamente las personas que habitan tal o cual comunidad sería el *habitus*, tales como las acciones humanas y actividades que experimenta la sociedad y que también entrelaza Díaz; estas dimensiones para definir comunidad cuando refiere a las personas y su relación con la naturaleza.

4. MARCO CONTEXTUAL

Aunque ha pasado más de un siglo desde que el periodista norteamericano John Kenneth Turner (1908) describiera el nivel de esclavitud que existía en pleno siglo XX en México, y aunque es verdad que ha mejorado la situación de los pueblos originarios, también es cierto que, en comparación con el resto de la sociedad mexicana, su atraso económico es aún considerable, siendo una realidad que las condiciones en que viven los pueblos originarios están muy alejadas de las que debieran corresponder a los mismos.

Toda esta situación aún persistente de carencias de los pueblos originarios y de pérdida de muchas de sus tradicionales raíces culturales, ha ido acompañada de la necesidad de reconstruir su propia historia a partir de nuevas identidades. En ese proceso de reconstrucción de la identidad cultural en un mundo cada vez más interrelacionado y abierto, es decir globalizado, la lucha por una igualdad de condiciones da pie a una dinámica de movilización permanente de los pueblos originarios. Es imperativo romper, construir o reconstruir paradigmas, en afán de un mayor -y de calidad- aporte científico que ayude a la sociedad a valorar la cultura de los pueblos originarios, y que no se vea como algo aparte sino como parte de un todo, las cosmogonías otomíes, mazahuas, mixtecos, mixes, totonacos etc., que, precisamente, puedan encajar en un proyecto integral de nación; sumado a que en el contexto actual el mundo se ve condicionado por una pandemia recurrente que la realidad impone.

Las comunidades originarias han resistido y sobrevivido gracias a las tradiciones, a las costumbres y a la gran capacidad de organización que tienen. Un elemento esencial que permea en todos los pueblos originarios es el apoyo mutuo o reciprocidad que caracteriza a las familias y entre vecinos.

Es preocupante la forma en que se ha discriminado a los pueblos originarios. Esa enfermiza discriminación de los mestizos (no todos) es transmitida a sus descendientes y se reproduce en la sociedad, haciendo difícil la vida académica y profesional de muchos jóvenes que provienen de los pueblos originarios. Pero

cuando se habla de que hay que sentirse orgullosos por la historia que son herencia de las culturas antiguas se presume de las obras, de la cultura y del nivel alto de astronomía y de investigación que tenían las culturas antepasadas. Es importante valorar el presente de un pueblo con historia y tradición y no solo hablar del “pasado” grandioso por excelencia, aquel pasado que ha sido golpeado, minimizado, discriminado y es por eso que las contradicciones sopesan el aprecio o desprecio que se tiene hacia las culturas de los pueblos originarios en la actualidad.

En este capítulo, se procurará hacer un análisis de la cultura otomí que ha sido una de las más significativas del país, no sólo por lo que ha representado y significa su territorio en cuanto a riqueza y diversidad cultural, sino también por las singulares fiestas que son las que motivan y hacen posible algunos destellos de luz y color en sus danzas, su gastronomía y rituales que identifican al pueblo otomí, en este análisis del pueblo originario de San Mateo el Viejo.

Los derechos de los pueblos originarios le han dado una impronta particular y han condicionado en alguna medida la conformación del México rural por pueblos originarios a lo largo de la historia. La cultura otomí representa un caso paradigmático de pueblo sometido: primero, al imperio mexica en el siglo XIV (azteca); después a los colonizadores españoles, y posteriormente a los criollos y mestizos que protagonizaron la lucha por la independencia y que lideraron la revolución de 1910.

4.1. Población indígena

Un porcentaje alto de la población mexicana forma parte de los pueblos originarios los cuales son los legítimos herederos de tradiciones antiguas y al mismo tiempo son cuidadores, conservadores y protectores de los factores naturales en los territorios donde se encuentran asentados.

Al respecto, de la población total, la OIT (2009) afirma que “los pueblos indígenas y tribales constituyen al menos 5 000 pueblos con características distintivas y una población de más de 370 millones, en 70 países diferentes”. De esos 370 millones

de personas que habitan pueblos originarios en el mundo, son 45 millones que habitan en América Latina (AL) y el Caribe, de los cuales son más de 7 millones los que existen en nuestro país (CEPAL, 2014; INEGI, 2016). Por su parte, Mikkelsen (2015) la estima en muchos más. Dice al respecto: “México es el país de América con mayor cantidad de población indígena y con mayor cantidad de lenguas originarias habladas en su territorio: 68 lenguas registradas” y “16 933 283 indígenas en México, lo que representa el 15,1% del total de mexicanos (112 236 538)” (Mikkelsen 2015 p. 74). Según dichas fuentes, la mayoría de ellas coinciden en una población de no menos de 45 millones de pobladores originarios tan solo en AL.

Para censar a la población, las instituciones, se basan principalmente en los hablantes de alguna lengua originaria, sin embargo, también en la auto-denominación (personas que se autodefinen como indígenas), tomando en cuenta su ascendencia o cualquier rasgo que lo identifique como tal, de ahí que se den diferencias en el número total de habitantes de pueblos originarios cada diez años que se levanta el censo.

La marginación de las culturas de los pueblos originarios es histórica y sus antecedentes datan del tiempo de la colonia cuando los “conquistadores” debatían “si los indios pueden ser evangelizados y cristianizados por los conquistadores o deben ser liquidados y eliminados como animales salvajes” y que “eso se hablaba incluso en los grandes tratados teológico-jurídicos del siglo XVI y siguió en los siglos XVII y XVIII en algunos escritos” (Stavenhagen, 2010, p.15). El objetivo de los dirigentes políticos en turno era desaparecer a los pueblos originarios, incluso no importaba pasar sobre acuerdos firmados, y acaloradamente se debatían si debían permanecer o desaparecer dichos pueblos.

En ese lapso de tiempo, el Congreso de Estados Unidos y los representantes de los pueblos originarios llegaron a firmar más de 300 tratados de respeto hacia los derechos de los segundos, pero con el paso del tiempo, el mismo Congreso, al tener el poder suficiente, fue considerando que “estos tratados ya no nos obligan, no nos sirven, y lo que queda de estas tribus indígenas lo vamos a meter todo en unas reservaciones” (Stavenhagen, 2010, p.17). Históricamente “las raíces indígenas de

América Latina fueron consideradas durante mucho tiempo como un lastre por las elites europeas” (Stavenhagen, Op. cit. p.55).

Investigadores que han trabajado con temas referidos a los pueblos originarios han concluido que es de suma importancia retomarlos para su análisis y sobre todo para entender -desde la academia- los procesos relacionados con el problema de los pueblos originarios. Al respecto Favre (1973) menciona que el “problema indígena...requiere de atención y solución” (citado en Sámano y Korsbaek, 2007, p.196), refiriéndose específicamente a la investigación sobre las culturas de los pueblos originarios en México, que los mismos autores que lo citan enfocan su análisis correspondiente en su obra. Sea como fuere, el asunto es: ¿se tiene o no se tiene un problema con los pueblos originarios? No es el objetivo de la presente investigación, pero no deja de ser relevante para el debate, por lo que sería importante retomar más adelante esta cuestión.

4.2. Derechos de los pueblos indígenas.

El concepto “minorías” acuñado cuando se creó la Organización de las Naciones Unidas y se dio la Declaración Universal de los Derechos Humanos después de la Segunda Guerra Mundial, hace pensar en grupos pequeños; sin embargo, nada está más lejos de la realidad. Los más de 40 millones de personas que viven en los pueblos originarios de América Latina nos refieren lo contrario. Korsbaek (2001) hizo un comparativo entre los habitantes de Dinamarca (su país natal) con los 40 millones de indígenas que existen en América Latina para poner en contexto la dimensión del tamaño de la población originaria. Aun cuando se han dictado leyes y convenios para el respeto de la población originaria, no se hace justicia. Al respecto “se suele hacer una injusta distinción entre el “indio muerto”, es decir, las culturas indígenas del pasado, dignas de admiración, y el “indio vivo”, o sea, las culturas indígenas del presente, que han sido sujetas al escarnio, al desprecio y a la lástima. Otra visión menos negativa concibe a los indígenas de hoy como herederos y custodios legítimos de las gloriosas tradiciones prehispánicas y los admira por tal razón. Desde este punto de vista, es encomiable que los indígenas conserven las costumbres, las formas de vida y las lenguas que han mantenido,

supuestamente, desde tiempos prehispánicos y es lamentable que las “pierdan”, al usar el español, emplear la tecnología moderna o vestirse como los no indígenas”. (Navarrete, 2008, p.12).

Con respecto al reconocimiento del México pluricultural en las acciones gubernamentales, Valdivia (2009 pp. 137) dice que “uno de los aspectos más relevantes de las últimas reformas en beneficio de las poblaciones indígenas es, sin duda, el reconocimiento oficial de las culturas indias realizado con la adición del primer párrafo al artículo 4 constitucional, el cual conviene observar en partes, conforme a sus enunciados básicos que son los siguientes: a) La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. b) La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, c) y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. d) En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la ley.”

El respeto a los derechos de los pueblos originarios es una lucha constante que tienen los pueblos para que sean escuchados, para que sus demandas sean respetadas y para que sean, al igual que los no originarios, sujetos de derecho, no solo de palabra sino en los hechos. El derecho a la consulta y a la autodeterminación son banderas de lucha y resistencia que aun en la actualidad quedan a deber las políticas públicas implementadas en México.

Beltrán (1987), en su obra “Regiones de Refugio” describe sobre cómo el contexto mestizo en cuanto a manejo político, económico y demográfico, marginó a las comunidades originarias a refugiarse en selvas tropicales, desiertos o altas montañas a los cuales denominó “regiones de refugio” donde han logrado sobrevivir. Y menciona que ha sido de esa manera, porque “en ellas, la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica de franco contenido pre-industrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna” (Beltrán, 1987 p.31) esto explica el por qué los pueblos originarios, muchos de ellos, están asentadas en

tierras inhóspitas, accidentadas y difíciles para el cultivo agrícola. Estas regiones a donde fueron obligados a ir son los territorios donde vivieron un proceso de readaptación, en algunos casos se les restituyeron las tierras que les fueron arrebatadas durante la Colonia; pero en la mayoría no fue así, y se tuvieron que formar nuevas comunidades y muchas de ellas solamente se readaptaron nuevamente.

De las investigaciones más actuales, que abordan el tema “indígena” que muestran la riqueza cultural de las comunidades originarias en temas relacionados a los usos y costumbres, cosmovisión y relación social, se limita, sin embargo, el abordaje de trabajos que, salvo en el caso de Vázquez (2011) y Barrientos (2004), analizan la realidad social de las mayordomías como organización social comunitaria en comunidades específicamente otomíes del norte del Estado de México. Así como las redes existentes en ellas y las modalidades de interacción entre las poblaciones locales, es decir, usos y costumbres que practican dichas poblaciones en sus territorios. Eso hace que no se conozca mucho sobre este tema ni sobre las capacidades técnicas y profesionales de la población originaria otomí con relación a su forma de vida, relación con el medio ambiente, y que se conozca menos sobre las estrategias de cooperación que han desarrollado las comunidades para gestionar sus propias formas organizativas de relacionamiento, de colaboración y cooperación.

4.3. Estadísticas de la población en San Mateo el Viejo

México es un país mega-diverso, tanto en factores naturales como en culturas, costumbres y fiestas. En los 32 estados del país se organiza, a lo largo del año, una miríada de fiestas que hacen del país una representación única en el mundo. Dichas fiestas son un mosaico de luces, cohetes, comidas tradicionales y vestimentas multicolores. El Estado de México pertenece a uno de esos 32 estados y se constituye de 125 municipios, de los cuales Temascalcingo forma parte. San Mateo el Viejo es una de las 85 comunidades que pertenecen al municipio.

En la comunidad, de acuerdo al INEGI (2020), hay 1377 habitantes. San Mateo el Viejo está a 2576 metros de altitud, con un clima predominante templado húmedo con lluvias en verano. El 56% de la población es indígena, y el 25% de los habitantes habla la lengua otomí.

Según datos estadísticos del INEGI (2020) en la localidad hay 640 hombres y 737 mujeres. El 5,6% de la población es analfabeta (el 0.7% de los hombres y el 4.8% de las mujeres). El grado de escolaridad es del 9.08 años (9.66 en hombres y 8.57 en mujeres). El pueblo de San Mateo el Viejo cuenta con una escuela de educación inicial “José Vasconcelos”. Tres preescolares: uno en el Barrio del Pedregal (Barrio *N'chepi*), otro en el Barrio de la Loma de San Mateo el Viejo y uno más en el Barrio del Durazno (*N'ishi*) “Benito Juárez”. Dos escuelas primarias: una en el centro de la comunidad que se llama “Cuauhtémoc” y otra más en el Barrio de la Loma de San Mateo. Una Telesecundaria “María Montessori” y un Telebachillerato comunitario de reciente creación.

La mayoría de los habitantes, terminan su educación básica hasta la secundaria. Varios de ellos ya no continúan sus estudios por falta de recursos económicos y se ven obligados a buscar un trabajo dentro o fuera de la comunidad. Por otro lado, quienes cursan la educación media superior suelen salir a estudiar a los municipios más cercanos, en este caso Acambay o Atlacomulco, que son los municipios con más población que se encuentran cerca de la comunidad y que cuentan con una buena oferta de escuelas.

Hasta hace unos 50 años, aproximadamente, todos los habitantes de la comunidad hablaban el idioma otomí, sin embargo, con la llegada de las instituciones de educación básica a la comunidad (el caso de nivel primaria), se fue perdiendo la práctica y uso de la lengua materna por parte de los niños. Ahora que son adultos repiten el mismo modelo de enseñanza, es decir, les inculcan a sus hijos que no aprendan el otomí y se pierde la oportunidad de desarrollar capacidades bilingües en los niños. Anteriormente se prohibía a los niños que hablaran la lengua de sus abuelos por la discriminación que sufrían en la escuela y ahora no se habla por la falta de dominio del idioma.

En lo que se refiere al tema del desempleo y la economía de San Mateo el Viejo se puede comentar que el 30,35% de la población mayor de 12 años está ocupada laboralmente (el 47,61% de los hombres y el 15,18% de las mujeres) la mayoría de las personas se emplea en trabajos informales que encuentran en la Ciudad de México. Éstos son: albañilería, comercio, amas de casa, diableros, plomería, pintura o choferes; una parte de la población también se encuentra trabajando en Estados Unidos, y otros se quedan en el pueblo para trabajar las tierras comunales para el consumo familiar.

En la comunidad, las viviendas e infraestructura que existen son: 467 viviendas, de las cuales el 95,83% cuenta con electricidad, el 78,85% tiene agua potable entubada, el 61,22% tiene excusado o sanitario, el 71,47% radio, el 90,71% televisión, el 46,15% refrigerador, el 8,97% lavadora, el 22,44% automóvil, el 9,29% una computadora personal, el 14,42% teléfono fijo, el 26,28% teléfono celular, y el 0,32% Internet.

4.4. Origen del nombre de Temascalcingo (municipio) y sus costumbres.

Temascalcingo es una palabra de origen náhuatl que significa “Lugar del pequeño temazcal”. Fray Alonso de Molina define el significado de *temazcalli*, como: “Casilla o estufa donde se bañaban y sudaban”. Melchor Ocampo dice “Temascalcingo, sitio de temazcales o hipocaustos”. La vida de los primeros pobladores se remonta a más de 3, 000 años, de acuerdo a las evidencias físicas que se han encontrado en diversos lugares de la región (Garduño, s/f). Los antepasados de los habitantes mazahuas y otomíes que en la actualidad viven en el municipio son descendientes de aquellas personas que primero llegaron a ese territorio.

Al respecto del nombre del municipio, Robelo (1999) describe la toponimia del municipio de Temascalcingo: “el nombre mexicano es Temazcaltzinco, que se compone de *temascalli*, del que se formó el aztequismo temascal, “baño de vapor o hipocausto”. *Tzintli* es la expresión del diminutivo y *co*, significa *en*. De ahí el

significado “en los temascalitos y pequeños hipocaustos” o “lugar del pequeño baño de vapor”. (p.13)

Aunque el temazcal sigue siendo, en la actualidad, un ritual que consiste en un baño de vapor con duración de una a dos horas y que se practica con fines medicinales, es herencia que ha quedado como una práctica tradicional en las comunidades del municipio; hoy en día se pueden identificar algunos lugares donde todavía se practican baños tradicionales o con fines turísticos. En algunos casos se acostumbra baños con diversas hierbas y para su práctica se adaptan tinas de metal que se realizan, principalmente, para curar el *susto* de las personas y prevenir enfermedades posteriores, o bien, con la intención de purificar el cuerpo.

Históricamente se sabe que las culturas prehispánicas respetaban la identidad, lenguaje y religión de los pueblos conquistados y el sometimiento era con el objetivo de obligar a hacer un pago tributario a los vencedores por parte de los vencidos. Esta diferencia que existe entre un fenómeno de conflicto que violenta la cultura, los usos, costumbres y lengua de los habitantes como así lo hicieran posteriormente los españoles al llegar a América nos refieren por qué los pueblos de América seguían conservando su idioma y sus costumbres a pesar de estar sometidos por otros pueblos con más poder.

En el municipio existen vestigios que datan de hace XXV siglos y que dan testimonio de que los pobladores del lugar ya estaban asentados muchos años antes de que los aztecas florecieran en el centro del país y así se registra en “pinturas rupestres de Maró. En el centro ceremonial de Maró, en el lugar central integrado por gigantescas rocas, hace más de 2500 años que el hombre dibujó en ella su forma de vivir y pensar” (Garduño, 1999, p.31). Las fechas en que fueron realizados estos petroglifos datan de más de 5,000 años, es decir, desde tiempos antiguos el hombre ya estaba presente en el territorio en que ahora está ubicado Temascalcingo.

En el municipio de Temascalcingo y desde tiempos ancestrales estuvo presente la cultura otomí-mazahua. Aunque predomina, en el municipio, el Mazahua. Garduño (1999) menciona que “entre los pobladores más antiguos están los otomíes y

Mazahuas, después los Toltecas y los Aztecas. Los otomíes ocuparon lugares en los que actualmente todavía viven sus descendientes; la palabra otomí significa “flechador de pájaros”, de Totolt y Mitl – flecha. En San Mateo el Viejo, Santa Lucía y Magdalena había restos de un centro ceremonial, especialmente en un lugar llamado Nejapa, donde hace tiempo había una palma y se hablaba un idioma propio. Su economía se basaba en la pesca y el cultivo de maíz. (Op. Cit. p.33)

Garduño (1999) afirma: “Los Mazahuas son los fundadores de Temascalcingo, al que llamaban antiguamente *Niñi Mbate*(...) pertenecía a la provincia de Mazahuacan, ubicada en Jocotitlán, al pie de la montaña sagrada *Nguemore*. Los principales centros rituales se encontraban en la Mesa Yady, del Barrio del Puente y en el Cerrito de *Tzye* de Santa María Canchesda” (p33). La extensión de la provincia alcanzaba los municipios que hoy colindan con Temascalcingo, y el gobernante residía en Xocotitlan. Y efectivamente, los mazahuas son la población con más habitantes en el municipio, y es más representativa esta lengua que la otomí. Lo cual nos hace formularnos la pregunta ¿de dónde vienen los otomíes asentados en esta región? No es tema de la presente investigación, pero en el trabajo se presentan algunos elementos que pueden ayudar a futuras investigaciones con respecto al tema.

¿Aborígen, indígena, indio? se usan tales términos de forma despectiva para referirse las personas que pertenecen a pueblos con costumbres y con una historia que contar como cualquier otro pueblo, civilización o sociedad. Asimismo, San Mateo el Viejo es una comunidad que ha ido cambiando a través del tiempo, ha ido modificando sus costumbres, sus tradiciones y sus formas de organización. “los ejidos de San Mateo y El Viejo se formaron de la afectación de la hacienda de Santa Lucía Moiteje, de Braulio Becerril (...) Tierras de común repartimiento desde la época colonial, recibieron títulos de bienes comunales en los poblados de Santa Ana Yensú, San Mateo el Viejo, San Pedro Potla, Puente Andaró, Santiago Coachochitlan y, en forma conjunta, los siete barrios: Puente Andaró, La Corona, Shelle, Bonshó, Purahua, El Calvario y Maró, que son tierras colindantes con la

cabecera municipal. Se dice que los títulos de bienes comunales son “la cobija del pueblo”. (Garduño, 1999, p.46)

De la cita anterior cabe hacer la aclaración que San Mateo el Viejo no es ejido ni lo ha sido desde sus orígenes. La comunidad fue una dotación de tierras cedido a un grupo de personas en el año de 1822, y desde entonces y hasta la época posrevolucionaria en que se llevó a cabo la restitución de tierras a los pueblos originarios es cuando se determina, mediante asambleas comunitarias, que San Mateo el Viejo tuviera un régimen comunal.

Se hacia la analogía de la cobija porque los primeros títulos de tierra, entregados a los pobladores daban certeza jurídica sobre la misma y eran garantía para que las familias aseguraran sus cultivos y por lo tanto su alimentación; lo cual permitía la sobrevivencia aun en casos de crisis extrema. Con respecto a la tenencia de la tierra, cabe señalar que hasta el momento en que se hace la investigación, la comunidad en donde se llevó a cabo conserva su régimen de tenencia, es comunal y se rige jurídicamente por la Ley Agraria, en donde la asamblea de comuneros sigue siendo la máxima autoridad respecto al uso y usufructo del espacio en que se asienta la comunidad. “En la tenencia de la tierra, aunque la mayor parte estaba detentada por los dueños de las haciendas, los mazahuas y los otomíes conservaron tierras comunales, como es el caso de Santa Ana, San Mateo el Viejo, San Pedro el Alto, Puente Andaró y Santiago Coachochitlan (Garduño, 1999, p.38)

Inicialmente, tras la conquista del territorio mexica por los españoles en 1521 y la posterior expansión de su dominio al resto del territorio centroamericano (en un proceso que le ocuparía más de dos décadas), los derechos ancestrales de uso y explotación de la tierra fueron usurpados a la población originaria durante los siglos XVI al XVII, tiempo en que la tierra pasó a ser sometida al sistema de “repartimiento” y “encomiendas”, impuesto por los nuevos poderes políticos. Fue como se cimentaron las bases del sistema latifundista, que fue consolidándose a medida que se iban produciendo los sucesivos procesos de concentración de la tierra en la región.

Es en torno a la tierra que la población originaria ha construido su propia identidad, cultivándola para producir sus alimentos y basando en ella sus tradiciones, su cultura y sus costumbres, así como sus formas de organización. La tierra significa para las personas originarias del pueblo más que un bien material, es el espacio en donde las comunidades llevan a cabo sus rituales, producen sus alimentos y, por tanto, se vuelve parte misma del diario vivir de las personas, con una simbiosis más allá de lo material e incluso se puede considerar que espiritualmente existe una estrecha relación entre la tierra y las personas.

En la vestimenta, por ejemplo. “La vestimenta más común; el hombre usaba calzón blanco y camisa de manta, sombrero y algunos calzaban huarache. En la mujer enaguas, blusa, rebozo y, en las comunidades mazahuas y otomí, *quesquémel*” (Garduño, 1999, p.43). En la actualidad ya no es muy común ver a las personas vestirse tradicionalmente, sin embargo, en representaciones escolares o festivales suelen vestir a las niñas y niños para los bailables tradicionales. También en las fiestas del santo patrón de la comunidad se pueden ver los vestidos tradicionales, sobre todo en las danzas.

México ha sido cuna de grandes artistas que han trascendido a nivel internacional, uno de ellos fue José María Velazco, el pintor que plasmó en cada una de sus obras la grandeza de los valles, montañas y praderas del México rural y contemporáneo del tiempo que le tocó vivir: “se dice que cuando volvió a Temascalcingo para pintar el pueblo y el paisaje...bendijo a Dios por haber dispuesto que naciera en ese lugar, donde estaba la raíz de su profundo amor a la naturaleza” (Garduño, 1999, p.60). Fue un personaje emblemático que profundizó su talento en el arte de la pintura, dejando un halo de orgullo para los temascalcinguenses. Así, “La historia de Temascalcingo es producto de la actividad del hombre frente a la naturaleza; factores internos y externos han influido en su desarrollo” (Garduño, 1999, p.57). Cuando se aprecian los cuadros de Velazco, se puede observar una especie de reflexión hacia el cuidado y preservación del medio natural; subjetivamente los cuadros citan y recrean la riqueza natural de los cerros y valles que cobijan al municipio que lo vio nacer.

Con respecto a la gastronomía de las familias de Temascalcingo, desde la antigüedad y hasta la fecha no ha cambiado en su rica variedad: “La alimentación en el municipio tiene como base el maíz, frijol y el chile; se consumen poco: leche, huevo, carne, pan de trigo y pescado.” (Garduño, 1999, p.98). La riqueza de los alimentos se debe a que son especies y alimentos que se producen localmente, y esto se da por diversos factores como la economía y la distancia que existe de las comunidades hasta los mercados o centrales de abasto donde se pueden comprar otros tipos de alimentos o conseguir materias primas.

Garduño (1999) dice que “solo en acontecimientos como la fiesta del pueblo, el compadrazgo, las bodas u otros, la alimentación es especialmente preparada con carne de guajolote en salsa picante, arroz y tamales” (p.90). De igual forma “entre los alimentos tradicionales podemos señalar una gran variedad de quelites, hongos, nopales y la calabaza” (Garduño, 1999, p.91). Aunque en la actualidad se ha caído en el exceso de consumo de cerveza, y diferentes bebidas que contienen altos niveles de alcohol, en las comunidades “las bebidas tradicionales son: el pulque hecho con miel de maguey; el *Sende Choo*, elaborado con Maíz; y la Sambumbia” (Garduño, 1999, p. 98).

Tema aparte merece el pulque porque tradicionalmente es la bebida predilecta de los señores que trabajan la milpa durante el día. En la actualidad el pulque se elabora con miel del maguey, el cual es recolectado por el *tlachiquero* que con su *acocote* y su garrafón recorriendo los solares donde ha *quebrado*⁴ sus magueyes para completar los litros de *aguamiel*⁵ que requiere el asiento reposado en ollas o barriles que almacenan en la casa o tinacal de las personas que se dedican a esta actividad tradicional. Deberán seguir conservando un poco de pulque para poder seguir fermentando más líquido que producirá más bebida que venden en las comunidades circunvecinas y dentro de la misma comunidad. El producto derivado

⁴ En otros lugares, a este procedimiento le llaman *capar* al maguey, que es cuando se le quita el corazón de la planta con un quebrador (herramienta de hierro parecido a una barreta, pero menos pesada), después se deja pasar unos días para poder raspar el maguey.

⁵ Es el líquido dulce que produce el maguey y que sirve para elaborar el pulque una vez que ha sido “quebrado” y que en adelante será raspado con un instrumento de hierro en forma de cuchara ancha para que se pueda extraer la pulpa del maguey y se produzca más aguamiel.

de tal actividad que se conoce como raspar los magueyes, es un apoyo a la economía de algunas familias pertenecientes a las comunidades mazahuas y otomíes. Anteriormente era una actividad muy redituable que hasta en las haciendas más grandes elaboraban y vendían pulque.

La música de banda de viento era una costumbre en las fiestas celebradas a lo largo del año y que más adelante se mencionarán. Durante mucho tiempo hubo en San Mateo el Viejo una banda que amenizaba diversos eventos festivos y que ocasionalmente solían ir a los pueblos cercanos para participar en diversas eventos y festividades: “existen dos bandas de música de viento, la de San Pedro El Alto y la de San Mateo el Viejo, que participan en diversas festividades interponiendo música religiosa y música de la época revolucionaria, además de marchas” (Garduño, 1999, p.100). En la actualidad, dicha banda, al menos, en la comunidad referida y objeto de la presente investigación, ya no existe y solo quedan algunas personas que se dedican a amenizar las danzas de las fiestas, acompañados de un tambor, de un violín y de una guitarra.

Es un hecho que los problemas de las poblaciones originarias se han agudizado, y la agricultura de subsistencia es insuficiente para asegurar niveles dignos de utilidad a la población campesina lo que explica que la emigración haya aumentado, sobre todo a los Estados Unidos. La emigración se convierte, entre los jóvenes como en adultos, en una salida para los que no tienen trabajo, convirtiéndose en una de las principales alternativas para encontrar una fuente de subsistencia.

4.5. Tenencia de la tierra.

Los cambios ocurridos a nivel mundial como consecuencia de la globalización económica y cultural han alterado el equilibrio interno de las comunidades rurales y han afectado su relación con la tierra y los espacios naturales. Los usos tradicionales y el modo de gestionar a nivel local los recursos asociados a esos espacios naturales, se han visto modificados por el desarrollo de lógicas individuales y particularistas basadas en la búsqueda del beneficio personal en detrimento del interés común, dando como resultado un deterioro creciente de dichos recursos.

Uno de los factores que ha impactado en la expansión de este problema en las comunidades rurales mexicanas ha sido la presión del crecimiento demográfico, que ha llevado a la sobreexplotación de los factores naturales. En los últimos setenta años, la población mexicana ha pasado de los 25,8 millones registrados en 1950 a los 126,014,024 millones de 2020, según datos del INEGI (2020), lo que significa un crecimiento de más del 500% en un periodo relativamente corto de tiempo. Dicho aumento de población demanda mayor consumo de energía, más factores naturales, más alimentos, y todo ello presiona sobre la explotación de los factores naturales, que se convierten en fuente de negocio económico. Sin embargo, hablar de la tierra es hablar de cómo está distribuida y de cómo son los sistemas jurídicos y consuetudinarios que ordenan el modo de acceder a ella. Es decir, es necesario hablar de los regímenes de tenencia, unos regímenes que están muy condicionados por las tradiciones locales, por la acción de los gobiernos en su afán unificador y por los resultados de acontecimientos históricos que, en el caso de México, han girado en torno a la tierra y a las formas de distribuirla y de organizar su explotación. Sin embargo, para organizar la relación de los usuarios con la tierra, y para darles seguridad jurídica, en todos los países suele haber un ordenamiento jurídico y todo un sistema institucional que establece una panoplia de derechos y define distintas categorías de uso y explotación.

El ordenamiento jurídico referido es lo que entendemos por “régimen de tenencia”, estando muy ligado a las características orográficas del territorio, pero también a la estructura económica, a las relaciones de poder entre los distintos grupos de intereses y a las dinámicas políticas que se desarrollan en los diversos niveles territoriales. La FAO define los regímenes de tenencia de la tierra como “la relación, definida en forma jurídica o consuetudinaria, entre personas, en cuanto a individuos o grupos, con respecto a la tierra (englobando otros factores naturales, como el agua y los árboles)” (FAO, 2003, p. 9). La tenencia de la tierra es una institución, es decir, un conjunto de normas creadas por las sociedades para regular la relación de los individuos con la tierra. Las reglas sobre la tenencia definen de qué manera se pueden asignar dentro de las sociedades los derechos de propiedad y posesión de la tierra, así como las pertinentes responsabilidades y limitaciones. En otras

palabras, “los sistemas de tenencia de la tierra determinan quién puede utilizar qué recursos, durante cuánto tiempo y bajo qué circunstancias” (FAO, 2003, p. 9).

En esa definición, a la par que se dice “relación” “entre personas”, no se menciona la palabra “propiedad”, lo que sugiere que, según FAO, la posesión no está necesariamente ligada a la propiedad, y la figura del “poseedor” no tiene por qué coincidir con la del “propietario”, lo que lleva a controversia dentro de las comunidades. A efectos operativos, cabe afirmar que, en el contexto rural/agrario, la tenencia implica en muchas comunidades la pura y simple “ocupación” de la tierra sin ánimo alguno de retenerla o apropiársela y que obviamente no se basa en título alguno. Por encima de ese nivel de ocupación precaria se encuentra el de la “posesión”, que supone ya la intención manifiesta del poseedor no sólo de mantenerse en el uso y disfrute del bien, sino de convertirse en dueño. Más arriba, en un nivel superior de protección jurídica, se encuentra el concepto de “propiedad” que, además de la ocupación y posesión directa o indirecta, incluye la facultad de disponer de la tierra y poder enajenarla (Hinojosa Ortiz, 1981).

A esos efectos, en México, la Ley de Reforma Agraria, teniendo en cuenta los precedentes sobre la materia, distingue varias clases de posesión, a saber: los “ejidos” y las “comunidades”. Aunque similares en cuanto al disfrute y apropiación de los productos de la tierra poseída, la posesión del “ejido” difiere del de la “comunidad” tanto por su origen como por sus efectos agrarios: así, en el “ejido”, la posesión de la tierra se adquiere mediante los procedimientos de reparto establecidos en la Ley de Reforma Agraria, mientras que en la “comunidad” el derecho de posesión se tiene desde tiempo inmemorial, mucho antes de que se iniciara el proceso de reforma agraria” (Hinojosa Ortiz, 1981). Lo que hace la reforma agraria respecto a las tierras de la “comunidad”, es sancionar el derecho de posesión que la población tenía sobre ellas. Durante el proceso de reforma agraria, que se prolongó durante varias décadas tras la revolución, se expropiaron grandes extensiones de terreno que pertenecían a los hacendados y fueron repartidas entre los pequeños campesinos mediante la creación de “ejidos”, una especie de cooperativas de explotación comunitaria de la tierra, a las que el Estado cedía los

derechos de uso y disfrute, pero no el de propiedad, que continuaba siendo de titularidad pública.

Una vez finalizado el reparto agrario, con la reforma en 1992 del art. 27 de la Constitución, la estructura agraria en México quedó conformada por cuatro grandes modalidades de tenencia: i) la propiedad social (ejidos y comunidades); ii) la propiedad privada (explotaciones individuales gestionadas directamente por su titular o recurriendo a trabajadores asalariados), iii) los terrenos de titularidad pública (federal o estatal), y iv) las colonias agrícolas y ganaderas. Según datos de la Secretaría de Reforma Agraria, en 2012, más de la mitad (un 53,5%) de la superficie total agraria (196 millones de has) estaba ocupada por la propiedad social (ejidos y comunidades), mientras que la propiedad privada ocupaba un 38,4%. El resto era ocupado por las tierras de titularidad pública (un 4,4%), así como por las colonias (un 2,2%) y por otras modalidades de tenencia (un 3,3%).

Como se ha señalado, los “ejidos” son resultado directo de la reforma agraria y fueron el fruto del reparto a la comunidad de ejidatarios de lotes de tierras expropiadas a los grandes hacendados. El origen de su posesión está, por tanto, en el propio proceso de reforma agraria organizándose según la legislación correspondiente en una asamblea y en un comisariado ejidal, encargado de tomar las decisiones relacionadas con la explotación colectiva de la tierra concedida al ejido. Por el contrario, las “comunidades” no son resultado directo de la reforma agraria, sino fruto indirecto de dicho proceso, que restituyó a los campesinos los derechos que tenían sobre las tierras de tipo comunal y que habían sido expoliadas por los hacendados durante el “porfiriato”.

La organización interna de las “comunidades” es, sin embargo, similar a la de los “ejidos”, estando basada en una “asamblea comunal”, formada por todos los “comuneros”, es decir, por los campesinos que recuperaron sus derechos de uso sobre las tierras. Los “ejidos” están en tierras con mejores condiciones para el cultivo y el ganado, mientras que los terrenos “comunales” están en terrenos accidentados y con pobre calidad para el cultivo (Núñez Rodríguez, 2004).

4.6. Definición de indio; error histórico

Frecuentemente se ha usado la palabra *indio* para referirse a la persona nacida en una comunidad rural, apartada y marginada socialmente, y que además habla una lengua propia, lengua que ha sido heredada a través de los siglos por sus antepasados. Sin embargo, habrá que analizar el contexto y situación en que se comenzó a usar este término en América. Resulta complejo de asimilar, pero fácil de entender. De acuerdo a lo que se ha enseñado en los libros de historia oficial, la palabra indio tiene su origen en América, a partir del momento histórico en que Cristóbal Colón creyó haber llegado a la India; por tanto, es un error histórico al que posteriormente se sostuvo en el tiempo, dándole un crédito no justificado geográficamente, pero que hasta la fecha dicho término sigue usándose de manera errónea.

En la actualidad, si un barco partiera de México rumbo a España en busca de una mejor ruta para transportar mercancía y la embarcación llegara, sin saberlo, al sur de África; y la tripulación estando segura de haber llegado a España, los mexicanos recién llegados les dirían “españoles” a los africanos., ¿Acaso no sería una equivocación histórica que debiera corregirse? No es el objetivo debatir sobre tal situación ni intentar profundizar en dichas definiciones, solo se pretende dejar asentado que como pueblos originarios pertenecientes a una cultura con historia y tradiciones no se acepta la imposición de una palabra con mucha carga despectiva con fines intrínsecamente discriminatorios.

Uno de los primeros frailes que intentó definir o más bien referirse a los nativos de las tierras mexicanas fue Fray Bernardino de Sahagún, en palabras de Villoro (1950) “preséntese ante Sahagún el hombre que jamás poseyó la gracia porque siempre la rechazara. Es el indio, a su vez, un ser caído; aborrecido de Dios por sus pecados, fue condenado a arrastrar una vida miserable en la maldad y la ignorancia. Lleva el pueblo del Anáhuac el peor de los estigmas: es un pueblo enemigo de Dios, un pueblo en pecado (p.36).

A pesar de la limitada visión que se tenía sobre los pueblos originarios; eran muchos los avances sociales y tecnológicos que se tenían del otro lado del océano. Las personas que habitaban en lo que ahora es México fueron constructores de una organización social efectiva y también de una arquitectura sin precedente en cuanto a sistemas de riego y agricultura, desconocidos para los españoles.

A pesar de que la Iglesia en ese momento tenía definidas sus líneas de fe para con sus feligreses, los pueblos originarios no fueron fáciles de convencer para practicar el cristianismo, dado que muchas culturas colocaron las imágenes de los santos que les impusieron sobrepuestos en los espacios sagrados y sus imágenes que representaban simbólicamente a los elementos de la naturaleza y que los españoles confundieron con dioses. Una práctica de la religión de ese entonces era no reconocer como humanos a los que no entendían ni conocían la religión predominante en España, como era el caso de los nativos recién “descubiertos”, quienes no conocían la religión, ni entendían la cultura española; por lo que comenzaron a definirlos como aborígenes y bárbaros.

En México se han denigrado las lenguas originarias de los pueblos originarios; en las comunidades otomíes no es la excepción, desde hace años que se da prioridad al aprendizaje de la lengua española por ser “oficial”. Los maestros imparten clase en español en las escuelas; en todos sus niveles. En la iglesia los curas celebran misa en español también y en todas las instituciones de gobierno que es donde la gente realiza diversos trámites administrativos de igual forma se pide que los tramites sean en la lengua oficial. No hay margen para que el otomí, el mazateco, el náhuatl y un sinnúmero de pueblos puedan hacer uso de su idioma original en su quehacer diario, lo cual ha motivado a las familias para que los hijos, en lugar de aprender la lengua originaria, aprendan el español como lengua imprescindible.

La educación ha jugado un rol que se podría equiparar a un sistema de control para el caso de los pueblos originarios. Se puede comentar al respecto que, aun los indigenistas mexicanos que tuvieron la buena intención de reivindicar los derechos de los pueblos originarios, también cayeron en la idea de la desaparición de las personas originarias en México, por ejemplo: “la rectoría de José Vasconcelos de la

educación pública en México (1920-1924) se caracterizó por el desdén hacia las formas tradicionales de cultura autóctonas en aras de “europeizar” a la población, especialmente en el caso de los grupos indígenas” (Brokmann, 2013, p. 4). Resulta complicado entender como los mismos mexicanos en un afán de ayudar a los pueblos originarios estaban convencidos de que su desaparición pudiera tener un resultado positivo en México. Siguiendo con la escuela y haciendo un análisis de la forma en que se impartía y se sigue impartiendo clases en los pueblos originarios, se entiende que las personas en las comunidades veían de forma diferente al objetivo mismo de la escuela “se acepta la escuela porque le da prestigio social al pueblo, más no porque se piense que pueda ser de alguna utilidad práctica. El niño ha nacido para acarrear la leña y el agua, para sembrar la milpa, para vivir con su mujer en una cabaña. (Benítez, 1982, p.52)

La forma en que se hacen los censos, el registro en las diferentes dependencias es diverso y no hay una normativa que priorice el uso de la lengua de los pueblos originarios para contabilizar y tener estadísticas apegadas a la realidad del número de personas de los pueblos originarios que existen en México. La misma forma de vida que viven los pueblos mexicanos, otomíes, mazahuas etc. hace que lleguen a negar su raíz originaria y que su identidad sea alterada “voluntariamente”. Para ser aceptados en esta sociedad es necesario negar que se pertenece a una cultura originaria.

No solamente en México pasa este fenómeno social. Se cita el siguiente caso que muestra las diferencias existentes en otras latitudes y que no es realmente diferencia, sino que la forma en que se realizan los censos o los registros no son tan fidedignos como se pensaría: “En Iberoamérica abundan los casos en que los censos oficiales clasifican como de raza diferente a individuos que siendo hermanos viven en comunidades culturales distintas. Este caso ha sido ilustrado para Otavalo, Ecuador (Esteva, 1964, p. 294) donde dos hermanos fueron clasificados, respectivamente, como indio y mestizo en consideración a que la forma de vestir del primero era indígena y urbana la del segundo” (Esteva, 1982, p.17).

El idioma de las comunidades originarias ha sido motivo de discriminación en el ámbito familiar, lo cual se ha vuelto, a través del tiempo, una costumbre. Los usos y costumbres de la comunidad se convierten en un instrumento de control: se acostumbró a las personas a hablarle en español a los hijos, los abuelos a los nietos y así es como ellos siguen hablando la lengua originaria; los hijos y los nietos la van perdiendo de manera paulatina, es cierto que la llegan a entender, pero no a dominar. También las políticas nacionales han sido duras para con los pueblos originarios de México, los políticos, los intelectuales y los investigadores son presuntos defensores de las culturas prehispánicas, presumen lo muerto y lo que es historia, mientras tanto desprecian lo presente como símbolo del retraso en la modernización “el indio ejemplar era el indio histórico. En cambio, las comunidades indígenas de carne y hueso sufrieron un ataque sistemático de parte de la legislación liberal contra su autonomía política, su organización económica, su cultura comunal y sus usos y costumbres. En algunos casos la ofensiva amenazaba con el exterminio, como lo padecieron los mayas y los yaquis. El indio bueno era el indio muerto.” (Irving, 2013, p.344)

4.7. Movimientos etno – políticos que han tenido lugar en México.

En 1974 el obispo de San Cristóbal de las Casas, organizó el primer congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas. En 1975 Gonzalo Aguirre Beltrán, entonces director del Instituto Nacional Indigenista, llevó a cabo el Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas y en 1994 se dio la Insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Probablemente existan más movimientos registrados, sin embargo, para efectos de ilustrar a *grosso modo* algunos antecedentes en este trabajo de tesis, solamente se recurre a los antes mencionados.

El término “indio” lleva a pensar en la conquista, en la India, en la colonia, en el viejo mundo y en los relatos de los exploradores del “nuevo mundo”, una historia que ha sido y fue escrita primero por frailes, después por investigadores e intelectuales de ese “viejo mundo”, después fueron interpretados a la luz de los códigos por esas mismas personas. Posteriormente se ubica la interpretación de los investigadores de América, así fue como un sinnúmero de interpretaciones y de supuestos llevaron

a reinterpretaciones una y otra vez. En este punto y de acuerdo con Rojas (2011) quien afirma que: “La historia de México desde la conquista por Hernán Cortés ha sido escrita fundamentalmente desde una perspectiva española, minimizando el papel de los indígenas como agentes de su propia vida” (p. 195) porque se construyó una historia que fundamentó sus pilares en la deslegitimación de la capacidad que tenían las culturas que vivían en el “nuevo mundo” desde antes de la llegada de los españoles. Se intentó borrar todo argumento en favor de la realidad que se encontraron los frailes, misioneros y exploradores. Al final del día, lograron que se desdibujara la verdad y lo único que ha quedado para el análisis y reflexión son pocos escritos y códices que cuentan la verdad de lo que aconteció en el pasado prehispánico; porque la mayor parte de las evidencias y obras escritas fueron destruidas por los mismos “conquistadores”.

A continuación, se realizará una reflexión del término “indio” o “indígena” y, sobre todo, para dejar entendido que en el presente trabajo se retomó el concepto de indígena para referir y respetar los créditos de las investigaciones citadas, además para referir cuando así fue necesario, a las personas nacidas en los pueblos originarios que son los sujetos de investigación que dan sustento a la investigación, dejando de lado la palabra “indio” por no ser acorde a los objetivos que se persiguen de reconceptualizar y dar un lugar en la historia a las personas que lucharon por sobrevivir en los pueblos originarios y que hablan alguna lengua igualmente originaria.

Al respecto, Comas (1972), menciona que “son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar ‘cultura occidental’” (citado en Bonfil, 1972, p. 107). Esta definición considera que lo que no es “occidental” es indígena en un sentido peyorativo, porque como se verá el mismo concepto de indígena ya se usaba antes de la colonia para referir a personas originarias de determinado país, por ejemplo el nacido en Francia es indígena de Francia, el nacido en España es indígena español y el nacido en México tendría que ser indígena mexicano; sin embargo en México existen diferentes culturas con una identidad y lenguaje propio,

lo que vendría a ser como un país con diferentes culturas y dada la definición misma de los “conquistadores” serían: el indígena mazahua, el indígena mexicano, el indígena otomí etc.

Gamio (1957), afirma que “un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales” (citado en Bonfil, 1972, p. 107) nuevamente se entiende en esta definición como una referencia de “lo occidental” como un indicador de lo que es y lo que no es “indio”.

Portilla (1966), menciona que “en nuestro medio cuando se pronuncia la palabra “indígena”, se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera” (citado en Bonfil, 1972, p.107)

Caso (1948), menciona que “es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo, cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones.” (Citado en Bonfil, 1972, p.107)

Al respecto, Ricardo e Isabel Pozas (1971) mencionan que “se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América –a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las indias, llamaron indios- que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas, fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el

sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación dentro del sistema; lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario.” (Citado en Bonfil, 1972, p. 110)

Como se puede observar todas las definiciones de “indígena” o “indio” tienen origen y carga despectiva hacia los pueblos originarios de origen americano. Mejor es referirse a las culturas como ellos mismos se han autodenominado; por ejemplo: otomí, mazahua, tzeltal etc. o pobladores originarios para no caer en la misma caracterización que dan algunos investigadores y antropólogos que han estudiado el pasado según ellos “indígena” o “indio”.

La forma despectiva en que se han referido los pueblos occidentales hacia los pueblos originarios de América, ha sido una forma de discriminación y dominación durante la Colonia y que está repleta de vacíos históricos, tan es así que los argumentos con que lo hacen se cristalizan con argumentos débiles y son desechados conforme se dan nuevos hallazgos; por ejemplo, insistir en que una de las practicas antepasadas que consistía en abrir cuerpos y sacar corazones es un tema cuestionado sobremanera, por ejemplo los otomíes tenían una “tenacidad cultural” que permitió que muchos de sus rasgos culturales permanecieran a través del tiempo. Por lo tanto, afirmar que se “practicaban sacrificios humanos” causa incertidumbre y hace escépticos a muchos investigadores, porque tales afirmaciones son motivo de investigaciones posteriores con más profundidad sobre el tema.

En las comunidades originarias del México rural se vive y se convive con mutuo respeto y cooperación para llevar a cabo las actividades cotidianas, y aunque no existe una rutina, cada uno de los habitantes tiene un rol en ese entramado social complejo que caracteriza a la comunidad. Bonfil (2012) afirma que “las culturas indias tienden a la autosuficiencia. Esa tendencia se da a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo, autosuficientes...las ovejas dan majada que sirve para abonar la tierra: las familias, entonces buscar tener ovejas, aunque sólo por excepción los coman o los vendan. El guajolote para la comida de fiesta, para el rito (el matrimonio, la construcción de la casa, el banquete que doy cuando soy

mayordomo del santo), se cría en casa, mejor que comprarlo. Y en la comunidad hay quienes saben atender otras necesidades: la comadrona, el huesero, el yerbero, el herrero, los músicos. La comunidad es un intrincado tejido de conocimientos generalizados, actividades diversificadas y especializaciones indispensables, para llevar la vida con autonomía. (p.57)

Estas prácticas sustentables/sostenibles son la identidad de una comunidad y que Bonfil detalla en su obra “México Profundo”; son usos y costumbres que han quedado como herencia cultural de los pueblos y comunidades originarias de México. También en el ámbito social y político, las autoridades locales juegan un papel muy importante para poder organizar a los vecinos de las comunidades para hacer trabajo comunitario y aprovechar su trabajo mutuo en beneficio de los mismos habitantes de las comunidades, mediante diversos sistemas de trabajo, cooperación y colaboración en el trabajo comunal. Bonfil (2012) afirma que “en todos los casos las comunidades tienen autoridades únicas, reconocidas por todos. Y esa autoridad central tiene a su cargo la organización y la vigilancia de los trabajos comunales (tequio, fajina, fatiga, colectivo) en los que participan obligatoriamente todos los varones adultos de la comunidad (en general, se considera adulto al hombre casado, independientemente de su edad). Los tequios se usan para obras públicas, como la construcción y el mantenimiento de los caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales. Las mujeres no están excluidas: ayudan a preparar los alimentos que se distribuyen entre los participantes del tequio”. (p. 61)

Hasta muy entrado el siglo XX e inicios del XXI se sigue tratando con menosprecio todo lo relacionado a las comunidades rurales marginadas. La gente que ha vivido en la ciudad y que ha nacido allí tiene cierto desapego natural hacia las prácticas y costumbres de las comunidades de donde, muchas veces, son originarios, pero que niegan su identidad originaria. Sin embargo, son esos usos y costumbres que han dado vida e identidad a los pueblos originarios, siguen siendo los elementos que hacen realidad la permanencia en la historia y en el tiempo las prácticas culturales propias de las naciones americanas.

Una forma de organizarse de las comunidades para realizar trabajos de obra pública local es el trabajo comunal que se convierte en “una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad: es común, es pareja y aquí sí, cuando alguien no participa, debe pagar a otro que lo haga por él” (Bonfil, 2012, p.61). En cuanto a la posesión de la tierra, se respetan las leyes que emanaron de la postrevolución y que han ido cambiando para perjuicio de esos mismos sistemas que existían en las comunidades en donde anteriormente “aun los predios que se reconocen como la propiedad particular, están sujetos a ciertas limitaciones, como la de que sólo pueden ser vendidos a otro miembro de la comunidad, pero no a un extraño” (Bonfil, 2012, p.64). En la actualidad, aunque significativas, van siendo cada vez menos las comunidades que siguen con sus costumbres y su sistema de cuidado y protección de sus factores naturales, materiales y culturales.

Los españoles en América fueron el presagio de un largo e histórico periodo de abusos, violencia y discriminación que tuvo consecuencias en los albores del siglo XXI. ¿Había indios en América? La palabra “indio” tiene muchas connotaciones con el desprecio que se tiene a las culturas vivas que son originarias y hunden sus raíces en tierras americanas. No sabían a donde llegaron, no sabían qué buscaban, no sabían que estaban perdidos, Sin embargo, y aun con todas sus riquezas, su cultura, su historia y su educación, ellos (los españoles) no concebían una cultura mejor organizada, con infraestructura similar a la de ellos a incluso mejores que los de sus antepasados. Por eso se empeñaron en destruirla, en hacerla menos, desdeñarla y etiquetarla de aborígen. Una de las ciudades más prosperas en Europa era la ciudad de Venecia, al que Hernán Cortés llegó a comparar y dejar mal parada en comparación con la gran Tenochtitlan.

En América no había indios, no había barbaros, no había salvajes; había personas a imagen y semejanza de los conquistadores, que tenían una organización social propia en cada región. “Los indios” lo inventaron los españoles, el indio es una construcción de los conquistadores, ellos son los responsables de que se haya tergiversado el concepto de cada pueblo originario asentado en el “nuevo mundo”. El uso de la palabra indio denota desprecio, sobajamiento y discriminación hacia la

persona que se le estereotipa de esa manera “la palabra no apareció en los diccionarios europeos de 1492 a 1581. A partir de 1600, cuando se le recoge formalmente en diccionarios, la palabra comenzó a formar parte de inmediato de una constelación de términos que forjaron claramente la opinión europea sobre estos pueblos: bárbaro, cruel, grosero, inhumano, aborigen, antropófago, natural y salvaje. (Montemayor, 2010, p.30).

Después de haber llamado indios a las personas que vivían en América, trataron de destruir todo vestigio que evidenciaba el avance en educación, en tecnología, en organización política y social de las diversas culturas que habitaban las tierras recién conocidas (por los españoles). La destrucción y desaparición se llevó a cabo lentamente. Montemayor (2010) afirma: “En los inicios de la Colonia se prohibió a los pueblos indios seguir cultivando su propia música, su danza y su teatro” (p.41). Y, aun así, el mismo autor nos refiere que “las fiestas patronales de comunidades indígenas a veces contienen hoy representaciones de combates entre distintos ejércitos de actores y danzantes” (p.41). Estas obras de arte que han perdurado en el tiempo nos dan la pauta para saber que las costumbres de las comunidades siguen conservando su esencia, aun cuando se han tenido que adaptar al contexto y salvado obstáculos. Gracias a la organización social que existe dentro de las culturas americanas que han sobrevivido, es que siguen siendo motivo de identidad y orgullo nacional con respecto a la historia que precede al México actual.

La cosmovisión de los pueblos originarios de América era y sigue siendo muy amplia y profunda. Expresaba respeto a todo ser vivo que habitaba en la tierra, incluso a la misma tierra. Para las comunidades originarias “la tierra era un ser vivo al que debía agradecerse la continuidad de la vida y no una propiedad inerte que pudiera considerarse sujeta al vaivén de distintos dueños” (Montemayor, 2010, p.51). El sistema de organización comunal que se practicaba permitía que todos los miembros de una comunidad pudieran tener acceso a los bienes y servicios que la misma tierra ofrece, como son: cultivo, vivienda, vestido etc., no había propiedad privada y permeaba el respeto hacia las demás comunidades, aun cuando había

guerras y conquista de territorios, los vencedores siempre respetaban usos y costumbres de los pueblos a los que sometían.

A principios del siglo XX y desde la perspectiva de la corriente indigenista, el Congreso Indigenista Interamericano significó un punto de inflexión relevante, en cuanto que sentó las bases de una nueva política indigenista a nivel continental, abrió un espacio interamericano de discusión y bajo su ámbito se creó el Instituto Indigenista Interamericano en 1942, y se promovió la formación de diversos institutos indigenistas en toda América Latina. No obstante, su implementación tendría diversos alcances y matices en el contexto de los diversos Estados americanos.

Resulta complicado entender, en nuestros días, cómo la discriminación llegó a situaciones extremas, al considerar que las personas no nacidas en tierras conocidas por los llamados “conquistadores” no tenían alma y tampoco podían considerarse como seres humanos, solo por no pertenecer a su misma cultura, incluso se pone en tela de juicio el hecho de los sacrificios humanos; la historia está llena de estos casos; por ejemplo, Cappelletti en la introducción del libro: *El Apoyo Mutuo de Kropotkin* (1989,) dice que “intenta desmitologizar la antropofagia, el infanticidio y otras prácticas semejantes (que antropólogos, y misioneros de la época utilizaban sin duda para justificar la opresión colonial) (p.14). Los juicios *a priori* de los “descubrimientos” se basaban en “La argumentación circular de los antropólogos, arqueólogos e historiadores es evidente: los “conquistadores” (soldados, misioneros y sus servidores), sólo veían representaciones simbólicas indígenas: grabados, estelas, murales, códices, diseños arquitectónicos, cerámicos, etc., los cuales, sin entenderlos los tenían no solamente por sacrificios humanos sino como obras del diablo” (Hassler, 2004, p.65) esta interpretación era muy útil para los europeos, pues como “hijos de Dios” no era correcto abusar tan extremadamente de otros seres humanos, pero si los originarios no eran humanos, podía cometerse cualquier crimen contra ellos y robar todos sus bienes “sin cometer pecado”.. El tema del alma puede ser subjetivo, pero de que no razonaban o pensaban y que eran meros animales de carga, surge la discriminación racial que

persiste hasta nuestros días “para mediados del siglo XX, los científicos sociales se preocuparon de establecer que los indígenas como raza obedece al contexto social en que se desenvuelven, siendo posible manifestar cambios. Se evidencia un cambio de actitud en donde los indígenas no se determinarán sólo por fenotipos, sino por cultura y mentalidad. De este modo, el concepto de raza caerá en desuso hacia fines de la década de los sesenta del siglo XX” (Rolando Varela Villarreal, 2008, p.22)

Se vio como un retraso tecnológico y cultural a la forma en que estaban organizadas las culturas del “nuevo mundo”, porque la iglesia y el sistema de gobierno monárquico de los españoles no concibió que hubiese otra forma de practicar la nutrición del espíritu con otras prácticas religiosas diferentes a la que conocían, tampoco que se pudiera dar un intercambio comercial, político y social entre lo “nuevo” con lo “viejo” sino que lo que decían y practicaban los occidentales era la verdad absoluta y como Benítez (1981) dice: “apenas los españoles lograron entrar a Tenochtitlán, el corazón del imperio azteca, vieron en los indios a unos seres en poder del diablo...” (p.9). Sin antes comprender y analizar la realidad social en la que estaban incursionando por vez primera, el papel que jugaron fue de jueces que se pusieron a enjuiciar las prácticas de los pueblos que recién estaban conociendo.

La primera acción que llevaron a cabo los acompañantes de Hernán Cortes fue violentar a los nativos de la nación mexicana con fines de enriquecerse y las consecuencias fueron catastróficas, tanto, que la muerte de muchas personas fue el resultado logrado, sobre todo, por haber confiado en las buenas intenciones de los españoles; que no excluye tampoco el hecho de que algunas enfermedades desconocidas en América y que trajeron los europeos provocaron miles de muertes. La falta de mecanismos de resistencia aunada a las hambrunas y exceso de trabajos pesados, hicieron el resto. Se habla de que en “La nueva España, al finalizar el siglo XVIII, tenía poco más de un millón de blancos y cerca de 5 millones de indios y de mestizos” (Benítez, 1981, p.15).

Las prácticas religiosas fueron impuestas por la fuerza, y muchas de ellas quedaron como una costumbre en el tiempo. Para desventura de los nativos fueron

costumbres que les restaron bienestar y progreso a las comunidades. Esto, según algunos autores como Benítez (1981) quien afirma “se instituyeron las mayordomías religiosas, es decir, el nombramiento de los encargados de los santos, cuya obligación consiste en sufragar los gastos que originan sus fiestas. Estos “gastos de prestigio”, han impedido a los indios más capaces y trabajadores hacerse de un pequeño capital. Apenas tienen una vaca, dos cerdos, una buena tierra, deben sacrificarlos y pagar la música, los cohetes, las velas, la comida ritual, los adornos, y sobre todo el alcohol que constituye el alma de la fiesta. (p.30)

Sumado al “estallido y la magia de los artificios pirotécnicos (...) ya desde el siglo XVI no podía concebirse ninguna fiesta sin un derroche de cohetes, de fuegos artificiales y de velas a las que se otorgó un carácter sagrado.” (Benítez, 1981, p.30). Actualmente, se sigue haciendo fiesta con cohetes, comida y baile en las comunidades. No es una práctica que al día de hoy se desconozca, sin embargo, el contexto ha cambiado y la evolución de estos rituales se han adaptado a las nuevas circunstancias. La fiesta del Santo Patrón, las peregrinaciones a lugares sagrados y el rol que juegan los fiscales⁶ de cada comunidad, son condiciones que ayudan al fomento de valores en las generaciones jóvenes. El respeto a las tradiciones, la ayuda mutua y la reciprocidad son elementos intangibles que permean en la organización social comunitaria entre vecinos, lo cual ha fortalecido los lazos sociales y las relaciones entre comités de base comunitaria⁷. “a los indios se les quitó lo suyo y sólo se les dio muy poco de lo ajeno; fueron cristianos a medias y hombres a medias. Privados de su cultura y sin lograr insertarse en los nuevos patrones, se quedaron en el aire. Por un lado, se les consideraba menores de edad, por otro se les exigía un trabajo superior a las fuerzas del hombre” (Benítez, 2010, p.31)

⁶⁶ El fiscal es el encargado de vigilar que le den mantenimiento a la iglesia, que se adorne en las misas, que se recoja la limosna, que se tengan las condiciones adecuadas para que el sacerdote oficie la misa y que haya cargueros cada año, para esto tienen una base de datos de los vecinos que ya han participado y visitan a los potenciales nuevos cargueros. En otras comunidades de otros estados se refieren a la misma persona como *topil*

⁷ Los comités de base comunitaria son las que están constituidas por miembros de la comunidad y la organización les compete solamente a ellos, por ejemplo: comités de agua potable, comités de obra pública comunitaria y comités escolares.

No indios, no indígenas, no aborígenes, no bárbaros y en pleno siglo XXI siguen trabajando más allá de sus fuerzas, en el campo como campesinos, en la ciudad como albañiles, como intendentes en las grandes urbes, como lavacoches en los estacionamientos, como servidumbre en las casas de los ricos y como “mil-usos” en el autoempleo informal. Algunos otros en los Estados Unidos: trabajando como jornaleros agrícolas, en la construcción, en los restaurantes y en la jardinería. Tales trabajadores son los ciudadanos que han migrado de forma ilegal y con su esfuerzo contribuyen a generar la riqueza que sostiene la economía de Estados Unidos, y de México en un alto porcentaje, gracias a los impuestos que los migrantes ilegales aportan allá y a las remesas que mandan a este lado de la frontera.

Sumado a todas las precariedades que sufrieron los pueblos originarios del país y en este caso, los otomíes, también fueron perjudicados en el usufructo comunal de los terrenos que poseían “muchas de las tierras de los antiguos señoríos fueron ocupados por los españoles, quienes dañaron seriamente la territorialidad de las casas señoriales. Los primeros encomenderos y conquistadores disponían a su antojo de la mano de obra nativa, ya sea para ocuparlos en sus propias empresas económicas, para rentarlos a otros españoles, o bien, para usarlos como soldados de guerra. Y si a esto sumamos las drásticas bajas demográficas debido a epidemias, guerras y explotación en la primera mitad colonial, tenemos que tanto señores como macehuales y toda la sociedad otomiana en su conjunto fueron golpeados duramente por la colonización hispana. (García, 1999, p.14)

4.8. Otomíes en la historia nacional mexicana

En este apartado se hace una descripción general de las principales características de la cultura otomí, haciendo énfasis en los elementos que le dan vida y que le han permitido sobrevivir a través del tiempo. Se describen los antecedentes de la cultura otomí y también se describe una semblanza de la cosmovisión expresada a través de la religión y del respeto al medio ambiente que de manera sincrónica se construye a través de la cotidianidad. Se rescata la importancia de las tradiciones, de la oralidad y de las relaciones sociales que sobreviven en el sujeto social activo.

En el presente, los otomíes constituyen uno de los pueblos originarios menos conocidos de México, a pesar de su importancia demográfica y del papel sobresaliente que jugaron en la historia de Mesoamérica. Los trabajos antropológicos que versan sobre los otomíes son todavía muy incompletos y dejan en la sombra muchos aspectos de la cultura material y de sus representaciones del simbolismo universal (Galiner, 2012).

A través de la historia, los otomíes se han destacado por ser grandes guerreros. Nezahualcóyotl, el Señor de Texcoco hablaba la lengua otomí, lo cual demuestra la importancia que tenía la misma. Los mismos aztecas temían el poderío otomí. El cura Miguel Hidalgo también sabía otomí; dos personajes que hicieron historia en diferentes momentos del entramado histórico de la civilización mexicana y que se vieron en la necesidad de aprender la lengua otomí nos da una idea del papel que jugaron los otomíes en la época prehispánica y en la guerra de independencia “la guerra de la independencia no la hicieron los criollos, como dicen los libros de texto, sino los campesinos y entre los campesinos se encuentran los Otomíes del Bajío a quienes el cura Hidalgo conocía bien, puesto que sabía su lengua. Muchos guerrilleros de la época fueron Otomíes y un siglo después, muchos de ellos estuvieron en favor de la revolución” (Lastra, 2018, p.17).

La importancia de la lengua otomí fue y sigue siendo significativa; tanto que actualmente el número de hablantes de la misma se encuentran dentro de los primeros cinco lugares a nivel nacional, “sobrepasada únicamente por el náhuatl, el yucateco (*maya*), el zapoteco y el mixteco” (Lastra, 2018, p.17). Aun cuando el otomí sea una lengua originaria y despreciada, incluso por los mismos hablantes, en comparación con el español al cual consideran más importante por ser oficial, además de que en la educación básica se da preferencia al aprendizaje del español. En las comunidades, las familias hablantes del otomí, prohíben hablar el idioma a los niños, porque no quieren que las nuevas generaciones aprendan la lengua originaria y no porque no la valoren, sino porque ese hecho significa que los niños no sean discriminados y puedan avanzar más en su aprendizaje escolar. Lo cual resulta cierto, mientras los profesores no sean bilingües, que no se apropien de la

lengua, de las costumbres y las tradiciones de la comunidad. Actualmente, con la Nueva Escuela Mexicana (NEM), se pretende impulsar la recuperación de los saberes tradicionales, además de que este modelo tiene dentro de sus objetivos la revalorización de las culturas y las lenguas originarias tomando en cuenta la identidad de cada comunidad y el contexto de los estudiantes.

En la actualidad son ocho estados de la república mexicana donde se habla Otomí: Guanajuato, Veracruz, Puebla, Michoacán, Tlaxcala, Querétaro, Hidalgo y el Estado de México. La propuesta que hace Lastra (2018) “Se utiliza el termino Otomí porque, aunque no es una palabra propia del idioma, tiene la ventaja de incluir todas las variantes dialectales” (p.58). Y citando a Jiménez Moreno (1939), viene del Nahuatl *totomitl*, porque Sahagún⁸ la emplea así en algunos casos. *Tototl* significa “pájaro” y *totomitl* “flechador de pájaros” y termina mencionando, con relación al término otomí, que “la propuesta de Jiménez Moreno se confirma al ver en el códice de Huichapan (actualmente municipio que pertenece al Estado de Hidalgo) y en la historia tolteca chichimeca varios glifos de otomíes que tienen sobre la cabeza pájaros atravesados por flechas” (p.58).

Los otomíes tienen sus orígenes desde tiempos inmemoriales, antes de Cristo. Es complicado hallar las verdaderas raíces por la poca información que existe, porque cuando llegaron los españoles acabaron con todo vestigio que pudiera dar idea de la historia verdadera sobre los orígenes de las culturas existentes.

Así, durante el tiempo que transcurre desde antes de la Colonia hasta el momento mismo en que incursionan los españoles a la gran Tenochtitlan se puede comentar que los otomíes fueron una civilización que respetaba el medio ambiente, que tenía sus propias costumbres y tradiciones que los distinguían de las demás culturas. Con el paso tiempo, las culturas que predominaron en el pasado intentaron

⁸ “El vocablo otómitl, que es el nombre de los otomíes, tomaronlo de su caudillo, el cual se llamaba Oton, y así sus hijos y sus descendientes y vasallos que tenía a cargo, todos se llamaron otomites, y cada uno en particular se decía otómitl.” (Sahagun citado en Revista de Arqueología Mexicana, 2005; 18)

infructuosamente someter al pueblo otomí. No fue sino hasta después de que llegaron los españoles a América, que fue cuando, según algunos autores, dieron ayuda a los españoles para revelarse en contra de la Triple Alianza.

Entre los documentos que existen y que, en la actualidad, permiten entender y analizar los procesos históricos que han vivido los otomíes, cabe señalar que solo son a nivel de registros, listas, documentos de la iglesia etc. Para dar un contexto a la presente investigación y después de un análisis de la obra de Lastra (2018) titulado “Los otomíes, su lengua y su historia”, ésta se usará como principal referencia a los orígenes de la cultura otomí. Sin embargo, es importante mencionar que pueden existir más documentos al respecto en el país o incluso en el extranjero, lo cual tiene una explicación lógica, ya que durante la colonización hubo muchas personas que se llevaban los documentos de la llamada Nueva España con la finalidad de estudiarlos o por mera curiosidad y ya no los regresaron a su lugar de origen.

Como en el caso de los pueblos originarios del noreste de la república mexicana y citando a Rodríguez (1995): “Ni barbaros, ni indolentes, ni salvajes; esta historia incorpora a los indios que llegaron a desplazarse en el noreste mexicano como grupos con su propia visión del mundo, su manera de vestir, de comer, de pelear, de cazar y de relacionarse con la naturaleza” (p.29). Se expone este extracto de texto tomado del trabajo de Rodríguez que habla sobre los pueblos originarios a los que les fue arrebatada su historia, su cultura, sus tradiciones y su forma de organización social, y que fue cambiado por una lucha de sobrevivencia en medio de la barbarie que se gestaba en contra de los pueblos originarios. Asimismo, no solamente los huicholes, los kikapus, los mayos, los yaquis y los yoreme compartieron una lucha desigual, también en todo México se vivió la misma situación⁹, y los otomíes no fueron la excepción en el centro del país.

⁹ Sin duda esta situación se repitió, a distintos ritmos, en toda América, tanto en el norte como en el centro y en el sur.

El aprecio que sentían los otomíes por la naturaleza se refleja en su herencia poética que, aunque fue abundante, lo poco que aún queda demuestra un significado de respeto hacia la misma naturaleza, de interrelación cercana al medio ambiente que lo rodea, y en esta cita queda plasmada esa interacción. Otra característica es el color, la luz, la alegría y la variedad que asoma en los poemas. Garibay convivió con los otomíes y dice (71) “el otomí es profundamente religioso. Como criado en selva y montaña, tiene algo de majestad de la una y de la elevación de la otra. Habitualmente silencioso, sabe cantar a sus tiempos, y la risa es la más natural y espontánea de sus manifestaciones. Tiene el sentido de lo pequeño, de la minucia: la flor, la abeja, la hormiga, la gota de agua. Hay como mayor intimidad con la naturaleza, como si formara él mismo parte de la vida de los montes” (Garibay, 1971, p. 270, citado en Lastra, p. 72)

Aunque la cita no es clara al referir el autor, porque según Garibay pudo haber sido escrita por Antonio Valeriano quien era uno de los informantes de Sahagún y dicha cita aparece en los *cantares mexicanos*. A ciencia cierta no hay nada comprobado sobre los orígenes de la cultura otomí y por lo tanto se pueden construir muchas hipótesis al respecto, sin embargo, se puede datar la existencia de los “otomangles” alrededor del 4500 A.C.

De acuerdo a Lastra citando a Gamio (2018, 73) “el primer gran antropólogo mexicano, propuso que los otomíes eran los creadores de la cultura arcaica del centro de México: ...la civilización más antigua del Valle, y de acuerdo con las fuentes históricas, la civilización arcaica identificada por la arqueología, es la civilización otomí a que se refiere la historia” (Gamio 1920, p.143)

Es probable que así fuera, dada la importancia y el número de población Otomí en la antigüedad que actualmente y como se ha mencionado anteriormente, es bastante representativa a nivel nacional. La historia de las civilizaciones antiguas ha sido colocada en la historia de acuerdo a como ha sido recabada y, sobre todo, de acuerdo a como lo han escrito los historiadores de las culturas vencedoras. Al situarse en el tiempo histórico de los historiadores, se puede decir que a los mexicas no les convenía escribir en los códices cual fue la cultura fundadora de tal o cual

imperio, así como después los frailes de quienes se ha rescatado lo que se sabe de la historia de la mal llamada conquista, tampoco a ellos les era factible describir la realidad como efectivamente era sino a conveniencia, para quedar bien con sus superiores. Según dice la popular frase “la historia la escriben los vencedores” a los otomíes no se les sumaría crédito en la historia porque para cuando llegaron los españoles en el año 1500 a América, la Triple Alianza es la que gobernaba el imperio de Tenochtitlan y extendía sus dominios en un vasto territorio. Lo que refieren los datos que han llegado hasta el presente es que los otomíes se encontraban en todos lados (dispersos), rebasaban las fronteras que los ubicaban en Jilotepec a donde Torquemada le dio por denominar “el riñón de los otomíes” lo que análogamente en la actualidad se entiende como “el centro o la cabecera”. Sea como fuere hay evidencia de que los otomíes fueron grandes guerreros y están presentes a lo largo de la historia, prehistoria y presente.

A los otomíes se les ha tildado de guerreros, de flojos y también de que eran muy rudos. Clavijero (como se citó en Villoro, 1950) piensa que ha sido la “servidumbre de tantos siglos que no les han dejado entera libertad para las funciones del alma” estrictamente hablando de los otomíes, y que se puede generalizar a los demás pueblos sometidos. Ya lo decían los antiguos griegos, que era necesario la nutrición del alma a través de la filosofía y el conocimiento, pero era un papel que no aplicaba para los esclavos. Por otro lado, el régimen social de la Colonia es también responsable de la decadencia moral que han sufrido los pueblos originarios. Como ya lo había hecho ver Sahagún (como se citó en Villoro, 1950), piensa que la “destrucción de las rígidas leyes precortesianas incita al indio al vicio”, y uno de esos vicios fue la embriaguez “en otro tiempo la severidad de las leyes los contenía en su beber; hoy la abundancia de semejantes licores y la impunidad de la embriaguez los han puesto en tal estado, que la mitad de la nación no acaba en su juicio”.

Con respecto a la agricultura, es y ha sido la base del sustento alimentario de los otomíes, toda vez que, en la práctica, es la milpa en donde siembra el maíz, calabaza, habas, frijol, chícharo, cebada y avena. También, al sembrar la milpa se reproducen otras especies de la región, como por ejemplo los quelites que son un

componente importante de la dieta nutricional otomí “[...] pues toda la vida de los otomíes, gira alrededor del maíz, de su crecimiento, de la lluvia o de la sequía. Y es muy natural puesto que todo el año no comen sino tortilla de maíz con frijoles negros y chile” (Soustelle, 1936).

4.9. Breve historia de San Mateo el Viejo:

La falta de información escrita y grafica que dé cuenta sobre el origen y fundación del pueblo otomí de San Mateo el Viejo, motivó la revisión de documentos históricos para intentar reconstruir la historia de la fundación del pueblo otomí de San mateo el Viejo; la cual es una deuda histórica pendiente que se tiene por parte de la investigación académica-científica con respecto al origen de los pueblos originarios a través de historia oral y escrita.

La fundación del pueblo de San Mateo el Viejo, sumido en el sincretismo religioso desde hace 500 años cuando fue hundido en un fenómeno social de hibridación cultural tiene un significado histórico profundo: el sacrificio y lucha por seguir perteneciendo a la tierra que heredaron de sus ancestros fue lo que mantuvo con vida a la cultura otomí.

Los otomíes de San Mateo el Viejo han tenido que responder a los vicios e intereses que el sistema capitalista ha querido inocular en la *psique* social de los pueblos originarios. No se puede comprender ni entender el pueblo de San Mateo el Viejo solamente como un agregado de cerros, caminos y de casas, sino como personas con historia, con un vivir presente y con un futuro que aguarda ser escrito; no solo es la materia, también es el espíritu que relaciona a la gente con sus antepasados, con la naturaleza misma y con la tierra; esa tierra que brinda sus bondades para existir y en ese existir han sabido escribir una historia, una historia que es la historia de cada persona que ha vivido en el pueblo para describir de manera ordenada y sistemática los hechos de la vida diaria para dejar constancia escrita de la sabiduría e historia de los pueblos originarios

De acuerdo a la información oral de las personas entrevistadas, no existe una referencia clara sobre la fundación del pueblo de San Mateo el Viejo; por el contrario, la mayoría de las personas coinciden en que desde que tienen uso de razón el pueblo ya existía. La oralidad transmitida de generación en generación y que ha sido una práctica viva de los abuelos y los papás dicen que el pueblo ya existía desde que se acuerdan. De acuerdo a la revisión un tanto superficial de la historia reciente del pueblo, pero no por ello menos importante, se obtiene luz sobre el proceso histórico que ha hecho posible su constitución como tal, y que también confronta la realidad actual con el pasado: para ello se retoma, a grandes rasgos, información histórica de la época prehispánica, colonial y presente en un ir y venir de información para deconstruir la historia del pueblo.

De acuerdo a los anales de la historia escrita, los Chichimecas comandados por Xólotl y luego por su hijo Nopaltzin atravesaron la zona Mazahua cuando llegaron a establecerse al Valle de México. Posteriormente Tezozómoc da al Señorío de Atzacapotzalco el mando de Xicotitlan, Ixtlahuacan, Xiquipilco, Xilotepec, Atlacomulco y la provincia de Mazahuacan. A mediados y finales del siglo XV, al ser derrotados los Tepanecas de Atzacapotzalco, el rey azteca Axayacatl da el nombre de Mazahuacan a todo el conjunto de pueblos formados por Mazahuas (Castellanos, 2015). En la zona de Mazahuacan con cabecera en Xicotitlan es donde Atlacomulco pagaba su tributación; el tributo consistía en entregar la mayor parte de producción de la tierra al Señor que comandaba dicho señorío, conservando los pueblos tributarios solo lo suficiente para subsistir.

Los señoríos étnicos fueron la forma en que se organizaba el territorio mesoamericano durante la época pre-colonial, después estaban los *calpullis* o barrios que a la vez se conformaban de pueblos y aldeas sujetos que les rendían tributo. Este tipo de organización social fue de ayuda para los colonizadores, porque los españoles hicieron uso de él para dominar a los pueblos originarios. Después de la invasión española, el rol de algunos pueblos fue pasivo y de servidumbre; los que no estaban sometidos se encontraban dispersos. Estos pueblos pasaron a ser congregaciones que después continuaron pagando tributo a la Corona española.

La congregación de pueblos indígenas funcionó como política de la Corona y tuvo la finalidad de convertir a los pueblos a la fe Católica para que olvidaran y abandonaran sus antiguos ritos y deidades: la intención era que vivieran en comunidades organizadas civil y religiosamente, para ese motivo se ordenó desde el reinado de España que las autoridades recién erigidas en la nueva España “que, con templanza y moderación, ejecutasen la reducción de los indios en cabeceras para administrar adecuadamente la doctrina y fuese aceptada por los indios como señalaba la Real Cédula de 1551” (Quesada, 1994, pp. 7).

Para el caso que se cita en la presente investigación, cabe señalar que desde la época prehispánica, los otomíes ya estaban asentados en la parte norte de lo que en la actualidad es el Estado de México, Acambay y Temascalcingo; por lo tanto, es muy probable que ya estuvieran habitando el lugar que hoy es San Mateo el Viejo y entonces su asentamiento se remonta más allá del tiempo de la llegada de los mexicas, sobre todo porque la región en donde se localiza el pueblo pertenecía a la región del Mazahuacan, que es el nombre con el que se conocía al lugar en donde se encontraban establecidas las culturas otomí y mazahua; sin embargo, predominaba el idioma mazahua. Otomíes y mazahuas se encontraban en el mismo territorio, y ambas culturas pertenecían al Señorío de Xicotitlan. Posteriormente, durante la colonia en 1535 los españoles dieron a Ixtlahuaca la categoría de cabecera de la zona mazahua, designaron a Metepec como corregimiento y a Ixtlahuaca como Alcaldía Mayor del mismo, teniendo como sujetos a Temoaya, Jiquipilco, Jicotitlán, Atlacomulco y Temascalcingo.

Por tanto, mazahuas y otomíes estaban asentados en el mismo territorio que corresponde en la actualidad a la zona norte del Estado de México desde tiempos inmemoriales. A decir de Torres: los mazahuas “se sublevaron y se aliaron con los otomíes de Jilotepec y decidieron rebelarse al pueblo mexica, sin embargo, Ahuizotl, tlatoani mexica, los sometió de manera definitiva para 1484” (Torres, 2018, pág. 8) Así fue como otomíes y mazahuas sufrieron uno de sus primeros sometimientos, y fue bajo el mandato de la triple alianza de México (Tenochtitlan; Texcoco y Tlacopan) cuando los españoles irrumpieron los territorios otomíes. Los otomíes

fueron un pueblo independiente antes de ser sometidos por los aztecas, después de ese periodo de dominación pasaron a ser nuevamente sometidos por los encomenderos españoles. Cuando llegaron a territorio otomí, existían pueblos ancestrales de viejo molde a los cuales intentaron someter y hacerlos devotos de sus tradiciones; sin embargo, hubo resistencia, otros pueblos prefirieron huir, algunos persistieron y prefirieron morir en el intento de permanecer en sus territorios, entre los segundos se cuenta el pueblo otomí de San Mateo el Viejo.

De acuerdo a Estévez (2017) San Mateo era un rancho, el cual fue asignado al encomendero Francisco de Villegas¹⁰ y de acuerdo a las mismas autoridades españolas no había personas que estuvieran viviendo en el paraje en donde actualmente se ubica el pueblo de San Mateo el Viejo. Durante la investigación se documentaron dos nombres de Francisco de Villegas que se relacionan con la fundación del pueblo: uno fue el encomendero que llegó con Hernán Cortes en el año de 1519, quien recibió de la Corona española la encomienda de Atlacomulco a la que estaba sujeto Temascalcingo y por ende el paraje donde después se fundó el pueblo de San Mateo. "La encomienda del pueblo de indios de Temascalcingo,

¹⁰ Francisco de Villegas. Natural de Castaxiana en Extremadura donde nace hacia 1489. Vino a las Indias en 1507, estuvo en Cuba y el Darién, pasó con Cortés a la conquista de México, fue vecino y Alcalde de la Villa de Colima. El 25 de agosto de 1524 le fue concedida por Cortés la encomienda de Uruapa o Uruapan y Xirosto, tuvo además las encomiendas de Atlacomulco y Xocotitlán. En 1530, marchó con Nuño de Guzmán a la conquista de los teules chichimecas. Puso la demanda contra el Cazonzi por no permitirles a los encomenderos aprovecharse de sus encomiendas, le acusó de que a pesar de las muchas denuncias en su contra "... con mucha copia de oro y plata se a esimido de las penas que a merecido..." y de que a mandó matar a muchos españoles y de que era sodomita. En virtud de estas querellas, Guzmán mandó hacer una información y luego proceso contra don Franciso o el Cazonzi. En 1532 es regidor de Colima y para 1534 es de los fundadores de la Ciudad de Nueva Granada en Tzintzuntzan. En el año de 1536 es nombrado Alcalde Ordinario de la Ciudad de México. Tiene una estancia en Apaseo en 1550. Se casó en España con Isabel González y tuvieron entre otros hijos a Pedro de Villegas, quien le heredaría la encomienda, fallece en 1552 en la ciudad de México siendo enterrado en la iglesia de Santo Domingo. Es muy significativa su declaración en el juicio de Residencia contra Nuño de Guzmán, donde se deslinda de responsabilidades pues dice " que vido que yendo el dicho Nuño de Guzmán a la guerra de Xalisco, prendió al dicho Cazonzi e hizo proceso contra él e se condenó a pena de muerte como por el proceso parescerá...y vido que muchos vecinos de la Ciudad de México con repartimientos en Mechoacan se quejaban del Cazonzi...y luego de muerto la tierra sirvió. Es también de importancia hacer notar que Villegas, estando en la ciudad de Michoacán, ya iniciado el proceso, por las acusaciones del mismo encomendero, se desiste pues dice no poder seguir en la expedición. Lo que no fue cierto, ya que Villegas continuó con Nuño y estuvo presente cuando se ajustició al Cazonzi. Esto puede dar a pensar a que en realidad la muerte del Cazonzi se tratara de algo ya premeditado. (Guzmán, 1997, p. 128)

Jocotitlán, Atlacomulco, y zonas adyacentes perteneció a la jurisdicción de Metepec, y la recibió Francisco de Villegas, por real cédula del virrey Antonio de Mendoza y Ruiz. Francisco de Villegas fue uno de los soldados españoles que llegó junto con Cortés en 1519. Pese a que no tuvo un papel sobresaliente en la conquista de los mexicas de Tenochtitlan, fue uno de los principales artífices en el surtimiento de armas, gracias a ello fue dotado de los territorios mencionados. A la muerte del encomendero Francisco de Villegas la encomienda pasaría a manos de su hijo, Manuel de Villegas en el año de 1552. Finalmente, hacia el año de 1595 fue recogida por La Corona” (Cervantes citado por Torres, 2018, p.9). Después de que la encomienda paso a ser de La Corona y de acuerdo con Estévez, (2017) en los años posteriores (1597-1598) algunos habitantes de San Mateo emigraron a otros lugares.

El 17 de junio de 1712 un juez visitó la congregación de San Juan, a la cual estaba sujeta San Mateo. La visita se hizo con la finalidad de que se comprobara que las personas, efectivamente se encontraran viviendo en dicha congregación; porque el mandato del virrey de España era que dichas congregaciones fuera una realidad, y para eso se habían organizado en la Nueva España. En el pueblo de San Juan estaban congregados los pueblos viejos o barrios siguientes: San Bartolo, San Pedro, San Mateo, Los Tres Reyes y San Francisco, se habían mandado hacer casas nuevas para las personas y que estas dejaran de vivir en el cerro o parajes pedregosos. Sin embargo, el gobernador encontró que las personas no estaban habitando las casas que 15 años antes habían mandado construir para ellos,¹¹ por el contrario, se habían regresado a vivir en sus pueblos viejos, parajes pedregosos y accidentados; por lo tanto, Don Francisco de Villegas mando derribar las casas de dichos parajes en donde vivían las personas, para que estas regresaran a donde

¹¹ Es decir, en 1697 se habían mandado construir casas nuevas en las congregaciones a donde se habían asignado para incentivar a las personas y que estas abandonaran los parajes que les pertenecían a los pueblos viejos; entre ellos se encontraba San Mateo, sin embargo, las personas preferían sus casas en su antigua estancia que las casas nuevas que les construían en la congregación.

los habían congregado; también se dice que mando castigar a todos los que encontró.

San Mateo, que a inicios del siglo XVII todavía no tenía el nombre de San Mateo el Viejo, y “según el cuaderno de las congregaciones antiguas, ordenadas por el conde de Monterrey, en particular los pueblos que se formaron en 1604, en la jurisdicción de Atlacomulco, al que era sujeto Temascalcingo, se fundó ese año el pueblo de San Mateo, que fue pueblo de indios y aunque en los años de 1597 y 1598, algunos indios se fueron a otras tierras a buscar sustento, ahora eran 103 familias de indios tributarios sin contar los viejos y los niños que eran muchos” (AGN, Tierras, vol.1585, exp. 2, fs. 20-38 citado en Estévez, 2017, p.193). El hecho de haberse constituido como pueblo de indios, quiere decir que San Mateo fue conformado por personas que vivían donde viven actualmente y que, desde la antigüedad, dichas tierras, les pertenecían.

El 8 de octubre de 1728 los habitantes de San Mateo presentaron una solicitud para conformarse como pueblo, y en respuesta a dicha solicitud, a partir del 3 de marzo de 1729 se dieron cita cinco personas para comparecer como testigos en la demanda del grupo de personas que intentaban conformarse como pueblo. Enseguida se citan algunos fragmentos de los testimonios que cada uno de los testigos expuso en dicha cita:

El día 15 de marzo de 1730 se presentó el primer testigo que fue Domingo Hernández de 60 años, fue criado en San Mateo y sirviente de Don Marcelo Chimal de León¹², según este testigo, antes de ser dueño de la rancharía el bachiller Francisco de Villegas, la hacienda había pertenecido a Don Marcelo Chimal de León. Este testimonio deja claro que el paraje no estaba dentro del rancho, San Mateo no fue un rancho antes de ser pueblo, y se puede constatar en el siguiente testimonio “...y allí en su pueblo tienen comodidad de agua, monte, tierras para sembrar y pastos para su ganado, y sin perjuicio de la hacienda” (Hernández, 1730). Domingo Hernández tenía 50 años y declaró que conocía a don Juan del Castillo el

¹² Gobernador de la Republica de Temascalcingo (1661, 1675, 1680 y 1681)

cual fue el cura que oficiaba misa una vez al año en San Mateo "...que se decía misa en dicho paraje, donde estaba la iglesia, poniendo enramada, y hoy todavía están los cimientos de la Iglesia", después de que el Cura Juan del Castillo dejó de officiar misa en San Mateo entró en su lugar otro cura que fue Don Andrés Guiles Galindo¹³ "...y también al ministro en dicho pueblo celebrando misa cada año, día de San Mateo"¹⁴ y después fue sustituido por el cura bachiller Don Ignacio de Alanís¹⁵. Aquí se puede destacar que el pueblo de San Mateo estaba conformado por gente que trabajaba en la hacienda, pero que regresaban a sus hogares todos los días. Cada año, en fecha 21 de septiembre día de San Mateo Apóstol, celebraban misa en honor al nombre del pueblo que ya existía desde tiempos ancestrales; no como San Mateo, pero si como Altépetl o barrio, pero que intentaban fundarse legalmente con base a las leyes de la corona española.

El día 16 de marzo de 1730 compareció el segundo testigo: Juan Pérez de 54 años, en su testimonio dijo que el paraje que se pretendía constituir como pueblo no perjudicara a la hacienda, porque esta como a tres cuartos de legua de distancia; el tercer testigo fue Francisco Barrera de 46 años y dijo que desde que tiene uso de razón San Mateo ya existía, y "ahora que el bachiller Francisco de Villegas derribó las casas de las familias, se han ido a otros lugares: Celaya, Acambay y Valle de Santiago" también dijo que "los pobladores de San Mateo eran terrasgueros de dicho Villegas" es decir, trabajaban en la hacienda San Mateo, pero tenían sus espacios propios que la misma hacienda les daba para que sembraran y pusieran

¹³ Del cura Andrés Quiles Galindo se sabe que "...especificó en su testamento que de su propio dinero había gastado 5 000 pesos en la fabricación de la iglesia parroquial durante seis años, de los cuales sólo había recibido 300 pesos de los principales y común del pueblo, más otros 500 pesos que recibió de los indios como limosnas. Asimismo, mencionó que Pablo Romero, fiscal y gobernador del pueblo de Temascalcingo, aportó 400 fanegas de maíz de la comunidad que fueron vendidas a cuatro reales para ayudar a construir el retablo: AGNDF. Pedro Deza y Ulloa, Notario No. 196, Vol. 1260, Noviembre 11 de 1684." (Fermín Romero Alanís: Retablos y retablistas. Pintores, escultores y doradores en el valle de Toluca, 1594-1726)

¹⁴ Esto lleva a suponer que desde ese tiempo ya se celebraban misas en el pueblo de San Mateo y el padre que oficiaba dichas misas se trasladaban desde lo que hoy es el municipio de Temascalcingo hasta San Mateo el Viejo.

¹⁵ El sacerdote Ignacio de Alanís, (nombrado párroco en 1688) fue juez del Santo Oficio para la región de Acambay, Atlacomulco y Temascalcingo (Torres, 2018, p. 16)

sus casas donde vivir; el cuarto testigo, Francisco Toledo de 75 años “dijo que dicho paraje que pretenden los naturales fue pueblo antiguamente con el nombre de San Mateo, y que ha oído decir al difunto su padre que se decía misa en una enramada, donde hay cimientos de iglesia que ha visto el testigo y que esto fue desde en tiempo del cura de este partido Don Juan del Castillo” y que dicha ranchería fue, primero de Don Marcelo Chimal de León, y como dicho pueblo se despobló antiguamente fue tomado por Don Juan Ramírez Chimal¹⁶ siendo gobernador y él declara que no sabe cómo es que ha llegado hasta las manos de Villegas.

Existe una certificación del 14 de marzo de 1730 en donde se menciona que desde años antes ya existía una iglesia en el paraje de San Mateo, y que está ubicada en un llano en la falda del cerro, lo cual hace suponer que desde que se iniciaron las conversiones de barrios y pueblos dispersos a congregaciones, los habitantes antiguos construyeron sus iglesias propias en los parajes en donde vivían, y que cuando tuvieron la oportunidad, los habitantes de San Mateo regresaron a sus antiguas casas, fue cuando el bachiller Francisco de Villegas se fue a San Juan y se dio cuenta que muchos se habían ido a sus antiguos barrios, por lo que decidió buscarlos, castigarlos y regresarlos a la congregación, no sin antes, tirarle sus casas construidas en el paraje antiguo, y es cuando muchas de las familias al ver que les derribaron sus casas salieron del pueblo. Cabe señalar y es probable que los castigos fueran crueles e inhumanos como los que se describen en el libro "Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los Tarascos por Nuño de Guzmán, 1530" y que practicaban los encomenderos; pero que no lo mencionan a detalle los testigos; sin embargo, esto podría explicar el motivo por el cual muchas familias preferían huir a quedarse en la ranchería de San Mateo.

Es en este testimonio sobre la demanda para constituirse como pueblo que por primera vez se menciona “el pueblo viejo de San Mateo”, por lo tanto, es muy probable que a raíz de esta denominación que hacían los caciques, gobernadores y otras autoridades al referirse a los pueblos dispersos y que luego ellos mismos congregaron, hayan sido retomados después por algunos pueblos para

¹⁶ Alcalde de la Republica de Temascalcingo en el año de 1644.

complementar el nombre del pueblo por la costumbre de decirles “viejos”, e hipotéticamente es a partir de entonces que se pudo usar por primera vez el nombre del pueblo, que en la actualidad es “San Mateo el Viejo”. “San Mateo, sujeta a la cabecera de San Miguel Temascalcingo, jurisdicción de Metepeque”

De acuerdo con los testimonios vertidos en la solicitud en donde se esperaba la fundación legal del pueblo de San Mateo, ocurrió entonces que de 1721 a 1750 se mantuvo el conflicto de las personas que lucharon por la tierra en contra del cacique bachiller Francisco de Villegas quien se aferraba a la idea de que las personas siguieran trabajando como terrazgueros¹⁷ en su hacienda. En la intención de las personas de San Mateo para constituirse como pueblo, la real audiencia falló dos veces en contra, porque a los hacendados no les convenía que las congregaciones estuvieran en constante dispersión, porque la congregación fue una estrategia colonizadora, y el hecho de querer convertirse en pueblos no favorecía a los hacendados y caciques, porque perderían muchos trabajadores que no trabajaban de tiempo completo en las haciendas, es decir, la fundación de un pueblo era un mal ejemplo para las personas que trabajaban en las haciendas vecinas.

Con los testimonios de las personas que fueron citadas en los años de 1728 y 1730 la real audiencia pudo advertir que uno de dichos argumentos para la fundación del pueblo en San Mateo fue que los habitantes eran los dueños de la tierra desde tiempos inmemoriales, lo cual no se podía probar con documentos al modo español, pero que los otomíes sabían que siempre habían vivido en estas tierras y les pertenecían de manera legítima, por tanto, todo el proceso de trámites y luchas legales con respecto a tierras también significaba pelear en las audiencias en contra del poder que representaba un cacique bachiller de la Corona en esa época.

Durante la época colonial, San Mateo había seguido las normas de la administración española, de hecho, antes de 1590 el pueblo ya había tenido una iglesia en donde se hacían misas cada año en honor del Santo Patrón. De la antigua iglesia solo

¹⁷ Los terrazgueros cultivaban parcelas para su propia manutención otorgadas “generosamente” por el hacendado a cambio de un trabajo gratuito en las haciendas (Estévez, 2017, pág. 166)

quedaban los cimientos en el año de 1721 de acuerdo al testimonio de los testigos que estaban a favor de que se conformara como pueblo el grupo de personas otomíes de San Mateo.

De los problemas que se tenían, y que servían de argumento para la fundación del pueblo se encuentran los siguientes: no era posible tener difuntos hasta tres o cinco días sin ser enterrados por falta de un panteón, se dificultaba asistir a misa hasta Temascalcingo, las personas huían a los cerros o a otros municipios porque no querían seguir trabajando en la hacienda del bachiller Francisco de Villegas ni querían seguir perteneciendo a la congregación en donde los habían asignado.

Después de tales episodios históricos, ya no existen evidencias de que se haya dado continuidad a las solicitudes para conformarse como pueblo, sin embargo, a pesar de los vacíos de información documental de algunos años, existe información de que en el año de 1822 se fundó legalmente la comunidad de San Mateo el Viejo. De acuerdo a algunos documentos que se encuentran en el RAN (Registro Agrario Nacional) un grupo pequeño de personas fueron acompañados por las autoridades locales para colocar los linderos y señalar las colindancias con los pueblos circunvecinos: en el año de 1822, un grupo de personas otomíes “en el pueblo de Temascalcingo a los seis días del mes de mayo de mil ochocientos veintidós, segundo de la independencia del imperio, para dar cumplimiento a lo por mi mandado en autos de treinta del último de abril y dos del presente salí del pueblo de Temascalcingo, distante de cabecera...y acompañado...del apoderado de los del pueblo de San Mateo el Viejo Don Cristóbal Valencia de Lara; El Padre Don Andrés Ángeles; Capitán Don Bonifacio Ángeles, Don Mariano Carfias alcalde constitucional del pueblo de Acambay”

Para llevar a cabo el deslinde del polígono de San Mateo el Viejo, se citaron a las autoridades de los pueblos vecinos para mayor certeza en las medidas de los linderos con cada uno de ellos “Procedí a dar el primer acto posesorio tomando por la manos a Don Camilo Salvador y a Don José Ysidro el primero como apoderado de los pueblos y el segundo como alcalde de San Mateo y diciendo en nombre de los supremos poderes de la nación mejicana os amparo en este lugar en la posesión

de estos terrenos que habéis disfrutado según la que os dio el año de 1822 actual señor magistrado Lic. Don Agustín Gómez Eguiarte en el concepto de que no podéis ser despojados por ningún título de dichos terrenos sin ser primero oídos y por fuero y derecho vencidos.” El secretario de la Comisión Agraria del Estado de México certifica lo anterior que obra en un legajo de documentos que fueron presentados por el C. José Paulino Nicolás, representante del pueblo de San Mateo el Viejo de la municipalidad de Temascalcingo (copia certificada, 1822).

De algunos conflictos que ha tenido el pueblo a partir de su fundación, se tiene registro de que en el año de 1920 el pueblo de Tixmadeje que pertenece al municipio de Acambay decide hacer uso de una parte de los terrenos que pertenecen al pueblo de San Mateo el Viejo y se sometieron a juicio los terrenos en litigio, dando un fallo favorable a San Mateo el Viejo; dicha demanda fue interpuesta por la comisaria de San Mateo el Viejo el 23 de diciembre de 1924.

En la historia de nuestro país se habla de historia prehispánica, colonial, nacional, regional, local etc. sin embargo, toda historia escrita, es aquella historia oficial que han escrito los vencedores, los que han estado del lado de los ganadores, de lado de aquellos que intentaron meter en el mismo recipiente conceptual histórico llamado mestizaje a todas las culturas de los pueblos originarios que sobrevivieron a holocaustos raciales, esta sobrevivencia fue gracias a la resistencia de los pueblos originarios, a su filosofía de vida y cosmovisión. En ocasiones la lucha ha sido armada, en otras pacífica, pero siempre en resistencia, porque son culturas construidas por seres humanos a los que equivocadamente denominaron “indios”. La memoria colectiva, la historia oral, así como los archivos antiguos son fuente de historia de los pueblos originarios que deben ser revalorados en su justa dimensión.

El pueblo otomí de San Mateo el Viejo es un mosaico de tradiciones, fiestas y costumbres, así es como la fiesta al Santo patrón han permanecido a través de la historia, estos son el símbolo de identidad: durante la víspera de la fiesta los cielos se tapizan de colores múltiples por la pirotecnia que elaboran los pirotécnicos de los fuegos artificiales del pueblo. Con el paso del tiempo los otomíes originarios del

pueblo fueron los que dieron vida a las artes de la danza, de la lengua, la artesanía de barro como los comales, de los bordados de fajas y cobijas.

La historia de San Mateo el Viejo, es una historia no escrita, sin embargo, es una historia vivida y transmitida de generación en generación. También ha sido rescatada de cartas, audiencias, demandas, actas de posesión y litigios de colindancias entre pueblos vecinos; es así como se hizo un análisis histórico para construir hipótesis, y contrastar información entre la realidad y el proceso histórico de un pueblo con historia.

5. EL SISTEMA DE CARGOS EN EL PUEBLO DE SAN MATEO EL VIEJO.

En este capítulo se presentan los resultados obtenidos de la investigación de campo realizada en una segunda etapa que comprendió del año 2018-2020. La sistematización corresponde al trabajo de análisis teórico en contraste con el trabajo empírico; el cual fue guiado por las preguntas formuladas cuando se inició la propuesta de trabajo de investigación y que a continuación se enlistan en la tabla No. 1, primero se enlistan las preguntas planteadas al inicio de la investigación y posteriormente se desglosan las preguntas que se elaboraron a partir de una entrevista semiestructurada a los informantes clave, además de la asistencia a diferentes eventos organizados durante el periodo de investigación, por ejemplo, una muestra gastronómica llevada a cabo el 22 de septiembre de 2017, asambleas comunitarias, vísperas, fiestas a lo largo de año y trabajo comunitario.

Tabla 1. Preguntas de investigación para levantamiento de información en campo.

Preguntas de investigación y preguntas de entrevista	
Preguntas de investigación	Preguntas de entrevista
1. ¿El sistema de mayordomías es una estrategia de resistencia para afrontar los desafíos de la globalización en el pueblo otomí de San Mateo el Viejo, Temascalcingo, Estado de México?	1.1. ¿Cuál es el propósito que te llevo a participar como carguero?, 1.2. ¿Te parece importante participar como carguero en el pueblo? 1.3. ¿Usted cree que los cargos religiosos son un bien para la comunidad?
2. ¿Cuál es el rol de los actores sociales en el sistema de mayordomías de los pueblos originarios?	2.1. ¿Cuáles son sus funciones como carguero?, 2.2. ¿Cuánto tiempo dura la responsabilidad como carguero?, ¿Usted cree que los cargos religiosos son importantes para conservar las tradiciones de la comunidad?
3. ¿Cuáles son las prácticas organizacionales, en las comunidades, relacionadas a los usos, costumbres y tradiciones de las pueblos originarios?	3.1. ¿Cómo se organiza la comunidad para elegir a los cargueros?, 3.2. ¿Cómo se organiza con los otros cargueros para cumplir con el compromiso con el cargo?

4. ¿Cuáles son las estrategias de vida de los habitantes de los pueblos originarios ante los desafíos de la globalización?	4.1. ¿Cuál ha sido la principal actividad que practica para la sobrevivencia de su familia?, 4.2. ¿Cuáles son los principales factores naturales con los que cuenta la comunidad?, 4.3. ¿Usted hace uso de los factores naturales de la comunidad?
--	--

Fuente: elaboración propia

El sistema de cargos, la danza tradicional, el uso de los factores naturales y la historia de San Mateo el Viejo ha significado una forma de organización social que han construido los habitantes del pueblo desde su fundación, los entrevistados no refieren cuando pudo haber comenzado la mayordomía, la danza, la fundación del pueblo, pero la mayoría coincide en que desde que se acuerdan y tienen uso de razón ya existían estas actividades culturales para celebrar la fiesta del santo patrón y no solo del santo patrón, sino que también se festeja la fiesta a la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Candelaria, la santa Cruz y el Niño Dios.

Cuando llega la fecha del día en que se festeja la fiesta del pueblo el tiempo parece detenerse: los cargueros alistan el presupuesto para comprar cohetes y comida, días antes los danzantes ya han ensayado los pasos para la presentación de los valeses en la noche de la víspera; un mes antes, los comerciantes han apartado un lugar en las principales calles del centro del pueblo para instalar sus puestos de venta, los fiscales están atentos a todos los detalles de organización logística para que la fiesta tenga éxito, los pirotécnicos trabajan con esmero durante todo el año para cumplir con la quema de los castillos en la tradicional noche de las vísperas.

En la madrugada del día de la fiesta del Santo Patrón, salen comisiones para recorrer el pueblo con la encomienda de recolectar pollos en todas las casas del pueblo para premiar a los ganadores de las carreras de caballos que se organiza el día del *cortapollo*¹⁸ y todo es fiesta. Los vecinos se disponen para llevar un apoyo a los cargueros que están vigentes ese año (esta es una práctica tradicional de apoyo

¹⁸ Se le defino como *cortapollo* a la organización de la comunidad de una carrera de caballos que se lleva a cabo en el centro de la comunidad, a la cual acude gente de otros pueblos porque no se permite que los de la comunidad participen, corren en parejas y a cada corredor le dan un pollo vivo que, previamente ha sido colectado en la comunidad.

mutuo y de reciprocidad que caracteriza el buen vivir en la comunidad en donde la gente en un acto incondicional ayuda al carguero con arroz, guajolotes, frijol, mole o mano de obra para matar los pollos; cualquier tipo de apoyo es bueno). Esta práctica de ayuda mutua es lo que incentiva a la familia vecina para brindar apoyo al carguero en turno, así, cuando la persona que ayuda le corresponda ser responsable de un cargo, también será ayudado recíprocamente. La fiesta es parte de la tradición otomí de San Mateo el Viejo y *“es muy importante porque cuando cae la fiesta, hacemos las fiestas que se hace, antes también había música de viento, las piezas que tocaba los músicos, valeses, que tocaba para los danzantes de hombres, los integrantes de los músicos ya cuando los vi eran 17 integrantes más o menos que tocaban”*. (R. M. Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2020), las personas están ciertos sobre todas y cada una de las actividades que se realizan en el pueblo en honor al santo patrón San Mateo Apóstol.

La elección de los cargueros para la organización de la fiesta es responsabilidad de los fiscales de la iglesia, con base a una lista en donde están los nombres de las personas que han sacado cargos en años anteriores, se filtran aquellos nombres que tuvieron sus cargos en un lapso de ocho o diez años antes de la fiesta vigente a la que son invitados; es un criterio para ser elegibles, otras personas que también cumplen con el perfil deseable son las parejas que recién acaban de juntarse; se descartan las personas de la tercera edad porque se considera que ellos ya cumplieron su responsabilidad social con el pueblo y a menos que ellos mismos quieran solicitar un cargo de manera voluntaria; se les deja hacerlo, pero ya no es un deber para ellos, el ser carguero es una obligación para las personas a las que les hacen la invitación desde la fiscalía de la iglesia. De las personas entrevistadas, el 100% aseguro que nunca se negaron a recibir un cargo cuando fueron invitados. El fiscal actual también refirió que ninguna de las personas a las que se le ha hecho la invitación se ha negado a ser carguero, en lo que va de su gestión; por lo tanto se puede concluir que todas las personas a las que se les hace la invitación no se niegan a ser cargueros, sin embargo, sí han referido que hay casos, sin especificar alguno, en donde no aceptan el cargo sobre todo porque alguna familia puede no tener los recursos suficientes para costear los gastos económicos que significa el

comprometerse a ser carguero de alguna de las fiestas que celebra el pueblo año con año.

En el pueblo ha habido casos en que algunas personas se ofrecen voluntariamente a sacar un cargo por el gusto de hacerlo, y por sentirse agradecidos con el santo patrón del pueblo. También existen personas que se motivan a pedir un cargo porque han hecho una promesa de salud, de trabajo o de bienestar familiar.

5.1. Estructura organizativa de los cargos

Las personas de San Mateo el Viejo comparten la historia del pueblo, viven, transforman y se han apropiado de la realidad que su medio le ha prodigado a través del tiempo. El pueblo otomí es una fuente inagotable de recursos culturales, sociales, históricos, organizativos y en su *psique* social está la organización que nació desde tiempos ancestrales, es decir, cuando solamente eran los otomíes los que estaban presentes en este territorio. Actualmente, y con la adopción de otra cultura que llegó para quedarse y después para ser una misma, se enlazaron las formas organizativas en una sola. De la cultura del europeo y de la mesoamericana se construyeron diferentes realidades en diferentes espacios, pero coincidieron en un mismo lugar, sin embargo, la lengua materna otomí dominó a la lengua española por casi 500 años, contados a partir de la llegada de los primeros españoles a la zona otomí. A partir de entonces, se tejieron las redes sociales que imbricaron costumbres ancestrales con las que se les obligó a los otomíes que adoptaran.

El pueblo se sometió y adoptó el nombre del apóstol San Mateo, se obligó a adoptar la religión católica, más por fuerza que por convicción. Los que no se sometieron emigraron, pero a donde quiera que hayan ido, si no murieron en el intento de huir, entonces fueron sometidos en algún otro lugar, porque a partir de que llegaron los españoles no hubo regreso y se perpetuó el colonialismo.

En San Mateo el Viejo se comenzó a oficiar misa en la segunda mitad del siglo XVI, y a partir de entonces se hizo uso de las mismas leyes de la corona española para hacer la gestión y convertirse en pueblo, lográndolo en 1822. Para entonces ya se

celebraba la misa en fecha del 21 de septiembre de cada año bajo la sombra de una enramada. Son los orígenes, al parecer, de todas las tradiciones que después, se fueron reconfigurando históricamente en lo que el día de hoy son las tradicionales fiestas del Santo Patrón. Nació una tradición hermanada con las que ya estaban presentes en la cultura otomí; sobre todo, y se entiende esto, porque en la actualidad existen dos oratorios ubicados en la cima de dos de los cerros pertenecientes a San Mateo el Viejo, que es muy probable fueran lugares sagrados prehispánicos y es en donde ahora se ubican cruces de madera y que los danzantes trasladan a la Iglesia durante la fiesta del tres de mayo para que sean bendecidas.

La forma en que se organiza el cargo comienza con la elección de los cargueros para el siguiente año, el cual está a cargo del fiscal *“la responsabilidad es completamente del fiscal, de buscar doce cargueros, [...] existe un archivo, pero bueno, ahorita el archivo que tenemos es del año 2013 nada más, y tenemos algunas hojas del año 2000, y, no, no este, se encuentran los archivos anteriores, cuando nosotros ingresamos pues ya no, ya no estaban, pues son archivos que son importantes porque son históricos, ya tienen bastantes años, creo recordar desde mil novecientos cincuenta y tantos, 1960, el archivo con el que contamos ahora es del 2013 me parece”* (J. A. Colin, comunicación personal, 12 de agosto de 2020). Aun cuando no se tienen registros completos de las personas que han recibido cargo a lo largo de los últimos años; los fiscales van actualizando la información que se tiene y con base a ella se va decidiendo quienes serán los próximos cargueros.

Con respecto a las personas elegibles para recibir un cargo religioso los fiscales hacen la invitación de palabra y si acepta, después se manda una invitación escrita. *“hay un archivo en la Iglesia, esos archivos están a cargo de los fiscales, aquí los que les dan cargo son los que ya están juntados, ya tiene que participar en las faenas, si ya tienes tu mujer, tu familia ya tienes que dar tus cooperaciones, ya tienes derecho, obligación de participar, ya tienes 18 años, por ley ya tienes que participar en cooperaciones, en las faenas, pero mientras ya te juntaste, ya tienes tu mujer es que ya estás obligado. Se organizan los doce, ya dependiendo, cada*

mes, cada dos meses, es igual en los gastos, hay un gasto fijo de los cohetes.” (A. Bautista, comunicación personal, 11 de julio de 2020).

En este punto, es importante resaltar lo que dijo don Alberto, al referirse a la faena, el cual es trabajo comunitario que se hace de manera voluntaria para beneficio de la comunidad, por ejemplo la construcción de obras públicas (puentes, escuela, Iglesia, carretera, tubería de agua potable, drenaje), al igual que esta experiencia de trabajo colaborativo, el cargo religioso también es una responsabilidad que emana de la costumbre que año con año se repite en diferentes fechas festivas, y para su organización es necesario que los nuevos cargueros sean elegidos de entre las familias de las comunidades; por tanto, cuando el fiscal en turno selecciona a los futuros cargueros, las familias están en el entendido que el cargo es una obligación para todas las familias que integran la comunidad. En caso de que alguna persona se niegue a aceptar el cargo por motivos económicos, de cambio de religión, o cualquier otra situación, se respeta su decisión de no aceptarlo sin ninguna pena o sanción.

Cuando han sido elegidos los cargueros, estos se organizan en reuniones de acuerdo al tiempo que ellos mismos dispongan, se ponen de acuerdo para las cooperaciones y las actividades que se hacen, previas a la fiesta que les corresponde hacerse cargo *“con una cooperación para mandar a hacer los cohetones, los colores, o castillo de colores, los castillos que se presentan para la víspera son de cuatro a cinco piezas, cinco piezas de armazón hecha con los colores, este, rueda de los carrizos y por ultimo por hasta arriba, se le pone un volador grande de un metro y medio más o menos, no de largo sino discípulos”* (R. M. Franco, comunicación personal, 11 de Julio de 2020).

A nivel regional, los cargueros del pueblo se encargan de asistir a otras fiestas de los pueblos vecinos; llevan consigo la imagen del Apóstol San Mateo (Santo Patrón del pueblo), para que de manera simbólica visite al Santo de la comunidad que este festejando su fiesta, esta procesión, prácticamente es todo el año *“mis funciones como carguero fue participar con nuestros mayores en función de que, este,*

teníamos que asistir a ciertos eventos, en diferentes partes de otras comunidades”
(J. Vidal, comunicación personal, 13 de julio de 2020).

Tabla 2. Cargos en San Mateo el Viejo

Fecha	Motivo del cargo	Tipo de carguero
24 de diciembre-6 de enero	Fiesta del niño Dios (3)	El número de cargueros por cada una de las fiestas son doce y se componen de la siguiente manera: seis cargueros de romanos (se denomina carguero de romano a los cargueros que se encargan de buscar los danzantes hombres que van a danzar los días de fiesta y noche de víspera de cada celebración); y seis de pastoras (se denomina carguero de pastora a los cargueros que se encargan de buscar las danzantes mujeres que van a danzar los días de fiesta y la noche de vísperas). A la vez que se dividen en mayores y ayudantes: dos mayores de romanos y dos mayores de pastoras; los cuales se dividen en: primer mayor y segundo mayor: cada mayor tiene dos ayudantes a la vez. Solo la fiesta del niño Dios es el que tiene tres cargueros y se responsabilizan del bautizo, y de la organización de las posadas.
2 de febrero	Fiesta de la candelaria (12)	
3 de mayo	Santa Cruz (12)	
21 de septiembre	Santo Patrón (12)	
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe (12)	12 cargueros (6 de Romano y 6 de Sonajera). En esta fiesta hay una danza de las "Sonajeras" y que es en la única fiesta en que se presentan.

Fuente: Elaboración propia con trabajo de campo

Los cargueros tienen la función de coordinar las actividades de la fiesta como se describe en la tabla No. 2, ellos deciden en coordinación con sus ayudantes y los demás cargueros sobre la compra de los cohetes y todo el paquete de juegos pirotécnicos que se habrán de quemar durante la víspera. Se organizan reuniones periódicas para acordar las diferentes actividades que previstas a lo largo del año: salidas para atender invitaciones de los pueblos vecinos a su fiesta patronal, aseo de la Iglesia, compra de la cera, asistir las fiestas de otros pueblos como un gesto de reciprocidad a la visita recibida, ellos van a la fiesta del pueblo vecino y el pueblo vecino responde a la invitación del pueblo anfitrión.

El carguero "mayor" es el que tiene la función de coordinar todas las actividades y es la persona en el que recae la mayor parte de la responsabilidad de las actividades que se organizan para que se cumpla con la fiesta, el carguero mayor tiene dos ayudantes que tienen la responsabilidad de apoyarlo, la cual consiste en estar pendientes de que todas las actividades se lleven a cabo, el mismo papel que el primero, pero con una carga de responsabilidad "menor" en el sentido de que solo coopera, ayuda y se compromete en la medida que sus funciones como carguero ayudante le corresponden.

Desde las siete de la mañana, los cargueros acuden a la Iglesia, llevan atole y panes para entregar a los danzantes y repartir entre las personas de comunidades aledañas que asisten para recibir atole y pan por motivo del “cambio” (que refiere a la transición del cargo a otra persona que se hará responsable del mismo, para el siguiente año). Un hecho que suele repetirse año con año en las diferentes fiestas que se celebran en la Iglesia del pueblo se corresponde con el Cambio; que es la transición que se hace cuando un carguero deja la responsabilidad al carguero del siguiente.

5.2. La danza y el manejo de los factores naturales en un pueblo originario.

Existe una deuda histórica con los pueblos originarios que han vivido en espacios naturales y que crearon las condiciones que les ha servido para cuidar y conservarlos a través del tiempo. Dichas condiciones es lo que ha llevado a que estos espacios sean diversos en especies de flora y fauna, precisamente por ese cuidado. No hay un valor tangible sobre los numerosos beneficios que trae consigo un bosque, un río, una montaña o un valle donde descansan diversidad de flora y fauna, pero si se sabe a ciencia cierta que es gracias a estos espacios que se puede respirar saludablemente. Leonardo Boff se refiere a este tema diciendo que los pueblos originarios “sienten y perciben la naturaleza como parte de su sociedad y cultura, como una prolongación de su cuerpo personal y social. Para ellos la naturaleza es un sujeto vivo, está cargada de intencionalidades. No es, como los modernos, algo objetivado, mudo, neutro. La naturaleza habla y el indígena entiende su voz y su mensaje.” (Boff, 1996, p.117). Este es un fenómeno social histórico que rebasa fronteras y así, gracias al cuidado que han tenido los pueblos originarios hacia la conservación de los factores naturales en donde se encuentran asentados, se tiene una gran biodiversidad rica en especies de flora y fauna. En México el 60% de selvas y el 39% de bosques se encuentra en las regiones con fuerte presencia de pueblos originarios. Es gracias a las culturas de los pueblos originarios que se tiene un medio ambiente protegido, el cual han resguardado a través de los siglos para que las generaciones que en su momento se antojaban futuras, ahora son una

realidad y que siguen gozando de estos servicios ambientales que prodiga la naturaleza.

Como dice Dussel (2018), América tiene que descolonizarse del pensamiento occidental que, en su momento se impuso, para después comenzar a construir un pensamiento propio, con base en la experiencia y conocimiento comunitario. Se debe detener el proceso de destrucción de la naturaleza por intereses económicos que surgen del capitalismo salvaje que rige su razón de ser en la tasa de ganancia del mercado. Existen otras filosofías de vida como es el humanismo y el buen vivir, filosofías de vida que van de la mano con las prácticas tradicionales que se practican en los pueblos originarios.

La riqueza cultural que significa la danza es la identidad de una comunidad que permite su sobrevivencia y que ayuda a conservar los factores naturales, gracias a la cosmovisión los pueblos originarios que ha sido heredada a través de los siglos mediante transmisión oral y escrita.

Existe una relación estrecha de los pueblos originarios con la naturaleza y se expresa en sus rituales, por ejemplo, en la danza se forja artísticamente un bordado de flores en la ropa que usa el danzante. La naturaleza, a través de las flores, se hace presente en estos dibujos bordados. En la pechera, como en la nagüilla¹⁹ se bordan dibujos de flores que dan vistosidad a la indumentaria de los danzantes, también el arco²⁰ que portan en las manos en todo momento en que está danzando, está decorado con flores de cera y papel y, aunque sean artificiales denotan un aspecto natural y de representación del entorno natural.

En la construcción del arco hay un par de varas que son dobladas de manera estratégica y con fuerza a modo que quede la curvatura que dará forma. Es amarrado con un hilo para que se pueda fijar de manera permanente. Con estas expresiones de veneración o de respeto a la naturaleza, se puede visualizar la

¹⁹ Parte de la indumentaria que usa el danzante, tipo falda de terciopelo rojo con lentejuelas brillantes.

²⁰ El arco forma parte de la indumentaria del danzante y es elaborado con varas dobladas, forradas y adornadas con flores que se elaboran artesanalmente. En el momento de danzar, el danzante toma el arco con ambas manos para mover rítmicamente el cuerpo al son de la música de viento.

cosmovisión que existe entre las prácticas dancísticas y el respeto al medio ambiente a través de la vestimenta y de los adornos.

Otra característica interesante en la comunidad es la ubicación de cruces en lugares estratégicos del monte y dentro de la comunidad, a las cuales los danzantes en cada festividad asisten a danzar y ofrecer tributo tales como flores y veladoras, en agradecimiento de que se pudo realizar la fiesta. Los consideran lugares sagrados a los que en ocasiones es muy difícil llegar, sin embargo, esa tradición se ha venido transmitiendo de generación en generación.

En la comunidad existe una riqueza natural que a través del tiempo se ha aprovechado sin necesidad de talar muchos árboles a la vez. Cuando la gente va al cerro a cortar leña lo hace por satisfacer necesidades básicas de sobrevivencia como cocinar sus alimentos, calentar agua para aseo personal y para construir vivienda o corrales de traspatio. Dichas prácticas se han realizado históricamente haciendo un uso sostenible de los factores naturales que brinda el cerro: bajando leña, cortando varas, buscando hongos, recolectando hojas de pino que se le llama coshal (*pinus ayacahuite*), recolectando huevo de hormiga, tierra de encino, recolectando quelites para comer y llevando sus animales a pastar. Se siguen conservando estos recursos porque la gente del pueblo hace uso por necesidad y no por querer generar dinero a través de ellos. En el periodo de gobierno de Felipe Calderón llegaron a pertenecer al programa de “pago por servicios ambientales”, lo cual generó conflictos porque había quienes consideraban que el manejo que se establecía del bosque no era el adecuado, además de que nunca fue claro el uso de los recursos económicos que pagaban por pertenecer a dicho programa y que según se ocupaba para “beneficio de la comunidad”.

5.3. Danza de Romanos en San Mateo el Viejo

La danza es un ritual religioso que se practica durante las fiestas de la comunidad: la fiesta del santo patrón el día 21 de septiembre, fiestas alusivas a los demás santos como la Virgen de la Candelaria, la Virgen de Guadalupe y la Santa Cruz. Es un ritual que actualmente ofrece una generación de personas que viven en la

comunidad y que se ha transmitido a otras generaciones más jóvenes, ahora se puede ver a niños que están interesados en seguir la tradición: se forman en la danza con apoyo de los que ya tienen más experiencia. Hasta ahora, el tema de la danza ha sido poco estudiado (Barrientos, 2014), ya que, si bien es parte de la cultura mexicana, sobre todo en las comunidades en donde se hablan diferentes idiomas (otomíes, mazahuas, matlazincas etc.), no ha sido abordado a profundidad.

Todos los elementos de la indumentaria que utilizan los danzantes simbolizan, en sus colores, el atavío del santo patrón San Mateo. El arco que se usa es adornado con flores, madera y hojas que representan la relación que existe con la naturaleza. También los festones que elaboran los danzantes para adornar la iglesia con el clásico coshal y lazo de ixtle, así como la cucharilla (*Dasyilirion acrotrichum*) con el que se adorna el arco en la puerta principal es símbolo de la importancia que se da a la naturaleza que, al ser elementos que ayudan a dar presentación y realce a la fiesta, son como representaciones de un respeto y cuidado hacia la misma naturaleza.

No existe evidencia escrita ni testimonios orales o documentados sobre el origen del nombre de la danza de hombres que se denomina “Romanos” y las entrevistas realizadas a las informantes clave que dan argumento a la presente investigación dieron como resultado un desconocimiento sobre dicho origen. No es atrevido elaborar la siguiente hipótesis al respecto: basados en la influencia histórica sobre el nacimiento de la danza en épocas antiguas, “la danza de los Romanos” es el nombre de la danza tradicional religiosa que se practica en algunas comunidades otomíes y su nombre proviene del nombre de la ciudad de Roma, ya que en el esplendor del imperio Romano se practicaba la danza que a la vez fue importada por la cultura griega y etrusca.

Tabla 3. Presentación de la danza de los romanos

Etapas de la danza	
Ensayo	Se debe considerar con 15 días de anticipación y se hace para que cuando ya estén en la danza de la fiesta no se pierdan en la coreografía. En las prácticas de ensayo no se usa la indumentaria formal. Se tiene que

practicar durante dos horas diarias, es un ensayo que se hace en las tardes para que todos los integrantes puedan estar presentes, una vez que han acabado las labores del día.

Danza Es el momento en que los danzantes preparan su vestimenta y se forman en dos filas y a través de la música, dependiendo el ritmo de la misma, hacen gala de los pasos previamente ensayados. Toman el arco con ambas manos y durante dos horas aproximadamente entrelazan ambas filas con una coreografía compleja que da vida a la danza en el momento más álgido de la fiesta celebrada.

Comida Cada uno de los *cargueros* se encarga de darle de comer a los danzantes que le tocó invitar para cumplir con el compromiso y la responsabilidad que significa la fiesta. Se le sirve un pollo entero, mole, arroz, pan de fiesta y atole de maíz; que es el platillo típico tradicional que se le ofrece a cada uno de los danzantes.

La ofrenda de la danza tiene un origen en la práctica de la reciprocidad en donde el danzante pone empeño en lo que da y ofrece al santo al cual le dedica la danza, de acuerdo a la fiesta en la que participa. También en el quedar bien con su compromiso realizado al carguero, además de que existe, inherentemente, un reconocimiento de la comunidad hacia la danza que se practica dentro de la iglesia.

“...la danza es ofrenda, ofrenda kinética y, en tanto tal, responde a las normas fundamentales que gobiernan la reciprocidad con lo sagrado [...] la danza viene a ser un acto ritual con el que se devuelve y ofrece el propio cuerpo sacrificándolo simbólicamente a la divinidad. [...] Asimismo, esta “devolución” implica nuevas peticiones, nuevos favores y amparos, con la esperanza de ser otra vez escuchados”. (Bonfiglioli, p. 48-50, 1997 citado en Ramírez 2003).

El compromiso no escrito, pero sí establecido en la tradición del pueblo es que los danzantes practiquen sus coreografías dentro de la iglesia que es el máximo compromiso establecido con la fiesta misma que se celebra. Y también en la casa de los cargueros cuando se recogen las flores que serán símbolos del tradicional cambio²¹ de cargueros para el siguiente año. El sacrificio que hacen los cargueros para con la fiesta es el comprar o conseguir la ropa y el arco para danzar, lo cual significa un gasto o esfuerzo que cada uno de los danzantes absorberá. Esta reciprocidad no solo es de los danzantes para con los santos, sino que con los cargueros. Cuando el carguero ofrece la comida a los danzantes lo hace con la

²¹ El “cambio” es el ritual que se celebra dentro de la iglesia en donde los cargueros salientes dan una canasta de flores a los nuevos cargueros que serán los encargados de organizar la fiesta del siguiente año.

finalidad de agradecer el esfuerzo que han puesto al momento de danzar. Y esta práctica se vuelve una convivencia que involucra a todos los habitantes de la comunidad que participan en la fiesta.

Enseguida se describen sistemáticamente algunas experiencias vivas de danzantes de San Mateo el Viejo, que son excelentes artistas en la danza tradicional de los romanos:

Francisco Elías Hernández González nació en San Mateo el Viejo, Municipio de Temascalcingo, Estado de México en el año de 1948 (72 años). Él practica la danza desde 1965, es decir, inició a la edad de 17 años y lo hace por seguir conservando una tradición de la comunidad que fue heredada por parte de su padre. Su padre Pedro Nicolás Hernández también se dedicaba a la danza. Él admite que danza porque se siente feliz cuando en las fiestas lo ocupan los cargueros para danzar. Se dedica al campo, específicamente a la siembra de maíz para poder subsistir. De acuerdo a lo que le contaba su padre la danza de los Romanos existe desde que su padre era niño, por lo cual no es posible saber de cuando data el origen de la misma. En palabras de Don Francisco “nuestra tradición está bonito, participamos porque es como una servidumbre de la fiesta” haciendo alusión de que es un servicio que brinda de manera voluntaria a la comunidad.

Para preparar la danza, todos los participantes ensayan durante dos semanas previas a la fiesta, y en estos ensayos suelen presentarse algunas dificultades, sobre todo cuando participan algunas personas más jóvenes y que tienen otras responsabilidades, por ejemplo, la escuela, aficiones como el futbol y, por lo tanto, ya no se comprometen con los ensayos como antes lo hacían los abuelos.

En la fiesta del santo patrón de San Mateo el Viejo que se celebra todos los años el 21 de septiembre se preparan para comenzar a danzar el día 20 a las doce del día, continúan a las seis de la tarde y nueve de la noche. Van a recoger los fuegos artificiales a los talleres de los pirotécnicos con el objetivo de hacer la quema de juegos artificiales y de toritos en la noche, que comúnmente se conoce como “la víspera” en dónde se puede ver un bonito espectáculo de luces y colores que

adornan la oscuridad de la noche. Los puestos en el centro de la comunidad son el cuadro que complementa la fiesta.

El día 21 de septiembre desde las cinco de la mañana, acuden a la iglesia los danzantes para estar en las mañanitas y a las diez de la mañana nuevamente danzan. El día 22 de septiembre danzan uno o dos vals antes de que comience el cortapollo, y una vez comenzado, ellos acompañan la procesión. El día 24 de septiembre salen a las casas a recoger las flores de los nuevos cargueros y danzan un vals en casa de los cargueros, cada vals dura entre 30 y 35 minutos, se danza y lo sienten muy grato: “un gusto que da”, así lo expresa Don Francisco para referirse a la danza que se lleva a cabo en la casa de los cargueros. Anteriormente los danzantes salían a otras comunidades vecinas para danzar, cuando los invitaban en San José Bocto o la Loma de San Ángel que son comunidades vecinas de San Mateo el Viejo.

Aproximadamente en el año de 1973, la banda de viento y los danzantes de entonces participaron en un concurso en la comunidad de Tixmadeje, Acambay y ganaron el primer lugar en un evento que fue patrocinado por el INI (Instituto Nacional Indigenista) en aquel año. En la actualidad los jóvenes y los niños ya no quieren participar en la danza: “ya no quieren seguir como venía antes”. En el caso de Don Francisco él ha intentado inculcar a sus hijos la danza para que ellos puedan seguir la tradición, sin embargo, la mayoría de sus hijos se encuentran fuera del pueblo, están trabajando en México y es complicado que puedan seguir practicando la tradición de la danza, por la distancia y por la necesidad de estar fuera. “El carguero ya no entiende lo que debe de ser”, refiriéndose a que los cargueros daban un mayor apoyo con respecto a la comida y la atención tanto a los danzantes como a los músicos encargados de tocar para que se pueda dar la danza.

Pedro Martínez tiene 65 y nació en San Mateo el Viejo, es casado y tiene seis hijos y él dice que danza porque le gusta, siempre, desde chico le gustaba, pero no tenía la oportunidad de danzar. Sin embargo, ya en edad adulta, hace aproximadamente un año se integró a danzar con los demás danzantes del pueblo: “me interesa, no queremos que se pierda la tradición del pueblo, aprender es bonito”. A esta danza

se le denomina la “danza de arco” o “romano de arco”. Durante algún tiempo disminuyó la participación de los danzantes, o no le ponían mucho interés “esto aproximadamente del año 1967” sobre todo porque los jóvenes y las personas más pequeñas ya no querían participar. En el año de 1985 “se vuelve a hacer la tradición” porque había jóvenes que se interesaron por fortalecer la danza tradicional. Él ha participado en la danza de otras fiestas fuera de la comunidad, por ejemplo, estuvo en San Miguel la Labor del municipio de San Felipe del Progreso y en San José Bocto del municipio de Acambay. Cuando participan fuera, es porque normalmente los contactan personas de la misma comunidad que tienen conocidos en otras comunidades. Cuando los ven danzar, y si les ha gustado la danza, los invitan y ellos van a danzar voluntariamente. En correspondencia les dan de comer y los trasladan al lugar en donde van a danzar.

“Los danzantes hacemos el adorno de la iglesia, los festones, las cucharillas para el adorno de la puerta principal de la iglesia y vamos a recoger cohetes a las casas de los pirotécnicos”. “Está bonito la danza, porque no se ha perdido”. Don Francisco comenta que no se debe perder la tradición, haciéndose la pregunta “¿A qué baja la gente a la fiesta? A divertirse, a escuchar la banda, la música”

Demetrio Esteban González Hernández nació en 1943. Aprendió a hablar español a los 11 años: “Hasta que me fui a la escuela fue cuando aprendí a hablar un poquito”. Se casó en el año de 1966 (21 años) la boda fue “pobrememente, de lujo nada, con huarache, nada de zapato”. Cuando fue a pedir a su mujer se llevó una canasta de pan, con dulce (piloncillo), su jarro de pulque y cartón de cervezas. Con respecto a su vida de danzante, él lleva danzando desde el año de 2005. “A mí no me gustaba danzar, la cosa es que me ocuparon para danzar, dancé uno o dos años, que serían dos fiestas, entonces cuando yo me accidenté, tenía tres fiestas, y yo tenía buen trabajo”. Entonces dije, termino de danzar y me voy de aquí con la compañía a trabajar, eran dos lugares, para Monterrey o para la Paz, ya medio que conozco allá y me voy. Pues no, no salí, no cumplí ni con la danza ni con el trabajo, iba a danzar el 21 de septiembre y nomás terminaba mis compromisos iba a ir a la peregrinación a la Ciudad de México y regresar, para seguir trabajando. Pero, en

ese tiempo me accidenté, me quedé aquí, con una fractura en la tibia. Una mañana que iba a trabajar, un lunes, ya iba a llegar, nomás bajé la barranca, de un lado ya para subir del otro, ya no subí. Eso fue en la ciudad. Ya después, me quedé aquí hasta que me compuse más o menos dos años. A los dos años no podía caminar muy bien me fui a la peregrinación y dije “si yo llego, voy a seguirle y si no, no”. Sí llegué, pero con trabajo, con esfuerzo llegué; de ahí me solicitaron otra vez en la danza. Antes me solicitaban cada fiesta, sino era una era otra, hace dos años o tres que ya no danzo. Había hecho la promesa de que si me curaba iba a seguir yendo a la peregrinación, pero por la falta de recursos pues no, cuando hay dinero sí voy. La danza fue de gusto, si me invitan aquí voy, sino ya no. Para mí, la danza es una tradición”.

Con esto alcanzamos los principales objetivos de nuestra investigación: explorar significativamente la relación que existe entre la preservación de la cultura con la práctica de la danza, y el sincretismo religioso que ha significado esta actividad a través del tiempo. Una relación inherente y simbiótica a través del sincretismo religioso que ha sido resultado de las tradiciones prehispánicas que se practicaban en las comunidades originarias y la imposición de una creencia externa. El testimonio de los danzantes demuestra el arraigo cultural que se tiene hacia el ritual dancístico. También demuestra la apropiación de la fe religiosa concatenada en la tradición de los pueblos originarios al permanecer históricamente en el tiempo y nutrir la espiritualidad de las personas en la comunidad, al creer y confiar en algo espiritual y etéreo con efectos en la vida terrenal de las personas, sobre todo, cuando el sujeto social deposita su fe y voluntad en un Santo al cual encomienda una manda o agradece un logro personal o familiar.

La danza como herencia cultural y como parte de un pasado histórico es símbolo de identidad que va de una generación a otra, en una sociedad que cada vez está más influido por el sistema capitalista. Hasta la fecha, la participación de niños y jóvenes en el grupo de danzantes es limitada, tendiendo a ser más una práctica cultural de adultos mayores, y que por esta razón se encuentra en riesgo de desaparecer como ya paso en algún tiempo de acuerdo a los testimonios de las

entrevistas realizadas. Sin embargo, las mismas personas coinciden en que la danza ha existido desde siempre, y sería difícil que desaparezca.

5.4. Cosmovisión del pueblo otomí de San Mateo el Viejo

Uno de los elementos centrales de la cultura de los pueblos originarios otomíes es la cosmovisión expresada a través de la religión y de las formas de razonar e interpretar el simbolismo presente en el pueblo. En el pueblo existen ocho cruces y el lugar en donde están las cruces, la gente adulta refiere que se les llama adoratorios y la gente le tiene respeto y veneración a estos lugares en donde están ubicadas, son concebidas, por la gente mayor, como las cruces que cuidan del bienestar de los habitantes del pueblo *“hay seis en el pueblo y dos en el cerro, las cruces ayudan a atajar el agua, ayudan a cuidar cuando viene una tempestad, puede ser que si siempre han existido, si, ya estaban desde que nací, lo llevaban para la iglesia, lo juntan en la Iglesia, lo ve su misa y se lo retira para su lugar”* (G. González, comunicación personal, 20 de julio de 2020). En este testimonio se puede apreciar la fe religiosa que tienen las personas hacia las cruces que se encuentran en los adoratorios. El termino adoratorio se identificó en dos testimonios, porque la mayoría de la gente en el pueblo conoce a estos lugares como las Cruces.

Dos de los entrevistados coinciden en que las cruces son adoratorios *“los oratorios, si son los oratorios, la de Nshitso es el primero ese, luego acá en el pozo, en el monte, uno de por allá de Tsate, ahí lo dejaba la gente, no lo abandonaba, yo lo vi porque mi papa no lo abandonaba, dice -no lo voy abandonar los santos porque son del pueblo, son los que ven el pueblo, necesita orar- dice, iba allá nzinija, pero ese ya no lo dejaron, que cuando lo dejaron, el que está allí, Isaías, había uno, y ya no está, dice que había santito también, pero dice que lo sacaron, lo quemaron o no sé, pero los que siguen ahora: es el que está en el pozo ahí nshitso allí nzimatha, dos allá en el monte, uno allá en casa de ustedes y la que estaba mo'mi, casa del Álvaro, como se llama esa tienda que está ahí, lo dejaron, decía la Petra que le iban a hacer, le iban a hacer, pero eso lo han dejado abandonado, ngunfrido casa el Juan de nt'ēja, nzimatha, ya lo arreglaron, ya está bien ahora, no estaba así. Dos en el monte, desde que estaba la finada Elena, no sé dónde lo llevaron, ahí está todavía*

la casa, era un oratorio, pero ya no ahora, los que le siguen haciendo son los ocho. Las cruces ya estaba cuando yo nací, mi papá, él, cuando estaba el tres de mayo, él se iba, hacía sus cruces nuevos y los iba a prender hasta allá, les mandaba alguien, si no quería, le decía cuando llegaba en la tarde, yo ya fui allá a arreglar unas cruces, lo buscó la gente que lo valla a prender la vela, ahí en los oratorios porque es muy, es muy, cómo dijo, es muy, este, es muy exigente eso, es muy bueno para que los ora los oratorio, es muy, cómo dijo, así decía, ¿a poco se va?, si, no debe de ser, porque dice que lo ora uno los oratorios porque los finados, quien lo hizo eso, no se sabe, ¿su papá lo conocía como oratorios? ajah, así me dijo, ¿a poco se llama así papá?, se llama oratorio hija, cuando alguien te pregunta, así me dijo, yo lo sé cómo se llama, se llama oratorio hija, dice que cuando hubo el temblor, hubo el hambre como ahora que estamos, dice que ahí se casaba la gente, se bautizaba, escondía los padres (sacerdotes) para bautizar los niños, escondía para hacer casamiento porque lo perseguía los padres, no lo dejan, allí enteja y ahí nzimatha dice que ahí, eso donde había porque acá no. Donde esta ese muchacho de ahí de Nshitso, la señora Cirila todo ahí lo alcance que estaba techado de tajamanil, y lo prendía adentro la vela o veladora, estaba las cruces, de agua lo sacaron maldoso, ahora ya lo quitaron ahí, dicen que va a ser acá en el camino, por eso esa agua siempre sale ahí, el agua. Los que estaban así se empezaron como ahora, vez que ahora hay muchas cosas, dice que lo hicieron ahí, por eso la gente no la deja es lo que les decía ahora en la fiesta, ¿a poco no fueron los danzantes a dejarlo? Preguntaba yo, porque siempre me viene ese tentación, te digo, a poco no fueron a dejar las cruces, debe de irse a dejarlo, no lo abandona, porque esos oratorios sirven de mucho, como quien dice son defensores del pueblo, porque eso hace milagro, los cruz, ahí está la cruz, ahí está el santo, ese que está en la Iglesia, cuando llegó ese lo veneraron, ahora, no pesaba, quien sabe, ahora ya pesa dice, ese apenas lo hicieron de piedra, la viejita que estaba antes, quien sabe dónde lo dejaron, o ya lo quebraron para hacer mezcla ahí, era de piedra tenía su año en que día lo hicieron, ese está, como el color de la piedra, donde lo sienta, lo digo, cuando lo van a hacer los fiscales, cuando tienen, lo que lo va a hacer eso, hacer su capillita, y ahora ya lo hicieron porque es cruz, ya lo he visto, quien sabe dónde lo dejaron,

cuando hubo el temblor, cuando paso el temblor hubo la gripa que moría la gente, que antes que no se enterraba la gente acá en el panteón se iba para Temascalcingo, que ya no querían llevar la gente, y si me platicaba así, mi papa, mis abuelitos son los que me decía, no, ya no quería la gente para llevar la gente a enterrar en Temascalcingo por eso lo autorizaron, le dieron para que hicieran el panteón, dice que ahora ya la ampliaron otra vez, quien sabe. (A. C. Domínguez, comunicación personal, 12 de julio de 2020)

Son las cruces los defensores del pueblo, dos de ellas se encuentran en el cerro, y los otros seis se ubican cerca del centro del pueblo. En cada fiesta de tres de mayo correspondiente a la santa Cruz, los danzantes acuden al lugar en que se ubica cada una de las cruces, anteriormente danzaban y luego trasladaban la cruz a la Iglesia para que pueda ser bendecida y nuevamente la regresan al mismo lugar, cambiando la madera con que está construida la cruz. De acuerdo a la cosmovisión de las personas del pueblo, las cruces están para la protección y cuidado al pueblo, para que no caigan tormentas fuertes que puedan causar desastre en la comunidad, para detener las enfermedades y que las personas del pueblo no se enfermen como cuando paso lo de la influenza española en 1918, o que pueda librar al pueblo de los desastres naturales como el temblor que paso en 1912 cuando muchas de las casas fueron derrumbadas por dicho temblor. En el pueblo, hay personas que refieren casos de personas que se bautizaron en estas cruces y por la edad se calcula que están desde 1929 o antes, porque las Iglesias estaban cerradas, se cree que fue cuando el expresidente de México Plutarco Elías Calles (1924-1928) mandó cerrar las Iglesias; al menos es la versión que la gente tiene. Las personas eligieron en donde poner las capillas del pueblo para celebrar las bodas, los bautizos y los sacramentos religiosos de manera clandestina. La gente dice que Dios eligió en donde poner las cruces. La gente acude a estas cruces para pedir por su salud, y curar enfermedades, por la vida y por bienestar familiar, de las cruces que están en el cerro coinciden en que son los cuidadores del pueblo.

Con respecto al cargo, este es visto por la gente del pueblo como una experiencia o responsabilidad que todo ciudadano vecino del pueblo que ya este “juntado” o

casado debe de atender para que le vaya bien en la vida, porque para la gente del pueblo se tiene la creencia de que después de que se cumple con la responsabilidad de un cargo, la familia es bendecida por el santo patrón San Mateo; sobre todo en su bienestar, salud, trabajo y tranquilidad para la familia que se acaba de formar. Después, pasados ocho años se puede volver a ser participante y si la familia tiene voluntad, uno puede pedir un cargo cuando guste y en la fiesta que así lo desee *“pues, ahora sí que significaba que lo voy a agarrar un cargo, para que diosito que me socorra algo para mantener la vida, para mantener nuestra familia, yo tengo fe de Dios, hasta me daba gusto de ir a florear, después de que murió mi esposo ya no agarre cargo”* (M. P. Suarez, comunicación personal, 14 de julio de 2020). El cargo es una responsabilidad que comparte la familia y para poder dar atención a todas las tareas que conlleva, también se cuenta con el apoyo mutuo de los vecinos, se nutre la convivencia y se fortalecen los lazos sociales. La red de apoyo se va renovando con cada generación familiar porque la gente ofrece con voluntad el servicio a Dios, a la Iglesia y sobre todo al santo Patrón del pueblo, se compromete con gran ahínco emotivo en el cumplimiento del cargo.

El cargo del dos de febrero en honor a la Virgen de la Candelaria es cuando en la iglesia se bendicen las semillas de maíz con la finalidad de que el cultivo para el año en curso se obtenga una buena cosecha en las milpas, la gente acude con su canasta de mazorcas, flores y los santos de su devoción que tienen en casa dentro de sus capillas familiares, esto, con la finalidad de que el cura del pueblo realice la bendición de su canasta, acuden a misa que se celebra para toda la comunidad, es la primera fiesta del año que se festeja, es previa a la siembra de las milpas, es cuando se pide con devoción que no falte el alimento en el hogar, que no falte el sustento económico en la familia, que el trabajo se haga presente en la familia y sobre todo que la salud tampoco falte. *“Les voy a dar a conocer una pequeña reseña histórica en el cual esta comunidad de San Mateo el Viejo, año con año el día dos de febrero de cada año se conmemora la fiesta patronal Virgen de la Candelaria. Asimismo, también la bendición de semillas para la siembra del nuevo ciclo agrícola 2017, es una tradición religiosa, pero a la vez también ancestral que no sabemos desde hace muchos años, miles de años dio inicio esto y todavía prevalece”* (P.

Martínez, 2 de febrero de 2017, primera muestra gastronómica, San Mateo el Viejo). Parte de la cosmovisión es ese sentir que con la bendición de las semillas se tendrá para comer el año entrante, así como el respeto hacia el maíz, que al ser bendecido con agua bendita garantiza la cosecha en el mes de diciembre.

En los pueblos circunvecinos también festejan en diferentes fechas, pero también se organiza una fiesta en honor a la Virgen y pidiendo para que haya una buena siembra y cosecha de maíz, por ejemplo, en San Pedro el Alto “el 8 de septiembre se festeja a la Virgen de Guadalupe y como para ese mes ya hay elotes, para agradecer por ellos adorna la milpa con flores, se bendicen los elotes y se pide permiso a la Virgen y a Dios para comerlos. Se realiza una procesión con los santos alrededor de la iglesia, cantan y tocan y se realiza la misa.” (Alicia Yaneth Vásquez González, Cristina Chávez Mejía, Francisco Herrera Tapia y Fermín Carreño Meléndez, 2016, p.18)

La cosmovisión de los otomíes de San Mateo el Viejo con respecto a la naturaleza es de respeto, cuidado y protección y, se extiende a todos los fenómenos del medio territorial; por ejemplo, en la temporada en que la mariposa monarca llega a Michoacán, en su peregrinar pasaba por San Mateo el Viejo, hasta antes del año dos mil todavía era común este peregrinar, era su lugar de paso en el mes de noviembre, una semana aproximadamente duraba el paso de estas mariposas por el pueblo, y se podían ver muchas de esta especie de insectos por todos los alrededores del pueblo. La gente mayor les decía a los niños que no mataran ni lastimaran a las mariposas porque cada una de ellas era un alma de los difuntos que ya se habían muerto y que regresaban a visitar el primero y dos de noviembre. Era una costumbre heredada y que expresaba el valor de respeto hacia la naturaleza, de alguna manera se les inculcaba a los niños que no maltrataran a los animales, que los cuidaran y una forma de hacerlo era decirles que se trataba de almas de familiares, es decir: “los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre tierra” (Sousa, pág. 27)

En el pueblo se tiene la concepción de que si una persona no respeta o no cumple con lo que le promete al santo patrón o deja a medio proceso un compromiso con la Iglesia le puede ir mal en su vida, es como una especie de castigo que lo imposibilita física o espiritualmente, por ejemplo: si se habla mal de la fiesta, si se da de mala gana la comida a los visitantes de otros pueblos, si una persona se niega a cumplir con un cargo o si se burlan de la religión católica. *“...ya vez, mi señor, no está para saber, cuando danzaba yo, se enojaba, dice, qué buscaba yo, así empieza a decir de cosas, que por qué iba yo a danzar con los hombres, cada rato que se iba, y se fue al monte, le puso [refiriéndose al santo] un ejemplo, un perro, -yo creo no está bien lo que dije -dice- ¿por qué? es que llegue al monte, estaba dos perros, coyotes, le agarra el palo, lo muerde el palo, iba yo traer mi leña, pero no, con trabajo traje un poquito de leña, -así dijo-, yo creo que le daba ejemplo el santito, porque así era, yo no le decía nada, no, pues se enoja, pero yo lo hacía por el amor al santo, por fe, ¿Cómo voy a rehusar?, pues no, ya danzaba antes de casarme, dancé desde que tenía como doce o trece años, de eso sonaja, yo brinque ahí unos brinquitos, pero ya lo deje.”* (A. C. Domínguez, comunicación personal, 14 de julio de 2020). La danza de la Sonaja es la danza que hacen las mujeres en la fiesta de diciembre. En este caso se puede ilustrar un ejemplo de compromiso hacia una práctica tradicional como es la danza de mujeres, que doña Ángela practicó de joven y siguió practicando después de estar casada. Estas experiencias son las que hacen que la gente crea y respete sus costumbres y tradiciones.

Tales experiencias que se encuentran en la frontera de lo real, lo subjetivo y lo sobrenatural solo encuentran una explicación lógica en las creencias de la gente, en su fe misma y en sus ritos, tradiciones y costumbres arraigadas. Lo cual lleva a la práctica del buen vivir dentro de la comunidad, para que la gente viva en un ambiente de convivencia sana con sus vecinos, en su relación con la naturaleza, sus santos, sus muertos y su ambiente natural.

En el pueblo se vive sin prisa y con sabiduría ancestral que ha sido herencia de las culturas antiguas, a veces pareciera que el capitalismo ha engullido las prácticas de convivencia y de reciprocidad de la comunidad, y las ha sustituido por un

consumismo atroz que nutre sus posibilidades a través de los medios masivos de comunicación y redes sociales, abrumadora en todos los rincones del planeta y los pueblos originarios no son inmunes a este fenómeno capitalista. Sin embargo, y por fortuna existen casos de éxito, en donde se ha podido superar algunas de estas tentativas masivas de información para ser “consumista”, de información contaminante de las tradiciones y de enajenación, lo cual les permite a las comunidades seguir practicando su forma de vida.

Desde pequeños se inculca a los niños que los alimentos son sagrados, por ejemplo, se enseña que no se debe desperdiciar los alimentos y que, si uno tira la tortilla, maíz o simplemente la comida se les dice a los pequeños que es una falta a Dios, y que no se debe desperdiciar los alimentos porque son sagrados, es así como los otomíes, desde pequeños, van creciendo, respetando el alimento por ser uno de los elementos de la naturaleza que nutre a la gente en el pueblo. Aunque se han ido perdiendo algunas costumbres o formas de educar, la gente sigue respetando los consejos de los mayores y persiste el respeto hacia la naturaleza, hacia los lugares sagrados y hacia la gente mayor. Esta forma de ver el mundo y de cultura que caracteriza a la gente, es propia de la comunidad y se transmite de generación en generación, que, si bien está en invariable transformación; la constante siempre han sido los principios y valores que han sido inculcados por las generaciones de personas mayores a las nuevas generaciones.

La visión sobre el cuidado de los factores naturales, sobre la convivencia con el medio ambiente y el uso apropiado y sustentable de ellos, permite conocer que la orientación hacia el cuidado de estos recursos está muy arraigado en el pensamiento de las personas *“el cerro es muy justo, que realmente no hay que destruir los arboles porque principalmente es la vida, es el que trae oxígeno para el hombre, agua para vivir la gente, porque los arboles da esa vida, la gente respira, como hierba, como árboles, da una vida para el hombre”* (R. M. Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2020)

5.5. Las fiestas tradicionales

Una fiesta es una tradición que trasciende en la comunidad por las diversas actividades que se organizan: danza, juegos pirotécnicos, carrera de caballos, carrera de personas, colecta de pollos, misas religiosas, arreglo de las cruces en los diferentes adoratorios, ritual del cambio de cargueros, adorno de la Iglesia, mañanitas al santo patrón. Cada una de las actividades están enlazadas de manera organizada y ordenadas en un programa general que ha sido discutido y elaborado entre los cargueros y autoridades del pueblo. En esencia, son las mismas actividades que se llevan a cabo año con año y pueden sufrir cambios de acuerdo a las necesidades de cada fecha festiva. El nivel organizativo para el logro de las actividades es fuente de cohesión social y reciprocidad intracomunitaria.

A lo largo de todo el año en la comunidad se celebran cinco fiestas. La madrugada del día primero de enero comienza la fiesta que responde al festejo del bautizo del Niño Dios: se brinda café y pan a los asistentes, por la tarde se reparte comida, que consiste en carne de pollo, arroz, frijol, mole tradicional, aguas frescas, refresco, cerveza y pulque. El día seis de enero se hace el cambio de padrinos, los que se encargaron de la fiesta del día primero se cambian este día; los padrinos salientes dan regalos a los niños (pan y dulces) que asisten a la Iglesia y a los adultos también les reparten. En esta fiesta se forman las personas adentro de la iglesia para dar un beso a la imagen del Niño Dios. Anteriormente se decía que es porque se “deja” alguna enfermedad, por ejemplo, si se tiene tos, se va a dejar al momento de dar el beso, también se hace por devoción y adoración al Niño Dios. Se visita al Niño Dios para recordar cuando los pastores fueron a Belén a visitarlo hace 2 000 años, de acuerdo con la biblia.

La fiesta de la Virgen de la Candelaria se celebra el dos de febrero de cada año, se organiza una misa, danza tradicional, comida a los asistentes y juegos pirotécnicos en la víspera; se bendice la semilla. Las familias del pueblo arreglan una canasta en donde colocan semilla, flores, agua, y una veladora para que en la misa que se organiza a las doce del día sea bendecida por el cura de la parroquia.

El tres de mayo se bendicen todas las cruces de las obras de construcción, la gente que haciendo algún tipo de construcción lleva su cruz a la Iglesia y el padre, en una misa bendice todas las cruces.

En la fiesta del Santo Patrón San Mateo que es el día 21 de septiembre, se da inicio el festejo con la víspera el día 19 de septiembre cuando se teje la flor, se adorna la iglesia, se hace el arco para la puerta principal de la iglesia que se construye con flores como la cucharilla y el coshal, se da de comer frijol a los danzantes, a los violineros y a los músicos de la banda de viento. Los danzantes y los fiscales son los que hacen el adorno (hombres y mujeres se ayudan a hacer los adornos para que se vea colorida la iglesia).

El día 20 de septiembre se celebra la víspera en donde se queman juegos pirotécnicos y estos gastos lo solventan los cargueros; ese día llegan los visitantes (pueblos vecinos que traen la imagen del Santo Patrón de su pueblo). Los cargueros van a juntar los cohetes en las casas de los pirotécnicos, se celebra misa a las ocho de la noche. El día 21 se danza todo el día, a la una de la tarde comen los danzantes, terminan de comer y rezan un rosario, cuando se termina el rosario se van a sus casas. El día 22 se juntan los pollos, las autoridades eclesiásticas comisionan a un grupo de personas por barrio para que recolecten los pollos casa por casa. Cada casa del pueblo otorga un pollo, lo cuales se juntan y se trasladan en huacales de madera para bendecirlos, los danzantes acompañan el evento, posteriormente regresan a la Iglesia, comen otra vez, hacen rosario y se van para sus casas.

El día 23 juntan a los cargueros, se apuntan los que serán los nuevos cargueros, se matan muchos pollos en casa de los cargueros (los vecinos se apoyan con lo que puedan: un pollo, arroz, azúcar, verduras, sal, aceite...), el día 24 a las dos de la mañana se prepara atole para repartir en la iglesia por la mañana, aproximadamente a las nueve o diez de la mañana. Los danzantes juntan flores y danzan en las casas de los cargueros, después se van a la iglesia, se intercambian la canasta de flores, entran los nuevos cargueros con su canasta de flores y los salientes también. A las ocho de la noche echan las flores en los floreros, cenan pollo en la iglesia, entregan una docena de cohetes a los cargueros entrantes para que los quemen a la hora

del cambio (cuando el carguero saliente entrega la canasta como símbolo de la responsabilidad al carguero entrante). La canasta lleva una vela y flores que son el símbolo del cambio. El 25 salen los danzantes a repartir cruces de madera a siete lugares sagrados de la comunidad, en donde están asentadas cruces de años anteriores. Son tradiciones que se repiten año con año y muchas veces cambian o se reconfiguran, pero la por tradición ha perdurado a través del tiempo.

5.6. Estrategias de vida de los habitantes de San Mateo el Viejo.

Las estrategias de vida se entienden como un activo que las comunidades poseen inherentemente, por el espacio geográfico en donde se encuentran asentadas, así como por los recursos que el medio les provee. También las relaciones sociales son parte de esos activos (capital social), capital natural, capital cultural en un lenguaje de tipo capitalista, pero que ayuda a comprender la riqueza de factores naturales con los que cuentan los pueblos originarios.

La principal actividad que sustenta la dieta familiar es la agricultura: la siembra de maíz, frijol, calabaza, chícharo, trigo, cebada, trigo, haba y que se complementa con algunos quelites que se crecen en la milpa. La familia completa es la que trabaja en la siembra, en la escarda, abono, cosecha y corte de zacate en la milpa. Todos los miembros de la familia se dedican al trabajo y solo en algunas ocasiones se contrata de la mano de obra de trabajadores. La cosecha de maíz es guardada en el tapanco²² de las casas y cada familia tiene para comer durante todo el año. La extensión de la tierra de cada familia varía de un cuarto de hectárea y hasta cinco o seis hectáreas por familia; cabe señalar que la tenencia de la tierra es de régimen comunal, y por tanto se encuentra instrumentalizada jurídicamente por la Ley Agraria. El autoconsumo es el principal objetivo de la agricultura en la comunidad *“Pues ahora sí que es nuestro trabajo que tenemos, es para gasto de la familia, para*

²² Almacén con la que cuentan las casas (similar a un segundo piso construido con madera y con una altura aproximada de metro y medio) y que sirve para almacenar la semilla de maíz durante el año.

no estar comprando maíz, para los que tienen terreno, nomás hay que trabajar la tierra" (A. Bautista, comunicación personal, 11 de julio de 2020).

Otra de las actividades a las que se dedican en la comunidad es la albañilería, primero comienzan como ayudantes de albañil (chalanes), después cuando ya conocen a nivel de detalle el trabajo del maestro albañil se vuelven oficiales y tienen su propio chalan para trabajar. Este trabajo, la mayoría de las veces se contrata en la Ciudad de México, y cada lunes los trabajadores salen de la comunidad en camión o en taxi que los traslada al municipio de Atlacomulco para tomar un camión que los llevara con destino a la central de observatorio en donde tomaran el metro hacia la delegación en donde estarán trabajando de lunes a sábado en un horario de ocho horas diarias, el trabajo es agotador, porque durante el día hay que hacer revoltura, pegar bloques, acarrear cemento o piedra; todo el día es hacer las labores necesarias para la construcción de edificios, departamentos, complejos industriales, puentes, carreteras etc. El salario que se reditúa por este trabajo no es digno para una calidad de vida que una familia de cinco a siete integrantes pueda lograr, porque apenas alcanza para comer, la escuela, el vestido y el calzado de manera precaria en la familia, sin embargo, es una opción más para los trabajadores que salen de la comunidad con la esperanza de llevar el sustento familiar al hogar. El día sábado regresan a sus hogares, ese día solamente se trabaja hasta las dos de la tarde, en algunos casos a la una ya están libres para asearse, cobrar el salario correspondiente a la semana y preparados para llagar al pueblo y ver a su familia. El salario actual de un oficial de albañil en la ciudad de México es de 2500 pesos semanales, y en el pueblo de 1800, y el del chalan en la Ciudad de México es de 1500 pesos y en el pueblo de 1000 pesos; cuando el trabajo es en la ciudad de México se consideran gastos como el pasaje y la alimentación que es aproximadamente de 1000 pesos.

En el pueblo también se trabaja el arte de la pirotecnia que, hasta antes de la pandemia, era una fuente de trabajo para muchos jóvenes que deciden establecerse allí, todos los días un grupo de jóvenes llegaban a los talleres en donde ayudaban a los pirotécnicos a armar los cohetes, las bombas, las estructuras de los castillos y

toda la obra artesanal que se necesita para hacer brillar el cielo en la noche, sobre todo en las vísperas de la fiesta al Santo Patrón de los pueblos, también puede ser de alguna fiesta que se festejan a lo largo del año en honor a la Virgen. El día indicado salen en sus camionetas de carga, en donde llevan todas las partes que van a necesitar para el armado de castillos que se quemaran en la noche en un horario de 10 a 12 de la noche dependiendo de la costumbre de cada pueblo.

La noche de vísperas, la gente de la comunidad baja al centro del pueblo para disfrutar de las luces y colores que se forman en el cielo cuando suben los diferentes cohetes y bombas que han trabajado con mucho cuidado los artesanos de este noble oficio, en el pueblo eran una o dos familias las que comenzaron con este trabajo artesanal y estos heredaron ese conocimiento a sus hijos para que fueran ellos los continuadores de tan loable labor, que necesita cuidados extremos por el nivel de riesgo que se corre al trabajar con pólvora. Hoy en día ya son más las personas que se dedican a la pirotecnia, no solamente los hijos se han vuelto independientes en este arte, sino que los nietos de los pioneros en este trabajo se dedican a la pirotecnia.

También el fenómeno de la migración se encuentra presente en San Mateo el Viejo y es que son muchos los jóvenes que han salido a trabajar al extranjero para buscar mejores oportunidades de vida y que han logrado salir adelante, se han superado económicamente, lo cual les da oportunidad de comprar terrenos, de construir casas y de apoyar a sus padres para que los hermanos menores sigan estudiando. Aun cuando están fuera de su tierra, en su interior llevan el orgullo de ser nacidos en un pueblo originario de gran tradición. Son personas trabajadoras, con valores y principios al estilo otomí. Son los herederos de sus padres y abuelos, nunca reniegan del trabajo; porque precisamente el trabajo es lo que los ha llevado a Estados Unidos, a la Ciudad de México y a los estados del norte del país para buscar mejores condiciones de vida con las opciones de trabajo disponibles que encuentran.

Los que han logrado estudiar y superarse profesionalmente, en no pocas ocasiones es el motivo y la necesidad de estudiar que los llevo a migrar a otros estados en

donde han podido desarrollarse profesionalmente. Como dicen los padres y abuelos al respecto: “hay que ir a donde está el trabajo” es complicado, pero es la manera en que muchos profesionistas pueden encontrar alternativas para trabajar.

5.7. La gastronomía en San Mateo el Viejo como fuente histórica de sobrevivencia y reproducción cultural.

Antes, los niños salían a cuidar sus animales como: borregos, burros, vacas y chivos, los llevaban a cuidar al campo, en donde los animales se alimentaban durante el día y en la tarde cuando regresaban a casa, los niños hacían otras labores que el mismo hogar demandaba como desgranar maíz, maíz que sirve para preparar nixtamal²³, el cual se ocupa para hacer las tortillas que servirán para complementar con la comida. El hacer el nixtamal también tiene un proceso particular: se escogen las mazorcas para desgranar, después de completar lo de un bote de nueve kilos para aproximadamente seis o siete integrantes de la familia, se hierve el agua en el fogón y se le echa 50 gramos de cal viva para que después de unos minutos que este hirviendo la mezcla y el maíz cambia de color: de blanco o amarillo pasa a un tono rojo, es entonces que se baja del fogón; al día siguiente se extrae el nixtamal para llevar al molino y obtener la masa que se ocupará para hacer las tortillas al calor del comal, cuando se hacen las tortillas el comal no deberá estar muy caliente ni tampoco que le falte suficiente calor y en un término medio las tortillas se cocerán. Un indicador de que las tortillas ya están listas para poner en el *chiquigüite* es cuando la tortilla se infla por uno de sus lados, cuando eso sucede esta se extrae del comal y se acomoda en una servilleta. Cuando el *chiquigüite* ya están las tortillas y listas para ser consumidas, se hace en forma de taco, tostada, gordita o de forma de cucharita que se emplea para comer los sagrados alimentos que hay en el plato de barro.

²³ El nixtamal es un invento milenario de las culturas ancestrales que se asentaron en lo que hoy es México, y se trata de un producto que resulta de cocer el maíz con agua y cal para que después se muele en el molino y sea producida la masa que servirá para hacer las tortillas en el comal de fierro o de barro.

La familia juega un papel importante porque es la misma que cuida de los animales de traspatio que hay en el hogar, que alimenta a los puercos, a los borregos, a las vacas, a los pollos en los gallineros que están en el portal o detrás de la casa en pequeños espacios provisionales que acondicionan como pequeños gallineros, los cuales están contruidos con varas, con malla o con piedras sobrepuestas. Estos animales que se reproducen en el traspatio funcionan como un sistema de ahorro y se hace operativo dicho ahorro de la siguiente manera: se sacrificuen en algún momento ya sea para vender la carne y recuperar dinero en efectivo o para festejar alguna fiesta, un casamiento, un bautizo, una confirmación, un cumpleaños o en fiesta del pueblo. Cuando es por algún festejo ya no se recupera dinero, pero cuando se pone a la venta, al animal, ya sea vivo o muerto, el dinero se convierte en un ahorro para el dueño del animal que luego le servirá para la compra de alguna necesidad básica de la familia como es el calzado, vestido, salud o alimentación familiar. Los animales no generan mayor gasto que el tiempo que se invierte cuando se llevan a cuidar al llano o al monte, antes salían en la mañana y regresaban en la tarde, por lo regular eran los niños y jóvenes que salían a cuidar, se juntaban en pequeños grupos y salían juntos, convivían, mientras cuidaban, en el juego de canicas, de trompo, elaboraban hondas con *ixtle*²⁴; por la tarde cuando ya están llenos los animales regresan a sus casas cada uno de los cuidadores cuentan sus animales para asegurar que no se haya extraviado alguno y una vez asegurado esto emprenden el regreso a casa, estando en casa llegan a comer, si es posible un baño y a dormir para que al día siguiente se vuelvan a ir a cuidar.

En la actualidad son pocas las personas que aun salen a cuidar sus animales, la mayoría de las personas ya no salen a cuidar porque ya no tienen animales y los pocos que aún se dedican a cuidar o engordar animales les dan de comer desde casa con alimento o granos de maíz que compran en el municipio o cultivan las mismas familias; poco a poco se ha ido perdiendo el salir a cuidar fuera y con ello se pierde también la relación social que se tenía entre los niños y niñas que salían

²⁴ Fibra del maguey (agave), de la hoja del maguey se extrae el *ixtle*: con una vara corta se envuelve la punta (espina) de la penca y con fuerza se extrae la fibra que después se tejera para hacer las hondas.

a cuidar. En la actualidad los niños y jóvenes se inclinan más por el uso del celular para jugar, prefieren la televisión para divertirse; hay bastantes niños y jóvenes en esta situación.

5.8. Uso doméstico de la leña.

El uso de la leña fue en el pasado y sigue siendo en el presente un producto indispensable para diferentes funciones en el hogar otomí: calentar el agua para bañarse, cocción de los alimentos, el agua para el café, para el atole, para el té, para calentarse en los tiempos de frío y también un importante espacio de diálogo familiar alrededor del fogón como una especie de sobremesa, pero alrededor de la lumbre después de la cena. La leña se acarrea del cerro con la ayuda de animales de carga, por ejemplo, el burro y el caballo, anteriormente en cada hogar había uno o dos burros. Al animal de carga se le coloca en el lomo unos cuantos pedazos de tela que provienen, generalmente, de ropa y cobijas viejas que se amoldan al lomo del animal y que se le llama *sadero*²⁵ y que sirve para proteger el lomo de los animales, una vez que se coloca el *sadero*, enseguida se pone el *fuste*²⁶ que es una montura de madera o metal en forma de triángulo que sirve para que se puedan enganchar los lazos para asegurar la leña o lo que se haya que acarrear. Una vez que se ha colocado el *sadero* y el *fuste*, enseguida se aprieta al animal a la altura del vientre con una cincha elaborada de un lazo corto y que en una de sus orillas se amarra un *garbato*²⁷, el cual será enganchado y apretado al vientre del animal; caballo o burro. Una vez que se ha cargado con sus implementos de carga, la persona se lleva el hacha, dos lazos: uno que se usa como mancuerna en donde se aseguraran dos tercios, uno en cada lado del animal de carga, el otro lazo es para apretarlo cuando ya la leña este acomodado encima de él. La leña que se acarrea es para uso doméstico, antes, cuando no había preocupación todavía por

²⁵ Es la protección del lomo del burro que debajo del fuste para no lastimarlo; generalmente se usa cuando se carga al animal.

²⁶ Montura del burro o caballo que se usa cuando se carga al animal para el acarreo de leña, de agua, de maíz etc.

²⁷ Dispositivo de madera en forma de gancho atado en una orilla del lazo, y que sirve para enganchar la otra orilla, pasando por el vientre del animal dos veces, para apretar y de esta manera asegurar el *sadero* y *fuste* que servirá para poder cargar al animal.

el calentamiento global ni existían las campañas de cuidados del medio ambiente, la gente cortaba leña verde sin temor a que las autoridades forestales lo detuvieran y le decomisaran las hachas o los llevaran a la cárcel. Actualmente se tiene que cuidar de que la leña que sea recolectada en el monte, sea leña muerta o varas secas para que no se dañen los árboles verdes que son las que van regenerando el medio natural.

El ocote es otro de los recursos con que cuenta la comunidad, éste se saca del tronco del árbol, en el pasado se permitía que con el hacha se hiriera el tronco del ocote y mediante estillas se aprovechaba este combustible natural que sirve básicamente para prender el fuego en la casa, una vez que se ha prendido ya se nutre el fuego con leña de encino, de aile, de madroño e incluso de mezote, el mezote²⁸ se genera de la hoja de maguey cuando este se ha secado totalmente y que también sirve como combustible en los fogones de los hogares en el pueblo. También la muñiga del ganado vacuno, se usa poco en la actualidad, pero hace pocos años era una actividad tradicional juntar esas muñigas en las milpas o en el llano donde se pastaban los animales, que resultaban eficaces a la hora de preparar la lumbre para la cocción de los alimentos.

Los hongos son otro producto silvestre que crece en el suelo fértil del monte, al pie de los árboles; unos debajo de la tierra de encino, otros sobre la misma, pero cuando arrecian las lluvias se pueden ver bastantes y de diferentes formas, tamaños y sabores. Los hongos que más crecen en el monte son: de encino, de pajarito, de venado, de jheta, de cashimon, de oreja de puerco, de pericón. En el llano crecen hongos blancos y los tradicionales hongos de maguey.

Los huevos de hormiga son otro platillo que se encuentra en los meses de marzo y abril, las personas que recolectan estos huevecillos desde que comienzan las primeras lluvias se ubica en donde salen las hormigas y ahí es donde marcan para comenzar a buscar el lugar específico en donde se encuentra la mayoría de huevecillos y de esta manera ayudados de un pico y una pala se va buscando poco

²⁸ Es la penca (hoja) del maguey que ya está totalmente seco.

a poco debajo de la tierra hasta hallar todos los huevos de la hormiga que por lo regular va de un plato a dos, con alguna excepción en que se pueden encontrar hasta tres platos en un solo panal de hormigas. Estos huevos de hormiga son preparados con chile juegoillo o guisados solamente, de cualquier manera, en que se preparen resultan un buen plato para degustar en familia.

Los gusanos de madera y de maguey que ya son poco comunes y casi no se pueden encontrar, en otro tiempo fueron una práctica tradicional en las familias, los gusanos de la madera se pueden encontrar en los troncos de ocote y de encino que se encuentran secos en el cerro. Cuando la gente comienza a partir los troncos para hacer la leña salen los gusanos, color blanco y que la misma gente pone en el comal para asarlos y comerlos como botana o con tortilla en mano.

5.9. La milpa.

La combinación de cultivos ha sido la manera tradicional de reproducción agrícola de las familias otomíes; maíz, calabaza, haba, chícharo, avena, cebada. En el trabajo de la milpa participa toda la familia para poder llevar a cabo las labores que corresponden a la siembra, escarda, deshierbe, abono y cosecha. Es “por lo que respecta al modo de vida, vemos que la gente se dedicaba a la agricultura, que los otomíes tenían asentamientos muy dispersos, cosa que desesperaba a los curas porque no los podían controlar; explotaban los magueyes, criaban gallinas, hacían cal y textiles” (Lastra, 2018, p.156). y “se produce maíz, ají [chile] y magueyes. Explica que los magueyes se parecen a las sabilas que hay en España, pero que son más grandes. De esto se saca hilo del que tienen mantas con que se cubren. Estas mantas sirven para trueque, ya que no tienen moneda. De los magueyes se hace suela para el calzado. También se hace miel y de la miel se saca un vino [pulque].” (Lastra, 2018, p.158). también José Agustín dice, de los otomíes, que “en la mitad de los años cuarenta...se bebía mucho pulque, y su industria, desde los llanos de Apam, aún era próspera, pues el pulque era seña de identidad nacional. Se comían mucho las infinitas variaciones de maíz, vía tortillas, sopes, picadas, tostadas, enchiladas, enfrijoladas, chalupas, tlacoyos o los atoles de diferentes sabores. El pinole era una golosina común. El chocolate se batía, las salsas se

hacían en el molcajete y así obtenían la oxigenación adecuada, las tortillas se echaban a mano y en casa, las más de las veces en braseros y comales.” (José Agustín, 1990, pág.50)

Desde siglos antes, los otomíes mantenían una vida sedentaria y pacífica en sus territorios en donde se encontraban asentados, y no fue sino hasta la llegada de los chichimecas al centro de lo que ahora es México, cuando fueron sometidos y obligados a pagar tributo a los señoríos mexicas; sin embargo, siguieron practicando con sus tradiciones, su forma de ver la vida y su cosmovisión hacia el medio natural en que se desenvolvía.

De la agricultura, se puede decir que comienza desde que el arado abre la tierra para que el agricultor deposita la semilla en el surco, con la esperanza de que el buen temporal le reditué una buena cosecha al finalizar el año, para que esto sea posible, el arado (ese artefacto tecnológico que ya usaban los mesopotámicos 4,000 años a.C. para arar sus tierras) es una valiosa herramienta con el que se apoya el agricultor para poder *uncir*²⁹ su yunta, antes era yunta de bueyes y de caballos. En la actualidad sólo hay algunas yuntas de caballos que son sustituidos poco a poco por tractores. Para la yunta no hay reto mayor a la hora de barbechar la milpa que la dureza y escabrosidad del suelo mismo, después de cosechar el maíz, y cortar el zacate que queda como vestigio de que un terreno se sembró el año anterior. La primera actividad dentro del ciclo de cultivo se da con el barbecho de la milpa, posteriormente se arrastra con una viga el terreno para quebrar los terrones que se hayan generado por la humedad y sequía. En un segundo momento, en el mes de marzo se raya o se “echa surco” para sembrar, después se mete la guía para la primera escarda, después se le echa segunda (segunda escarda, el tamaño de 50 centímetros el maíz). Para la siembra se usa una especie de coa, pero que en términos coloquiales se le llama *chuzo*³⁰ con el cual se barre el suelo por donde pasa el surco y se abre con la otra parte del chuzo para sembrar la semilla de maíz,

²⁹ Arreglar la yunta de caballos o bueyes para que puedan tirar el arado y arar la milpa.

³⁰ Es un implemento de madera con punta de fierro y del otro lado una especie de paleta, de la parte de la paleta se barre el suelo y con la otra se abre el suelo barrido para depositar la semilla que se está sembrando

cuando nace el maíz se le echa primera y segunda con arados diferentes con el objeto de abonar tierra a la base del maíz y que las malezas del cultivo sean arrancadas y sean mínimas las limitaciones que provoquen al desarrollo y crecimiento del maíz. Cuando la planta va creciendo, pasado un par de meses se les echa abono una primera y una segunda vez con el objetivo de que se tenga una planta con un excelente producto para las mazorcas. Cuando se llega el tiempo de cosechar, se invita a los vecinos para que ayuden a recoger las mazorcas de la planta, y con un *ayate*³¹ que se cuelga en los hombros se va piscando mazorca por mazorca hasta llenar el ayate, posteriormente y cuando se llena el ayate o la persona cosechadora ya no puede aguantar el número de mazorcas contenidas en el ayate se depositan en un costal que será cargada hasta la orilla de la milpa en donde se cargaran con burros hasta el hogar, en la actualidad algunas personas ya no ocupan a los animales de carga sino que transportan en camionetas su producto.

Mientras se madura la mazorca en la planta de maíz de la milpa, alrededor de los maíces crecen una variedad de quelites que sirven para complementar la dieta gastronómica de las familias como son: quintoniles, nabos, cuñadas, carretillas, huanzontle, cenizo y malva, los cuales crecen de manera natural sin que sean sembradas ni cuidados por la mano del hombre, y que incluso pueden llegar a ser un problema para el cultivo mismo sino se arrancan antes de que sean más grandes y ya no sean comestibles. A la vez que crecen estos quelites, también se asocian los cultivos con calabazas, chicharos, habas, frijoles, huitlacoche y que sirven para enriquecer la dieta de las familias. Con estos cultivos y diversas malezas se garantiza una variedad de alimentos muy nutritivos en la dieta de la familia del campesino agricultor. Es un poema ver el maíz en el centro de todos estos quelites que luchan por un espacio dentro del surco, así como un poco de nutrientes que proporciona el suelo para su buen desarrollo, los cuales se ven en desventaja cuando el dueño del cultivo ve amenazado su producto por las malezas y entonces

³¹ Pedazo de tela de un metro cuadrado y tejido con ixtle y que se usa para levantar la mazorca en la cosecha.

decide fumigar la hierba y que quede limpio el terreno especialmente para el buen crecimiento del maíz.

Los nopales, la tunas y el xoconostle son parte de la dieta familiar, cuando las personas salen de la casa y van en busca de los nopales, se llevan un cuchillo para poder cortarlos y si es posible se limpian desde donde son recolectados; de lo contrario hasta llegar a casa se limpian para poder prepararlos en salsa, guisados o hervidos. Son ricos en nutrientes y dependiendo de la temporada son abundantes, también se pueden revolver con huevo, con charales. En el caso de los xoconostles usualmente son para cocinarlo con caldo de carne de res, para preparar salsa en *molcajete*, o para preparar un platillo que es tradicional en el pueblo que es la “salsa borracha”, también se pueden consumir asados acompañados con sal al gusto. Las tunas son para comer en el instante en que se cortan de la planta del nopal, los hay de distintas variedades y es muy común consumirlas en la milpa cuando uno sale a trabajar, después de la comida se cortan con un par de hojas verdes de cualquier hierba que este a la mano y se limpian en el pasto para que de manera estratégica y usando un cuchillo o con los mismos dedos sacar la parte carnosa de la tuna para poder consumirse.

En la comunidad otomí de San Mateo el Viejo, desde sus orígenes que van más allá de la colonia, se han alimentado de lo que produce la tierra; la fuente principal de los alimentos con las que se alimentan las personas proviene del trabajo en la tierra, antes, en la década de los 1920 la gente iba caminando hasta Jilotepec para abastecerse de cebada, lo cargaban en la espalda desde Jilotepec, hasta San Mateo el Viejo.

En el pueblo siempre se han sembrado las milpas con maíz, con frijol, chícharo, haba, cebada y avena. Otro producto familiar y ancestral que provee de nutrientes es el nopal y el maguey, se dice del maguey que posee una gran cantidad de propiedades beneficiosas para el cuerpo humano. Los mesoamericanos son tradicionales cultivadores del maíz, y se cultiva de diversas maneras, ha evolucionado desde que era silvestre hasta que llegó a domesticarse y sembrarse en la orilla o besana de la milpa gracias a los cuidados que las familias le dan.

Otra manera de alimentarse es a través de la cría de animales de traspatio como son: puercos, pollos, vacas, borregos, chivos, ganado vacuno, conejos y patos. Es una forma de mantener dieta variada a lo largo del año, sin embargo, este tipo de crianza de animales de traspatio también sirve para enfrentar gastos significativos dentro de la familia cuando así se requiere, es decir, cuando se tiene que pagar una deuda, cuando hay un gasto escolar alto o cuando se quiere comprar un terreno o construir; entonces se recurre a la venta o trueque de estos animales que tiene la familia, siendo un sistema de ahorro no monetario, pero que sirve a la familia en momentos de necesidad.

En el pueblo existe una tradición que se está perdiendo y que también parte de la herencia cultural, el trabajo comunitario que se conoce popularmente como “faena” y en donde participa toda la gente del pueblo para los trabajos de obra pública comunitaria, el apoyo mutuo cuando la gente se comparte los alimentos vecino-vecino.

También se inculca a los niños que los alimentos son sagrados y que, si uno tira la tortilla, maíz o simplemente la comida se les dice a los pequeños que es una falta a Dios, y que no se debe desperdiciar los sagrados alimentos, es así como los otomíes van creciendo, respetando el alimento por ser uno de los elementos de la naturaleza que da de comer a la gente en el pueblo. “De niños nos enseñaron a que no debemos pasar por encima del Santo Gracia, que debemos recogerlo, no importa que sea solamente un grano.” (CONACULTA, 2004 p. 30).

6. CONCLUSIONES

En esta investigación se analizó a la cultura otomí en el marco del presente siglo XXI, a través de un estudio cualitativo de tipo antropológico que se basó en un estudio de caso de San Mateo el Viejo, un pueblo originario, en donde se identificó que las nuevas formas de vida y organización social que ha adoptado la comunidad es resultado de una imbricación entre la cultura originaria y la cultura impuesta. Los cambios que se han dado, han sido el resultado de los roles presentes en la comunidad, estos roles que desempeñan las personas son las que ayudan a fomentar la cohesión y solidaridad social; gracias a la vitalidad del pueblo se construye un sistema complejo de creencias y ritos que dan sentido a la vida de sus habitantes.

En la presente investigación se explica cómo es que las actividades culturales del caso estudiado han sido, a través de tiempo, una estrategia de conservación de las tradiciones culturales a nivel local, siendo una tradición arraigada entre las personas otomíes pertenecientes a la comunidad. La organización social existente forma parte de una importante fuerza organizativa detonadora e impulsora de dichas actividades, por lo que se siguen conservando a pesar de los cambios que se han suscitado; las costumbres y la tradición coadyuvan a fomentar la buena convivencia entre las familias vecinas. También destaca, en el análisis cualitativo realizado, que no existen limitaciones en la responsabilidad de los actores sociales en este sistema tradicional, lo cual no pone en entredicho la capacidad comunitaria en la toma de decisiones y organizativa de la comunidad estudiada, ya que el 100% de los entrevistados tienen un compromiso no escrito para con las actividades culturales del pueblo, desde el rol que le toca desempeñar a cada uno; por ejemplo, el danzante en la danza; el carguero en la fiesta y los fiscales en la Iglesia. En cuanto al rol de los actores sociales se constató que son comprometidos con las actividades culturales que tienden al rescate de valores y tradiciones que en la actualidad significan procesos que fomentan el fortalecimiento de la cultura, preservación de valores, principios que rigen la comunidad en relación con sus prácticas

tradicionales gastronómicas, el cuidado del medio ambiente, el respeto de las tradiciones y la reproducción de la lengua.

Se identificó que las prácticas organizacionales en el pueblo estudiado, están directamente relacionadas con los usos, costumbres y tradiciones de la propia comunidad, existe un compromiso inherente en los actores sociales hacia el cumplimiento social de sus responsabilidades hacia su cultura, por ejemplo en la organización de la danza tradicional se comprueba que es una práctica que ayuda a fortalecer y reforzar los lazos sociales que existen en la densa red de relaciones que esta tendida en el contexto del pueblo para la organización social del mismo, se expresa la cosmovisión del pueblo a través del movimiento del cuerpo de manera rítmica.

Se analizó el rol de los actores sociales en el sistema de mayordomías lo cual permitió comprender que la estructura y jerarquización en la organización social a nivel comunitario, a través de las dinámicas sociales se procura el cuidado y uso de los factores naturales, el cuidado a la tierra y el sentimiento de pertenencia al territorio. Estos elementos se expresan de manera interrelacionada y en un espacio territorial, caracterizado por una extraordinaria riqueza en paisaje y ambiente, que le dan a la comunidad un sentimiento de respeto respecto a su peculiar interacción con la naturaleza y, al mismo tiempo, se le ofrece como un gran potencial de buenas prácticas al interior de la misma comunidad.

Se analizó que la organización comunitaria tiene una relación directa con las estrategias de vida que los actores sociales han practicado a lo largo de su historia para la atención de sus necesidades, construcción de expectativas y propuestas comunitarias que comúnmente suman a su propio bienestar. Es un estudio que trata de una experiencia local exitosa donde las estructuras tradicionales comunitarias, heredadas de un largo continuo histórico, se ha potenciado a través de cierta “alianza con la naturaleza”, haciendo un uso adecuado de los factores naturales y una acumulación colectiva, no individual, de capital, que es ya... “la utopía realizándose”

A través de las tradiciones comunales se logra cierto estatus o reconocimiento a las personas que han organizado las fiestas a través de los cargos en sus comunidades, tiene relevancia a nivel personal porque son vistas como personas respetables y merecedores de la confianza de la comunidad, sobre todo, porque el compromiso que recae en ellos es causa de alegría, orgullo, tradición, compromiso, apoyo mutuo, respeto, admiración, fomento a la cultura y motivación para el pueblo mismo.

La adaptación y relación amigable con el medio ambiente, social y ecológico es una práctica que ha resultado de una infinidad de elementos naturales que le ha significado identidad propia al habitante del pueblo. El carguero obtiene de manera simbólica un reconocimiento público de los espacios sagrados y de identificación cultural. En el pueblo de San Mateo el Viejo se reconoce la cultura como un valioso foco de sur-alternidad civilizatoria, en donde se puede encontrar un conjunto de valores y rasgos éticos diferentes a los que predominan en la sociedad industrial contemporánea. Es en estos microcosmos sociales donde la vida en comunidad, la conciencia social, las democracias comunitarias y una cosmovisión que contiene una aproximación diferente a la naturaleza y sus procesos, permiten vislumbrar espacios societarios alternativos.

La reproducción cultural de las comunidades originarias necesariamente está vinculada con una visión del mundo y su representación que se manifiesta a través de la cotidianidad y sus diversos rituales. Existe una interpretación simbólica por parte de los otomíes desde el mundo material y el mundo espiritual que ha significado la vigencia de su cosmovisión. Las actividades agrícolas en el pueblo, son la base de la organización y la reproducción social, así como la religión misma. La herencia a través de la transmisión de conocimiento entre generaciones ha sido posible gracias a la oralidad y la experiencia heredada.

Para comprender la cultura de los pueblos originarios es necesario entender su cosmovisión que se produce gracias a la red de relaciones que se van heredando y que se van tejiendo a través del tiempo, lo que permite su evolución, transformación y adaptación, pues las prácticas concretas de los sujetos sociales se dan en su

núcleo central que construye nuevos paradigmas sobre los viejos. Refieren al territorio como el espacio o lugar sagrado en donde se practican, específicamente, la danza, la historia local y el uso religioso de algunas especies de la naturaleza, por ejemplo, en la indumentaria del danzante que pone de relieve una de tantas formas en que los pueblos originarios han conservado sus tradiciones, que datan desde la época prehispánica, a través de la apropiación y reinterpretación de las mismas.

Un pueblo con historia, con riqueza en factores naturales y con tradiciones muy arraigadas es un pueblo que sabe entender el ciclo de la vida en sus diferentes formas, y es a través de su cosmovisión que sigue resistiendo y practicando sus danzas tradicionales; así es el caso del pueblo de San Mateo el Viejo; son elementos simbólicos que permiten entender la organización social y la cosmovisión de las personas que habitan el pueblo; es un todo que constituye la institución familiar, y que fortalecen los lazos sociales a través de la cohesión social.

Una de las salidas posibles que se pueden augurar para las culturas prehispánicas es la transición hacia la apropiación y reconocimiento de sus prácticas tradicionales, en donde aquellos sean los propios productores de los alimentos que consumen y que los llevaría a una práctica del consumo de una variedad de alimentos sanos en este contexto global; considerando que muchos de los productos que actualmente se consumen en los pueblos originarios son productos que ya no se producen en sus milpas, sino que provienen del mercado en su mayoría, que probablemente lo único que aun consumen y que es producido en sus tierras sea el maíz y el frijol, pero que no es suficiente para cubrir su dieta alimenticia, por lo que se han visto en esa necesidad de acudir a los mercados. La organización y el retomar las practicas ancestrales de cultivo para poder atender la necesidad cíclica y de recuperación de la tierra entre un cultivo y otro puede ayudar a seguir cultivando los alimentos básicos para una posible soberanía alimentaria.

El respeto de la cultura tomada en un amplio sentido etnográfico que resulta ser ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el

hombre como miembro de la sociedad, es decir, las acciones, actividades y actitudes de una sociedad puede ayudar a salvaguardar la riqueza cultural existente en las comunidades originarias. No es una cuestión de poder, o de tomar el poder, sino una cuestión de humanidad el acto de la lucha por la tierra, aporta a la simiente de una nueva sociedad y la vislumbra. Es necesario fortalecer una agricultura familiar, pluriactiva y ecológicamente sustentable, así como respetar la cultura y derechos de los pueblos originarios. Atender la necesidad de un mejor cuidado y conservación de los espacios naturales dada la riqueza que en este campo tienen dichos pueblos. Pero éste no puede ser, como hasta ahora, un discurso retórico y vacío de contenido, sino que hay que llenarlo con propuestas claras y precisas, dirigidas a conciliar un desarrollo propio, la conservación de las costumbres, la lengua, el cuidado y conservación de la naturaleza y la preservación de la cultura de los pueblos originarios. Es importante hacer praxis y reconstruir teorías que respondan al momento cultural que viven las culturas que han permanecido en el tiempo.

6.1. Limitaciones y alcances de la investigación

La investigación doctoral tiene sus limitaciones, impuestas por el tiempo limitado con que cuenta el programa y por la escasez de recursos para realizar la investigación empírica. Pero aparte de esas carencias, se considera positivo que la investigación deje cabos sueltos y que plantee más preguntas que respuestas. En una investigación de carácter antropológico, es inevitable que las conclusiones sean abiertas. En la presente tesis se planteó inicialmente un conjunto de preguntas a las que se les dio respuesta con la información recogida a lo largo de todo el proceso de investigación y que fueron incluidas en este apartado de conclusiones y resultados. Al ser un estudio cualitativo centrado en un caso: el de la cultura en San Mateo el Viejo, no hay posibilidad alguna de establecer comparaciones con otras comunidades, ya que el caso se ha utilizado como referencia para poder profundizar en los objetivos de estudio planteados en un inicio, pero nunca como caso comparable. Por eso, y pudiéndose retomar la historia comparada de Marc Bloch se pueden hacer futuras investigaciones que se puedan centrar en otros casos de

espacios comunitarios del tipo de las comunidades otomíes para comprobar empíricamente si los resultados obtenidos para San Mateo el Viejo se cumplen en otras culturas diferentes a la otomí e incluso en un estudio más amplio en un territorio diferente al Estado de México. Sólo así podrá avanzar el conocimiento de los procesos que se relacionan con la adaptación cultural y los grandes desafíos que impone el sistema globalizador en ese tipo de pueblos originarios y del papel que desempeñan las poblaciones locales. En sintonía con el carácter antropológico de la investigación, las técnicas utilizadas han sido de tipo cualitativo, lo que supone, sin duda, una limitación del potencial metodológico que ofrecen las ciencias sociales. No obstante, las limitaciones encontradas en la tesis doctoral se convierten en una oportunidad para avanzar en los temas del arraigo cultural, historia local-oral, desarrollo y conservación de los usos y costumbres en pueblos originario con riqueza en sus espacios naturales poblados por comunidades en situaciones de marginalidad. En ese sentido, la tesis doctoral abre puertas a otras investigaciones, cumpliendo así la misión que debe plantearse todo proceso de investigación científica, y que no es otro que ampliar el conocimiento de la realidad y alcanzar conclusiones que, por su propia naturaleza, han de ser provisionales.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, G. (1987). "Regiones de refugio, El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Meztizoamérica", INI, México, D.F.
- Arkonada, K. (coordinador). (2012). Transiciones hacia el vivir bien, estado plurinacional de Bolivia, ministerio de las culturas.
- Barrientos, G. (2004). "Otomíes del Estado de México", Editorial: CDI-PNUD.
- Bartra, A. (2003). Cosechas de Ira. Editorial Itaca / Instituto Maya, A. C. México, D.F.
- Bautista, R. (2010). Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien", ediciones rincón, La paz, Bolivia.
- Benítez, F. (1981). Los indios de México, tierra incógnita, Serie Popular Era, México
- Benítez, M. (2018). Morfosintaxis nominal en el otomí de Pueblo Nuevo (Acambay, Estado de México. (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México.
- Boas, F. (1911). "Cuestiones fundamentales de antropología cultural" [*The mind of primitive man*]. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Boas, F. (1964). Cuestiones fundamentales de antropología cultural, Solar/Hachette, Buenos Aires.
- Boff, L. (1996). Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Edit. Trotta S. A. Madrid, España.
- Bonardel, (2011). *Mujeres y cargos cívico religiosos en San José Boctó, una comunidad otomí del Municipio de Acambay, Estado de México* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, D.F., México.

- Bonfil, B. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/issue/view/1942/showToc>
- Bourdieu, P. (1990). "Sociología y cultura" Ed. Grijalbo, México.
- Braudel, F. (1970). "La historia y las ciencias sociales", Alianza Editorial, Madrid.
- Carrasco, P. (1950). Los Otomíes, Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México, Editorial Jus.
- Castellanos, J. A. (2015). Ecohistoria chichimeca en el posclásico del centro oriente del altiplano mesoamericano. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 111-118. [fecha de Consulta 30 de octubre de 2020]. ISSN: 2007-0934. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2631/263141553013>.
- Ceña, F. (1994). Planteamientos económicos del desarrollo rural: perspectiva histórica, *Revista de Estudios Agro-Sociales*. Núm. 169. Universidad de Córdoba, España.
- Choquehuanca, D. (2010). El Desarrollo Endógeno Sustentable Como interfaz para implementar el Vivir bien en la gestión pública boliviana, AGRUCO-CAPTURED, la Paz, Bolivia.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2 de junio de 2020), *México megadiverso*. <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/quees>
- Criado, M. (2010). "La escuela sin funciones; Crítica de la Sociología de la educación crítica", ediciones bellaterra, Barcelona.
- De Sousa, B. (2011) Epistemologías del Sur Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana, 16 (54), 17-39. [Fecha de Consulta 4 de diciembre de 2020]. ISSN: 1315-5216. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279/27920007003>

- Deruyttere, A., (2001), Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia, Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario Banco Interamericano de Desarrollo Departamento de Desarrollo Sostenible, disponible en: <https://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos-indigenas.pdf>
- España-Soto, D. (2015) Los ancestros de los otomíes de la Sierra Madre Oriental. Aportes para una historia regional, Tesis doctoral, UNAM, México, disponible en:
- Esteva, F. (1982). "Estado, Etnicidad y Biculturalismo", Ediciones Península, Barcelona.
- Estevez, A. (2017), Evolución de la propiedad de los pueblos de indios de la zona de Ixtlahuaca Atlacomulco. conflictos por la tierra durante el siglo xviii. Tesis que para obtener el grado de maestra en humanidades: estudios históricos en la Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Fábregas, A. (2011). "De la teoría de la aculturación a la teoría de la interculturalidad. Educación y asimilación: el caso mexicano Comunicación y educación en la diversidad", Intercultural Communication Studies Vol. 21 Issue 1, p1-8. 8p.
- Fabregas, A. (2012). De La Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad Educación y Asimilación: El Caso Mexicano. Recuperado de: <https://web.uri.edu/iaics/files/03AndresFabregasPuig.pdf>
- FAO, (2003). Tenencia de la tierra y desarrollo rural, Roma, Italia.
- Favre, H. (1988). "El indigenismo", Fondo de Cultura Económica, México.
- Flores, T. (1995). Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistemicos.

- García, L. (1999). "Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española", Editorial, Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI y XVII, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio Mexiquense A. C.
- García, N. I. (2018) *Uso de la medicina tradicional (herbolaria) y prácticas de curación entre los otomíes de pueblo nuevo, Acambay de 1990* (Tesis de Licenciatura). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México.
- Garduño, J. (1999). "Monografía municipal de Temascalcingo", Estado de México, Ed. Gobierno del Estado de México, ed. Toluca Estado de México.
- George, F. (1964). "Las culturas tradicionales y los cambios técnicos", Fondo de cultura económica. México DF.
- Giménez, G. (1999). Territorio, Cultura e identidades: La región sociocultural. Estudio sobre las culturas contemporáneas: p. 25-57.
- González, L. A. (2015). El concepto de praxis en Marx: la unidad de ética y ciencia. [Pdf]. pp. 195- 226. Recuperado de: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e737ae510d91elconceptodepraxis.pdf>.
- Guzmán, N. (1997), Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los tarascos / por Nuño de Guzmán, 1530; introducción, versión paleográfica y notas de Armando M. Escobar Olmedo. 1. ed., Morelia, México. Disponible en: <http://www.hispanista.org/libros/alibros/43/lb43.pdf>
- Habermas, J. (1992). La reconstrucción del materialismo Histórico. Editorial Taurus
- Harris, M. (2011). Antropología cultural, Alianza editorial, Madrid.
- Hassler, P. (2004). Sacrificios humanos entre los mexicas y otros pueblos indios: ¿Realidad o fantasía? Université du Québec á Montreal, Canada

- Hernández, R. (2001). "Metodología de la investigación", Segunda edición. Editorial. McGraw-Hill. México.
- Hobsbawm, E. (1971). Formaciones económicas precapitalistas, siglo XXI, editores, México.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) [en línea]. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales [fecha de consulta: 5 de octubre de 2016]. Disponible en: <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/>
- Korsbaek, L. (2001). Reseña de "La ley de las costumbres en los indígenas" de Eduardo Andrés Sandoval Forero Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 8, núm. 25, Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México
- Korsbaek, L. (2002). "Lengua y Etnicidad", *Revista Convergencia*, Numero 28, pp.181-216
- Korsbaek, L. (2005). "El sistema de cargos en el Estado de México", Ponencia presentada en el XXII Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología celebrado en la universidad de Cauca en Popayán, Colombia, del 24 al 30 de julio de 2005.
- Korsbaek, L. y Sámano, M. A. (2007). "El Indigenismo en México: Antecedentes y actualidad", *Ra Ximhai* Vol. 3, No. 001, pp. 195-224.
- Kottak, C. (1994). "Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana", McGraw-Hill. Impreso en España. Sexta edición.
- Kropotkin, P. (1970). *El apoyo mutuo*, Ediciones Madre Tierra, Móstoles, España.
- Lagarriga, I., y Sandoval J. M. (1978). Otomíes del norte del Estado de México, México, Serie Antropología social.

López, R. (2005). Otomíes y mexicanos en la tierra de en medio, tesis doctoral, UNAM, México, disponible en:

Magdaleno-Hernández, Edgar y Jiménez-Velázquez, Mercedes A. y Martínez-Saldaña, Tomas y Cruz-Galindo, Bartolomé (2014). Estrategias de las familias campesinas en pueblo nuevo, municipio de Acambay, estado de México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 11 (2), 167-179. [Fecha de Consulta 28 de noviembre de 2020]. ISSN: 1870-5472. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3605/360533099003>

Martínez Luna, Jaime (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15 (23), 99-112. [Fecha de Consulta 29 de octubre de 2020]. ISSN: 8170-5642. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=286/28643473006>

Montemayor, C. (2000). “Los Pueblos Indios de México; Evolución histórica de su concepto y realidad social”, Editorial Planeta Mexicana, S. A. de C. V.

Montoya, M. A. y Sandoval, A. (2013). “Marginación sociodemográfica de los otomíes del Estado de México” *Revista: Papeles de Población*, vol. 19, núm. 78.

Navarrete, F. (2008). “Los pueblos indígenas de México, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo”, CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), Edit. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

ONU, [en línea]. Día internacional de los pueblos indígenas del mundo [fecha de consulta: 8 de octubre de 2016]. Disponible en: <http://www.unwomen.org/es/news/stories/2016/8/international-day-of-the-worlds-indigenous-peoples#notes>

Osornio, M. (2019). *Encrucijada por la seguridad alimentaria otomí. Rescate de los saberes agrícolas tradicionales*, (Tesis de maestría). Universidad Autónoma Chapingo, Texcoco, México.

- Poviña, A. (1949). La idea sociológica de "comunidad". Recuperado de: <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1757.pdf>.
- Quesada, N. (1994), "Congregaciones de indios y grupos étnicos: el caso del Valle de Toluca y zonas aledañas" recuperado de: <file:///C:/Users/hp/Downloads/30254-Texto%20del%20art%C3%ADculo-30273-1-10-20110608.PDF> (pp.6-7).
- Ramos, E. y Garrido, D. y colaboradores (2011). Desarrollo Rural Territorial; Metodología y aplicación para el estudio de casos, Ministerio de medio ambiente y medio rural urbano. Madrid, España.
- Reynoso, J. (2013). Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México, volumen 10, número 22, mayo-agosto 2013, pp. 333-355.
- Robinson, S. (1998). Tradición y oportunismo: las elecciones de consejeros ciudadanos en los pueblos del DF. México, Colección Sábado Distrito Federal.
- Rockwell E. y Mercado, R. (1980). Documento metodológico N° 1. Puntuación y simbología en los registros de campo. México.
- Rodríguez, M. (1995). Historia de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Rojas, J. L. (2011). La historia de México contando con los indios. *Anales del museo de América* (19), p.195- 210 recuperado de: <file:///C:/Users/hp/Desktop/Dialnet-LaHistoriaDeMexicoContandoConLosIndios-4150104.pdf>
- Sámano, M. A. (2005). "Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano", *Ra Ximhai* Vol. 1, No. 002, pp. 239-260.
- Sánchez Plata, Fabiana y Chávez Mejía, Cristina (2012). Idioma y saberes otomíes. Rescate y práctica en la vida cotidiana. Revista Pueblos y Fronteras Digital,

7 (14), 151-175. [Fecha de Consulta 28 de noviembre de 2020]. ISSN: 1870-4115. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=906/90624500007>

Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. Barcelona: Crítica, S.A.

Sánchez, F. (2002). *El idioma otomí y su reproducción en la vida cotidiana mediante la participación de las mujeres: el caso de pueblo nuevo, municipio de Acambay, estado de México*. (Tesis de Maestría), Colegio de Postgraduados, campus Montecillos, Texcoco, México.

Sepúlveda, I. (1992) *El cambio tecnológico en el desarrollo rural*. Ed. Universidad Autónoma Chapingo, México.

Smith, P. y Thomas, A. (2015), La globalización y las comunidades indígenas minoritarias de Camboya Nororiental. *Revista Habilidades*, 82, pp. 30-35, disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r34766.pdf>

Soustelle, J. (1936). "México, Tierra India", 1971, SEP, 1ra edición en español (1971)

Stavenhagen, R. (2010). "Los pueblos originarios: el debate necesario", CTA ediciones CLACSO, Buenos aires.

Tamayo, S. (1995). Movimientos sociales modernos, revueltas o movimientos antisistémicos. *Sociológica*, año 10, número 28, pp. 279-302.

Tarrío, M. y Concheiro, L. (2006). Los cambios en la tenencia de la tierra. *Argumentos*, núm. mayo-agosto, 31-71.

Torres Rosas, V. A. (2018) *Inventario del Archivo Parroquial de Santa María de Guadalupe Tapaxco, El Oro, Estado de México Diócesis de Atlacomulco, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México*, A.C. México. Disponible en: <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/384.pdf>

Torres, V. A. (2018) "Inventario del Archivo Parroquial de Santa María de Guadalupe Tapaxco, El Oro, Estado de México" <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/384.pdf>

Tylor, E. (1871). Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Publicado en español como Tylor, E. B. Cultura primitiva: Los orígenes de la cultura. Ayuso, 1976, 387 páginas, 2 volúmenes.

Valdivia Dounce, María Teresa. Políticas y reformas en materia indígena, 1990-2007. Argumentos (Méx.) [online]. 2009, vol.22, n.59 [citado 2021-01-19], pp.127-159. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000100005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0187-5795.

Valenciano, j., y Carretero, G. (2001). Evolución de las teorías de desarrollo rural. Estudios de Sociología, año V, número 7, pp. 151-172

Vásquez González, Alicia Yaneth y Chávez Mejía, Cristina y Herrera Tapia, Francisco y Carrero Meléndez, Fermín (2018). Milpa y seguridad alimentaria: El caso de San Pedro El Alto, México. Revista de Ciencias Sociales, [S.l.], v. 24, n. 2, p. 24-36, sep. 2018. ISSN 2477-9431. Disponible en: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/rcs/article/view/24817>>. Fecha de acceso: 29 nov. 2020 doi:<http://dx.doi.org/10.31876/rcs.v24i2.24817>.

Vásquez González, Alicia Yaneth y Chávez Mejía, Cristina y Herrera Tapia, Francisco y Carreño Meléndez, Fermín (2016). La milpa mazahua: baluarte de conocimientos y creencias. Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, XI (21), 142-167. [Fecha de Consulta 28 de Noviembre de 2020]. ISSN:. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2110/211049494005>

Villoro, L. (1950). Los grandes momentos del indigenismo en México, El colegio de México.

Weber, Max. (2009). La ética protestante y el espíritu del Capitalismo, Traducción de Denes Martos; Edición Original: 1904/1905, Edición Electrónica: 2009.

Wright, D. (2005). Los otomíes en las fuentes. Arqueología Mexicana, Volumen (XIII), p.18

Wright, D. (2005) Los otomíes: cultura, lengua y escritura, El colegio de Michoacán, México, tesis doctoral, disponible en:
<https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/418/1/WrightCarrDavidCharles2005TesisVol.1.pdf>

Zorrilla, L. (2003). Las políticas mexicanas de desarrollo rural del siglo XX, Comercio exterior, Vol. 53, No. 2. México

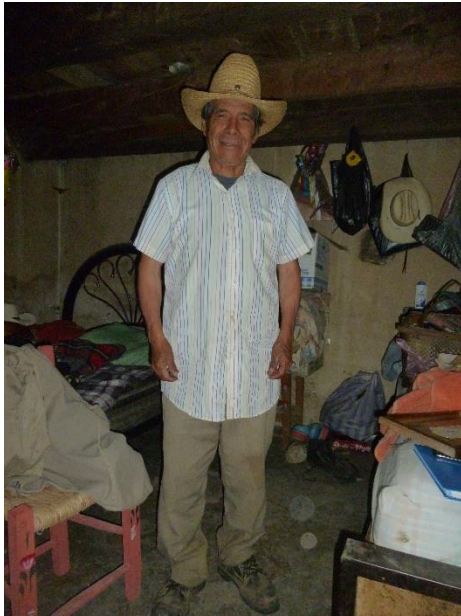
8. ANEXOS



Fotografía 1. Danzantes de San Mateo el Viejo.



Fotografía 2. Procesión alrededor de la Iglesia



Fotografía 3. Don Gregorio y Don Pedro (Entrevistados)



Fotografía 4. Repartición de comida y atole en la Iglesia.



Fotografía 5. Cargando el pan; Trabajo con la yunta



Fotografía 6. Moviendo el atole para la fiesta; Cocinando gusanos de madera



Fotografía 7. Muestra gastronómica y burro cargando la leña



Fotografía 8. Cortapollo y pollos para los ganadores



Fotografía 9. Adorno de maíz (8-15 de agosto—8 de septiembre) y bendición de maíz



Fotografía 10. Pueblos visitantes y San Mateo Apostol



Fotografía 11. Don Isaías, Doña Hilaria y Don. Martin (entrevistados)



Fotografía 12. Fiscal Antonio y Doña Petra (Entrevistados)



Fotografía 13. La cruz de ñihe y hongos



Fotografía 14. La Faena tradicional y la Clínica del pueblo



Fotografía 15. El Cambio y Don Nicolás con el tambor.



Fotografía 16. Gusano de madera y Casa tradicional



Fotografía 17. Iglesia del pueblo otomí de San Mateo el Viejo.