



Benemérita **U**niversidad Autónoma de **P**uebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Antropología Social

“El maíz es nuestra carne”:

El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano
en San Marcos Tlacoyalco, Puebla

Tesis

Para obtener el título de
Maestra en Antropología Social

Presenta

Mayra Angélica Correa de la Garza

Directora de tesis

Dra. Alejandra Gámez Espinosa



Dedicatoria

A Rubén, Concepción, Selene y Mauro





Agradecimientos

El proceso de investigación comprende una amplia trayectoria, implica, inversión de tiempo, dedicación, disciplina, constancia, renuncia a convivios, entre otras cosas. La conclusión de esta tesis no deja de ser para mí nostálgica, al mismo tiempo que me llena de júbilo, por un lado, me despido de una de las etapas más lindas de mi vida, se trata de momentos que ahora forman parte de mi historia y que de alguna manera han moldeado mi carácter. Mientras que por otra parte, la satisfacción de profundizar en el conocimiento antropológico y en la diversidad social supone nuevos y diferentes retos que abren mi panorama a un sin fin de posibilidades (nuevos proyectos, nuevas propuestas, nuevos lugares, etcétera).

En fin, a donde quiero llegar es a que nada de esto hubiera podido ser posible sin las instituciones y personas que me guiaron y acompañaron en mi camino, de tal forma que quisiera reconocer al Conacyt por su apoyo financiero durante el curso del posgrado. Asimismo, al proyecto “Cosmovisiones Indígenas en el sureste de Puebla: nuevas configuraciones en torno al agua, la tierra y el maíz” de Ciencia Básica financiado por el Conacyt en el cual se enmarca la presente investigación.

Agradezco profundamente a los habitantes de San Marcos Tlacoyalco, por su disponibilidad, su amabilidad, su apoyo, por abrirme las puertas de su casa y por su invaluable amistad, no tengo palabras para enunciar mi eterna deuda con ustedes. Sin ustedes no lo hubiera podido lograr.

Quiero expresar mi más sincero reconocimiento y gratitud a las doctoras Alejandra Gámez Espinosa y Rosalba Ramírez Rodríguez, por su compromiso y ética profesional, indudablemente gracias. A ustedes les debo gran parte de mi formación profesional. Todo este tiempo, entre comentarios, consejos, trabajos de campo y proyectos, he comprendido que siempre “hay algo nuevo bajo el sol”, pues su sensibilidad, su manera de cuestionar a la realidad y su forma de construir el conocimiento es admirable.

Gracias a las doctoras Leticia Villalobos Sampayo y Ligia Rivera (Q.E.P.D) por, sus comentarios pertinentes y siempre oportunos. No podría dejar de agradecerles a mis profesores, Mauricio, Ernesto, Isaura y Arturo, por su tiempo y esfuerzo. Especialmente me gustaría nombrar a María Eugenia Mayado Sánchez, por salvarme la vida más de una vez; gracias a todos por sus atenciones y su dedicación.

A mis compañeros de viaje: Mariana, Cachi, Adriana, Rene, Luz, Nolberto, Nayeli y Gerardo, “nos subimos al mismo tren” y compartimos momentos que siempre extrañare, fueron tardes intensas llenas de bromas, estrategias, estrés y discusiones teóricas-metodológicas que enriquecían la reflexión y los temas de investigación. Gracias colegas, tenemos el orgullo de decir que somos la primera generación de la Maestría en Antropología Social de la BUAP.

Agradezco a Alfredo López Austin, por sus comentarios y recomendaciones a la investigación, por permitirme asistir a su seminario “La construcción de una visión del mundo” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

En el aspecto íntimo, quiero agradecer a Oscar, Edith, Raquel, Isabel, Sandra, Guadalupe e Ivette. Especial atención merecen Eva y Ana quienes, además de lidiar con, desorden, traspasadas, lecturas de subtemas, etc., me han apoyado en el peso emocional, los desahogos, las tristezas, el desánimo, el enojo, el estrés, entre otros estados de ánimo. Gracias chicas por no dejar que quitara el dedo del renglón, por apoyarme en mis volubles decisiones, por ser mis compañeras, prestarme su tiempo, sus consejos y por nunca claudicar.

Finalmente debo agradecer a Rubén Correa y Concepción de la Garza, por su confianza, su paciencia, su guía, su amor, su apoyo, por siempre estar ahí, en fin, a ustedes les debo mi vida entera. A mis hermanos y amigos Selene y Mauro, todos los días pienso en qué sería de mi vida sin ustedes y en lo bueno que es saberlos, gracias por su constante interés, por siempre aliviarme, por ser mis compañeros de vida. A los cuatro les debo tiempo.

Angie



INDICE

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

Capítulo I

Estado de la cuestión y marco teórico: <u>La cosmovisión y el cuerpo humano</u>	25
---	----

1.1. El estado de la cuestión.....	26
------------------------------------	----

1.1.1 Principales estudios y en focos antropológicos en torno al cuerpo humano	26
--	----

1.1.2 La cosmovisión mesoamericana	30
--	----

1.1.3 Los componentes del cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana.....	34
--	----

1.1.4 Las etnografías del cuerpo humano en México indígena.....	40
---	----

I.2. Marco teórico.....	45
-------------------------	----

I.2.1 La cosmovisión mesoamericana.....	45
---	----

I.2.2 El cuerpo humano	54
------------------------------	----

Capítulo II

Historia y etnografía de San Marcos Tlacoyalco. Un pueblo <i>ngigua</i>	61
---	----

II.1. Esbozo histórico de San Marcos Tlacoyalco.....	62
--	----

II.1.1 Los popolocas en Mesoamérica.....	62
--	----

II.1.2. Fundación de la comunidad.....	64
--	----

II.1.3. La Conquista y la Colonia	67
---	----

II.1.4. Tlacoyalco en el periodo de la independencia	68
--	----

II.1.5. De la época de la calamidad a la recuperación de las tierras.....	70
---	----

II.1.6. El trabajo en los cañaverales y siglo XXI.....	72
--	----

II.2. La comunidad en el contexto regional.....	76
---	----



II.2.1 El paisaje de San Marcos Tlacoyalco	85
II.3. El escenario socio-cultural <i>ngigua</i>	87
II.3.1 Población y servicios	87
II.3.2 Lengua.....	88
II.3.3 Vida cotidiana.....	90
II.3.4 Principales actividades económicas.....	99
II.3.5 Organización socio-política.....	108
II. 3. 6 Salud.....	112
II.3.7 La vida religiosa	116

Capítulo III

Cosmovisión y ritualidad <i>ngigua</i> en torno al maíz	123
III.1. La etnoterritorialidad del maíz.....	125
III.1.1 Los sembradíos de maíz.....	127
III.1.2 Los caminos del agua: Las barrancas y los chamaquitos.....	129
III.1.3 Las entidades del maíz: Los santos, <i>kutajma</i> y los muertos.....	131
III.1.4 La Tierra, la milpa y su vínculo con las personas que lo trabajan	136
III.1.5 Los animales y el maíz.....	137
III.2. La troje de San Marcos Tlacoyalco: Riqueza de maíz y agua.....	139
III.2.1 El cerro-dueño y el maíz	141
III.2.3 <i>Ku nche chi</i> : La víbora de lluvia.....	147
III.3. Ritualidad y prácticas en torno al maíz.....	150
III.3.1 El pronóstico del clima: los mensajes de los astros e insectos.....	150
III.3.2 Los rituales del maíz.....	154
III.3.3 Los rituales domésticos: El maíz en la casa-solar	167



Capítulo IV:

“El maíz es nuestra carne” La concepción ngigua sobre el cuerpo humano.....	171
IV.1. El cuerpo humano y sus componentes	171
IV.1.1 Los componentes del cuerpo humano	172
IV.1.2 Los componentes materiales del cuerpo humano	185
IV. 2 El maíz principio de la formación del cuerpo humano	188
IV.3. El maíz está vivo.....	192
IV.4. El maíz en la dieta básica: Su consumo	196
IV.4.1. La tortilla: El tratamiento del maíz y su vínculo con el cuerpo.....	199
IV.4.2. <i>Jina xindena: Vamos a comer</i>	202
IV.4.3. El maíz como comida ritual	204
IV.5 El maíz principio vital: Alimento del <i>espíritu-alma</i>	209
IV.6. El maíz y los procesos de salud-enfermedad.....	212
CONCLUSIONES.....	219
Bibliografía	223
Anexo fotográfico.....	235



INTRODUCCIÓN

El maíz es el eje tanto material como simbólico sobre el cual se edificaron las culturas indígenas de México, su domesticación implicó la transformación y apropiación tanto instrumental como simbólica de la naturaleza, la formación de una organización social, el desarrollo de saberes, la implementación de múltiples tecnologías, etc., generando con ello una cultura integrada por un complejo *corpus* de creencias donde se incluye la percepción del tiempo-espacio, la organización económico-social, la noción de cuerpo humano y muchos otros aspectos. En este sentido, autores como Alfredo López Austin (1994) y Johana Broda (2001), han planteado que el maíz y en específico su producción, es la base sobre la cual no solo se sustentó la economía, sino que también se construyó la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

El maíz como producto cultural es un referente simbólico que trastoca diferentes esferas de la vida social, en esta perspectiva todas las prácticas que en él se inscriben se encuentran dotadas de significación. Actualmente esta planta juega un papel fundamental para las sociedades indígenas, su significación se puede observar en el ciclo ritual festivo, en la organización familiar, en la cotidianidad, en los modos de pensar, actuar, entre otros.

En este marco, su consumo destaca porque además de ser una actividad relacionada con una necesidad básica que es la de alimentarse; es una práctica en la que se conjugan las concepciones del maíz y el cuerpo humano, ya que este se encuentra asociado a los procesos de salud-enfermedad, el desarrollo de la vida cotidiana y la forma en que se construye culturalmente el cuerpo humano. En algunos mitos cosmológicos de las sociedades indígenas se le atribuye el origen de la humanidad, de manera que expresa la importancia que tiene su ingesta.

Desde esta perspectiva, se parte, de que el consumo maíz es uno de los referentes que constituye la base de creencias, representaciones y saberes que construyen la concepción del cuerpo humano, perspectiva que ha recibido poca atención por parte de las investigaciones en comunidades indígenas, las cuales en

su mayoría se han enfocado en él como una réplica del cosmos. Frente a este panorama, en la presente investigación se analiza, la práctica de la alimentación basada en el maíz como el escenario donde se edifica ideológica y socialmente al cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco una comunidad indígena *ngigua*^{1*} o popoloca.

San Marcos destaca por ser una de las poblaciones más grandes en extensión territorial y de hablantes de la lengua popoloca, se ubica en el sur del estado de Puebla, pese a su riqueza cultural, esta etnia ha recibido poca atención por parte

¹ En la época prehispánica los nahuas le otorgaron, de manera peyorativa, a esta etnia el nombre popoloca, cuyo significado refiere a tartamudo, terco, necio, etc., por su parte, los habitantes de Tlacoyalco explican que este nombre les fue otorgado por los nahuas debido a que nunca lograron entender su lengua. La visión de los mexicas fue retomada posteriormente por los españoles y los popolocas se quedaron históricamente con esta denominación; se desconoce el término con el que este grupo étnico se autodenominaban en la época prehispánica (Gámez, Ramírez y Correa 2009: 20). Sin embargo, actualmente se autodenominan *ngiguas*, que quiere decir “el que habla la lengua”. La escritura y la pronunciación del término varía según los registros y el lugar debido a que existen diversas variantes; en la literatura se puede observar escrito como *ngi-iva* (Jäcklein, 1974) *ngiwá* (Escalante, 1995:1991), *nguiva* (Moyado, 2009), así mismo algunos maestros bilingües lo escriben como *ingiwa* o *inwiga* (Ramírez, en prensa), entre otros, cabe mencionar que pese a la diversidad de tonos y escrituras, todas remiten a la misma traducción en español. En este trabajo, el nombre aparece escrito como *ngigua*, debido a que los habitantes e investigadores de San Marcos Tlacoyalco como Martínez (2011) y Luna (2009), interesados en la recuperación de su historia y en la conservación su lengua, escriben su autodenominación de este modo. Como parte de este movimiento los intelectuales de la comunidad han tenido la iniciativa de registrar y difundir diversos aspectos de su cultura a través de la escritura y medios audiovisuales, contribuyendo así al reconocimiento de su diversidad cultural y reivindicando su derecho a ser diferentes lingüística y culturalmente, cabe señalar que pese a ello algunos habitantes, sobre todo, los adultos mayores continúan nombrándose popolocas, de forma que en la presente investigación aparece de ambas formas.

* Se escriben con cursiva las palabras que en lengua indígenas, las que tienen un sentido especial que no corresponde con el del léxico común, el título de la obras citadas dentro del cuerpo de la argumentación y las definiciones que se proponen en el marco teórico.

de las investigaciones, entre los estudios que destacan se encuentran los de Nicolás León (1905), Carmen Cook de Leonard (1953), Klaus Jäcklein (1974: 1978), Rosalba Ramírez Rodríguez (2011) y Alejandra Gámez (2003, 2006, 2009, 2012), la última antropóloga ha mencionado las diversas contribuciones de los popolocas para el desarrollo de Mesoamérica, entre los que sobresalen la agricultura del maíz, la fabricación de la cerámica y la sal (2012: 74).

En este panorama, se puede observar que la domesticación del maíz se encuentra íntimamente ligado con el desarrollo histórico y cultural de esta etnia, tomando en cuenta que actualmente el campo se encuentra en una constante amenaza debido a las diversas dinámicas sociales que influyen directamente en el abandono de la actividad agrícola, es importante profundizar en el análisis sobre la forma en que actualmente participa esta planta en la construcción de la cosmovisión, específicamente en la que gira en torno al cuerpo humano.

El consumo del maíz vinculado a la cosmovisión en torno al cuerpo humano y la cultura *ngigua* o popoloca, en general han recibido poca atención por parte de los estudios antropológicos, desde este punto de vista la investigación busca contribuir al conocimiento de la diversidad cultural en México, además de que permite entender a la alimentación basada en el maíz como una práctica dotada de múltiples significaciones mediante la cual se reproduce y se configura el modo particular en que cada cultura interpreta el mundo.

El maíz en San Marcos Tlacoyalco es fundamental para el desarrollo de la vida social. Como parte de las actividades de la vida cotidiana de las mujeres relacionada con el maíz está el desgrane de las mazorcas, la preparación del nixtamal, la visita a los molinos y la elaboración de tortillas, mientras que en el caso de los hombres se encuentra la visita a los campos de cultivo, sembrar, pishcar, etc., según la temporada. Es una población donde conviven diversos credos religiosos, habitantes que salen con regularidad de su comunidad con el objetivo de trabajar o estudiar para aportar económicamente una ayuda al grupo doméstico, algunos de estos alternan sus actividades con las labores agrícolas, sin embargo la movilidad, la crisis agraria, económica, los efectos climáticos, el

uso de los fertilizantes, la implementación de nuevas tecnologías en la agricultura (fertilizantes y maíz transgénico), son fenómenos que se insertan en las actividades del campo y que inciden en las interpretaciones que los *ngiguas* tienen de su entorno.

En San Marcos, al igual que en otras comunidades de tradición mesoamericana, toda la milpa² y lo que crece a su alrededor es aprovechado, pese a que las condiciones de territorio son agrestes y el clima poco favorable, con escasas lluvias al año; existen dos tipos de cultivos el temporal y el de riego, este último se caracteriza porque tiene más garantía de desarrollarse a diferencia del primero cuya maduración depende totalmente de las aguas pluviales, de manera que los pobladores han creado diversas estrategias para su producción tal es el caso del ciclo festivo de la comunidad se encuentra íntimamente ligado con la cosecha del maíz.

La cosecha está destinada básicamente para la subsistencia se emplea tanto para el consumo humano como animal. En general, durante todo el proceso del maíz para su transformación en comida, se observa la participación de la mayoría de los habitantes, en el que se involucran, mujeres y hombres de todas las edades de manera que este juega un papel importante en la determinación de la vida social, por ejemplo, el desgrane de la mazorca, la elaboración, las visitas a los campos de cultivo, entre otros.

Se puede observar que el maíz determina algunas prácticas fundamentales para la organización del grupo doméstico y social, además de que incide en la vida

² La milpa data de tiempos prehispánicos, es originalmente un lugar para el cultivo de maíz en asociación con el frijol y la calabaza (Aguilar, Illsley y Marielle, 2003: 84). En San Marcos, actualmente se observa la triada maíz-frijol-calabaza lo cual da cuenta de la vigencia de este sistema de cultivo; sin embargo, este se presenta en menor medida, ya que la mayoría de los campesinos combinan el maíz únicamente con la calabaza o, en todo caso, solo siembran un tipo de semilla, pese a ello, comúnmente en el lenguaje, los *ngiguas* hacen uso del término milpa para referirse a cualquier campo cultivado de maíz y a su planta, frente a este panorama, en el caso de esta investigación el término milpa se utiliza de la misma forma en que lo explican los habitantes.

religiosa, económica, mismas que están mediadas por la cosmovisión, en este panorama surge la interrogante ¿La cosmovisión que sobre el cuerpo humano tienen los *ngiguas*, es una construcción social determinada y/o influenciada por la práctica cultural del maíz, particularmente a partir de su consumo cotidiano?

En este sentido, los *ngiguas* explican al cuerpo humano con base en sus experiencias y conocimiento sobre el proceso de salud-enfermedad, del cual han aprendido empíricamente y transmitido a través de la oralidad. Lo que se come y lo que se bebe, repercute inevitablemente en él, secuelas que se constituyen como una experiencia que favorece a las interpretaciones del mismo, en este horizonte y con la intención de entender la forma en que el maíz actúa en la construcción de la cosmovisión relativa al cuerpo humano se requiere en primera estancia, abordar ¿Cuáles son las concepciones y explicaciones que los *ngiguas* tienen sobre el cuerpo humano y el maíz? y ¿Cómo se relacionan en el discurso y práctica cotidiana?

La noción de salud para los *ngiguas* se encuentra asociada al equilibrio corporal, a la movilidad del cuerpo, la cual se da gracias al espíritu-alma principal entidad anímica que habita en el corazón cuyo latido es favorecido por el consumo del maíz es decir es el alimento de la energía vital, da fuerza y posibilita la vida. Como se puede observar en la cosmovisión el maíz se encuentra íntimamente vinculado con el ser humano de manera que interesa abordar ¿Cómo influye el consumo del maíz en las representaciones y creencias que la cultura *ngigua* tiene sobre el cuerpo humano?

En esta perspectiva este trabajo partió de la siguiente hipótesis: El cuerpo humano es para los *ngiguas* un complejo integrado por una parte ligera e invisible y otra material, pesada visible. La movilidad, el habla, el trabajo, los pensamientos, etc., son acciones asociadas a la noción de cuerpo humano, la cual está en íntima relación con la práctica cultural del maíz y en específico con su consumo; ya que este es considerado el alimento que dota de energía vital, otorga la fuerza al organismo y permite la salud, es decir, es el alimento de todo aquello que conforma y caracteriza al cuerpo.



Es decir, el maíz alimenta al cuerpo humano en su complejidad, en síntesis, permite la existencia; para los *ngiguas* este generoso grano es un don sagrado y una fuente de vida imprescindible tanto a nivel social como cultural, por lo tanto su consumo es una práctica que contribuye a la construcción, la reproducción, la expresión y la constante configuración de la cosmovisión, específicamente aquella que refiere al cuerpo humano.

La presente investigación tiene como objetivo general: Analizar la cosmovisión sobre el cuerpo humano entre los *ngiguas* de San Marcos Tlacoyalco y las prácticas culturales en torno al maíz, concretamente su consumo, como un dispositivo que permite la construcción y reproducción de dichas concepciones, para ello se plantearon, como hilos conductores, tres objetivos particulares los cuales consistieron en:

- a) Analizar y describir las particularidades de la cosmovisión sobre el cuerpo humano *ngigua*
- b) Estudiar y detallar las prácticas culturales del maíz, resaltado aquellas asociadas a su consumo en una comunidad *ngigua*.
- c) Identificar el vínculo de la cosmovisión sobre el cuerpo humano *ngigua* con el consumo del maíz

El análisis sobre la forma en que la práctica del consumo del maíz determina las percepciones, representaciones y creencias que la cultura *ngigua* tiene del cuerpo, parte principalmente de los planteamientos teóricos de la cosmovisión mesoamericana. En general, en el fundamento central de esta investigación se retoman los aportes de Gilberto Giménez (2000), Denisse Jodelet (2000), Johanna Broda (2001), López Austin (2008a) y Alejandra Gámez (en prensa).

La investigación se sustenta metodológicamente en la etnografía, siguiendo el señalamiento de Rosana Guber que la propone como “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (2001:12), de acuerdo con la autora la etnografía

tiene tres acepciones como: Enfoque, método y texto. Entendida como método, corresponde al trabajo de campo más que a una estancia alude al establecimiento de una relación social, donde dos mundos sociales convergen (el del etnógrafo y el de los sujetos) (2001:12).

En este sentido los resultados que a continuación se exponen son el producto del trabajo de campo, mismo que se define como el proceso de conocimiento y reconocimiento de una realidad social, consecuencia de la continua interacción y convivencia con los actores sociales, ejercicio que sugiere el involucramiento directo del investigador con los sujetos.

En el caso particular de esta tesis, la implicación ha tenido diferentes etapas de profundización que, con el paso del tiempo ha enraizado y fundamentado, pero también transformado impresiones, juicios, aseveraciones y decisiones, las cuales han conllevado a una perseverante reflexión metodológica que se traducen en una serie de consideraciones que influyeron en la obtención del dato y en los argumentos etnográficos.

Tomando en cuenta que la cosmovisión pertenece al campo del pensamiento interpretativo, esta incide en las formas de comportamiento y en la manera en que los seres humanos se relacionan con su entorno, se expresa en la oralidad y en las acciones. Muchas de las explicaciones referentes a la representación de la realidad social se construyen, se manifiestan y se transmiten a través de la enseñanza y el aprendizaje de la cultura, operación que tiene lugar en la cotidianidad, en circunstancias y momentos específicos, por ello para la obtención de los datos se realizaron entrevistas etnográficas en articulación con la observación participante.

La entrevista antropológica o etnográfica se compone de tres procedimientos: La atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador (Guber, 2001: 82). A través de las pláticas informales, se buscaron los principales tópicos de los que, como hilos conductores, se valían los habitantes de San Marcos para abordar la temática

principal, misma giraba en torno a temas amplios como: Los procesos del maíz (producción, almacenamiento y consumo), el cuerpo humano, la comida, entre otros.

La observación participante, por su parte es el vehículo que permite el acceso y la profundización en la complejidad de las prácticas sociales. Además “el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas” (Guber, 2001: 62). En ese sentido, ambas técnicas de investigación y el propio trabajo de campo sugieren el involucramiento directo del científico social con los actores ejercicio que permite el reconocimiento de las particularidades culturales mediante el contraste entre lo que se dice y se hace.

En campo la relación entre los actores sociales y el investigador se encuentra en una constante trama de reciprocidad. El etnógrafo cuestiona e interpreta una realidad al tiempo que está siendo cuestionado e interpretado por la misma, principio que determina su grado de incidencia en la indagación, la cual es establecida por los actores sociales a través de la convivencia y en medida que conocen al sujeto. Se parte por tanto de que la comunicación es un principio fundamental, por ello debe de basarse en la honestidad, la atención, la comprensión, el compromiso y la empatía.

La primera estancia que se realizó en San Marcos fue en junio de 2008 como parte de una asignatura de la licenciatura en antropología social. Al principio la creación de relaciones sociales fue complicada poco se conocía a los habitante y el trato era de desconfianza, sin embargo; al emprender conversaciones con una joven que laboraba en ese momento en la biblioteca, la inserción y la generación de contactos se facilitó. Ella compartió su hogar, donde comenzaron a surgir los primeros nexos mismos que favorecieron a la generación de más vínculos, desde entonces hasta la fecha se visita la comunidad con regularidad.

En este lapso de tiempo se ha llegado a la conclusión de que entre más involucramiento existe por parte de ambos mundos, mayor es la capacidad de

asombro ya que en medida que se avanza en las conversaciones y en la observación se manifiestan aspectos culturales difícilmente imaginables que se articulan con lógicas complejas, lo que sugiere una labor constante de especialización, donde se cuidan detalles y se sensibilizan los sentidos.

Lo anterior se puede observar en el proceso de interacción y reconocimiento. En principio las charlas comenzaban con breves interrogatorios hacia el etnógrafo sobre sus orígenes, su familia y sobre todo su presencia en la localidad, después de explicar la intención de la investigación que en ese momento versaba sobre la medicina tradicional *ngigua* se realizaban entrevistas apoyadas en guiones.

En este momento se solicitaba permiso para el uso de la grabadora y la cámara fotográfica, la respuesta generalmente era afirmativa no obstante la acción de retratar imágenes generaba una reacción de incomodidad entre los interlocutores, de manera que se optó por hacer uso limitado de tal herramienta o tomar imágenes de lugares donde no había personas, por ejemplo paisajes, animales, plantas, solares, entre otros.

Las preguntas eran contestadas ampliamente, sin embargo; debido a la ingenuidad, la poca experiencia y el vicio de obviar, en ocasiones la fluidez de la conversación era interrumpía y se desviaban la asociaciones libres del actor con otras preguntas. Esto contrajo una limitante ya que poco se profundizó en el sentido de las enunciaciones y en el contexto, aspecto que se reconoció al momento de esquematizar, analizar e hilvanar datos.

Estas experiencias corresponden a la etapa de reconocimiento, básicamente porque las interrogantes generadas connotaban al reconocimiento del otro como: ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? ¿Qué haces? ¿Por qué lo haces? y viceversa ¿Quiénes son? ¿Qué hacen? ¿Cómo es? etc., posteriormente comenzaron las invitaciones a fiestas, la participación en circunstancias especiales, las visitas regulares, entonces el intercambio de productos comestibles se hizo tradición.

Las explicaciones y las descripciones de prácticas culturales como los rituales de paso, el ciclo festivo, las curaciones, la elaboración de cobija, incluyendo la narración de procesos históricos, anécdotas, cuentos, mitos, etcétera, comenzaron a ser dadas sin necesidad de petición, por experiencia se dejaron de interrumpir las charlas, se escuchaba con atención mientras se escribían en la libreta de campo y se profundizaba en las evocaciones obtenidas, los datos recolectados comenzaron a articularse con explicaciones más amplias coadyuvando a una mejor comprensión de la lógica interna y del sentido de las prácticas.

El uso de la cámara y la grabadora de voz en ese momento ya se asociaron directamente como parte del trabajo e incluso se solicitaban fotografías de momentos fundamentales en la vida. En consecuencia se estrecharon los lazos, con el paso de los años la confianza se ha engrosado, los medios masivos de comunicación han favorecido a la convivencia y en ocasiones al esclarecimiento de dudas.

Actualmente se comparte techo con la joven que en su momento me invitó a su casa y de vez en cuando se reciben visitas de sus familiares y amigos. Nuestra cotidianidad oscila en diversas actividades, entre planes y conversaciones compartimos algo más que un domicilio, convergemos en preocupaciones, enojos, frustraciones, alegrías, secretos, desencantos, encantos, ideas, experiencias, conocimiento, anhelos, pasiones, etcétera.

Este ejercicio de convivencia se basa fundamentalmente en la comprensión, de manera que el extrañamiento hacia la cultura *ngigua* ha incrementado. Esto no se da de manera mecánica, más bien siempre conscientes de que pertenecemos a mundos cognoscente distintos explicamos puntos de vista desde nuestra cultura sin desprendernos de nuestro bagaje conceptual y sentido común, de tal manera que actualmente ella y yo somos dos mundos distintos intentando acercarnos cada día más al mundo del otro.

Nuestra cotidianidad, las pláticas, la observación y las experiencias compartidas han derivado consideraciones que en otro contexto, probablemente no hubieran

emergido, tal es el caso de la importancia que tienen los sueños para la cultura *ngigua*, por ejemplo cada que sueña con alguien hace alusión a su preocupación y señala “a mí me ha explicado mi mamá que muchas veces lo que soñamos se pueden hacer realidad, de manera que hasta cierto punto son mensajes que nos advierten que algo malo nos puede suceder, por ejemplo soñar con toros y víboras es malo significa que alguien está hablando mal de ti” (Eva, habitante de San Marcos Tlacoyalco, 2014).

De este comentario surge el planteamiento de que una forma de abordar las expresiones y transmisión de la cosmovisión es a partir del proceso enseñanza-aprendizaje en el ambiente doméstico. Otra idea que se generó a partir de dicha relación, refiere a la forma en que las creencias relativas al cuerpo humano se articulan con la estética corporal y las nuevas tecnologías que influyen en su cuidado por ejemplo se pueden utilizar una gran diversidad de productos que contribuyen al cuidado del cabello y de la figura sin omitir la noción sobre la forma en que el universo actúa sobre él, así cuando se corta el cabello se lo lleva a su casa para enterrarlo en el solar con la intención de que crezca más rápido, esta acción también protege a su entidad anímica de posibles enfermedades ya que se cree los aires malos juegan con tu espíritu a través de él.

Estos aspectos también se pueden observar en la población, sin embargo lo que los hace especialmente interesantes es el énfasis cotidiano que se le da a esta forma de pensamiento fuera de su contexto y entre jóvenes, por lo tanto se parte de que el trabajo de campo es una instancia privilegiada de producción del conocimiento, un vehículo que permite la búsqueda de los códigos y pautas culturales (Guber, 2001: 13), el acceso a las valorizaciones y significados, pero también la generación de nuevas preguntas y la profundización en el aprendizaje de otra realidad.

La visión del mundo es un producto colectivo se encuentra inscrita en la sociedad por ello a su interior se encuentran asimetrías y contradicciones lógicas ya que cada miembro del grupo social interpreta y asimila de forma diferente nuevos elementos de creencia (Good, 2001:240), tomando en cuenta lo anterior,

la convivencia entre los sujetos pertenecientes a una misma cultura no es homogénea existen tensiones, desacuerdos, relaciones de poder, discordancias, enemistades, disturbios, diferentes formas de pensar, entre otras.

Frente a ello y con la finalidad de no causar contradicciones, ni desconfianza se optó por trabajar con aquellas personas que presentan afinidad entre sí, sin embargo; no dudo en que más de una ocasión he tenido tratos con aquellos que no comparten mismos intereses, ya que con la finalidad de obtener información adicional se tomó la iniciativa de compartir ideas con otros habitantes. En este sentido las entrevistas se realizaron con distintos actores (especialistas rituales, mayordomo, hombres, jóvenes y, especialmente mujeres) de diferentes adscripciones religiosas y edades. En general todo el ejercicio contribuyo a ampliar el panorama y a dar cuenta del sentido de las conceptualizaciones propias de la cultura.

Cabe mencionar que la investigación no siempre se dirigió con fluidez, tomando en cuenta que este proyecto se enmarca en una metodología cualitativa los protagonistas son los sujetos, los cuales no siempre tenían el tiempo, la disposición o el interés por atender los requerimientos solicitados. Se llegaron a presentar días donde la saturación de información era evidente y otros en los que sólo se sentía el cansancio de caminar y no encontrar a nadie, o diversos inconvenientes por ejemplo llegar y ver letreros en la iglesia con la leyenda “prohibido tomar fotos”.

En este sentido el trabajo, se compone de anécdotas amargas y gratas, con un sinfín de matices donde interviene la soledad, los nervios, los malos entendidos, las alegrías, las penas y los reclamos; emociones y sensaciones que ayudaron a entender la importancia del reconocimiento de los códigos culturales, pues se comprendió que en ocasiones no se tiene los recursos para preguntar, pedir permiso o explicar. Estas situaciones se entienden como parte del oficio etnográfico y no siempre representan una limitante.

En este punto vale la pena mencionar que la interrelación y la convivencia constante enriquecen y mejora la interpretación pero no la garantiza. Los malos entendidos siempre los ha presentado, uno que de los que se considera más significativo es el uso de la denominación “sanmarqueño y sanmarqueña”. Este gentilicio era ocupado en las descripciones y en algunos trabajos para referirse a los pobladores ignorando totalmente el hecho de que para los habitantes tiene una connotación peyorativa hecho que se debe a los procesos históricos de discriminación, aclaración que condujo a la decisión sobre como representar textualmente esta realidad.

Como estas se pueden enlistar diferentes anécdotas que más que una limitación se consideran como sucesos inesperados, no personales parte de la formación del investigador. Una vez al buscar una especialista ritual ampliamente reconocida por su labor, en el momento que me presente después de afirmar que ella era la señora por la que se preguntaba, mostró gran desconfianza y negó saber curar, después de este percance los ánimos disminuyeron, sin embargo; al trascurrir los días se comprendió que la señora asocio la presencia de un agente extraño con alguien que la quería molestar.

En contraste con lo anterior, una limitación real es el casi nulo conocimiento del *ngigua*. “El idioma”, como también lo denomina la población, es el lenguaje cotidiano en él se guardan significaciones que al momento de traducirlas en español pierden sentido. Asimismo hay personas, sobre todo las adultas mayores que hablan poco español pero lo entienden ya que sus familiares cercanos lo hablan, de manera que cuando se les realiza una pregunta conocen la intención y contestan con las palabras que reconocen, en este ejercicio se pierde mucha información y explicaciones más especializadas. Esta limitación se ha intentado contrarrestar a través de su aprendizaje, buscando traductores que me acompañaron y solicitando a las personas que dominan ambos idiomas significados literales.

Finalmente, la presente investigación se encuentra dividida en cuatro capítulos, el primero se titula “Estado de la cuestión y marco teórico: La cosmovisión y el

cuerpo humano”, en él se presentan los principales enfoques y conceptos teóricos, sobre los cuales se articula el argumento central de esta tesis. El segundo capítulo se denomina “Historia y etnografía de San Marcos Tlacoyalco. Un pueblo *ngigua*”, en este apartado se ubica a la unidad de análisis en su tiempo y espacio, para ello se revisan aquellos sucesos históricos de la comunidad, mostrando a una cultura dinámica en una constante relación con un contexto más amplio perteneciente a una región. Consecuentemente se exponen aquellos aspectos de la estructura social que se consideran fundamentales para la comprensión de la cosmovisión sobre el cuerpo humano y su articulación con la ingesta del maíz.

En el tercer capítulo “Cosmovisión y ritualidad *ngigua* en torno al maíz”, se aborda la manera en que el complejo conjunto de creencias, representaciones y percepciones que se tienen sobre esta planta, contribuyen a la construcción y apropiación simbólica del cosmos, lo cual se expresa en la interpretación y valorización del espacio, así como en las practicas rituales.

En el cuarto y último capítulo titulado “‘El maíz es nuestra carne’: La concepción *ngigua* sobre el cuerpo humano” se analiza y expone la forma en que la cosmovisión sobre el cuerpo humano se articula con la alimentación basada en él maíz. Gramínea que se presenta como principio vital que permite el desarrollo de la vida cotidiana, de tal modo que su consumo se constituye como un producto y productor de la cosmovisión.

Todo lo anterior, tiene como objetivo principal profundizar y reflexionar sobre las prácticas culturales del maíz, (específicamente aquellas que remiten a su ingesta) las cuales dan cuenta de la importancia que actualmente tiene esta planta para la reproducción de la cultura.

CAPÍTULO I

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO: LA COSMOVISIÓN Y EL CUERPO HUMANO

La construcción de la cosmovisión sobre el cuerpo humano a partir de la alimentación basada en el maíz, parte de dos ejes analíticos que se encuentran íntimamente articulados: La cosmovisión y el cuerpo humano como construcción social. La premisa central de esta investigación descansa en que no se puede comprender al cuerpo humano si no se comprenden los fundamentos culturales que lo constituyen, por ello se considera oportuno retomar el término cosmovisión como la categoría que permite el acceso a las conceptualizaciones propias de la cultura.

En este panorama es oportuno realizar un breve esbozo sobre las principales formas en las que el cuerpo humano ha sido abordado en la disciplina antropológica y en particular desde la orientación de la cosmovisión mesoamericana. El presente capítulo tiene como objetivo presentar los ejes teóricos que sirven como hilo conductor para el desarrollo de la investigación, para ello se divide en dos grandes apartados.

En el primero se presentan los estudios que más han destacado en el análisis sobre el cuerpo humano y que sirven para fundamentar su articulación con la cosmovisión, posteriormente se revisan los estudios que se han realizado desde la óptica de la cosmovisión mesoamericana hasta llegar a aquellos que se centran en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en las sociedades indígenas de México.

En el segundo apartado se enmarca teóricamente la presente investigación, sustentada en los aportes sobre cosmovisión y cuerpo humano a partir de las aportaciones de autores como Gilberto Giménez (2000), Denisse Jodelet (2000) Johanna Broda (2001, 2004), Alfredo López Austin (2008a, 2012), Alejandra Gámez (en prensa) y David Le Breton (2002a, 2002b).

1.1. El estado de la cuestión

1.1.1 Principales estudios y enfoques antropológicos en torno al cuerpo humano

Entre las primeras investigaciones que abordan al cuerpo como parte de la cultura a la que pertenece, se encuentran aquellos que se enmarcan en un enfoque materialista donde destacan autores como Villermé (1840), Buret (1840), Engels (1845) y Marx (1867), quienes plantean que las condiciones sociales y laborales, donde están insertos los actores, determinan su relación física con el mundo que los rodea; su apariencia, su salud, su alimentación, etcétera. En general, sostienen que más allá de los aspectos biológicos, son las circunstancias materiales las que determinan al sujeto, por lo tanto el ser humano es resultado del medio que lo rodea (Le Breton, 2002a: 16).

Aunque estos tipos de análisis no profundizan en la temática, constituyen una de las primeras veredas para explorar desde la sociología y la antropología al cuerpo, al mismo tiempo que invitan a reflexionar sobre la forma en que las interacciones sociales lo moldean de tal manera que inciden en el estilo de vida de cada sector social.

En otra dirección, se ubican aquellos estudios en los que se reconoce un manejo ideológico del cuerpo, donde se fundamenta que la sociedad es un producto de las características biológicas y que las cualidades del ser humano se deducen a través del físico. Estos trabajos buscan, a partir del examen de la morfología del cuerpo, sustentar el orden social. En esta línea se asientan los

argumentos que funcionan como un mecanismo de explotación y opresión, en estos encontramos discursos sobre la esclavitud de indios y negros, el sometimiento de las mujeres y maltrato a los homosexuales. Entre las consecuencias estas explicaciones están las visiones xenofóbicas que legitiman la discriminación (Díaz Cruz, 2006: 156).

En el caso de la sociológica, Durkehim reconoce que el cuerpo se encuentra marcado por las condiciones de vida, pero aclara que es una dimensión que corresponde a la organicidad, en este punto de vista el cuerpo es únicamente en su dimensión biológica y anatómica, ya que los padecimientos son atribuidos a las lesiones de algún órgano (Le Breton, 2002a: 18). En contraste con Durkheim, el antropólogo francés Marcel Mauss en el apartado “Técnicas y Movimientos Corporales” de su obra *Sociología y antropología*, destaca el vínculo que el cuerpo mantiene con los símbolos morales e intelectuales de una cultura, mostrando con ello la importancia de cuestionar a las prácticas corporales desde una mirada antropológica (1979: 343).

En la perspectiva de Mauss el cuerpo se entiende como un instrumento, al respecto sostiene: “Es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos, que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1979: 342). Las técnicas corporales son la forma en que los hombres de una determinada sociedad, hacen uso de su cuerpo. Se trata de actitudes corporales interiorizadas en cada individuo, de modo que se perciben como “naturales”, refiere a los movimientos socialmente aceptables, los cuales son individuales, compartidos y transmitidos mediante la educación.

Las técnicas corporales están condicionadas por tres elementos entrelazados; los físicos-psíquicos-sociales (Mauss, 1979: 337). La intención del autor no es realizar un estudio exhaustivo, más bien, llama la atención a profundizar en la investigación sobre la temática, reconociendo al cuerpo en su complejidad, tomando en cuenta sus tres acepciones:

Yo he llegado a la conclusión de que no se puede llegar a tener un punto de vista claro sobre estos hechos, la carrera, la natación, etc., si no se tiene en cuenta una triple consideración, en lugar de una única consideración, ya sea física o mecánica, como puede serlo una teoría anatómica o fisiológica del andar o que por el contrario sea sociológica o psicológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del “hombre total” (1979: 340)

Levi-Strauss padre del estructuralismo, en “Introducción a la obra de Marcel Mauss” ([1950]:1979) señala la pertinencia del trabajo, al considerar que cada sociedad impregna la estructura social en las actividades corporales. Es decir, la forma en la que los códigos culturales inciden en la manera en que un individuo determina el uso de su cuerpo (1979: 14). La propuesta de Mauss, constituye un parteaguas para el desarrollo de posteriores análisis, consecuencia de ello son los trabajos de Margaret Mead (1942), una de las precursoras de la escuela cultural norteamericana.

Uno de los primeros trabajos etnográficos que muestran el aprendizaje de las técnicas corporales, bajo el enfoque del relativismo cultural, es la obra de Margaret Mead y Gregory Bateson, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (1942). En ella, los autores se interesan en analizar la inculcación de los códigos culturales balineses que moldean al cuerpo a través de un extenso archivo visual de caras, gestos, rituales, etc. (Eroza y Reyes, 2008: 7).

El cuerpo adquiere una dimensión simbólica en los estudios de ritos de paso, en esta línea es entendido como un símbolo y como un operador de símbolos (Díaz Cruz, 2006: 158). En esta corriente se ubican Van Gennep (1986 [1908]) y Victor Turner ([1967]1999), los rituales de paso demarcan, fundamentalmente, las fases del ciclo de vida de los individuos y el cambio de estatus que se encuentran íntimamente ligados con las diferencias sexuales y las transformaciones fisiológicas y/o simbólicas del cuerpo, el cual es el protagonista implícito (Eroza y Reyes, 2008).

En el entendido de las implicaciones del cuerpo físico en la dinámica social, se inscribe el análisis estructural-simbólico de Mary Douglas ([1973] 1998), quien expone sus propiedades como principal operador de los sistemas clasificatorios en

los que se basa el orden de una cultura: Arriba/abajo, izquierda/derecha, atrás/adelante, adentro/afuera, etc. La antropóloga británica centra su planteamiento en las anomalías, lo impuro o contaminante, aspectos que permiten explicar la noción del desorden y del orden, para ello ocupa al cuerpo como una frontera que establece límites entre lo interno y lo externo, todo lo que sale de él (de su lugar) es considerado como peligroso e impuro, tal es el caso de la sangre menstrual, la orina, las heces, la saliva, entre otros (Díaz Cruz, 2006: 159).

Los planteamientos mencionados constituyeron el cimiento para abordar al cuerpo como objeto de estudio en las ciencias sociales. Uno de los principales teóricos contemporáneos sobre la temática es el antropólogo y sociólogo David Le Breton, quien en su obra *La sociología del cuerpo* señala que “la corporeidad humana es un fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios” (2002a: 7) de una sociedad determinada, producto de su cultura, más adelante indica:

El hombre no es producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente (2002a: 19).

Al respecto reconoce diferentes campos de investigación donde el eje central ha sido la corporeidad, entre los que reconoce están: Las técnicas corporales, la gestualidad, la etiqueta del cuerpo, la expresión de los sentimientos, las percepciones sensoriales, las técnicas de mantenimiento, las inscripciones corporales, la conducta corporal, las diferencias de sexo, las apariencias, el control político de la corporeidad, el cuerpo “discapacitado”, entre otros. Dentro de este mosaico de investigaciones se inscriben algunas propuestas de Goffman, Foucault, Bordieu, entre otros (Le Breton, 2002a).

La mayor parte de los estudios referentes a la corporeidad han partido de una visión occidental del cuerpo, pese a ello, en sus resultados presentan múltiples contrastes, esto se debe a que ninguna representación del cuerpo es unánime,

incluso entre sociedades emparentadas, por lo tanto el cuerpo es ambiguo y multidimensionalidad.

En este sentido, las representaciones del cuerpo humano deben entenderse dentro del contexto de la cosmovisión que las envuelve, por lo tanto se hace indispensable el conocimiento de las ideas, las creencias y las percepciones donde se sustenta y explica las principales cualidades y funciones del organismo humano. En esta perspectiva abordar la noción del cuerpo humano *ngigua* requiere partir de una explicación sobre la visión indígena que fundamenta la existencia.

I.1.2 La cosmovisión mesoamericana

El estudio de la cosmovisión comenzó fundamentalmente en la escuela alemana con la filosofía de Wilhem Dilthey (1974) su teoría nace en el contexto de una discusión entre las ciencias naturales regidas por el positivismo y las ciencias del espíritu que buscan el significado y el sentido de las cosas (Ferraris, 2005: 110). El autor sostiene que cada hombre histórico tiene una “visión del mundo”, un modo particular de entender y ver la vida; aspecto que se debe a las experiencias que se enfrenta cada ser humano a lo largo de su existencia. En el plano social sucede lo mismo que en el individual pero a partir de las experiencias compartidas, las cuales en su conjunto forman una manera de entender el mundo, situaciones que generan una conciencia empírica que se concentra como un conjunto de creencias que dotan de sentido a los “misterios de la vida”, volviendo comprensible lo inexplicable, razón por la cual se hacen perdurables y características de una determinada época (Dilthey, 1974: 35-49).

El desarrollo teórico de la cosmovisión mesoamericana tiene como antecedentes a la etnología francesa a partir de los planteamientos que Émile Durkheim propone en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), su impacto se refleja en numerosas investigaciones entre las que destaca uno de los

primeros estudios en abordar la visión del mundo de un pueblo mesoamericano, “El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y del espacio)” de Jacques Soustelle donde señala la trascendencia del pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos en la vida colectiva (Medina, 2000:102).

Sin embargo, la obra que incitó el desarrollo de la etnografía mexicana fue *Dios de Agua* escrita por Marcel Griaule (1987), en ella se subraya la importancia del mito y la cosmología, mostrando la inmensidad y complejidad del pensamiento simbólico de los pueblos africanos. A pesar de que el trabajo se realizó en África, su influencia en Robert Redfield lo condujo a que desde el relativismo cultural, profundizara en la visión del mundo indígena en México, al mismo tiempo que impulsó a sus estudiantes a realizar análisis sobre en la temática (Medina, 2000: 103-108).

Redfield en su texto *El mundo primitivo y sus transformaciones* (1963) retoma a la cosmovisión como: “La manera en que un pueblo se representa característicamente en el universo -mientras que cultura remite- a la manera en que un antropólogo ve a un pueblo” (1963:109). En este orden de ideas, la separación que hace entre la categoría de cultura y cosmovisión presenta confusión ya que ambas son construcciones teóricas del investigador (*Cfr.* Portal, 1996: 64) al respecto señala:

La concepción del mundo, puede utilizarse para el análisis de las formas de pensamiento y las actitudes frente a la vida. Este concepto abarca la dimensión temporal de una cultura e indica la estructura de las cosas tal y como el ser humano las percibe. Mientras que el conjunto sistematizado de todas estas características, se le denomina cosmología; la cual implica un esfuerzo intelectual que en el caso de las sociedades civilizadas afecta e incide directamente en la transformación de la concepción del mundo (Redfield, 1963: 112-113).

Con esta afirmación su propuesta se desdibuja ya que al retomar a la visión del mundo como una característica específica de las sociedades “cerradas” o “primitivas”, la expone como producto estático e inamovible. La propuesta teórica y metodológica de Redfield guio diversas investigaciones relacionadas con la

temática, entre ellas destaca *Los peligros del alma: Visión del mundo tzotzil*, de Calixta Guiteras (Medina, 2000:114).

Esta obra Guiteras (1965) es considerada un parte aguas para los estudios de la cosmovisión mesoamericana, en ella la autora se preocupa por recuperar las categorías del pensamiento que rigen a los indígenas *tzotzil*, exponiendo el modo cultural en que perciben y explican su entorno los habitantes, concepciones que dan razón de ser y significado a la vida.

En el contenido se presenta el contexto histórico de la región y diversas actividades de la vida cotidiana que se encuentran mediadas por la forma particular en que se concibe el mundo, tal es el caso de las ceremonias de la casa, la importancia de indumentaria, la alimentación, el calendario, la agricultura, la división del trabajo, el ciclo de vida, etc. *Los peligros del alma* es considerada, por su contenido, una de las primeras etnografías mejor logradas, en ella destaca la importancia de entender la visión del otro.

Independientemente de la postura de Redfiel, el cual se centraba en sistematizar las categorías del pensamiento de las comunidades indígenas mediante intelectuales locales. Inicia en 1957 en los Altos de Chiapas, el proyecto *Harvard Chiapas Project* bajo la dirección de Evon Z. Vogt (1988). Influenciados por el relativismo cultural de Boas, las investigaciones que se desarrollaron bajo esta óptica presentan un especial interés por la historia y la lengua materna, haciendo un especial énfasis en el trabajo de campo, así como de disponer de los suficientes recursos técnicos que le permitan concentrar la información reunida (Medina, 2000:136).

La temática de la cosmovisión es retomada por Vogt en *Ofrenda para los dioses*. El autor se centra en el estudio de los rituales; sostiene que los rituales son un sistema de significados que proporcionan modelos de procesos uniformados para creer, sentir y comportarse socialmente, mediante los cuales se transmite la cosmovisión (1988: 22). A lo largo del trabajo presenta un esquema con los rasgos fundamentales de los zinacantecos junto con una síntesis de la

organización social y del sistema ceremonial donde se incluye el sistema de cargos. En segundo lugar propone el reconocimiento de lo que llama “episodios recurrentes en el ritual”, es decir, las situaciones en las que se reconocen los ejes estructurales de las prácticas rituales, que permite comprender la consistencia del ritual que revela su significado.

Entre los rituales que menciona, destacan los de casa y campo debido a que en éstos se presenta una asociación directa con la cosmovisión, pues en su ejecución consisten en operaciones de intercambio con el “señor de la tierra”. Finalmente señala la importancia que tiene hablar, ver y abrazar, en el contexto ritual, acciones que su vez se entrelazan con la vida cotidiana.

Vogt, se interesa por abordar y desentrañar el universo simbólico de creencias que dan sentido a las prácticas rituales de los *tzotziles*, ofrece numerosos datos que remiten a la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, la riqueza de su obra se merma debido a que muestra a las creencias indígenas como la supervivencia de las antiguas concepciones mayas, sin tomar en cuenta la compleja dinámica cultural de las sociedades indígenas.

Los trabajos hasta ahora mencionados, representan una de las principales influencias para los posteriores estudios sobre cosmovisión. En la década de los 70's aparecen los estudios denominados “mesoamericanistas”, éstas se caracterizan por su orientación a la búsqueda de procesos de largo plazo, reconociendo el vínculo existente entre los pueblos indios contemporáneos con sus antecesores (Medina, 2000: 297).

En contraste con el enfoque histórico que realiza la reconstrucción romántica de las sociedades mesoamericanas y con la tendencia etnográfica que buscaban en los pueblos indios las supervivencias del pasado mesoamericano, esta línea plantea “cuestiones cuya importancia radica en la posibilidad de fundar comparaciones rigurosas entre los datos históricos y aquellos otros de carácter etnográfico, tomando como referencia conjuntos complejos que respondan a un

interés definidamente teórico, como es el concepto de cosmovisión” (Medina, 2000: 215).

En éste campo se reconocen dos grandes tendencias; Alfredo López Austin y Johanna Broda, cuyas contribuciones se despliegan diversas investigaciones que profundizan en las particularidades de la cosmovisión mesoamericana. Respecto a la propuesta teórica y metodológica de ésta óptica se profundizará más adelante debido a que la presente investigación parte de dichos planteamientos. Por el momento lo que interesa resaltar es que entre los diversos análisis que se sustentan en esta propuesta son escasos aquellos que refieren a la construcción de la cosmovisión sobre el cuerpo humano. A continuación se abordan aquellos estudios que han aportado al conocimiento de las representaciones del cuerpo humano en las sociedades indígenas.

I.1.3 Los componentes del cuerpo humano en la cosmovisión mesoamericana

El cuerpo humano y sus representaciones en las sociedades indígenas de México, han sido abordados en diversas etnografías, fundamentalmente, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Aunque cada uno de los trabajos posee sus particularidades, en su contenido se destaca el profundo simbolismo que tiene el cuerpo para las sociedades de origen mesoamericano.

El cuerpo humano y los componentes anímicos que lo constituyen, al principio se incluían en monografías etnográficas como parte de temáticas más amplias, pese a ello en estas descripciones se observa la importancia y complejidad de su constitución simbólica. En este tipo de trabajo se inscribe la obra de Guiteras *Los peligros del alma: Visión del mundo tzotzil* (1965). Respecto a la concepción del cuerpo humano, reconoce dos entidades anímicas; una la eterna *ch'ulel* y otra la mortal *wayjel*, igualmente menciona que la vitalidad del cuerpo humano se encuentra asociada al calor, cualidad que se acrecienta con el tiempo, lo que repercute directamente en la organización social ya que genera un cambio de

status en los sujetos. Otro aspecto que destaca, es la relación que se establece entre la cabeza y el corazón, órganos que la concepción *tzotzil* están profundamente vinculados: “uno piensa en su corazón y llega a su mente” (Guiteras, 1965: 247).

El ensayo de Marcelo Días de Salas, apunta varios aspectos centrales para la visión del mundo referente a las entidades anímicas; menciona la existencia de dos tipos denominadas *chuleles*: Una que al morir se queda en la tierra y cuyo futuro es incierto, y otra que al morir la persona se va al cielo de arriba donde sigue un camino guiado por un perro; la duración de su jornada depende de sus acciones en vida (Medina, 2000: 133).

Otra etnografía donde se mencionan los componentes culturales del cuerpo humano es *Ofrenda para los dioses* ([1976] 1988) de Vogt. Como ya se mencionó, a lo largo de su trabajo, el autor se interesa por abordar el universo simbólico de creencias que dotan de significado a las prácticas rituales de los indígenas tzotziles, entre las que se aprecian aquellas que remiten a la noción del cuerpo humano.

El autor explica al cuerpo humano a partir de la propuesta animistas de Tylor, de acuerdo a la lógica de los zinacatecos, todas las cosas importantes también poseen alma; los dioses, los santos, las cruces, el fuego del hogar, la sal, los instrumentos musicales, el maíz, las plantas y los animales domésticos, de modo que la interacción más importante se da entre las almas innatas. El cuerpo humano se encuentra constituido por un *ch'ulel* o “alma innata” que a su vez tiene trece partes y la pérdida de una o más equivale a enfermarse. Referente al animal compañero y el nahual, el autor no presenta ninguna diferencia, únicamente menciona que el ser humano está unido con su animal compañero por medio del alma (Vogt, 1988: 38).

Alfonso Villa Rojas fue uno de los primeros autores en exponer el vínculo existente entre la noción de cuerpo humano y el control social, con un enfoque funcionalista en su artículo “Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community,

Southeastern Mexico” (1947) alude a las implicaciones de las bases cosmológicas de las concepciones en las relaciones políticas (Medina, 2000: 123).

El planteamiento de Villa Rojas fue ampliamente aceptado y retomado, tal es el caso de Esther Hermitte en *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo* ([1970] 2004). La autora trabaja en Pinola una comunidad *tzeltal*, se interesa en profundizar la forma en que la concepción del cuerpo humano se vincula con la organización socio-política, específicamente con el control social. En su obra expone que las creencias en las entidades anímicas, son las que mantienen y reproducen al sistema jurídico y moral de los indígenas, el cual es el que ejerce el poder en la comunidad.

Hermitte analiza el sistema de control social a partir de las sanciones sobrenaturales que se manifiestan como enfermedades, para ello, en primera instancia aborda los componentes culturales del cuerpo humano y encuentra dos entidades anímicas; la primera conocida como *ch'ulel* que se caracteriza por ser pasivo y vulnerable a la enfermedad o a la brujería y la segunda denominada nahual, posee un papel activo contiene la capacidad de dañar a los espíritus transgresores. En consecuencia las creencias en los nahuales está asociada a la jerarquía social, su posesión remite a una elevada cantidad de calor y por ende marca una distinción social que incide en la organización comunal, en todo este sistema juegan un papel fundamental los sueños, ya que es el medio por el cual se ejerce el control social (2004: 21-24).

Los trabajos hasta ahora expuestos muestran el profundo vínculo que la concepción del cuerpo humano tiene con las antiguas creencias prehispánicas, además sobresale la manera en que la forma particular de percibir al cuerpo se articulan con otros aspectos culturales; la organización social, las concepciones espacio-temporales, el ciclo de vida, el ejercicio del poder, entre otros.

En general, las descripciones son un ejemplo del modo en que comenzó a emerger la temática sobre el cuerpo humano en las comunidades indígenas de México, la lista de las etnografías donde se incluían los componentes culturales

que dotan de significado al cuerpo humano se puede extender (Foster, 1944; Pozas, 1959, entre otros). Sin embargo, la intención es destacar que pese a sus señalamientos poco se profundizó en el análisis y esquematización de la temática.

Por otro lado, además del papel secundario que jugó en las etnografías, otra de las principales problemáticas del análisis del cuerpo humano consistía en la insistencia de los investigadores por abordarlo desde un enfoque hipocrático sin tomar en cuenta la particularidad de los fundamentos culturales que lo constituyen. Un ejemplo de estos trabajos es el de *Medicina Maya en los altos de Chiapas* de William Holland ([1963], 1990), en esta obra el autor menciona que los indígenas *tzotziles* poseen solo un conocimiento elemental del cuerpo humano y que presentan bastante confusión al detallar su precisión anatómica y su funcionamiento (1990: 157).

En contraste, Villa Rojas en “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatan” (1980) hace un especial énfasis en la comprensión del cuerpo humano a partir del pensamiento indígena. En este artículo el autor plantea que la estructura del organismo es una réplica de la estructura cósmica dividido en cuatro sectores correspondientes a los puntos cardinales, más un punto central rector de todo el sistema, de manera que todos los órganos guardan un orden específico en relación con el *tipté* órgano especial, ubicado en el centro del cuerpo, por debajo del ombligo (Villa Rojas, 1980: 31).

En esta perspectiva, al presentar el cuerpo humano como microcosmos, Villa Rojas expone la íntima relación que se establece entre la cosmovisión y el cuerpo humano, deja claro la importancia de su entendimiento a partir de la lógica que lo construye invitando a la profundización de su estudio.

El análisis y la esquematización sobre la cosmovisión en torno al cuerpo humano y sus componentes básicos, tiene como punto de partida el análisis de López Austin ([1980] 2008a) quien en su obra *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, presenta al cuerpo humano como un receptor sensible a la interpretación del universo.

El autor se interesa por mostrar que el cuerpo humano, en el pensamiento de los antiguos nahuas, es el modelo para la comprensión del universo y la descripción de la realidad (López Austin, 2008a: 28-38). El material obtenido lo conduce a reconocer principios generales del concepto mesoamericano relativos al cuerpo humano entre los que se encuentran los “centro anímicos”:

Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización del mismo (2008a: 197).

Los centros anímicos tienen una determinada organización y participación, categorías que contribuyen al óptimo rendimiento físico y psíquico del organismo humano (López Austin, 2008a: 216). Los que denomina como centros anímicos mayores son aquellos órganos que tienen mayor concentración de entidad anímica, estos se encargan de realizar las funciones elementales del organismo: la razón, los sentimientos, la fuerza y las pasiones. Se trata de órganos que integran al ser humano y se encuentran en una constante correlación, es decir, lo que sucede en uno irremediablemente repercute en el otro.

Los centros anímicos menores se caracterizan porque concentran fuerza vital y son vulnerables a los ataques exteriores, entre ellos destaca el ombligo como el centro de la dignidad vínculo con el exterior (López Austin, 2008a: 217). El autor define a la entidad anímica como aquella entidad independiente que dota al cuerpo humano de energía para la vida, referente a este punto explica:

La entidad anímica es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del centro orgánico en el que se ubica. Esto hace que deba distinguirse entre el concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente (2008a: 197).

Reconoce tres entidades anímicas: El *tonalli*, el *teyolía*, *toyolía* o *yolia* y el *ihiyol*, cada una dotada de características y funciones específicas desde las más racionales hasta las más pasionales, que en su conjunto son percibidas como una

unidad estructurada. Las tres deben operar armónicamente de manera que permitan al individuo estar sano, equilibrado mentalmente y con una moral adecuada (López Austin, 2008a: 262).

El *yolia* es la entidad que se encargaba de proporcionar al organismo el impulso vital, es inseparable del cuerpo humano, habita en el corazón y tras la muerte viaja al más allá. El *tonalli* determinaba el valor y el temperamento de las personas, podía abandonar al individuo por voluntad propia o como consecuencia de intervenciones procedentes del exterior. En el primer caso, se pensaba que podía ocurrir naturalmente durante el sueño y quizá también en los estados de inconsciencia. Entre las causas exógenas que provocaban su pérdida estaban el castigo divino, la brujería, un gran susto, el coito, entre otros; su pérdida prolongada llevaba a la enfermedad o a la muerte. El *ihíyotl* concebido como un gas luminoso que tenía la propiedad de influir en otros seres, debía de ser constantemente revitalizado por la misma fuerza de la naturaleza, mediante el aire que se aspiraba o a través de los alimentos. Algunos seres humanos emanan *ihíyotl* dañino en determinadas circunstancias (López Austin, 2008a: 225-262).

Una vez planteadas las principales características del cuerpo humano, a lo largo del texto profundiza sobre la forma en que se establece el vínculo entre el cuerpo humano y la interpretación del cosmos en el pensamiento mesoamericano, donde el cuerpo se proyecta en el universo circundante al mismo tiempo que el universo se proyecta en él (López Austin, 2008a: 392).

El cuerpo, además de mantener una íntima correlación con el universo, en las creencias de los antiguos nahuas era vulnerable a la intrusión de agentes externos. El *tonalli* del ser humano no solo era interno sino que tenía la capacidad de salir del organismo, a través de él, penetraban agentes cósmicos los cuales podían incrementar o disminuir la fuerza vital.

En consecuencia, la acción humana, algunos beneficios y varios procesos patológicos, se explicaba a través de la incidencia de las fuerzas cósmicas sobre el hombre. La posesión de un dios daba fuerza al cuerpo y embellecía a la

persona, una manera de inducir la intrusión de las divinidades era a partir de la penitencia, el ayuno, la ingesta o el contacto con productos cargados de fuerza sobrenatural. Esto es lo que López Austin define como hombre-dios, ya que los hombres se convierten en un recipiente vivo de los dioses y adquiere la fuerza de este (2008a: 415). El cuerpo humano, por lo tanto se entiende como una envoltura que cubre y hospeda diversas entidades.

En esta lógica, las entidades anímicas también podían salir del organismo para visitar las moradas de los seres sobrenaturales o para actuar en organismos ajenos. Las creencias en el *tonalismo* y el *nahualismo*, por ejemplo, remiten a la exteriorización de una entidad anímica y a su inclusión en otros seres, pese a su semejanza, en el tonalismo es el *tonalli* el que se externa y en el nahualismo el *ihíyotl*, este último en contraste con el primero, se caracteriza por ser menos común y generalmente se asocia con seres poderosos. Finalmente cabe mencionar que las concepciones referentes al cuerpo incidían y se manifestaban en la organización político-religiosa de la cultura (López Austin, 2008a: 431-443).

El aporte central de López Austin consiste en mostrar que para el pensamiento nahua y por extensión para los pueblos mesoamericanos, el cuerpo humano constituye el modelo para la comprensión del universo, para la descripción de la realidad y para la expresión de las complejidades sociales. Su visión representa un hito en los estudios antropológicos sobre la cosmovisión y en particular en la que refiere al cuerpo humano en las comunidades indígenas.

I.1.4 Las etnografías del cuerpo humano en México indígena

El análisis de López Austin influyó en el establecimiento y desarrollo de diferentes ejes de investigación entre los que se encuentran los procesos de salud-enfermedad, la sexualidad en las poblaciones indígenas, los componentes anímicos, entre otros. En las prácticas terapéuticas se inscribe la obra de Italo Signorini y Alessandro Lupo titulada *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla* (1989). La investigación se

realiza en una comunidad nahua de la sierra Norte de Puebla llamada Santiago Yancuictlalpan y se sustenta en la etnografía.

La obra se centra en el sistema simbólico donde operan las creencias relacionadas con las entidades anímicas, por ello presentan una interesante articulación entre la noción de cuerpo humano, los procesos de salud-enfermedad y las practicas terapéuticas de los nahuas de Puebla (Signorini y Lupo, 1989:13). En su obra muestran el dinamismo y la capacidad creativa e interpretativa de los pueblos indígenas a partir de la construcción social del cuerpo humano, destacando con ello la particularidad cultural y la importancia del método etnográfico para la explicación del pensamiento indígena.

Los autores se interesan por mostrar los cambios y las continuidades en las creencias anímicas, el énfasis es puesto en las transformaciones. Asumiendo que las definiciones y características que López Austin le atribuye a las entidades anímicas corresponden a las creencias de los antiguos nahuas; Signorini y Lupo las retoman para examinar y comparan los datos obtenidos en campo, encontrando con ello una situación que difiere con la propuesta del primer autor.

El *yolo* es el término con el que se designa al corazón y a la principal entidad anímica, es la energía que permite vivir y actuar. Su naturaleza es invisible e inmortal, se asocia con el equilibrio emotivo, con la conciencia y con la racionalidad, esta no abandona al cuerpo humano hasta el momento de la muerte (Signorini y Lupo, 1989: 47-55). El material obtenido los conduce a la conclusión de que el término *yolia* ha mantenido casi inalterado su esquema de fondo, situación que no sucede con las creencias relacionadas con el *tonalli*. El *tonal* para los nahuas de Puebla alude al doble animal o *alter ego* de cada persona, concepción que se presenta, específicamente en esta área y mediante la cual, se sustentan los argumentos para justificar las enfermedades y los accidentes no explicables por la medicina, ni por la cosmovisión (Signorini y Lupo, 1989: 64-66).

En lo que respecta al *tonal* no presenta ningún parentesco con el *tonalli* hecho que hace suponer que las creencias en esta entidad anímica han desaparecido,

sin embargo más allá del análisis histórico-lingüístico, en el corpus cultural se presenta una continuidad conceptual entre el *tonalli* y el término “sombra” o *ecahuil*, agentes que se encuentran estrechamente entrelazadas y en una constante relación de reciprocidad. El primero asume una forma animal, se sitúa fuera del cuerpo del individuo y es prácticamente invulnerable, se relaciona con el sol, la luminosidad y el calor; el segundo reside en el hombre y es en extremo vulnerable, se asocia con la luna, posee una calidad fría, se liga a la oscuridad y a la noche (Signorini y Lupo, 1989: 55-63).

A partir de este planteamiento y fundamentado su argumento en el dato etnográfico llaman la atención a la propuesta de López Austin, pues encuentran que el *ihiyotl* es el *nahual* término que remite a una persona que nace con un poder espiritual y un *tonal* de carácter maléfico; que puede controlar los movimientos extracorporales de su *ecahuil* de tal manera que a través de su *tonal*, provoca daño al prójimo (Signorini y Lupo, 1989: 70). Es decir, el término *ihiyotl* remite a los poderes sobrenaturales de una persona y no una tercera entidad anímica.

Otra de las investigaciones que tiene como eje la temática del cuerpo humano es el trabajo de Jacques Galinier *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (1990). En este libro la reflexión se enmarcan en el psicoanálisis freudiano. El autor se interesa por recuperar las categorías y conceptualizaciones propias del pensamiento simbólico indígena a través del análisis de la cosmovisión sobre el cuerpo humano de los otomíes, mostrando con ello las especificidades y las generalidades del conjunto de pueblos que comparten el sustrato de la cultura y de la historia mesoamericana.

Galinier apunta que el cuerpo humano filtra la experiencia del mundo, es el primer marco de percepción de los acontecimientos espacio-temporales. El cuerpo es, además, una invariable estructural, el soporte proyectivo de representaciones de sí, poco sensible a los cambios ideológicos de la sociedad (1990:12). En este sentido, el autor indica que el cuerpo humano es la base sólida donde se articulan las nociones de sacrificio, de unión de los sexos y de ritual (1990: 41).

En general a lo largo del texto, explica los sentidos e imágenes sexuales que los otomíes le atribuyen al cosmos y a su propia existencia. Reúne complejas referencias cosmogónicas que remiten a la particularidad de la concepción del cuerpo, entre las que sobre sale la piel humana vinculada con la noción de tiempo: “El paso hacia lo sagrado se expresa pues en otomí por referencia a los semas piel y podredumbre” (Galinier, 1990: 620).

El estómago se reconoce como el órgano principal, es soporte de la energía vital y del alma-soplo; en este sitio residen, la afectividad, las sensaciones y los mecanismos de reflexión. Los otomíes reconocen dos entidades anímicas, la fuerza vital o *nzahki* y el alma-soplo, aunque ambas dependen del estómago cada una posee características que las singularizan (Galinier, 1990: 623).

La primera no es una característica exclusiva de los seres humanos ya que los animales y vegetales también la poseen. Se trata de la materialización parcial del universo, el término deriva de la raíz *za*, “árbol” que simboliza la potencia. La segunda el alma-soplo, es más potente en el hombre que en la mujer, se vincula con la “palabra”, con el discurso mítico, expresión de la masculinidad. Se le asigna una doble ubicación en el individuo y en su *alter ego* animal o *nahual* (Galinier, 1990: 626).

El equilibrio cósmico, apunta el autor, gira en torno a la división entre los polos: Masculino (pureza) y femenino (impureza). Las relaciones sexuales se encuentran mediadas por el intercambio térmico, el sexo masculino (caliente) equilibra al sexo femenino (frío). En la percepción de los otomíes las relaciones sexuales y la gestación, es decir, la concepción literal del ser humano, establece un paralelo con el trabajo agrícola y el consumo del maíz, esto se puede observar en las diversas metáforas que existen en torno al coito, el hombre que toma una mujer “planta”, “labra”, “siembra”; la mujer por su parte cocina un alimento: La tortilla (Galinier, 1990: 650-653).

Finalmente existen otras las polaridades que se establecen a partir del cuerpo humano y ordenan y jerarquizan el cosmos por ejemplo: Hombre-mujer, pene-

vagina, izquierdo-derecho, adelante-atrás, arriba-abajo, la mitad superior del cuerpo comunica con el cielo y la inferior con la tierra.

Otra investigación donde se retoman los componentes anímicos del cuerpo humano es la obra de Pedro Pitarch (1996), *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales* en ella el autor presenta una propuesta que difiere de los planteamientos mesoamericanos. Se interesa principalmente por abordar las representaciones de la persona, para ello parte de la importancia que tienen los principios anímicos como ejes transversales en el desarrollo de la vida cotidiana de los *tzeltales* de Cancúc, Chiapas.

En la perspectiva de Pitarch el cuerpo humano está implícito en la noción de persona en este sentido señala que de acuerdo con los *tzeltales* la persona está integrada por un cuerpo formado por carne y hueso y un conjunto de almas (1996: 32). Es posible reconocer una estratificación de la persona: La superficie corresponde al cuerpo, inmediatamente debajo está el *ch'ulel*, y en la profundidad están los *lab*; pero en sentido estricto la persona es una conjunción de fragmentos heterogéneos de seres, lugares y tiempos.

El cuerpo, en este panorama, funge como un contenedor de diversas almas a través del cual se manifiesta, estas residen tanto dentro como fuera del cuerpo humano, de manera que las creencias en los componentes anímicos explican el adentro y el afuera.

Hasta aquí interesa resaltar que a partir de la obra de López Austin se desprenden diversas investigaciones con sus respectivas aportaciones, en general se puede mencionar que los estudios sobre la cosmovisión en torno al cuerpo humano se han centrado en el vínculo que mantiene con el cosmos, omitiendo en sus reflexiones aquellos elementos que contribuyen a su construcción y reproducción. Cabe mencionar que este último aspecto ha sido abordado fundamentalmente desde el perspectivismo amazónico, sin embargo; en estos estudios el cuerpo queda desdibujado ya que únicamente se aborda para explicar las representaciones de la persona.

I.2. Marco teórico

I.2.1 La cosmovisión mesoamericana

La cosmovisión en primera instancia remite a la forma particular en que un grupo social vive y se relaciona con en el mundo en el que habita. La pertinencia del uso del concepto en antropología se debe a que permite reconocer la manera en que una cultura se apropia y valoriza el mundo. Empíricamente contribuye a la comprensión y explicación del significado de pensamientos, actitudes, acciones, entre otros; mientras que teóricamente su definición involucra categorías fundamentales para las ciencias sociales tales como: Cultura, *ethos*, cultura nacional, ideología, entre otros (Portal, 1996: 59).

El término en la disciplina antropológica, comúnmente se ha utilizado para referirse a los grupos étnicos, sin embargo esta es una característica de toda sociedad (Portal, 1996: 60). Cada sociedad tiene su propia construcción del cuerpo humano, es decir los aspectos culturales que fundamentan su constitución se encuentran en relación con el modo particular en que se percibe, interpreta y vive en el universo, por ello su exploración plantea retomar a la cosmovisión que lo genera como eje analítico.

La cosmovisión como parte de la especificidad de la cultura indígena de tradición mesoamericana, ha sido estudiada y conceptualizada principalmente por Alfredo López Austin y Johanna Broda. La autora, se interesa en los procesos históricos de largo alcance mediante el análisis de la visión del mundo. Su argumento queda metodológicamente fundamentado en una interesante articulación entre la arqueoastronomía, la arqueología, la etnohistoria y la etnografía.

Broda centra su estudio en el culto a la naturaleza, en su obra destaca la íntima relación existente entre las creencias, la apropiación simbólica del entorno natural, la organización social y el conocimiento empírico determinados por la principal actividad económica: La agricultura, al respecto señala “la cosmovisión es una

forma de conocimiento, producto de la observación de la naturaleza y de la interacción prologada del hombre con su entorno natural; mismo que se entrelaza con conceptos religiosos y mágicos” (Broda y Robles, 2004: 274).

La apropiación y el simbolismo de los diversos elementos de la naturaleza como los cerros, las cuevas, los cuerpos de agua, la lluvia, los rayos, el sol, entre otros, se basan en la observación y la experiencia concreta de aquellos que habitan en el territorio. Broda define a la cosmovisión como “la visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (2001a: 16-17).

La autora sustenta su planteamiento en los procesos de cambio y continuidad, al respecto afirma que la cosmovisión no es estática, ni inmutable y que las manifestaciones culturales lejos de ser una continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, se encuentran inversas en procesos creativos en constante reelaboración, en el cual las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos (2001: 167). De este modo destaca la relación entre el calendario agrícola prehispánico y el ciclo festivo de las comunidades indígenas, es decir la ritualidad agrícola.

Pese a que en su propuesta aboga por los procesos de cambio y continuidad de la visión del mundo, en sus estudios poco se muestra la reflexión en torno a las variaciones y cambios climáticos, así como aquellas circunstancias económicas y políticas actuales de las localidades que influyen en la dinámica social y que conllevan a nuevas y diferentes configuraciones en la forma en que se valoriza el mundo.

Por otro lado López Austin da cuenta de una construcción teórica de la cosmovisión como conjunto sistemático y coherente, como totalidad a partir de la cual es posible inquirir en cuestiones particulares de la religión, la política y la medicina tradicional, entre otros (Medina, 2000: 216). Se interesa por mostrar el

pensamiento que regía la cultura de los antiguos nahuas, el cual se encuentra íntimamente ligado con el resto de las culturas mesoamericanas.

Metodológicamente revisa las diferentes fuentes históricas, hace un profundo análisis de los documentos coloniales (los textos de Sahagún, el vocabulario de Molina, los Primeros memoriales), de los códices, (Códice Martínez, el Códice Florentino, etc.), de documentos creados por iniciativa de los propios indígenas (Popol Vuh), las esculturas y pinturas mesoamericanas, utilizando como complemento datos etnográficos proporcionados por otros autores.

El autor propone conceptualizar a la cosmovisión a partir de las representaciones, creencias y sistemas ideológicos de una cultura.

La cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo... ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad de los procesos no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera a nivel individual y a nivel de grupo social... la cosmovisión, insisto, es un producto social colectivo (López Austin, 2008a: 20-21).

La cosmovisión es entendida como un producto histórico de larga duración, que debe ser comprendido en su constante movilidad, debido a que sus componentes están en frecuente configuración; algunos de ellos son más resistentes y otros son más flexibles (López Austin, 2001: 59). Es por tanto un producto cultural inmerso en procesos de reelaboración, reinterpretación y síntesis; adecua, omite, incorpora y crea nuevos elementos de creencias conforme a la dinámica social.

El conjunto sistémico de representaciones y los componentes que lo integran, tienen como fuente principal de expresión y reproducción “las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que a través del manejo de la naturaleza y en de las relaciones sociales, integran representaciones colectivas e instauran pautas de comportamiento en los diferentes ámbitos de acción” (López Austin, 2001: 62).

Con este planteamiento el autor reconoce el carácter holístico del conjunto sistémico y su participación en la vida social como producto y productor de la misma, sin embargo; en su obra se inclina por profundizar en las creencias que fundamentan el pensamiento de los antiguos nahuas, omitiendo con ello la acción donde se muestra la aplicación concreta de las creencias y las representaciones colectivas de la cosmovisión. Desde este punto de vista, interesa ahondar en la manera en que el pensamiento y la acción se articulan en las prácticas cotidianas como dispositivos generadores de la concepción del mundo y en particular de la noción de cuerpo humano.

La propuesta mesoamericana ha sido de las líneas de investigación que más ha contribuido a la profundización sobre la temática de la cosmovisión y al conocimiento de la pluralidad cultural en México. Los análisis que se inscriben en esta óptica (Broda, López Austin, Good, Lupo, Medina, Maldonado, entre otros) han mostrado teórica y metodológicamente la complejidad del pensamiento de las sociedades indígenas. Aunque cada uno presenta particularidades analíticas en general coinciden en reconocer a la domesticación del maíz como la base sobre la cual se edificó la cosmovisión de Mesoamérica. En relación con lo anterior Andrés Medina señala:

Nosotros partimos de la proposición que hace del proceso de producción de maíz una tarea de profundos efectos sociales e ideológicos; el campesino que labora su milpa no sólo obtiene sus medios de vida inmediatos, su esfuerzo implica también la construcción de su realidad social (1990: 456)

Gracias al cultivo del maíz los pueblos de Mesoamérica pudieron desarrollar una forma compleja de civilización. León-Portilla lo define como “símbolo protagónico” o “protosímbolo” esencial en la estructuración de la visión del mundo y de la comunidad, al respecto señala: “La realidad y la idea del maíz [...] se entendieron y vivieron como algo primordial, sustrato y elemento que se torna presente en la plenitud de la cultura” (1988: 479 en Lupo, 2013: 119).

López Austin sostiene que el cultivo del maíz es la unidad histórica sobre la cual se construyó la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. Independientemente

de las particularidades sociales y políticas de cada uno, la agricultura permitió la construcción de un complejo articulado de elementos culturales que actuaban como vehículos de comunicación privilegiada entre las diversas sociedades, de manera que también condujo a la creación de elementos similares entre la diversidad de culturas. Los principios fundamentales de la concepción del mundo siempre radicaron en la actividad agrícola y esta es una de las razones por las que la cosmovisión permanece vigente (1994: 16).

Por su parte Broda menciona que la agricultura es una práctica cultural que establece y expresa el vínculo que históricamente el ser humano ha mantenido con la naturaleza, relación que contribuye a delimitar las coordenadas por las cuales define su propia existencia. La presencia de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de la dependencia agrícola, por lo tanto los elementos tradicionales de su visión del mundo siguen respondiendo a las condiciones materiales de existencia, lo cual hace comprender su vigencia y el significado que tienen para sus miembros. Es decir, nuevos elementos de creencias han sido reinterpretados a partir de la subsistencia del maíz tal es el caso de la correlación existente entre el calendario agrícola prehispánico y el culto a los santos (2001: 165-169).

Los planteamientos sostienen que es el maíz es el principio de la unidad histórico-cultural que ha permitido la transmisión y la reproducción de la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, la mayor parte de los análisis se centran en su producción al interior de contextos ritualizados, dejando implícito la importancia de los procesos que involucran al maíz y en consecuencia omitiendo otros contextos de explicación, por ello se comparte la postura de Alejandra Gámez quien menciona que la cosmovisión se construye en un proceso complejo que involucra no solo su producción sino que también todo su tratamiento y su consumo hasta llegar al cuerpo humano.

Consideramos que si bien el cultivo del maíz es una actividad milenaria que ha permitido la reproducción de la cosmovisión indígena mesoamericana, esta última forma parte de un complejo proceso mucho más amplio que abarca desde la producción del maíz



(agricultura), su tratamiento (formas de almacenamiento, preparación, cocción, tradición culinaria, etcétera) y su consumo (alimentación basada en el maíz, propiedades curativas, propiedades alternativas, comensalidad, entre otras). Todo este complejo proceso en torno al maíz ha permitido la reproducción de una cosmovisión que históricamente se ha venido actualizando según los distintos contextos en donde se encuentra (2012: 63).

A diferencia de la situación actual de la práctica agrícola, la alimentación basada en el maíz goza de una continua reproducción, esto no quiere decir que esta actividad se encuentre aislada de los procesos más amplios, al contrario su constante proliferación contribuye a la interpretación de los nuevos fenómenos tal es el caso de la semilla “mejorada” la cual ha sido dotada de características y valorizaciones particulares que la identifican de la llamada criolla, por lo tanto interesa profundizar en el consumo de maíz como un mecanismo de expresión y reproducción de la cosmovisión.

Por otro lado actualmente la agricultura del maíz se encuentra inmersa en macro procesos económicos, políticos y ecológicos que influyen directamente en su abandono, por ejemplo la intensificación del fenómeno migratorio, los cambios climáticos, el uso de los fertilizantes o “químicos”, la implementación de semilla transgénica o “seleccionada”, entre otros.

A partir de esta revisión y tomando en cuenta las aportaciones de Broda, López Austin, Giménez, Jodelet, Portal y Gámez se propone que la cosmovisión es *una forma de cultura interiorizada,³ es un pensamiento articulado por un conjunto de sistemas de percepciones, representaciones, creencias e ideas sobre la naturaleza, el cosmos y el ser humano, alude a la manera en que un grupo social se apropia, valoriza, jerarquiza y significa su realidad generando pautas de conducta y delimitando prácticas sociales.*

³ De acuerdo con las apreciaciones de Gámez la cosmovisión es una forma de cultura interiorizada, integrada principalmente por representaciones socialmente compartidas. La autora señala: “las construcciones de la cosmovisión están relacionadas, sobre todo, con las formas mentales con las que una colectividad percibe, idea, representa y explica el universo, la naturaleza y al ser humano en sus mutuas interrelaciones (en prensa).

Las formas internalizadas de la cultura explica Gilberto Giménez, son aquellas simbolizaciones “resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significado por parte de los actores sociales” (2007: 46). La concepción del mundo es un producto de toda sociedad, es colectiva que refiere a los procesos de selección y apropiación, de elementos, comportamientos y experiencias compartidas.

Por eso agrego: *Es una forma de pensamiento, articulado por un conjunto de sistemas de percepciones, representaciones, creencias e ideas sobre la naturaleza, el cosmos y el ser humano* (López Austin, 2008a: 16; Broda, 2001a:16). Las percepciones remiten a la acción de percibir el entorno, se conciben como las comprensiones y el conocimiento que una sociedad tiene sobre su ámbito, en ellas juega un papel fundamental la experiencia directa y la información indirecta que recibe el individuo de su mundo social (Lazos y Paré, 2005: 23-24).

Las representaciones sociales son a la vez un esquema de percepción, el término en general refiere a la apropiación simbólica y a las valorizaciones colectivas que se le conceden a una realidad, se trata de significaciones que se organizan dependiendo de la historia y del contexto que envuelve (Giménez, 2007: 47). Según, Denise Jodelet son construcciones socio-cognitivas propias del sentido común, que se ponen a disposición en la cotidianidad; son sistemas de significaciones que permiten interpretar y actuar en el curso de los acontecimientos y en las relaciones sociales (2000: 10).

Las percepciones y las representaciones sociales se encuentran en una constante interacción, ambas remiten al conocimiento que se tiene sobre una realidad, y a la manera en que esta se construye culturalmente a partir de la relación sociedad-naturaleza, de manera que establecen acciones y fundamentan creencias e ideas. En esta perspectiva, las creencias están conformadas, por representaciones, pero también por convicciones, sentimientos, valores, tendencias, hábitos, propósitos, preferencias, que hacen enfrentarse de manera particular a la naturaleza y a la sociedad (López Austin y López Lujan, 1996: 112).

La cosmovisión es un conjunto de referentes simbólicos (Portal, 1996: 67) una explicación e interpretación del mundo que plantea la instauración de un orden, jerarquiza valorizaciones, fundamenta modelos de organización, formas de interrelación entre la naturaleza, la sociedad, el cosmos, las deidades y entidades sobrenaturales, genera pautas de conducta y delimita prácticas sociales, por eso se expresa y se reproduce en toda acción humana (Gámez, 2014: en prensa).

La cosmovisión es un fenómeno diverso, se encuentra entretejida con múltiples esferas de la vida social, principalmente con aquellas que remiten a la economía, la religión, la vida familiar, la organización social y el cuidado del cuerpo humano. Cada grupo social dependiendo del lugar que ocupa frente a la sociedad global y de sus particularidades culturales, gesta un tipo de ordenamiento distinguible (Portal, 1996: 77). Es decir, la visión del mundo es una característica cultural que permite, acceder al universo de significaciones que una sociedad otorga en un momento dado al mundo en que habita.

Vinculado con lo anterior, las concepciones del mundo son un fenómeno colectivo que concierne al plano de lo vivencial, es compartida pero no homogénea. Al interior de una sociedad existen varios niveles de jerarquización, tensiones, contradicciones y asimetrías, de tal modo que los distintos estratos sociales que la componen, formulan formas específicas de interpretar al universo, es decir, en una sociedad hay diferentes espacios de significación, que se distinguen por las experiencias de vida que cada miembro experimenta (Portal, 1996:73).

Además cada individuo posee una base lógica, un conjunto de experiencias propias y conocimientos que inciden en la asimilación, concepción y explicación de un determinado suceso, lo cual conlleva a la generación de múltiples y nuevas interpretaciones sobre un mismo fenómeno. Al respecto López Austin apunta:

Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales. La indivisibilidad del procesos no impide, sin embargo, que la articulación de los sistemas tenga que ser entendida de distinta manera a nivel

individual y a nivel de grupo social... la cosmovisión, insisto, es un producto social colectivo (2008a: 20).

En este panorama, se parte de que ningún miembro del grupo social posee una teorización total del mundo, en el seno de una sociedad pueden existir diferentes niveles de explicación sobre un mismo fenómeno. Sin embargo, esto no constituye un obstáculo para su articulación con otros sistemas de representaciones ya que estas interpretaciones se dan bajo el patrón común de una matriz cultural ordenadora a la que López Austin denomina “núcleo duro”⁴ el cual produce una unidad con altos niveles de congruencia (1994: 14).

La cosmovisión es dinámica que al igual que la cultura debe ser comprendida en su devenir histórico, como un producto en constante transformación, debido a que sus componentes se encuentran en un continuo proceso creativo de reelaboración que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas (Broda, 2001a: 18-19). Por otro lado López Austin afirma que la cosmovisión es “un hecho histórico de larga duración”, concepto que refiere a los procesos de transformación a las que se han sujetado los diversos elementos que componen al conjunto sistémico, transición en la que algunos componentes son revalorizados mientras que otros pierden su vigencia. Al respecto señala:

Braudel introdujo el concepto de “larga duración” como propio de toda historia que abarca procesos seculares. Este enfoque nos permite entender el complejo religioso mesoamericano –y con él el mito, el mágico, y, en términos más amplios, el de la cosmovisión- como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos (1994: 11).

Asimismo, Catherine Good explica: “La cosmovisión no es eterna, ni inmutable”, habrá contradicciones internas e incongruencias lógicas las cuales son viables ya que permiten explicar determinados sucesos (2001: 240). Por lo tanto, es un

⁴ Se entiende por núcleo duro “esa estructura o matriz del pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones, sumamente resistentes al cambio pero no inmunes a él (López Austin, 2001: 58-59).

fenómeno en continuo proceso de reelaboración, las transformaciones y los nuevos elementos de creencias que se incorporan se encuentran en íntima relación con la dinámica social.

En el entendimiento del acto creativo de la cosmovisión se debe tomar en cuenta la cosmovisión existente, la creatividad y los imaginarios colectivos, de un tiempo y espacio determinados. La concepción del mundo se encuentra en constantes procesos de reelaboración y síntesis; adecua, omite, incorpora y crea nuevos elementos de creencias, dependiendo del contexto social, es decir está en una constante configuración término que de acuerdo con Miguel Alberto Bartolomé alude a “combinaciones singulares de rasgos compartidos que se constituyen como totalidades diferenciadas” (2005: 6)

En este sentido, se entiende que el conjunto sistémico de percepciones, representaciones, ideas y creencias, es un producto cultural, histórico, colectivo inmerso en un constante proceso creativo de elaboración que deriva en nuevas interpretaciones, sujeto a contradicciones e incongruencias debido a que se construye en el plano de lo vivencial, por ello tiene múltiples vehículos de expresión entre los que se encuentran la oralidad y los actos cotidianos, como por ejemplo la alimentación. En esta perspectiva, se considera que el análisis concepción del cuerpo humano a partir del consumo del maíz es una vía que permite entender las significaciones que este cereal tiene actualmente para la cultura *ngigua*

I.2.2 El cuerpo humano

El cuerpo humano es el principio de la existencia, una compleja unidad donde se entretajan aspectos fisiológicos y culturales difíciles de comprender, ambos elementos se encuentran articulados de tal modo que solo son distinguibles para fines analíticos (Aguado, 2011: 46). A partir de él, el ser humano se relaciona con su entorno, percibe, piensa, siente, experimenta e interpreta; en él, se guardan las

memorias, se generan imaginarios, se materializan las experiencias, etcétera, es el puente que articula lo individual con lo social.

Le Breton en su obra *Antropología del cuerpo y modernidad*, apunta que “el cuerpo es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre” (2002b: 7). El cuerpo es una construcción social, en él, descansa un conjunto de representaciones, que se sustentan en la visión del mundo de cada cultura por lo tanto, no existe un cuerpo que sea universal, sus componentes y funciones responden a una abstracción que varían de sociedad en sociedad, dependiendo del tiempo y espacio:

Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: Sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorgan sentido y valor (Le Breton, 2002b: 8).

Es una realidad cambiante, cada población genera a partir de su propia lógica, imágenes y saberes que lo particularizan, esto se puede observar en la pluralidad y eficacia de las prácticas médicas. En el caso de las sociedades occidentales, la concepción moderna del cuerpo, que sirve como punto de partida para la mayoría de las investigaciones, encuentra sus orígenes a finales del siglo XVI y principios del XVII, momento en el que el cuerpo se convirtió en un objeto desvinculado del hombre que encarna y se le adhiere la metáfora de máquina, idea que se refuerza en la filosofía mecanicista de Descartes, de modo que el cuerpo queda disociado en dos elementos: Cuerpo y alma o máquina y mente (Díaz Cruz, 2006: 149).

Esta visión considera al cuerpo aislado del cosmos, de la sociedad y de su ser, concepción que remite a una individualización y que se simboliza oficialmente en las investigaciones de anatomía y fisiología, es decir los saberes biomédicos son resultado de las representaciones corporales de las sociedades occidentales. Al contrario en las sociedades “tradicionales”, el cuerpo está unido al mundo, es inseparable del universo, se identifica al hombre al mismo tiempo que se reconoce la carne. Se entiende como una constelación en la que se mezcla la condición

humana con la naturaleza, vinculando al hombre en forma de microcosmos, en esta lógica él cuerpo no se separa de la persona, ni del colectivo (Le Breton, 2002a: 27-28).

Se comparte la idea de que las visiones del mundo generan discursos sobre los cuales se fundamentan representaciones y saberes del cuerpo que a su vez funcionan como mecanismos de reproducción y transmisión. En otras palabras, el cuerpo es además de los órganos que lo integran es un sistema simbólico a partir del cual se internaliza y valoriza el mundo, “superficie de proyecciones que se vinculan con formas simbólicas más amplias” (Le Breton, 2002a: 30).

Por lo tanto, no existe un cuerpo “natural”, ya que se encuentra envuelto en una trama de significaciones, hay tantas representaciones del cuerpo humano como culturas en el mundo, su designación está sujeta a imaginarios sociales que dependen del tiempo y el espacio donde se forjan, tal es el caso de las teorías médicas que responde eficazmente a una forma particular en la que la sociedad percibe su cuerpo.

En este sentido, se parte de que la particularidad de la noción del cuerpo humano en las comunidades indígenas se encuentra en la cosmovisión que lo forja, concretamente la mesoamericana, de manera que su estudio exige colocar al cuerpo que se piensa interrogar en la lógica social y cultural a la que pertenece. En este caso, el análisis de la corporeidad se ha realizado principalmente bajo la vertiente mesoamericana y en últimas fechas el perspectivismo amazónico.

En la primera línea, destacan los análisis López Austin quien lo concibe como un receptor sensible al universo, alrededor del cual se generan diversas representaciones que constituyen uno de los sistemas ideológicos que forman parte de la cosmovisión, al respecto menciona:

El cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones (2008a: 7).

El cuerpo se encuentra en una constante relación con el cosmos en él se producen y reproducen significados, dicha articulación no se presenta de forma automática se establece a partir de las experiencias vividas, de lo que se observa e interpreta. Al respecto López Austin sostiene que los hombres parten de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos, por eso cerros, cuerpos de agua, plantas, entre otros, poseen brazos, corazones, respiran, es decir la naturaleza se dota de carácter humano siente, se enoja y se en contenta, etcétera; al mismo tiempo el cuerpo se concibe impregnado por la energía del cosmos, la luna por ejemplo interviene en el ciclo menstrual de la mujer, el sol dota de energía vital al ser humano (2008a: 395).

El cuerpo, por tanto, mantiene una relación dialéctica con el mundo, esto es, todo cuanto sucede en él está sujeto a una explicación lógica, acción que genera saberes y conocimientos operantes en las modalidades biológicas y sociales, mismos que se reproducen a partir de las practicas corporales, la tradición oral y la observación, es decir el ser humano se apropia del mundo al mismo tiempo que de sí mismo.

En el pensamiento indígena, apunta López Austin, el cuerpo es entendido como microcosmos, un modelo que permite la comprensión del universo y la realidad, al contrario de la concepción cristiana, en la percepción de los antiguos nahuas no existe una separación dicotómica entre alma y cuerpo, ya que es un conjunto conformado por aspectos anatómicos, psicológicos y sensoriales (2008a: 197).

En este sentido, el cuerpo se encuentra integrado por una parte invisible y otra pesada, perceptible e inerte, que en su conjunto son entendidas como un binomio inseparable, “un todo organizado y sumamente interconectado, de tal manera que su equilibrio era fundamental para mantener la salud y el bienestar, y prolongar la vida” (López Austin, 2008b: 77). Por su parte la naturaleza es entendida como un ser vivo habitada por seres anímicos que se distingue del hombre por la apariencia física, el lenguaje, la posibilidad de comunicarse con los dioses y el trabajo (López Austin: 2008b, 77).

En contraste con el enfoque mesoamericano, Pitarch sin perder de vista la noción de persona, retoma el cuerpo y el consumo del maíz para explicar la particularidad de lo que es ser indígena, para ello basa sus fundamentos en los argumentos de Viveiros de Castro y propone que en la lógica de los *tzeltales* la diferencia entre los seres humanos y otros seres vivos radica en la forma del cuerpo y no en las almas puesto que estas se comparten con animales y otros seres extraños, dicha premisa es central para comprender la diferencia entre lo indígena y lo no indígena (2005: 516-157).

El cuerpo, en este panorama se entiende como una sustancia física, cuyo componente también se fabrica, proceso que se genera a partir de los hábitos alimenticios, por eso los alimentos y sobre todo la manera de prepararlos y combinarlos es un diferenciador cultural básico, al grado de que sí se llegase a comer alimentos preparados de forma “castellana” éste se ira formando de una manera no indígena. En resumen, los no indígena tienen la misma composición anímica que los indígenas, sin embargo el elemento que los distingue son los hábitos culturales, por eso las expresiones mesoamericanas “el maíz es nuestro cuerpo” deben tomarse de manera literal (Pitarch, 2005: 517).

Se puede observar que en esta postura no se incluye aquellos fenómenos que se incorporan a la lógica indígena, por ejemplo el consumo de los refrescos de cola, la movilidad de los sujetos que al salir de sus hogares se involucran con otro tipo de hábitos alimenticios, las diferencias sociales, etcétera. Además, cabe mencionar que en el caso del sureste de Puebla el maíz, es parte de la dieta básica de los pobladores y lo comparten con la gran mayoría de criaturas que ahí coexisten. En resume desdibuja el procesos creativos de selección, asimilación y valorización, limitando con ello la complejidad de los elementos que configuran la corporeidad mesoamericana y el consumo de maíz.

Frente a este panorama se considera que el cuerpo es un producto dinámico, no se encuentra estático y está sometido a constantes reconfiguraciones, sus representaciones cambian de acuerdo al tiempo y según los elementos que se insertan a la dinámica social a la que pertenece, por tanto al interior de una

sociedad su interpretación varía según la edad, el género, adscripciones religiosas, etc. pese a ello, se parte de la idea de que existen consensos sociales que permiten compartir determinados elementos.

El cuerpo además expresa la identidad de los individuos, de acuerdo con Le Breton, en las sociedades indígenas “las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona” (2002a: 27). Sin embargo, advierte que ahí donde el cuerpo parece ser algo evidente, es donde más difícil de penetrar es, por lo tanto cuerpo y persona remiten a dos categorías distintas razón por la cual cada uno requiere de un tratado específico, al respecto señala:

La primera tarea del sociólogo o del antropólogo consiste en distanciarse de la idea discutible de que el cuerpo es un atributo de la persona, un “tener” y no el lugar y el tiempo indiscernibles de la identidad (2002a: 33).

A partir de estos planteamientos se entiende que cuerpo humano es en primera instancia una construcción social que se erige a partir de la relación que el ser humano establece con el cosmos y la naturaleza, lo cual da muestra del lugar que ocupa el hombre en el universo. En él se inscribe las sensaciones, las pasiones, los pensamientos, la memoria, todas las experiencias de la existencia, que se proyectan en un conjunto de representaciones y que cobran su eficacia en el discurso.

Con base en las premisas antes mencionadas interesa profundizar en la forma en que el consumo del maíz construye y reproduce la concepción del cuerpo humano, tomando en cuenta que la alimentación basada en el maíz responde a una lógica más amplia que se vincula con la cosmovisión. En este sentido, se requiere en un primer momento ubicar a la cultura en su tiempo y espacio.

CAPÍTULO II

HISTORIA Y ETNOGRAFÍA DE SAN MARCOS TLACOYALCO. UN PUEBLO *NGIGUA*

En este apartado se ubica a la cultura *ngigua* en su tiempo y espacio, para ello se expondrán de manera general algunos aspectos contextuales que contribuyen a una mejor comprensión del escenario donde se desarrolla esta investigación. Este capítulo está escrito con información obtenida a partir del segundo semestre de 2008 hasta el año 2013, de modo que a lo largo de cinco años en Tlacoyalco se han presenciado algunas transformaciones sobre todo, aquellas relacionadas con la infraestructura de la comunidad. Actualmente se aprecia un aumento en el número de calles adoquinadas y pavimentadas, la construcción del deportivo *Xrao*⁵, la remodelación del centro de la población, la ampliación de la iglesia, así como la apertura de múltiples comercios.

También se observa la integración de determinados (por parte de algunos actores sociales) elementos a la lógica comunal, por ejemplo la música en el celular mientras se transita por los lugares denominados como “pesados” con la finalidad de protegerse de los *malos aires*. Mientras que al mismo tiempo, algunas prácticas continúan siendo estructurantes en la vida cotidiana, tal es el caso de la agricultura del maíz, la organización religiosa, el territorio, entre otras. En este sentido, se presenta la transición de un escenario sociocultural dinámico, inmerso en procesos globales que inciden en la forma particular en que se vive en el mundo y en la manera en que se construye la cosmovisión en torno al cuerpo humano.

⁵ Que se traduce como rocío.

El apartado se encuentra dividido en tres segmentos, en el primero se realiza una síntesis de los procesos históricos más importantes de San Marcos Tlacoyalco, posteriormente se ubica a la unidad de análisis como parte de la región sureste de Puebla (Gámez, 2010) y finalmente se exponen aspectos generales sobre la vida social, política, económica y religiosa.

II.1. Esbozo histórico de San Marcos Tlacoyalco

Tomando en cuenta que la cosmovisión es histórica y que se encuentra en una constante reelaboración que está sujeta a la dinámica propia de cada sociedad, este apartado tiene como objetivo realizar una síntesis de aquellos procesos a los cuales han estado sujetos los *ngiguas* de Tlacoyalco. La información se ordenó de acuerdo a aquellos procesos históricos que se consideran claves en la historia propia, se trata de acontecimientos que de acuerdo con diferentes versiones, representan un antes y un después en la historia de la comunidad.

La información que se expone se basa fundamentalmente en la historia oral y se complementa con la revisión de aquellas fuentes y estudios etnohistoricos cuyo análisis se centra en caracterizar y estructurar la vida de los antiguos popolocas, en esta perspectiva cabe aclarar, que no se hace una profundización y revisión de otras fuentes debido a que ya existen trabajos especializados sobre este aspecto en San Marcos (*Cfr.* Gámez, 2003, 2006, 2009, 2012).

II.1.1 Los popolocas en Mesoamérica

Mesoamérica ha sido definida como un área cultural desarrollada en un territorio con grandes contrastes de diferentes índoles. De límites variables en el tiempo, sus confines llegaron a rebasar el trópico de Cáncer y la mitad de Centroamérica. Entre los principales rasgos que la distinguen están: La gran diversidad de etnias que la conforman y el cultivo de maíz, el cual permitió caracterizar a las sociedades mesoamericanas como agricultores (López Austin, 2008b: 18-20).

Los popolocas, junto con los otros grupos emparentados lingüísticamente,⁶ se asentaron en el sureste de Puebla y el norte de Oaxaca. En Puebla, la mayor concentración de este grupo indígena reside en Acatlán, Tepeaca, Tepexi y Tehuacán. Zona que destaca por ser uno de los lugares donde se han encontrado las fechas más tempranas de la domesticación del maíz (Gámez, 2012: 74-75). Elementos que dan cuenta de la relevancia que el maíz ha tenido históricamente para esta cultura.

Los popolocas son un grupo étnico mesoamericano cuya relevancia y aportes son fundamentales para el desarrollo de dicha área cultural, como ya se mencionó, entre sus antecedentes, se encuentran el cultivo del maíz, la fabricación de la cerámica y la sal. Según Mac Neish (1964) “los antecesores de los popolocas, los proto-otomangues, hace 7000 años iniciaron la domesticación de las plantas como chile, amaranto, calabaza, entre otras; para el 5000 a. de C. comenzaron a domesticar el maíz” y al finalizar el 700 d. de C. los popolocas ya explotaban todas la plantas y animales domésticos que los pueblos mesoamericanos conocían a la llegada de los españoles (Gámez, 2012: 76-77).

Económicamente, los popolocas se dedicaban, principalmente, a la agricultura donde empleaban el sistema de irrigación a través de construcción de presas, canales y terrazas (Gámez, 2003: 20). En general, los antecesores de los *ngiguas* al igual que el resto de los pueblos que basaban su subsistencia en la agricultura brindaban un especial culto al agua y a la fertilidad.

Durante el periodo del Preclásico, los antiguos *ngiguas*, tuvieron una gran expansión pero a causa de la migración de otros grupos su territorio se redujo. En Clásico, a pesar de que su historia es poco conocida, se sabe que fueron uno de los más importantes productores de cerámica *anaranjado delgado* (Cook de Leonard, 1953), producto que se distingue por ser uno de los más distribuidos en Mesoamérica, de modo que se puede inferir que desde tempranas fechas los

⁶ Mixtecos, chochos, ixcatecos y mazatecos, pertenecientes al grupo lingüístico macro-otomangue o “rama olmeca” (Dahlgren, 1990: 48 en Gámez, 2003: 43).

popolocas mantenían un constante intercambio material y cultural con otros grupos étnicos.

Hacia el siglo XI, la zona sur de Puebla fue escenario de invasiones y guerras por parte de los nahuas, al ser conquistado el territorio de los popolocas, la población cambió su estructura político-territorial. Se crearon nuevos pueblos y ciudades entre los cuales se conformó el señorío de Cuauhtinchan, integrado por grupos chichimecas, dentro de este señorío se encuentra San Marcos Tlacoyalco (Gámez, 2012: 78).

En el siglo XIV, los toltecas pierden el poder y los tlatelolcas invaden Cuauhtinchan. Tiempo después, los mexicas conquistan a ese señorío y lo dividen entre cuatro cabeceras: Tepeaca, Cuauhtinchan, Tecali y Tecamachalco-Quecholac, posteriormente debido a diferentes conflictos y pugnas que existían en la región, en 1451, dentro de este último se estableció el nuevo señorío de Tecamachalco donde quedaron comprendidas las poblaciones popolocas de Tlacoyalco y Temalacayuca (Gámez, 2012: 79).

II.1.2. Fundación de la comunidad

Como se mencionó, Tlacoyalco formó parte del señorío Tecamachalco-Quecholac. La primera fundación del poblado se remonta en el año de 1148 y la segunda en la época de la colonia en el siglo XVII (Archivo Presidencia Auxiliar de San Marcos Tlacoyalco en Gámez, 2012: 90). De acuerdo con la versión de los pobladores, antes de la Conquista, sus antepasados habitaban en la serranía⁷ y “poco a poco” se fueron bajando al valle, hasta llegar al sitio en donde se refundó el poblado que comprende su localización actual.

⁷ Refiriéndose a las montañas de la Sierra del Soltepec, ya que en este lugar se encuentran vestigios de estructura y restos de cerámica pertenecientes al periodo posclásico.

Este acontecimiento en la tradición oral, se describe como el camino que también fue recorrido por San Marcos el santo patrono, en los testimonios se describe: “Marquitos estaba buscando a su gente, primero vivió en el paredón, luego en la Chinoá, luego llegó donde está, ahí se le hizo su casita, después llegaron los españoles y le hicieron su iglesia” (Don Francisco, habitante de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2009).

La principal deidad de los popolocas de Tlacoyalco en la época prehispánica, fue *Chinentle*, dios del agua, a él se le otorgaban ofrendas que contenían huevos y ceras de abeja, acompañado de una ceremonia donde se ofrecía copal y una danza, cuyo nombre se desconoce, pero a la llegada de los españoles adquirió el nombre de *tocotinas* (mimeografiado, Presidencia Auxiliar de San Marcos Tlacoyalco, s/f: 2, en Gámez, 2012: 90). En los tiempos que habitaban en la serranía los pobladores se encontraban en un constante enfrentamiento por los límites de sus tierras con las comunidades vecinas.

Entre sus principales actividades económicas estaban la agricultura, donde maniobraban herramientas como la *coa* (instrumento hecho de palos y puntas de piedras) y la caza (mimeografiado, Presidencia Auxiliar de San Marcos Tlacoyalco, s/f: 2, en Gámez, 2012: 90). Labores que se complementaban con el comercio, al respecto, se conserva el recuerdo de que antes, cuando habitaba en los cerros,⁸ se dedicaban a la venta de productos que podían extraer del monte como ixtle⁹ y coyunda.¹⁰

Tlacoyalco es un término náhuatl que se traduce como “lugar en medio de cerros rodeado de arena”, o “en medio de la arena”, *tlaco-* en medio, y *yacoltl-*

⁸ Antes de la Colonia.

⁹ Fibra textil proveniente del maguey.

¹⁰ Soga elaborada con fibra de maguey o palma para sujetar los bueyes al yungo.

arena, otras versiones comentan que quiere decir “lugar en la joya”.¹¹ Según la historia oral, se menciona que el nombre se debe a que anteriormente habitaba un animal llamado “tlalcoyote”, el cual era gigante y por la noches salía a robarse y a violar a las mujeres, posteriormente llegó san Marcos lo venció y ahora lo tiene sometido a sus pies para proteger al poblado.

En otras versiones no se trata de un animal que daña a los pobladores, más bien, es una criatura que debido a su antigüedad y, a que es originario del lugar, se encarga de ayudar al santo patrono a cuidar de la comunidad.

Pero el que tienen aquí, el de san Marcos no es un león si no que es tlalcoyote... se supone que ese era propio de este lugar. Todavía existen... y ese animal como era propio pues se le fue asignado a san Marcos, el de acá y se le puso porque era el guía de todos los popolocas (Don Sotero, presidente del Consejo Parroquial de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

En esta acepción, se describe como una especie parecida a los zorros y los mapaches, son nocturnos y herbívoros, se alimentan de todo lo que nace en el campo: Las plantas, el maíz, el frijol, las habas, entre otros.

Siempre andan en las noches y salen, y empiezan a comer maíz. Por ejemplo, en esta época que ahorita ya se está empezando a ver todo lo que es para el elote, ya para traer el traspaso para hacer mazorca, esos animalitos salen al campo y los juntan y tiene unos

¹¹ Según algunos pobladores cuando los popolocas empezaron a bajar al valle, se establecieron temporalmente en un lugar denominado “Cerrito” el cual estaba ubicado en una zona en forma de valle. “San Marcos no estaba ubicado acá a donde estamos, sino que primero estaba ubicado por una parte que se llama “Cerrito”, por allá por la orilla del canal, cerca de Tepalsoltepec, ahí donde está ahora la vía del tren y están los cambios de los trenes... ahí vivían ellos, ahí los acercaron más ellos; los españoles para hacer una pequeña colonia, nada más que después se fueron buscando espacios más largos, se percataron que en esa zona cuando llovía se estancaba el agua, como estaba dentro de una joya se llenaba de agua, se inundaba donde vivían ellos, que si eran más fértiles las tierras, pero por lo mismo de que se les inundaba por eso decidieron cambiarse. Quizás por estas similitudes, dentro de la tradición oral se liga que Tlacoyalco signifique lugar dentro de la joya” (Don Sotero, presidente del Consejo Parroquial de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

hoyos grandotes, donde se entierran y hasta allá adentro almacenan, almacenan todo el alimento para que cuando llegue el invierno y todo eso ellos tengan con que alimentarse y no morir de hambre (Don Sotero, presidente del consejo parroquial de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

II.1.3. La Conquista y la Colonia

La llegada de los españoles a la zona fue poco antes de la caída de Tenochtitlán, la derrota de estas provincias se consideró fundamental para aislar a la capital mexicana y evitar posibles alianzas (Muñoz Camargo, 1984: 238). La estrategia de Cortés en estas poblaciones fue tortuosa, imponiendo el miedo a través de sometimientos, maltratos, sobajamientos, destrucciones, matanzas, castigos y violaciones (Jäcklen, 1978: 131) prácticas que conllevaron a los señoríos de Tehuacán, Zapotitlan y Coxcatlán a rendirse. Posteriormente el ataque masivo de las epidemias que asaltaron tanto a mujeres y hombres de todas las edades provocó una disminución significativa en el número de habitantes (Anales de Tecamachalco, 1992: 64-65 en Gámez, 2012: 93).

Los pueblos fueron reacomodados y la población de San Marcos quedó integrada a la encomienda de Tecamachalco (Gerhard, 1986: 286). Sin embargo, el abuso de los encomenderos, el despojo agrario excesivo y los maltratos condujeron a que el territorio fuera fragmentado. En este marco, Tlacoyalco quedó bajo la jurisdicción de Tepeaca, la cual perteneció al obispado de Puebla-Tlaxcala.

En 1529 llegaron a la región las primeras órdenes de franciscanos e inició una masiva evangelización de los popolocas. En 1570 comienza la construcción de la Iglesia y en los años de 1604 a 1606 la localidad fue congregada. Es en esta época cuando a Tlacoyalco se le asigna el nombre de San Marcos Evangelista. En 1750 San Marcos era parte de Tlacotepec, éste y otros pueblos conformaban lo que se le llamó República de Indios y en 1786 pasó a ser parte de la Intendencia de Puebla (Gámez, Ramírez y Correa, 2009: 26-32).

En 1809 -como parte de la República de Indios- la organización social de San Marcos contaba con sus respectivos cargos: alcalde, gobernador y alguacil, con aproximadamente 1000 habitantes (Archivo Presidencia Auxiliar de Tlacoyalco en Ramírez, 2002: 90). Con respecto a la infraestructura, la comunidad ya tenía una iglesia, plaza principal, pocas casas, un pequeño centro y en su periferia estaban los jagüeyes (Mapa Colonial de San Marcos Tlacoyalco, Archivo Parroquial, s.f, en Gámez, 2012: 107).

II.1.4. Tlacoyalco en el periodo de la independencia

La participación de los *ngiguas* de San Marcos en el movimiento de independencia se puede inferir a partir de la importancia que tuvo la Intendencia de Puebla en el desarrollo de la lucha. En esta época se conformaron tres zonas de control independentista: Zacatlan, Izúcar y Tehucán, ésta última destaca por la presencia de José María Morelos, así como la incorporación de un conjunto de jefes locales que participaron en la lucha y porque abarcó un amplio territorio que comprende desde Oaxaca hasta Tepeaca y Tecamachalco (Contreras y Gómez, 1997:171).

En 1811 el coronel Valerio Trujano encargado de Morelos efectuó varias incursiones en haciendas de Tehuacán, más adelante el 3 de mayo de 1812 el padre José María Sánchez de la Vega, vicario de Tlacotepec y José Antonio Arroyo, de San Juan de los Llanos, junto con tres mil hombres lograron derrotar a la guarnición realista (Contreras y Gómez, 1997: 172). En este sentido, si se toma en cuenta la cercanía que Tlacoyalco tiene con Tlacotepec, Tecamachalco y Tehuacán, se infiere que algunos pobladores de San Marcos participaron en las luchas (Gámez, 2012: 107).

En este periodo el país se encuentra en un estado de desorganización tanto política como económica. La actividad agrícola descendía rápidamente debido al abandono de los campos tanto por los propietarios como por los campesinos que ya que estos eran llevados en masa a la guerra. En este tiempo Tehuacán y los pueblos de sus alrededores estuvieron sujetos durante muchos años a gran

escases de alimentos, situación que se agravó con las pestes de viruela y cólera, que se presentaron a lo largo del siglo, causando gran mortandad en la población, una inestabilidad que se prolongó hasta el porfiriato (Henaó, 1980: 85).

Hacia 1892 San Marcos Tlacoyalco contaba con una población de 3000 habitantes, todos tenían como ocupación la de campesino. Se le consideraba “comunidad rural” porque presentaba rasgos como costumbres, organización política, formas de propiedad y sobre todo, estilos y estrategias de apropiación de los recursos naturales (Rojas, 1996: 279).

A inicios del siglo XX, las casas de los habitantes popolocas pertenecían al dueño de la hacienda, por ello no pagaban arrendamiento, pero se les obligaba a prestar trabajos gratuitos a la hacienda “no éramos dueños de nuestra tierra”, por su parte, los mayordomos y capataces tenían autoridad para golpear tanto a niños como adultos. En la historia oral sobresale la explotación y el maltrato con el que los hacendados sometían a los lugareños:

Estuvimos colonizados de la misma manera que la mayoría de las culturas maternas aquí en México. Desde 1570 que está datado aquí más o menos la llegada de los españoles... nada más que la gran diferencia que existió en esta región que en otras culturas, es que cuando empezó la independencia, pues empezó de cierta manera para unos, pero para otros no, porque en estas regiones como estaban un tanto más escondidas, terrenos menos fértiles, entonces los hacendados siguieron viviendo de eso... y seguía esclavizada la gente... por lo general los *ngiguas*. Por ejemplo en las haciendas que están por acá, vivían de cierta manera esclavizados porque no les pagaban por trabajar en las haciendas, lo que hacían era que promovían préstamos entre las familias y se les prestaba a una persona, nada más con la consigna de que cómo casi no ganaban se quedaba la deuda y la deuda era heredable... trabajaban de por vida, en realidad no era deuda con lo que ellos trabajaban prácticamente les debían todo lo que hacían (Don Sotero, presidente del Consejo Parroquial de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

En este marco el indígena o campesino quedó reducido a la condición de peón asalariado, de arrendatario, o de mediero en las haciendas y en los ranchos particulares, de modo que la producción agrícola quedó reducida al nivel de la subsistencia (Henaó, 1980: 86-87).



II.1.5. De la época de la calamidad a la recuperación de las tierras

A principios del siglo XX, el maltrato y el despojo de tierras motivaron a que los pobladores de Tlacoyalco se unieran a los soldados que pasaban proporcionándoles armas y así asistir a enfrentamientos de la Revolución Mexicana.¹² Esta época representa en la memoria de los habitantes una de las etapas más difíciles y tristes de su historia, es recordada por los maltratos, las represarías, la hambruna y la escasez extrema de alimentos.

En este sentido, se comenta que durante esta temporada el maíz crecía en abundancia, había lluvia y cosecha, pero los dueños del cultivo eran avaros preferían quemar la cosecha mientras los habitantes morían de hambre por ello y con la finalidad de calmar el apetito comían el frijol apolillado, recolectaban la basura de las calles y las heces de los animales, los granos de maíz que encontraban los revolvían con la pulpa de los nopales o biznagas que crecen en el cerro y, al finalizar, con esta mezcla hacían unas tortillas, “eso comían”. Asimismo se menciona que había personas que se adentraban en el cerro con la finalidad de buscar el nido de un ave, que en la lengua se le denomina *Kundee* o *Kundaa* y en español se le conoce como *quebrantahuesos*;¹³ con la intención tomar las mazorcas que almacena este animal.

¹² Durante la primera década del siglo XX a raíz de mala administración de la justicia, la riqueza acumulada, el maltrato, la explotación y la extrema pobreza de los campesinos e indígenas del país. Surge uno de los movimientos sociales más importantes de la historia nacional, la Revolución Mexicana conflicto armado que inicia en 1910 y culmina en 1917 con la promulgación de la nueva Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

¹³ Ave que en algunas versiones es descrita como cuervo y en otras como buitre, es grande y con plumas blancas en el cuello semejante al águila. Este pájaro se caracteriza por vivir en el cerro y por almacenar mazorca para todo el año igual que el ser humano.

Con respecto a los enfrentamientos, se describe que “por todos lados se veían cadáveres, todo el tiempo se escuchaban balazos, mucha gente moría y las jóvenes eran escondidas para que no se las llevaran o las violaran”, en esta perspectiva, los pobladores reconocen a esta etapa como *la época de la calamidad*. Sin embargo, también se recuerda con orgullo, porque es el tiempo en el que se recuperaron las tierras.

En enero de 1915, después de que se dio a conocer el decreto presidencial para la Reforma Agraria, se formó la Comisión Nacional Agraria (CNA), para proceder a la desposesión de tierras de las haciendas. Los pueblos empezaron a organizarse para realizar las peticiones pero fue hasta después de la muerte de Zapata (1919) cuando comenzaron a realizarse peticiones de restitución de tierras comunales y dotación de ejido (Guzmán, 1999:77 en Gámez, Ramírez y Correa, 2009: 40)

En la documentación se describe que los habitantes de Tlacoyalco realizan su primer solicitud para la dotación de tierras en 1915, posteriormente al transcurrir diez años en diciembre de 1925 reciben una resolución transitoria, y cuatro años más tarde en 1929 se les otorga una resolución presidencial favorable para el pueblo, de manera que en 1930 se establece en definitiva el número de hectáreas de tierras que recibirán (Aguirre, 1990 en Gámez, Ramírez y Correa, 2009: 41). En la memoria colectiva aún se conserva el proceso de dichas peticiones:

Más o menos aquí, los de Tlacoyalco empezaron a meter sus papeles de solicitud de tierras para que fueran independientes de los hacendados hasta por 1922. En 1925 fue cuando ellos metieron la primera solicitud de tierras pero hasta 1928 llegó la primera resolución provisional del Gobierno Federal para que tomaran ciertas tierras y que las pudieran sembrar. Finalmente hasta octubre de 1929 vino la resolución definitiva (Don Sotero, presidente del Consejo Parroquial de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2008).

Se otorgaron un total de 6121 hectáreas, 4966 son terrenos cerriles, 1155 tierras de temporal y otras clases, beneficiando a un total de 701 habitantes, la superficie de Tlacoyalco se amplió por la expropiación de las tierras que se hacen a las haciendas de Santa Ana una cantidad de 1 454 ha; a Santa Lucia 218 ha.; de la

Virgen 350ha; de San Martín 2777 ha. y de Esperilla 1322 ha. cuyos propietarios eran de apellidos Muñoz, Cid, Pacheco y Marín (Archivo de la Presidencia Auxiliar en Ramírez, 2002: 93).

Las tierras se dividieron en parcelas¹⁴ y fueron asignadas según el número de integrantes por familia,¹⁵ la distribución fue realizada y vigilada por la Comisión Ejidal. Una vez hecha la repartición y debido a que algunos terrenos quedaron lejos del poblado, algunas familias optaron por irse a habitar cerca de su terreno, resultado de estas decisiones fue la conformación de las colonias que se encuentran en la periferia: San José Buenavista, San Francisco Esperilla, San Martín Esperilla, San Juan Zacabasco, Guadalupe, la colonia Reforma o Chinoá y Sompantle; en este panorama los pobladores de dichas colonias reconocen que sus orígenes se encuentran en la junta auxiliar “yo tengo familia en San Marcos pero crecí aquí en San Juan Zacabasco”.

Finalmente la recuperación de tierras durante la década de los años 1910-1920 favoreció a la comunidad, pero también trajo consigo conflictos con las poblaciones vecinas por los linderos. Históricamente San Marcos ha tenido disputas con la cabecera municipal, Tlacuitlapa y San Luis Temalacayuca por los límites.

II.1.6. El trabajo en los cañaverales y siglo XXI

Los movimientos sociales y el desarrollo económico, tecnológico, educativo, entre otros fenómenos, caracterizaron la segunda mitad de siglo XX a nivel nacional. En 1933 se construyó la carretera federal México-Veracruz. La comunicación y la

¹⁴ Terrenos con una dimensión de diez mil metros cuadrados (una hectárea).

¹⁵ Conforme a la lógica comunal, a mayor número de integrantes por familia, mayor cantidad de alimentos. Se requiere de una extensión de tierra más grande que posibilite mayor cultivos y abundante cosecha para satisfacer las necesidades del grupo familiar.

comercialización comenzaron a intensificarse en la dinámica de los habitantes. Los *ngiguas* tuvieron acceso a nuevas mercancías y facilidades para comunicarse con los principales centros comerciales Tehuacán y Tecamachalco.

A mediados del siglo XX no todos los habitantes de Tlacoyalco poseían tierras para cultivar y otras disponían de poco capital económico para invertir en su siembra, con la finalidad de resolver la carencia del recurso la mayoría de los pobladores trabajaban en Tlacotepec, los hombres en los terrenos del municipio y las mujeres como empleadas domésticas lavando ropa, sin embargo; debido a su origen étnico fueron sometidos a maltratos, explotación y humillaciones. Al respecto mencionan que los hombres laboraban durante todo el día sin descanso, mientras que las mujeres eran ofendidas con calificativos despectivos por parte de sus patronas, al grado de ser agredidas físicamente; “decían que olíamos feo, que no nos bañábamos, que éramos piojosos y chochos”.

Frente a este escenario, aproximadamente en 1956, varios pobladores optaron por no hablar en *ngigua* y/o mudarse temporalmente a los cañedos de Veracruz, se comenta que viajaban familias completas en grandes bloques de personas que se organizaban y se cuidaban entre ellos. En este sitio los hombres se dedicaban a cortar caña y piña, mientras que las mujeres se encargaban de elaborar la comida y el cuidado familiar, la estancia en esta zona se determinaba según la tenencia de la tierra, aquellas que no poseían terrenos de cultivo se quedaban largas temporadas, mientras que los que sí tenían terreno iban específicamente a juntar el suficiente dinero para regresar y sembrar.

Las familias, conscientes de su retorno al poblado, encargaban sus pertenencias y animales con los vecinos, algunos enterraban en el cerro su maíz “como si fuera oro”, sembrando a modo de señal un maguey. Esta dinámica del trabajo asalariado continuo hasta 1973 cuando un temblor que afecto a la región destruyo las casas del poblado, fue entonces cuando se generó un programa gubernamental de empleo temporal y los *ngiguas* comenzaron a incursionarse en el trabajo de la construcción. Se describe que el conocimiento que poseían sobre

dicho oficio era básicamente nulo pero la remuneración económica fue un incentivo para que los habitantes se especializar en esta actividad.

Como el gobierno comenzó a pagar por las casas construidas se empezaron a construir como le entendíamos, ahí quedaban medio derechas y medio chuecas pero quedaban, luego se caían, porque apenas empezábamos a aprender (Don Sabino, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2013).

Esta situación condujo a transformaciones en la arquitectura de la población las casas comenzaron a modificar sus características tradicionales los quiotes, la palma y la penca de maguey fueron remplazadas por block, tabique, cemento y grava.

Las labores de la construcción resultaron ser mejor remuneradas, los hombres se dieron a la tarea de especializarse, factor que incrementó el trabajo en las construcciones, resultado de ello fueron las masivas contrataciones para salir a trabajar a diferentes estados de la república por ejemplo: Puebla, Hidalgo, Querétaro, Baja California, México D.F, etc., en esta etapa los hombres viajaban por largas temporadas, el dinero ganado se invertía principalmente en la siembra e infraestructura.

En esta misma década de 1970 llega la luz eléctrica, se introduce la telefonía, la señal de televisión y radio en donde se escuchaban las radionovelas como “Chucho el roto”, “Kalimán”, “Una flor en el pantano”, entre otros. Medios que en general contribuyeron a que habitantes monolingües empezaran a entender mejor el español; posteriormente se instalaron servicios como agua potable, alumbrado público, pavimentación y transporte.

En el ámbito educativo, comienzan a introducirse las primeras escuelas, las cuales abrieron paso al aprendizaje del castellano en los niños. En la memoria de las primeras generaciones se conserva las precarias condiciones de la infraestructura que se tenía en los salones de clases, “antes se asistía a clases dentro de una casa, luego a una con paredes de cartón. La escuela iba cambiando

de lugar”. Asimismo las madres describen que al principio los profesores las visitaban en casa para pedirles que enviaran a sus hijos a cursar la primaria.

En los años 80 aparecen las maquilas en la región, fenómeno que produjo una reestructuración en la organización familiar y en sus relaciones con los habitantes de la cabecera municipal. La industria textil en general tuvo su auge en esta época. La mayoría de las mujeres dejaron de trabajar como empleadas domésticas para incorporarse como obreras, comenzaron a gozar de una constante remuneración económica, condición que se reflejó en su atuendo y arreglo, hecho que incremento la tensión social con sus antiguas “patronas” de Tlacotepec:

Las mujeres comenzaron a tener más dinero, empezaron a comprarse ropa bonita, a arreglarse más, pintarse las uñas, ponerse zapatillas, entonces las señoras de Tlacotepec decían enojadas; “esas de San Marcos se creen secretarias” (Doña Eva, habitante de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2013).

En este sentido, se puede suponer que la bienvenida de las maquilas se debe a la posibilidad de acceder a otro tipo de trabajo y obtener un ingreso extra que contribuye a la economía del grupo doméstico. A finales de la década de los 80 y principios de los 90 la migración tanto nacional como internacional comenzó a incrementarse y actualmente juega un papel fundamental en la vida de los *ngiguas*. Los motivos del desplazamiento varían según sus propios intereses, pueden ser comerciales, laborales, académicos, entre otros.

Otro cambio, durante estas décadas fueron: La implementación de servicios de salud, los cuales remodelaron la concepción y práctica de la medicina tradicional. En esta perspectiva la inserción de instituciones ha generado reacomodos en la realidad social, las creencias, los roles, los comportamientos y los modos de pensar, los cuales han reconfigurando la cotidianidad de la comunidad.

Alternativas y experiencias de vida que contribuyen a la estratificación social, pero también a la integración de nuevos elementos a la lógica comunal, de manera que cada vez son más las estrategias que se generan para la difusión y

reconocimiento de su origen étnico, acciones que derivan en una cohesión comunal, ejemplo de ello son los múltiples espacios en internet que actualmente se pueden consultar sobre la comunidad, así mismo la emergencia y consolidación de organizaciones dirigidas por intelectuales locales que se dedican a publicar y difundir diversos aspectos de la vida cultural de los *ngiguas*.

A partir de esta revisión¹⁶ se puede mencionar que pese a que los habitantes de Tlacoyalco han estado sujetos a constante marginación por parte de otros grupos hegemónicos, la comunidad se ha ido forjando y robusteciendo a través de su historia, donde destacan como hilos conductores, un constante sentido de pertenencia hacia su territorio y su cultura. Asimismo se vislumbra la importancia que el trabajo y el maíz tiene en la dinámica comunal. A continuación se aborda el contexto social en el que se desarrolla la vida cotidiana de los *ngiguas*, lo cual contribuirá a un mejor acercamiento a la realidad cultural de esta investigación.

II.2. La comunidad en el contexto regional

La dinámica socio-cultural de un grupo étnico no se da de manera aislada, ya que se encuentra inmersa en una constante relación con su entorno, tal es el caso de las maquiladoras de mezclilla en Tehuacán, donde los trabajadores confeccionan los pantalones y los lavan, después la mercancía es enviada a Estados Unidos, donde concluyen su proceso, son etiquetados y finalmente regresa a México para ser comercializada. La migración nacional e internacional es otro de los fenómenos que contribuye a esta correlación, se puede observar en el desplazamiento de bienes materiales y simbólicos, por ejemplo el recibimiento de las remesas y el envío de diferentes insumos como documentos, comida, etc. Para su comprensión se requiere abordar la forma en que se articula lo local con lo global en San Marcos a través de la región como un puente mediante el cual se puede abordar la movilidad la cultural.

¹⁶ Es una recopilación de lo que se ha escrito y de lo que sus habitantes platican.

El concepto de región se utiliza generalmente para designar unidades territoriales que constituyen subconjuntos, dentro del ámbito de un Estado-nación, (Giménez, 2000: 107). La región es una representación espacial que recubre realidades diversas y heterogéneas con rasgos específicos que las caracterizan, las cuales, mediante intereses compartidos, se encuentran en una constante relación a modo que en su interior se generan *nudos*¹⁷ y *redes*¹⁸.

Sus fronteras son difusas, responden a la intervención humana dentro de una fracción del territorio, es decir, se trata de límites formados por la vida social; por lo tanto, su delimitación puede o no coincidir con los límites políticos o administrativamente establecidos (Giménez, 2000: 109).

La región como una construcción sociocultural permite comprender desde el ambiente físico, la historia, la lengua o las lenguas y la cultura de las sociedades que se desenvuelven en su interior, de este modo el término posibilita acceder a la forma en que se concibe y apropia simbólicamente el territorio, los signos y los valores de los habitantes que conviven en su interior. Finalmente existen prácticas culturales que se expresan y se hacen observables mediante diversas actividades: la gastronomía, el idioma, las fiestas, las formas de organización social, actividades económicas, etcétera; elementos que pertenecen a las características particulares de la misma y que llegan a ser representativas (Gámez, 2010: 65).

¹⁷ “Los nudos son centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí (aldeas o pueblos, ciudades, capitales, metrópolis...) que simbolizan la posición relativa de los actores sociales dentro de un territorio, ya que todo actor se ve y se representa a sí mismo a partir de un ‘centro’” (Giménez, 2000: 92).

¹⁸ Se retoma el concepto propuesto por Giménez quien menciona: “Una *red* es un entramado de líneas que ligan entre sí por lo menos tres puntos o ‘nudos’. Se deriva de la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse entre sí, de influenciarse recíprocamente, de controlarse, de aproximarse o alejarse el uno con respecto al otro. Por eso las redes viales, ferroviarias, bancarias, de rutas aéreas, de comunicación electrónica, de ejes viales, se conciben primariamente como medios de comunicación, aunque también pueden expresar límites y fronteras que impiden la comunicación” (Giménez, 2000: 92).

En este marco Gámez denomina al sureste de Puebla como un región una sociocultural, la cual geográficamente colinda: Al sur con el estado de Oaxaca, al este con el estado de Veracruz, al suroeste con la Mixteca Baja Poblana y al noroeste con la Mesa Central de la Cuenca de Puebla conocida como Valle Poblano-Tlaxcalteca (2010: 68). Al interior de esta área conviven diversas comunidades, entre las que se encuentra San Marcos Tlacoyalco.

En general se puede mencionar que el sureste de Puebla es una región rica en términos ecológicos y socioculturales, en ella también se presentan grandes contrastes por ejemplo: Económicamente existe una distribución desigual situación que conlleva a grandes concentración de capital, generando un alto índice de marginación.

Se distingue por ser una región pluriétnica debido a que en esta zona se concentran diversos grupos étnicos, en ella habitan principalmente: Nahuas, mazatecos, mixtecos y los popolocas, este último destaca por ser uno de los más antiguos de zona (Gámez, 2010: 69). Entre los municipios con mayor concentración de población indígena figuran: Tlacotepec de Benito Juárez, donde habitan popolocas y nahuas; Tepexi de Rodríguez, Santa Inés Ahuatempan, Coyotepec, Tepanco de López, Santiago Miahuatlán, en los que predominan los popolocas; Zapotitlán de las Salinas, cuyos pobladores son mixtecos y nahuas y finalmente San Sebastián Tlacotepec con mayor presencia de nahuas y mazatecos (Serrano, Embriz y Fernández, 2002: 113-119).

El sureste de Puebla históricamente ha constituido un punto estratégico para la movilidad, el intercambio y la convivencia de diferentes grupos sociales, actualmente tiene gran accesibilidad, es un punto intermedio entre el Altiplano central y el sur, así como también entre el Golfo de México y el océano Pacífico, vías de acceso que representan una de las rutas de comunicación más rápidas del estado, sobresalen la carretera México-Veracruz, Puebla-Oaxaca, Tehuacán-Orizaba. Su ubicación favorece a la movilidad y el traslado de los *ngiguas* a las ciudades más cercanas.

Orográficamente se encuentra, al norte la Sierra de Soltepec, al este la franja serrana que se forma que entre el Pico de Orizaba y el Cofre de Perote, la Sierra Negra en los límites con Veracruz y la sierra de Tehuacán, al sur se encuentra la Sierra Madre de Oaxaca, al sureste se eleva la Sierra Mixteca Baja o poblana (Los Municipios de Puebla, 1988: 15), elevaciones que en su mayoría han generado un complejo conjunto de creencias y símbolos, las cuales se encuentran asociadas a la abundancia. En San Marcos es común escuchar narraciones en las cuales los montes son percibidos como espacios sagrados, tal es el caso del Tentzo, lugar donde de acuerdo con narraciones se hace pacto con el *Malo* a cambio de riquezas.

En su interior se encuentran las vertientes hidrográficas de Santa María del Monte que forman el río Tehuacán; siguiendo de norte a sur, se le unen los ríos Chilac, Sapotitlán y Comulco, y forman el río Sábalo, más adelante este recibe al río Hondo en el límite con el estado de Oaxaca; posteriormente se une al río Tonto, juntos cruzan la Sierra de Zogolica, para entrar a Veracruz con el nombre de Papaloapan (Plan de Desarrollo estatal de Puebla, 1983-1985: 355 en Gámez, 2006: 127). También, en esta zona se encuentra el acuífero del valle de Tehuacán, el cual destaca por ser uno de los más grandes del estado de Puebla, con una extensión de 3 750 km. Se observa una vasta variedad de ecosistemas, en algunas zonas como en la Sierra Negra de Puebla las aguas pluviales son constantes mientras que en otras como en el valle de Tehuacán se esperan con ansiedad debido a su prolongada ausencia.

En la región sureste de Puebla existen contrastes tanto políticos como económicos, por un lado, en Tehuacán (principal centro urbano de la región y segundo en importancia a nivel estatal después de la ciudad de Puebla) se concentra la mayor parte de los servicios, medios de comunicación, comercios especializados, hospitales, industria, hoteles, balnearios, luz, agua potable, entre otros, mientras que por otro lado, algunas comunidades y municipios que regularmente son indígenas y campesinos se presenta un alto índice de marginación (Gámez, 2012: 129).

Entre las actividades económicas que destacan están la avicultura, la porcicultura, la agricultura de maíz y trigo. En lo que refiere al trabajo asalariado destacan las labores en la maquilas, industria que contrata como obreros a hombres, mujeres y jóvenes de las poblaciones aledañas, así mismo otro fenómeno que contribuye a la economía local es la migración nacional e internacional, entre los lugares de destino destacan están la Ciudad de México, Guadalajara, Tijuana, los Cabos, Estados Unidos. El fenómeno de desplazamiento ha aumentado en las últimas décadas, situación que trae consigo reformulaciones y repercute en la vida social, consecuencia que no es homogénea ya que con ello aumenta la asimetría al interior y exterior de un grupo social.

La lógica de la distribución de servicios no siempre es equitativa, por ejemplo el acceso al agua potable, la electricidad y el drenaje se da de manera desigual entre las poblaciones, lo cual ha generado una disparidad en cuanto a infraestructura y equipamiento. Los contrastes también se muestran en el comportamiento, formas de pensar y de sentir de los habitantes; indígenas y campesinos que se matizan de marginados a más marginados,¹⁹ también se presentan altos niveles de rezago escolar y analfabetización, ya que el acceso a los servicios escolares en algunas comunidades se dio hasta principios de 1980.

Los aspectos culturales que identifican a la región es la elaboración de artesanía de palma, ixtle, bordados, ónix y la alfarería modelada. Dentro de la gastronomía resaltan, el pulque, el mezcal; en temporadas de fiestas o en días conmemorativos en las poblaciones se come el mole de cadera, la barbacoa de hoyo, el mole de huaje y el *totomole*²⁰ (Gámez, 2012: 131).

Entre las festividades religiosas más importantes a nivel regional se encuentra: La del 30 de abril en honor al Niño doctor en Tepeaca, el peregrinaje a los santuarios del Señor de Tejalpa, el señor de la Paz, la del Señor del Calvario de

¹⁹ Ya que no todos gozan de los mismos beneficios, algunos habitantes carecen más que otros.

²⁰ Mole de guajolote.

Tlacotepec y la “Matanza de chivos”. En estas celebraciones se condensan una serie de vínculos sociales, culturales y económicos donde se establecen relaciones entre las diversas poblaciones que conforman el *sureste* de Puebla y los estados vecinos como Oaxaca y Veracruz (Gámez, 2010:71).

Una de las festividades de carácter regional donde hay mayor participación por parte de los *ngiguas* es en el Santuario del Señor de Tlacotepec; un Cristo negro que se celebra el primer domingo del mes de julio. Referente a su origen existen diversas versiones, unas dicen que proviene de Chiapas y otras de Guatemala. Esta celebración se realiza el primer domingo del mes de julio en Tlacotepec de Benito Juárez, a ella asisten personas en peregrinación; días antes se observa a parientes y amigos que llegan de diversos lugares, en bicicletas, caminando o en camiones.

Los adeptos regularmente, provienen de los estados de Veracruz, Oaxaca y Puebla, algunas personas acostumbran a llegar a Tlacotepec cruzando por los cerros aledaños, durante esta época por las noches se observan las lámparas que alumbran el camino de los peregrinos que descienden del monte rumbo al santuario. Asimismo hay contingentes de creyentes que prefieren llegar en camiones a Tlacotepec y subir el calvario caminando.

El señor del Calvario se encuentra íntimamente relacionado con los procesos de salud-enfermedad, la mayor parte de los fieles lo visita con la finalidad de sanar algún malestar. En el camino rumbo al santuario, se puede observar que en las calles y sobre las cactáceas que lo rodean, hay ropa colgada y zapatos abandonados, con referencia a esta práctica explican que se despojan de su indumentaria con la finalidad de “dejar la enfermedad”. Una vez frente al Cristo negro, los participantes compran una veladora o toman una flor y la frotan sobre su cuerpo con el principal objetivo de quitarse cualquier padecimiento.

El día de la celebración, el Cristo negro baja del santuario a la población, para ello las calles de Tlacotepec se cierran y son adornadas con alfombras de aserrín, flores y frutas hechas por los habitantes. El señor del Calvario a nivel regional

posee una gran popularidad, es común que los santos patronos de pueblos vecinos lo visiten el día de su fiesta, lo que invita a las relaciones sociales entre comunidades, ya que las diferentes mayordomías tienen su punto de encuentro en esta celebración.

En este sentido los habitantes de San Marcos comentan que anteriormente el santo patrono “el señor Marquitos” era invitado y visitaba a “el señor del Calvario”. En una ocasión los organizadores de la fiesta fueron a invitar a San Marcos, sin embargo; en ese tiempo, el comité de la iglesia se negó a asistir pese a ello el santo se fue por sí solo, al respecto describen que el día de la fiesta del señor Calvario, San Marcos ya no estaba en su lugar y buscándolo lo encontraron en la iglesia de Tlacotepec.

En el ámbito lúdico, se instalan locales en las calles principales y en el centro de Tlacotepec, donde se venden desde juguetes de plástico hasta artesanías tradicionales de diversas poblaciones vecinas. En estos puestos se observan bordados, artículos elaborados con palma, juguetes de madera, alfarería, objetos de ornato (aretes, pulseras, collares, floreros, etc.), utensilios para el hogar de cerámica, comida, pan de fiesta, etc., es decir las relaciones comunales que se dan en este festejo no son sólo de corte religioso sino que también son económicas y culturales.

En la feria de Tlacotepec hay espacios dedicados al entretenimiento, participación y convivencia de los espectadores. Se trata de espectáculos que están dirigidos a la comunidad en general como: El concurso para “la reina de Tlacotepec”,²¹ en general se presentan gran diversidad de actividades dirigidas a la diversión. Finalmente cabe mencionar, que el señor del Calvario es para los *ngiguas* una de las imágenes más milagrosas, al respecto describen: “Lo que le pidas te lo cumple”. Es percibido como un mediador que coadyuva a solucionar

²¹ Un certamen donde invitan a las comunidades a inscribir a mujeres de entre 18 a 20 años de su localidad para ser seleccionada.

problemas entre vecinos, él tiene el poder de premiar con salud o de castigar con enfermedad.

En caso de las separaciones inconciliables, se requiere aclarar el mal entendido, los interesados acuden al santuario ahí frente al Cristo beben el “aceite del calvario” el cual repercute inmediatamente en el físico de la persona que cometió la culpa, en caso de que no pase nada a ninguno de los implicados, entonces el altercado está aclarado. De la misma manera, se comenta que anteriormente se le pedía agua, para ello a mediados del mes de junio el señor del Calvario recorría junto con san Marcos todos los terrenos de sembradío, área, que llegaba hasta Santa María la Alta.

Las festividades representan un entrelazamiento cultural regional, en ellas se puede observar que a través de las creencias compartidas se conjugan diferentes prácticas donde se involucran pueblos indígenas, campesinos y mestizos, hecho que contribuye a generar y reafirmar las relaciones sociales, vínculo que favorece a la cohesión social.

Otro de los escenarios donde se percibe esta interrelación es en los mercados, entre los que destacan por su importancia a nivel regional se encuentran el de la Purísima en Tehuacán, el de Huixcolotla, el de Tepeaca y el tianguis de animales en Tlacotepec. Los habitantes de San Marcos se dirigen a cada uno, según sus necesidades, por ejemplo cuando se organiza algún convite donde se requiere elaborar gran cantidad de comida (graduaciones, fiestas, bautizos, bodas, etc.) entonces acuden al mercado de Huixcolotla ya que en él se adquiere la fruta, la verdura y la leguminosa por mayoreo lo que representa un ahorro.

La participación de los *ngiguas* sobresale en el mercado de animales de Tlacotepec, este se coloca los días lunes en la entrada de la Tlacotepec, las actividades dan inicio desde tempranas horas, en él tienen encuentro comerciantes y compradores de la Sierra Negra, la Sierra de Soltepec, la ciudad de Tehuacan, Tepeaca y los estados vecinos (Veracruz y Oaxaca).

El mercado se organiza en tres secciones, la primera, corresponde al pasillo desde la entrada de la carretera hasta llegar a la explanada, la segunda y la tercera están sobre la explanada cada una se distinguen por los animales que venden, en la primera se comercializan las aves de corral, principalmente guajolotes, gallinas y pollos; en la segunda se ubica la venta de chivos y borregos, en la tercera marranos, mientras que sobre la periferia de la explanada se pueden observar puestos de barbacoa, pulque y antojitos como: Memelas y quesadillas.

Los vendedores llegan en camionetas con sus animales, las cuales son estacionada a modo que conforman los pasillos de cada sección, hay quienes sin camioneta improvisan corrales o bien se paran sobre los pasillos con los animales a su alrededor. La popularidad de este mercado se debe a que en él se comercializan los animales que crían los habitantes de la región “son criollos”, su valor reside en el modo en que son criados y en el precio al que se adquieren; explican que a comparación de los que se crían en las granjas tienen otro tipo de alimentación y de crecimiento.

En general, los mercados son lugares de intercambio económico y cultural, en ellos se encuentra una gran diversidad de productos de distintos orígenes, sobresalen las plantas medicinales y comestibles caracterizados como propios de cada localidad. Estos espacios permiten una constante convivencia, donde tienen encuentro comerciantes y compradores de diferentes zonas de la región y de los estados vecinos.

A manera de conclusión se puede mencionar que el sureste de Puebla es una región plural en la que participan los habitantes de Tlacoyalco “un dentro y fuera” que coadyuva a la integración de diversos elementos tal es el caso de los medios de comunicación masivos mismos que inciden en la vida cotidiana, de modo que contribuye a la reconfiguración de la cosmovisión, la cultura, la economía y la organización social; mostrando a las localidades en constante movilidad e involucradas entre sí que comparten un territorio, creencias, costumbres, problemáticas y relaciones sociales, las cuales no siempre son “armónicas”. Este es el escenario regional donde interaccionan regularmente los *ngiguas* con otros

grupos sociales, a continuación se expondrán algunas características del contexto inmediato donde se ha desarrollado históricamente su cosmovisión y prácticas cotidianas.

II.2.1 El paisaje de San Marcos Tlacoyalco

San Marcos Tlacoyalco es una comunidad popoloca o *ngigua* que pertenece al municipio de Tlacotepec de Benito Juárez. El ecosistema es árido-semidesértico con clima semiseco templado, cuenta con pocas lluvias al año y temperaturas extremas; en época de seca el calor se intensifica y en general el paisaje se tiñe amarillento, durante la temporada de lluvias comienzan a retoñar plantas silvestres y el horizonte se torna color verdoso. El suelo que predomina en la comunidad es arenoso, agrietado y con poca captación de humedad, situación que repercute en una escasa producción agrícola.

Tlacoyalco forma parte de la reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán²². Se pueden observar árboles como espino, pachote, izote, sotol, huaje, pirul, mezquite; abundan las cactáceas, especialmente: Biznagas, viejito, jiotilla, hualacates, xoconoxtle, nopales, además de ejemplares como: Magueyes, huizache, cucharilla, orégano silvestre, nopales, órganos, sábilas, valeriana, etcétera.²³ Por otro lado, entre la fauna que se encuentra están el tlacuache, los conejos silvestres, los coyotes, las ratas de campo, las víboras, entre otros.

²² La reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán comprende del sureste de Puebla al noroeste de Oaxaca, forma parte de la sierra Madre del Sur, la faja volcánica Trasmexicana y la sierra Madre Oriental. Se caracteriza por su riqueza biológica y cultural, cuenta con una gran variedad de flora y fauna, algunas de las cactáceas que se desarrollan en esta zona son especies endémicas (http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/pdf/programas_manejo/tehuacan_2013.pdf).

²³ Fruta que sólo crece en una parte del monte, conocida como Cerro de la Chinoa o Colonia Reforma, que pertenece a San Marcos y únicamente se da durante el mes de junio.

Al respecto los habitantes poseen un amplio conocimiento sobre la diversidad de flora y fauna con la que coexisten, estas tienen múltiples usos son destinadas para preparar guisados, ungüentos, infusiones, destilar bebidas, alimento para ganado y adornos. Regularmente son extraídas de los cerros Tepoxtla (2980 msnm), Cantil (2800 msnm), y Mogote (2300 msnm) (INEGI, Carta Topográfica, 1:50 000, en Gámez, Ramírez y Correa, 2009:14) los cuales se encuentran en su periferia, dichas elevaciones constituyen centros de abastecimiento, por ejemplo, ahí se consigue leña para el fogón, penca para la barbacoa, recolección de plantas y caza de animales.

Una de las cualidades propias de este tipo de ecosistema es la carencia de cuerpos de agua naturales y las escasas lluvias, hechos que derivan en la falta del líquido vital, situación con la que los pobladores han tenido que convivir históricamente. En este sentido los jagüeyes son “un sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia” (Martínez, 2011: 5), un ejemplo de construcciones hidráulicas que se han hecho para mediar la falta del líquido vital, su origen posiblemente es prehispánico (Gámez, 2012: 139).

La comunidad cuenta con cinco jagüeyes, los cuales son conocidos como: “San Miguel”, “San Pedro”, “Blanco”, “de Piedra”, y “del Centro”, el líquido que almacenan es el que viene del monte cuando llueve, su ubicación es estratégica dos de ellos se encuentran en los campos de sembradío y tres en el asentamiento poblacional, de manera que facilita la distribución y aprovechando de este recurso. Anteriormente, los lugareños se reunían para limpiar la basura que había en los cauces naturales por donde bajaba el agua, con la finalidad de tener la seguridad de que a ellos llegaba limpia. Aún se conserva en la memoria de las personas adultas la forma en la que se cuidaba y utilizaba el agua:

Antes de ahí todos tomábamos agua, esa agua servía para todo, con esa guisábamos, por eso antes todos limpiábamos las calles del cerro y caía limpiecita el agua, también nos organizábamos para limpiarlos, pero ahora ya nadie lo hace por eso ahora tiene basura, es basura que tiran en la calle y la lluvia la trae (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Actualmente el agua que se deposita se utiliza principalmente para dar agua al ganado. Cabe mencionar que la experiencia, observación y convivencia frecuente con el entorno ha enriquecido el conocimiento que los habitantes poseen del medio ambiente que los rodea, al grado que la naturaleza y los lugares como, el monte y los jagüeyes son sitios donde que han sido simbólicamente e instrumentalmente apropiados, sobre esto se profundizara más adelante. A continuación se describirá de forma breve, algunos aspectos del contexto social en el que se desarrolla la vida cotidiana lo cual contribuirá a un mejor acercamiento a la realidad cultural de esta investigación.

II.3. El escenario socio-cultural *ngigua*

El escenario observable donde expresan cotidianamente su cultura los *ngiguas* de San Marcos Tlacoyalco presenta heterogeneidades, está integrado por una gran diversidad de grupos sociales, mismos que responden a diferentes condiciones socioeconómicas, opiniones, creencias, intereses políticos, entre otros, sin embargo también comparten un espacio, un tiempo, hábitos, etcétera, aspectos que contribuyen a la cohesión social y a la reproducción identitaria. En esta perspectiva interesa revisar algunos aspectos generales de la población, mismos que inciden en la forma particular en que se percibe el mundo (Foto 1).

II.3.1 Población y servicios

Según datos oficiales del Censo de población y vivienda 2010 del INEGI, en San Marcos se registraron un total de 9881 pobladores, de los cuales 4,781 son hombres y 5,100 mujeres. La población tiene un asentamiento semi-disperso, la mayor concentración de construcciones se encuentra en el centro de la localidad, donde están situados la presidencia municipal, la escuela, algunos templos religiosos, la clínica de salud, tiendas de abarrotes y espacios de recreación que los jóvenes aprovechan para convivir.

La comunidad se encuentra dividida en barrios y manzanas, el patrón de asentamiento es de acuerdo al parentesco es posible identificar las calles por medio del apellido de un grupo familia. En 2010, se registraron 1,903 viviendas particulares habitadas (INEGI, 2010).

Las casas adquirieron otro aspecto arquitectónico a partir del sismo de 1973²⁴ actualmente están compuestas por un solar a su alrededor se sitúan habitaciones distribuidas, las cuales son destinadas para dormitorios, estancia y cocina. Cada una cuenta con un corral donde por lo regular se observan borregos, cerdos, burros y aves de corral, así mismo hay espacios destinados específicamente para la colocación de la cosecha y de plantas medicinales y/o de ornato las cuales se caracterizan por su origen exógeno tal es caso del alcatraz, bugambilias, tulipán, pino, palmeras, etc; los árboles que predominan en estos terrenos son el pirul y el huaje, los cuales brindan sombra fresca.

Algunas viviendas particulares cuentan con teléfono fijo, llega la señal de internet y existen algunos negocios que ofrecen este servicio. En cuanto a la televisión, se recibe la señal de canales contratados y nacionales, al igual que estaciones radiofónicas regionales. Cabe mencionar que la distribución de los servicios es desigual, sobre todo existen carencias en el abastecimiento de agua potable en las colonias aledañas. Se conserva el uso del petate, tenate, fogón de tres piedras atizado por leña, molcajete, metate y la presencia de ollas de barro.

II.3.2 Lengua

La lengua es uno de los vehículos a través del cual se transmite la cosmovisión, a través de ella se expresan las conceptualizaciones propias de cada cultura, las cuales dan muestra del sentido particular que se tiene de una determinada práctica. Una de las principales características de la vida cotidiana en Tlacoyalco

²⁴ Ver página 59.

es el uso del idioma popoloca o *ngigua*. En el 2010 se registraron 6,319 hablantes de lengua indígena, de los cuales aproximadamente 6,179 también hablan español y 67 únicamente su lengua materna (INEGI: 2010), es decir que la mayor parte de los habitantes son bilingües.

El popoloca pertenece a la familia lingüística *Otomangue*, según datos oficiales (INALI, 2008: 42), esta lengua se habla exclusivamente en el sureste de Puebla y registra tres tipos de variantes dependiendo de la zona donde se hable.

El *ngigua* es una lengua tonal, cada palabra puede tener diversos significados dependiendo del tono con el que se pronuncie, con la finalidad de indicar la diferencia de tonalidades en su escritura se utilizan diversos signos en los que destacan los guiones bajos y los acentos, sin embargo entre las principales problemáticas que presenta su registro son la diversidad de variantes y en general, al igual que todas las lenguas maternas de Mesoamérica, su adaptación a otro sistema alfabético.

El aprendizaje de español se incrementó en la década de los 80 con la introducción de la televisión, la radio, las escuelas y el constante traslado a otros lugares de trabajo, es durante esta década que debido al maltrato al que se exponían, muchos de los habitantes toman la decisión de dejar de hablar y enseñar la lengua, respecto a la implementación del español, la gente adulta platica:

Todavía hasta hace algunos años, muchos sólo hablábamos la lengua, venían personas que nos hablaban en español y nos hacíamos como los que no estábamos, no por grosería sino por pena (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

De acuerdo con los pobladores es aproximadamente, a mediados de la década de los 90, cuando comienza una estrategia de revalorización de la lengua materna y junto a ello se reinicia su enseñanza, consecuencia de ambos momentos, actualmente hay generaciones que lo entienden pero no lo hablan y jóvenes que comienzan a aprenderlo.

En lo que refiere a las nuevas generaciones, los medios de comunicación y la escuela están jugando un papel fundamental en el aprendizaje del español, en este marco es común observar a niños que al hablar hacen uso de ambos idiomas o implementan modismos, de forma que trae como resultado un enunciado combinados, frases que remite a préstamos lingüísticos y al dinamismo cultural. Respecto a este fenómeno, sobre todo los adultos comentan que la lengua está perdiendo “pureza” y que los infantes no aprenden a utilizar correctamente ningún idioma.

II.3.3 Vida cotidiana

El reconocimiento de la vida cotidiana permite el acceso a las diferentes formas en que se reproduce la cultura, en ella se incluye “el conocimiento de un lenguaje, del aprendizaje, identificación y ejercicio de los usos elementales y particulares y sus representaciones colectivas de acuerdo con las épocas y estratos sociales concretos” (Novelo y López, 2000: 8 en Ramírez, en prensa).

La cotidianidad de los habitantes de San Marcos se encuentra inmersa en diversas actividades tal es el caso de la agricultura, el pastoreo, el trabajo asalariado, la escuela, las horas de descanso y el entretenimiento; estas se dependen según el día de la semana, el género, la edad, la ocupación de cada persona, la condición civil y la adscripción religiosa, de manera que en ella se presentan heterogeneidades y asimetrías sociales.

Las actividades de los pobladores inician a tempranas horas, entre las 5:00 y 6:00 am., al despertar, las amas de casa se encargan de preparar el desayuno mientras que los demás integrantes del grupo doméstico comienzan a alistarse para salir a realizar sus diferentes labores, posteriormente todos se reúnen en la cocina donde se sirven los alimentos y se convive por un momento, para dirigirse a sus respectivas actividades.

Por las mañanas en el poblado se observa una gran movilidad: Hombres y mujeres parten a diversos lugares según el sitio donde laboren, ya sea a los campos de cultivo, las faldas de los cerros, las escuelas, las fábricas, las obras en construcción y los comercios aledaños, para el traslado se hace uso del transporte público o particular así mismo hay quienes, sobre todo para ir al campo, ocupa la carretilla o caminan; en el caso de los empleados de las maquilas, se identifican porque la empresa manda un transporte especial que pasa dos veces al día, en la mañana y en la noche.

Las personas que se dirigen a los campos de cultivo o a las faldas de los cerros, son mayoritariamente hombres adultos y en menor medida jóvenes, se distinguen por llevar en su atuendo sombreros o gorras, huaraches, pantalón, y camiseta holgada, regularmente van acompañados de sus perros y realizan actividades del pastoreo llevan animales como borregos, chivos y burros. Actualmente se expresa que anteriormente eran los niños quienes acompañaban a sus padres desde la mañana pero, debido a las actividades escolares y a la falta de interés por parte de los infantes cada vez participan menos, sin embargo, en temporada de cosecha todos los miembros del grupo doméstico se involucran y cooperan.

Los niños que van a la escuela se identifican por sus uniformes, aquellos que entrar al kínder van acompañados de un adulto que suele ser su mamá, tía, abuela o alguna mujer de la familia, debido a que a ellas se les ha conferido históricamente el cuidado de los niños. Los jóvenes llegan a su escuela solos o acompañados de sus amigos, vecinos, hermanos o primos.

Durante la mañana, al terminar de limpiar la casa, las encargadas del hogar se dirigen al molino para procesar el nixtamal en masa, en este espacio suelen encontrarse con más mujeres las cuales aprovechan el tiempo para platicar entre ellas mientras esperan su turno, la charla se desarrolla en “el idioma” y por lo regular consiste en aclarar dudas sobre recientes acontecimientos, posteriormente algunas de ellas aprovechan para pasar a los negocios y comprar frutas, verduras, pollo o algún insumo que se requiera.

Al llegar a la casa prenden el fogón y “echan tortilla”, posteriormente preparan los alimentos. Aquellas mujeres que trabajan fueran del hogar o que por diversas causas no pueden “moler”²⁵, las compran en los pequeños locales del poblado. En el transcurso de la tarde después de la comida, las encargadas del hogar desgranar mazorca y ponen el nixtamal antes de que oscurezca.

Las tardes y las noches son aprovechadas para socializar, el espacio varía según la edad, regularmente los adultos visitan a los familiares, mientras que los niños y las niñas juegan en las calles o en los solares, por su parte los jóvenes se congregan en el centro o en las canchas, donde se puede observar que se dedican a jugar fútbol o basquetbol y a platicar. Este momento también puede ser empleado para establecer y desarrollar relaciones de noviazgo.

La noche es el momento donde los miembros del grupo doméstico interactúan, generalmente a estas horas se pueden encontrar todos los integrantes del hogar, las actividades que realizan varían mientras unos se disponen a comer, otros los acompañan con charlas, posteriormente la mayoría ve la televisión. La convivencia oscila entre pláticas, mientras se descansa y se realizan los preparativos del día siguiente.

Cabe mencionar que algunas de las actividades cotidianas se encuentran sujetas al credo que se profesa y al día que la doctrina dispone para la congregación, por ejemplo aquellos pertenecientes a la Luz del Mundo procuran acudir a la iglesia tres veces al día para alabar a Dios; los testigos de Jehová además de presentarse los martes a escuchar la palabra de Dios, eligen cualquier día de la semana para visitar a sus vecinos y predicar; los católicos que pertenecen al sistema de cargos aparte de asistir los domingos a la iglesia complementan su función realizando actividades para la parroquia. De esta manera se puede notar la forma en que la religión influye en el ordenamiento de la vida social.

²⁵ Como también se le conoce a la acción de hacer tortillas.

El día en que la interacción comunal incrementa es el domingo, cuando la mayoría de los habitantes se encuentran en el poblado. Los adultos, jóvenes, niños y niñas se reúnen para realizar diferentes actividades de esparcimiento por ejemplo los torneos de fútbol, que se dividen en ligas femeninas y masculinas, que se ordenan de acuerdo a la edad de cada jugador, los partidos transcurren entre gritos, peleas y comentarios que regularmente se hacen en la lengua materna. Al concluir algunos jugadores se quedan con sus compañeros a tomar alguna bebida, mientras que otros optan por regresar a sus casas.

El domingo, hay quienes salen a conocer algún sitio cercano o a visitar parientes que viven fuera de la localidad, asimismo se realizan tareas en las que se requiere de la participación de varias personas, por ejemplo ir al monte para traer leña o al campo para pisca o cosechar, en este caso, se aprovecha de la reunión y se convive mientras se comen elotes asados. En esta perspectiva, las actividades de esparcimiento son un elemento que contribuye a la organización y cohesión comunal

Una de las normas de socialización más visibles es el saludo, durante todo el día, en los caminos, cuando se encuentran entre conocidos, se dice la palabra *teo* que se traduce como “buenos días”. Como parte de la comunidad omitir o quitar el saludo se puede interpretar como mala educación o grosería, por otro lado, el saludar es una acción que permite a los *ngiguas* identificar a quienes no son de la comunidad, ya que regularmente “los extranjeros” no saludan o lo hacen en español.

En este marco, destaca la importancia del uso y la reproducción de la lengua, el aprendizaje de normas y códigos culturales que dotan de sentido y particularizan a las prácticas que en ellas se inscriben. Al respecto Ramírez señala: “En la vida cotidiana se realizan múltiples actividades: Escuchamos, compramos, leemos, observamos y en todo ello significamos, otorgamos siempre valor a los objetos y situaciones que nos rodean” (en prensa).

Por otro lado, López Austin menciona que las actividades cotidianas son la fuente principal de la cosmovisión (2001: 62), de acuerdo con estos planteamientos, se entiende que la vida cotidiana se encuentra integrada por un complejo conjunto de experiencias que son interpretadas y que están en íntima relación con la cosmovisión. Cabe mencionar que la cotidianidad también remite a las experiencias pasadas “bajo la forma de conocimiento incorporado y disponible en el presente” (Lindón, 2000: 11), de manera que a través de su análisis se puede observar la forma en que diversos elementos se olvidan, transforman o incorporan a la forma particular en que se percibe el mundo. En este panorama, a continuación se abordará la alimentación y el trabajo agrícola como actividades cotidianas a partir de las cuales se simboliza el maíz.

II.3.3.1 Alimentación

La alimentación es una práctica cotidiana universal que se encuentra en íntima relación con los referentes culturales de una sociedad, de tal manera que la comida así como el acto de comer, favorecen a la expresión y a reproducción de la identidad. En San Marcos, la preparación de los comestibles se encuentra a cargo de las mujeres, para los *ngiguas*, la dieta es una conjunción de ingredientes que se cultivan, recolectan, compran y en ocasiones animales que cazan, se reconocen como alimentos principales el frijol, el chile y el maíz convertido en tortilla.

El maíz en general es uno de los principales ingredientes que integran la dieta de las sociedades de origen mesoamericano y en particular de los *ngiguas*, este juega un papel protagónico en todas las comidas, respecto a este aspecto se profundizará más adelante ya que este tema pertenece al objetivo principal de la presente investigación, por el momento únicamente se mencionará de manera general algunos elementos que pertenecen a la alimentación *ngigua*.

En la dieta *ngigua*, además del maíz se ingiere todo lo que se siembra, la caña del maíz, los elotes, el huitlacoche, el frijol, las habas, la flor de calabaza, la

calabaza, el trigo, el alverjón, la semilla de girasol y el chile, a excepción del sorgo que se destina para los animales, el tiempo de su consumo se determina a partir de la madurez de los productos y del gusto de los comensales.

Otros productos que son fundamentales para el sustento son aquellos que se recolectan en el monte o en el campo, entre los que se encuentran: Quelites, nopales, palmito, *huajemichi*, huaje blanco, verde, colorado y rojo; *mamatzi*, *patita de pollo*, pipicha y torito de campo; igualmente se recolectan insectos como: La *teshcas*,²⁶ el *cocopache*,²⁷ el gusano de maguey, el chapulin y el caracol.

El animal que se llega a obtener del monte es básicamente el conejo silvestre, este representa una comida muy especial debido a que se consume en momentos extraordinarios para el grupo doméstico, por ejemplo la visita de un familiar sumamente apreciado y que hace años no se ve. Su importancia radica en que es un animal que se caza, su carne es sabrosa, escasa y suave, se come en pequeños trozos de forma moderada porque en exceso hace daño al cuerpo.

A la carne del conejo silvestre se presta especial cuidado, se protege específicamente, de que la coma un gato, al terminar de partir su carne las mujeres lavan los rastros de sangre y verifican que no se haya quedado o caído algún pedazo de carne y al concluir la degustación se aseguran de que los huesos los coman el perro u otro animal, ya que en caso de que un gato llegue a probar por error alguna parte de su totalidad incluyendo sangre y huesos, el cazador ya no los puede matar, porque deja de verlos. Al respecto explican que se debe a que la saliva del gato es mala y tiene un “secreto que le hace la maldad” al montero, por eso al momento de vender un conejo, él advierte a la cocinera sobre este detalle y amablemente le solicita cuide la carne: “Sólo le pido por favor, le encargo mucho, que no deje que su gato coma del conejo”. Finalmente referente al

²⁶ Un insecto volador, semejante a una pequeña mosca, se encuentran entre las ramas de la cucharilla.

²⁷ Gusano grande negro que se machaca y pone en salsa.



consumo del conejo silvestre, señalan que es más rico y saludable porque se alimenta con hierba del monte.

La carne se consume poco, la que se presenta con mayor regularidad es la de pollo. Esta se puede comprar u obtener de los animales que se crían, ambas reciben el mismo tratamiento y por lo regular cuando se mata un animal del corral es por motivo de fiesta. En lo que concierne a su sabor se describe que los animales de cría son mejores que los de granja porque se alimentan de maíz, no se les pone nada para acelerar su crecimiento y se les ofrece una vida mejor, factores que contribuyen a que la carne tenga más vitaminas, mejor consistencia y sabor.

Los animales de cría que se comen son: Totola, gallina²⁸, pollo, borrego, chivo y cerdo. Se dice que, anteriormente, cuando mataban un animal sus huesos se secaban y se colocaban dentro de un costal de palma colgado del techo y de ahí se tomaban pedazos que se utilizaban para darle sabor a los caldos y duraban hasta un año porque los animales eran muy bien criados. Cabe señalar que los habitantes mencionan que anteriormente la dieta se basaba únicamente en los ingredientes recolectados, cosechados y cazados, no se compraban, ni se mezclaban con otros elementos: “Aquí no había eso de pan, no lo conocíamos”.

Actualmente a la dieta se le han agregado elementos como las pastas, el arroz, el pan, el queso, los refrescos de cola, las especias para sazonar como la pimienta entre otros ingredientes que se adquieren en los alrededores, tal es el caso de los *tempexquixtles*.²⁹ Algunos productos que se recolectan en San Marcos también se pueden obtener en los mercados, por ejemplo: La *teshca*, el huaje colorado, el nopal toro, entre otros. En este panorama se observa que la comida, que se prepara día a día es una combinación de estos tres tipos de ingredientes, por

²⁸ De sus derivados también se aprovecha el huevo.

²⁹ Fruto que proviene del árbol tempexquixtle característico de la zona de Tehuacán. Son de color verde, tienen una forma circular y su consistencia es chiclosa.



ejemplo: El palmito que se recolecta en el monte se tuesta en el comal y se combina con huevo comprado, los quelites que se toman del campo se hierven y se les pone salsa de tomate que se compró en el mercado, el caldo de pollo se prepara con hierbabuena, tomillo, orégano y dientes de ajo, especies que se adquieren en el monte, el solar y el mercado.

En las fiestas, la rutina de alimentación cambia y por lo regular se ofrece puerco, pollo o barbacoa de chivo acompañados de texmole, mole o salsa. En lo que concierne a las bebidas, principalmente se consume: Agua, pulque, té, atole, café, refrescos de cola, aguardiente y cerveza, los últimos dos se consumen básicamente durante los festejos.

Los líquidos fungen como el complemento de la comida, de acuerdo con los habitantes después del agua una de las bebidas más importantes es el pulque situación que explican a partir de su historia y las condiciones de subsistencia, ya que una de las características principales de esta zona es la falta de agua.

En este marco, el maguey es una planta que se adapta a los climas secos y que en su interior guarda agua que es extraída en forma de aguamiel, razón por la cual explican “antes se tomaba solamente pulque”. El pulque para las culturas de origen mesoamericano se encuentra dotada de profundos simbolismos, en San Marcos se asocia con la noción salud este líquido quita la sed, dota de fuerza y protege de enfermedades al espíritu.

También se utiliza como remedio, aquellas personas que se someten a tratamientos como quimioterapias lo beben todos los días y les ayuda resistir las fuertes secuelas, según el testimonios de una adulta mayor que se sujetó a dicho proceso los médicos se sorprendían al ver que el pelo no se le cayó y que su cuerpo resistió a la aplicación, por otro lado aquellas personas que lo consumen constantemente tienen una larga vida, en este marco el pulque se interpreta como una bebida que da vida y protege al cuerpo humano.

El agua es el líquido vital, los *ngiguas* refieren que es la sangre del cuerpo. Anteriormente no había agua embotellada, entonces se tomaba el agua de lluvia que se acumulaba en los jagüeyes actualmente, debido a la contaminación de dichas contenedoras, se compran garrafones; sin embargo, en algunas casas el agua de lluvia se continúa almacenando y es compartida con las personas allegadas que la solicitan, en este sentido los habitantes describen que pese a que los dos tipos de agua son benignas, la de lluvia tiene un mejor sabor porque es “agua viva” es decir no ha sido sometida a ningún tipo de tratamiento.

En la memoria de aquellos habitantes que únicamente tomaban agua de lluvia y que con el paso del tiempo comenzaron a beber agua embotellada, se conserva el recuerdo de que al inicio se enfermaban, esto debido a que su cuerpo se acostumbró a recibir solo un tipo de agua por eso aquellas personas a las que el cambio les causó estragos únicamente beben agua embotellada.

El consumo de los alimentos y las bebidas, es determinado a partir de sus implicaciones en el cuerpo humano, hecho que mantienen una relación dialógica con la forma particular en que se caracteriza e interpreta a los insumos, valores que se encuentran en íntima relación con la forma de percibir el mundo. En este sentido los ingredientes poseen calidades que pueden llegar a ser benéficas o malignas para los sujetos esto se determina según las circunstancias.

En Tlacoyalco los alimentos y las bebidas son clasificados de acuerdo con los opuestos complementarios fríos o calientes, calidades que actúan en el cuerpo humano y que se toman en cuenta a la hora de preparar la comida, de acuerdo con López Austin lo caliente remite a lo superior, caliente, luminoso, fuerte, seco y masculino; y lo frío a lo inferior, oscuro, femenino, frío, débil y húmedo (2013: 27).

En este sentido, los alimentos se pueden catalogar según sus atributos, son calientes aquellos que se caracterizan por tener un fuerte olor, tal es el caso de la pimienta, la almendra, la canela, el platano macho, las pasas, el epazote, la cebolla, el ajo, el *huajemitchi*, etc., también aquellos que requieren de mucha cocción como los tamales, la tortilla, las pastas, el pan, entre otros. Los fríos

regularmente son oscuros, tal es el caso del frijol, el maíz azul y la coca-cola, también pueden ser aquellos que se comen crudos o que no requieren de estar mucho tiempo al fuego por ejemplo: El palmito, la pipitsa, el nopal macizo, el huevo, el chile huajillo, el jitomate crudo, el agua, entre otros.

Sin embargo, la clasificación varía según la procedencia y puede cambiar dependiendo de las combinaciones de ingredientes y de la forma en que se trata para convertirlos en alimento, por ejemplo el maguey es caliente y por ende el gusano de maguey y el pulque también lo son, en esta línea cabe mencionar que el maíz no es ni frío, ni caliente, pero al entrar en contacto con el fuego y la cal, sus productos son calientes como la tortilla y el tamal.

Las calidades de los alimentos juegan un papel fundamental a la hora de preparar la comida, en general lo que se procura es mantener el equilibrio corporal esto se puede observar en los tacos de frijoles (tortilla-caliente y frijol-frío), otro factor que influye en la decisión sobre el tipo de alimento que se va a degustar es el clima si hace mucho calor se prepara comida fría y viceversa, por eso en las noches se prefiere consumir un té en lugar de agua. Esto también sucede cuando alguien enferma, en caso de alguien padezca de dolor estomacal por frío entonces se toma alguna infusión caliente como té de pirul.

El valor de la preparación y la calidad de la comida se transmiten a las mujeres, a través de la tradición oral, se va aprendiendo poco a poco y conforme se van presentando las circunstancias, de tal manera que la alimentación es una práctica cotidiana que contribuye a la reproducción de cosmovisión.

II.3.4 Principales actividades económicas

En la comunidad se realizan diversas actividades de subsistencia, algunas de ellas se han practicado desde épocas prehispánicas tal es el caso de la agricultura, otras se han incorporado con el paso del tiempo por ejemplo el trabajo en las

maquillas, mientras que algunas como el tejido de sarapes y fajas se encuentran en peligro de extinción.

II.3.4.1 La cría de animales

Al interior de la comunidad la mayor parte de las familias cuentan con ganado ovino, caprino, porcino, aves de corral, animales de carga y tiro como burros, becerros, bueyes y caballos, estos últimos son ocupados principalmente para las labores agrícolas, sin embargo, son escasos debido al costo de su manutención.

En el cuidado de los animales de corral participan casi todos los miembros de la familia nuclear. Mientras el padre destina el espacio donde habitarán, las amas de casa alimentan a las aves, con hierbas, desperdicios de comida y algunos granos de maíz; se acostumbra que los hijos se encarguen de pastorear el ganado. La cría de es destinada por lo general al comercio y al autoconsumo, los productos de éstos animales son ocupados en la vida cotidiana o en celebraciones como bautizos, bodas, clausuras escolares, quince años y graduaciones, los animales son vistos como “reserva” para preparar los alimentos y en caso de crisis económica éstos se venden.

II.3.4.2 Migración y trabajo asalariado

Los procesos migratorios tanto nacionales como internacionales han aumentado en las últimas décadas, situación que trae consigo reformulaciones en la vida social, consecuencias que no son homogéneas ya que con ello aumenta la asimetría al interior y exterior de un grupo social. El objeto principal del traslado es la búsqueda de empleo para incrementar los ingresos económicos familiares y así “poder construir una casa”, estudiar y/o satisfacer las necesidades básicas.

La migración es temporal y permanente, de hombres y mujeres, destacando los destinos nacionales de Los Cabos, Baja California Sur y Tijuana, Baja California

Norte, donde son empleados principalmente como albañiles o trabajadoras domésticas, mientras que por otro lado, Estados Unidos es el destino internacional más elegido.

Actualmente hay por lo menos un integrante por familia que ha salido de San Marcos a otros lugares con el objetivo de trabajar o estudiar, esto ha beneficiado económicamente a la comunidad. Parte de las remesas enviadas están destinadas a las construcciones en la localidad, ejemplo de ello es la infraestructura de la iglesia, la cual cuenta con una capilla abierta y un salón social, así mismo las remesas han acrecentado la estratificación social, esto se percibe en la edificación de las casas, donde se observa una clara influencia urbana y el mejoramiento de las condiciones de vida.

En este sentido y con la finalidad de contar con un dinero seguro, algunos habitantes salen diariamente de la comunidad, incorporándose a un trabajo asalariado. Las empresas que destacan son las granjas avícolas y las maquilas donde la mayor parte de los trabajadores son mujeres. También hay profesores bilingües que van a las colonias³⁰ y a las comunidades indígenas vecinas como Santa María la Alta y San Juan Atzingo para impartir clases, así como profesores que imparten clases a nivel bachillerato y universitario en la ciudad de Puebla.

Las experiencias, las añoranzas, las diferentes formas de vivir la migración, la extrañeza, los vaivenes, el contacto diario con otras personas que no hablan su *idioma*, han conllevado a la reorganización comunal modificando prácticas y adaptando algunos elementos exógenos a los internos. Por otro lado, la forma de organización social local y el hecho de compartir una visión del mundo ha contribuido a la generación de redes de intercambio de manera que el convivio entre los *ngiguas* de Tlacoyalco que se encuentran en otros sitios se ha enriquecido.

³⁰ San Martín Esperillas y San José Buena Vista.

II.3.4.3 Comercio

En lo que refiere al comercio, el principal mercado al que asisten los *ngiguas* para surtirse de alimentos, instrumentos agropecuarios, animales de carga y de corral, ropa, calzado, entre otros, es el tianguis semanal que se instala los lunes en Tlacotepec, ahí también acuden para vender animales y productos agrícolas, como semillas y frutas.

Recientemente en el centro de la comunidad se instala los días domingos un tianguis, así mismo en la localidad se observan diversos comercios: Una tienda de CONASUPO, tiendas de abarrotes (por lo general las que tienen más variedad en surtido se encuentran en el centro), negocios de alimentos preparados (taquerías, puesto de *gorditas*, puesto de hamburguesas, etc.), tortillerías, ropa, calzado, papelerías, farmacias, estéticas, así como negocios informales que se instalan los fines de semana y en determinadas festividades.

II.3.4.4 La agricultura

El trabajo agrícola es una práctica cultural donde se condensa el conocimiento y la experiencia en la transformación del entorno natural (Ramírez, en prensa). La agricultura, representa históricamente la base sobre la cual se reproduce material, social y culturalmente los grupos indígenas de origen mesoamericano; en este sentido, se parte de que el proceso de producción de maíz implican la construcción de una realidad social mediante la cual el campesino define su propia existencia en términos ideológicos y sociales (Medina, 1990: 457).

En este marco, la agricultura es una práctica que se encuentra íntimamente entrelazada con la forma particular en que un grupo social interpreta el universo esta perspectiva en el caso de los popolocas ha sido abordada fundamentalmente por Gámez (2012) y Ramírez (en prensa), quienes en sus trabajos han mostrado la importancia histórica, cultural e ideológica que tiene el trabajo milpero y el maíz para los *ngiguas*, en este sentido Gámez señala:

A través de ésta (la agricultura) no sólo se satisfacen las necesidades básicas de alimentación, sino que en ella se expresan costumbres y normas de comportamiento, acciones cotidianas, organización familiar, transformaciones productivas, procesos históricos como su entretreído con el proceso ritual; sintetiza la reproducción cultural e identitaria (2012: 152).

En Tlacoyalco el trabajo agrícola es fundamental para el desarrollo de la vida social, la mayor parte de los habitantes aunque se dediquen a otros tipos de actividades económicas se autodenominan como campesinos, ya que este oficio está íntimamente ligado con su historia, su vida cotidiana y su organización social.

Actualmente en el poblado se encuentran dos tipos de agriculturas: La de riego y la de temporal. La primera hace uso de los canales que se alimentan de la presa de Valsequillo y la segunda depende de la temporada de lluvias. La ubicación geográfica y el origen del agua empleada para su crecimiento influyen directamente en las características que particularizan a cada espacio, cualidades que incurren en el paisaje agrícola, la producción y el sabor del producto.

La agricultura de temporal se caracteriza porque depende de la precipitación pluvial anual “esa se riega solo con el agua de lluvia”, sin embargo debido a las características del clima de la zona (semi-seco) estas son escasas, razón por la cual la tierra es menos húmeda y el crecimiento de la cosecha es azaroso, difícilmente se asegura su rendimiento. Por otro lado la tierra de riego presenta mayor grado de humedad situación que garantiza medianamente su productividad ya que de acuerdo con los pobladores, además del agua de Valsequillo requiere de la lluvia. Los contrastes que se marcan entre ambos tipos de agricultura contribuyen al incremento de la desigualdad social y a la tensión entre habitantes que se expresa en frases como “los riquillos que tienen riego” o “nosotros somos pobres, nosotros puro temporal” (Cfr. Gámez, 2012: 152; Ramírez, en prensa: 144) (Foto 2).

Los campos de cultivo se ubican en la periferia del poblado y se reconocen como Santa Lucia, Santa Ana, La Cañada, El Cerrito y La Virgen. Entre los productos que se siembran destacan por orden de importancia: El maíz, el frijol y

la calabaza, asimismo se puede observar chile, sorgo, girasol, chicharos, haba, etcétera.

El cultivo que destaca por su presencia es el del maíz, su tiempo de maduración y los cuidados varían según el tipo de semilla y agricultura. Los ciclos agrícolas son el resultado de la observación y el conocimiento ancestral que el hombre tiene sobre los requerimientos de las plantas cultivadas (Gámez, 2012:153). En esta perspectiva a continuación se muestra el ciclo agrícola comunal basado en la producción del maíz, el cual da inicio con la selección de semilla, la preparación del terreno, la siembra y la cosecha.

Cabe mencionar de manera general que el maíz exige especial cuidado, ya que en la cosmovisión *ngigua* el maíz se percibe como un ser vivo cargado de emociones, visión que incide en el proceso de su crecimiento, se procura estar al pendiente de su bienestar durante todo su crecimiento ya que en caso de que por ejemplo: Se le pise, se le maltrate o no tenga agua suficiente la semilla “no se halla, se siente y no crece”. En este sentido, los elementos que más se atiende durante el ciclo agrícola son: La semilla, la tierra y el agua.

El ciclo agrícola

Selección de la semilla: El ciclo agrícola comienza con la elección del grano que será sembrado. Este proceso generalmente es hecho por las mujeres del grupo doméstico, para ello se eligen las mejores mazorcas y las semillas que se utilizan son las que se encuentran al centro del olote las cuales a diferencia de aquellas que están en la punta y base de la mazorca son más gordas, tienen una punta más larga y un “corazón” más grande, a decir de los especialistas esta última característica es fundamental ya que de este sitio es de donde nace la planta del maíz y favorece a que tenga fuerza para resistir las incrementaciones del clima. Los granos que se desprenden de las orillas se ocupan para las tortillas o para darles de comer a los animales.

En el área de temporal se utiliza fundamentalmente el maíz criollo es decir el originario de Tlacoyalco, mientras que en el caso de la agricultura de riego se puede sembrar el criollo y el “seleccionado” o el “híbrido”. Se acostumbra a sembrar maíz blanco, amarillo, azul y rojo, este último se utiliza para proteger a la milpa de enfermedades y con la finalidad de garantizar su crecimiento las semillas se mezclan con las que se bendijeron el dos de febrero.

Rastra del terreno: Durante los meses de diciembre y enero los campesinos aprovechan el sol y las heladas de la temporada para limpiar el terreno y dejarlo libre de piedras, hiervas y raíces, esto con la finalidad de evitar que retoñen y quiten humedad a la tierra. La rastra consiste en rayar la tierra aproximadamente diez centímetros de profundidad, arrancar las hierbas sobrantes y mezclarlas de manera que sirva como abono natural. La limpia del terreno también comprende el acarreo de zacate seco que servirá como forraje para los animales.

Labranza o barbecho: Esta actividad se realiza después de presentarse las primeras lluvias, consiste en la roturación del suelo mediante tractor o yunta de toros con una profundidad aproximada de 35cm. a 45cm. Mediante esta acción la tierra se remueve o se “voltea” de modo que contribuye a que el terreno se termine de deshierbar, se aireé, se asoleé y se eliminan los insectos, asimismo favorece a que la tierra se afloje, lo cual beneficia la incorporación del agua al suelo y la retención de humedad.

El barbecho generalmente se realiza en el mes de febrero pero se puede extender hasta abril, se acostumbra hacer solo una vez; sin embargo, hay quienes lo realizan dos veces esto depende de la economía del interesado y de las condiciones de la tierra sobre todo en caso de que se sienta muy dura y no permita la introducción y retención del agua, a esta actividad se le conoce como “segundear”.

Siembra: Comienza en el mes de mayo y se prolonga hasta fines de junio, el tiempo de esta actividad se encuentra sujeto a la espera de fuertes lluvias hasta que “la tierra tenga jugo mero pesado”, es decir que contenga el nivel indicado de

humedad ya que en caso de tener exceso de agua la tierra se hace lodo y la semilla se pudre. Se siembra a pie colocando de dos a cuatro maíces cada treinta centímetros aproximadamente o como lo describen cada paso. Se utiliza el arado, una persona dirige la yunta seguido de otra, misma que con su pie se encarga de hacer un hoyo en el suelo, verter las semillas y volverlas a cubrir con tierra.

Pormedio y deshierbe: Una vez que la milpa comienza a crecer después de aproximadamente quince días, cuando la planta cuenta con una estatura promedio de veinte centímetros, se requiere utilizar nuevamente el arado o el tractor para aflojar la tierra y juntarla al pie de la planta, de manera que los surcos se remarcan. A través de esta acción se asegura la retención del agua y el sostén del tallo del maíz.

En esta temporada se ejecuta el primer deshierbe es decir, mediante el arado se arranca toda la maleza que crece y se deja en el terreno de cultivo para que sirva como abono, asimismo algunos aplican fertilizantes naturales como estiércol; o químicos. En general el deshierbe y la acumulación de tierra al pie de la milpa es una actividad que se procura realizar hasta que la planta está madura, por ello los campesinos acuden con regularidad a los terrenos de cultivo, además se encargan de alejar animales y plagas que amenazan la cosecha.

Cosecha: Esta actividad se realiza durante los meses de noviembre y diciembre, después de las primeras heladas que marcan la muerte de la planta de maíz. El levantamiento de la cosecha es una actividad específicamente manual en ella participa toda la familia y/o se contratan jornaleros. Comienza con el doblamiento de la mazorca para evitar que el agua de lluvia penetre en ella y se pudra. Consecuentemente los encargados de recoger la cosecha se dirigen desde muy temprano al campo, ahí con un machete cortan la planta totalmente y separan la mazorca del resto, el sobrante es utilizado como forraje para alimentar a los animales, posteriormente se realiza la pishca, se reúne el maíz en canastas o costales y se deja el rastrojo en el terreno (Cfr. Gámez, 2012: 157; Ramírez, 2003: 148).

Finalmente la mazorca se aglomera y guarda sin hojas en un cuarto especial con suficiente ventilación y libre de humedad, algunos habitantes acostumbran a elaborar una cruz de mazorca y a colocarla hasta arriba del montón esto con la finalidad de que el maíz se conserve mejor, rinda y nunca falte. En otro viaje se recoge el rastrojo que se acomoda apilado en los solares donde, al igual que el caso del maíz, se coloca una cruz, con la particularidad de que esta es hecha con el mismo rastrojo. Se sitúa como señal de agradecimiento porque se cuenta con alimento para los animales en la época de seca.

En lo que respecta a la tecnología agrícola en Tlacoyalco, la agricultura tradicional estaba basada en el uso de la coa; fue a principios del siglo XX cuando el trabajo con la yunta se intensificó a partir de la introducción de los animales de tiro, anteriormente se utilizaban arados de madera, posteriormente se implementó arado con punta de metal. Actualmente, el uso de tecnología agrícola es de dos tipos: Tradicional de temporal, basada en el uso del arado y la yunta apoyado en herramientas como el azadón, machete, hoz, pala y pico; y de riego, la cual presenta el uso de tractor y fertilizantes (Gámez, 2012: 160).

Destino del maíz y organización del trabajo

La producción del maíz está destinada básicamente para el autoconsumo, de acuerdo con la lógica de los *ngiguas* “el campo da maíz, quita el hambre y permite el desarrollo de la vida cotidiana” por lo tanto se considera como una de las prácticas predominantes en la cual se puede observar la colaboración de prácticamente toda la familia de forma que incide directamente en la organización social y en la vida cotidiana (Ramírez, en prensa).

En las labores agrícolas colaboran básicamente todos los integrantes de la familia extensa, cada miembro participa de manera diferente dependiendo de su edad y género, algunos de ellos al no poder asistir al campo cooperan económicamente para la contratación de jornaleros. Los varones son los que se

dirigen con regularidad al campo de cultivo donde sus actividades varían según la temporada del ciclo agrícola, por otro lado las mujeres tortillan en casa y llevan comida a los hombres que se encuentran el terreno, así mismo algunos niños acompañan a sus padres desde pequeños.

En los momentos donde se requiere más manos para trabajar, sobre todo durante el promedio, deshierbe y cosecha, se unen hombres, mujeres y niños en el campo. Debido a las características de estas actividades es común pedir apoyo a otros habitantes de la comunidad y/o contratar jornaleros, colaboración que posteriormente se retribuye con la misma actividad, esta acción se le denomina “vuelta de mano” la cual representa una de las practicas comunales más importantes para los *ngiguas* ya que es percibida como un compromiso al que no se puede faltar.

En este sentido la “mano”, como también se le denomina, favorece a la convivencia intracomunal al tiempo que se reafirma las relaciones de reciprocidad, asimismo se puede observar en las fiestas a través del intercambio de tortillas. Finalmente, cabe mencionar que las labores agrícolas abarcan gran parte del día comienza a tempranas horas de 5 a 7 de la mañana, antes de que “el sol quemé”, al regresar a casa se atienden a los animales con comida y agua y en caso de poseer rebaño, se le lleva a pastorear. En este marco se observa que la práctica agrícola contribuye a la integración comunal, a la transmisión del conocimiento y normas sociales de forma que se garantiza la reproducción material y cultural.

II.3.5 Organización socio-política

San Marcos Tlacoyalco es una junta auxiliar del municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, se encuentra a cargo de la jurisdicción de San José Buenavista, Col. Guadalupe, Col. El Mirador, El Gavilan, Col. Reforma, La Virgen, Palo Verde, Piedra Hincada de la Soledad, San Juan Zacabasco, San Martin Esperillas, San Antonio Sompantle y San Francisco Esperillas.

En general su población, incluyendo las colonias a su cargo, cuenta con la autoridad de elegir a sus representantes políticos. Las elecciones son cada tres años. Los partidos que destacan son: PRD, PAN, PRI y PT. Los principales cargos en la comunidad están representados por el presidente de la junta auxiliar, el secretario, el tesorero, los regidores de educación, obras públicas, hacienda, gobierno y el juez de paz.

Durante las campañas, los candidatos visitan las colonias pertenecientes a la junta auxiliar, circulan fotos, carteles, se pintan las bardas con leyendas alusivas a los candidatos, ofrecen pipas de agua y proponen acciones para satisfacer las necesidades, la participación de los habitantes es constante, hombres y mujeres se integran para defender sus distintos intereses.

Las elecciones se llevan a cabo bajo la modalidad de usos y costumbres que consisten en el conteo de personas, el cual tiene lugar en el jagüey Blanco y el del Centro. Con la finalidad de garantizar la legalidad del proceso electoral, la presidencia municipal asigna un juez y los partidos a un representante.

En estos lugares cada candidato reúne al conglomerado de personas que lo apoyan, durante las elecciones los habitantes de las colonias pertenecientes a la junta auxiliar son traídos en camionetas enviadas especialmente por los interesados. La gente comienza a llegar antes de la hora establecida y se distribuye de modo tal que agilice el proceso de elección, por un lado las mujeres y por otro los hombres en filas de diez personas, el único requisito para votar es formar parte de la comunidad.

Una vez llegada la hora, jueces y representantes se conjuntan para comenzar, a enumerar a las personas, el conteo dura alrededor de una hora y se realiza dos o tres veces para asegurarse de la cantidad de personas, finalmente gana quien tenga la mayoría de votos.

Este método de selección, trae consigo serios altercados y riñas entre los pobladores, esto debido a su carácter presencial ya que entre vecinos se

distinguen y pueden notar que no siempre simpatizan con sus intereses de manera que se genera una tensión en la convivencia, en contraste también reafirma las alianzas.

Al contar con la categoría de junta auxiliar las autoridades expiden documentación propia y dirigen su organización interna, esto ayuda a que la resolución de las necesidades comunales sea más eficaz, sin embargo, los habitantes conscientes de su condición subordinada se encuentran interesados en hacer de Tlacoyalco un municipio.

II. 3. 5. 1 Familia

El grupo doméstico se caracteriza por compartir un mismo lugar de residencia, regularmente se distribuyen las casas alrededor de un mismo solar. Sin embargo, con frecuencia los vínculos entre parientes y afines no corresidentes constituyen igualmente la base de formas de colaboración económica y laboran entre familiares que no comparten el mismo techo. La dinámica del grupo doméstico responde al ciclo de vida de cada uno de sus integrantes. La economía doméstica consiste en una constante reciprocidad y común utilización de recursos y esfuerzos (Palerm, 1997: 84).

La familia representa una de las formas de organización más complejas e importantes para la cohesión social, ya que constituye la base de la organización social, en ella se presentan relaciones armónicas y de tensión; entre sus miembros existe la solidaridad, el apoyo mutuo y la participación colectiva en diferentes actividades de la vida cotidiana. Las familias extensas destacan por su gran número de integrantes, están formadas por padres, hijos, abuelos, tíos, primos, etc., regularmente sus casas están cerca la una de la otra delimitadas por el patio o barda, comúnmente sus casas abarcan gran parte de una manzana, por eso los habitantes reconocen la vivienda de alguien mediante sus apellidos, “¿cuál

es su apellido?... es Pérez, vive por esta calle” responden los pobladores cuando se les pregunta por el domicilio de alguna persona.

Las familias nucleares formadas por padres y varios hijos, aproximadamente, de seis a dieciocho. Integrantes que cooperan en el trabajo agrícola y doméstico. Los hombres se dedican al campo, al trabajo asalariado o en algunas temporadas migran (jornaleros, albañiles, obreros etc.); las mujeres, por su parte, cuidan del hogar, se encargan de los animales que poseen, participan en determinadas actividades agrícolas y en las últimas tres décadas se han incorporado al trabajo en las maquiladoras. Los niños desde pequeños colaboran en el pastoreo, en la siembra, en la cosecha y en el trabajo del hogar; las niñas auxilian en las labores domésticas o cuidando a sus hermanos menores, en su mayoría estudian y ayudan a sus padres por las tardes, mientras que los jóvenes, generalmente durante las vacaciones, se incorporan al trabajo asalariado o migran. También las jovencitas trabajan, algunas de ellas en las urbes más cercanas, todo esto para contribuir a la economía, familiar hasta que comienzan a casarse.

Un grupo consanguíneo tiene que dispersarse de acuerdo a los principios de residencia, a las reglas y prohibiciones del matrimonio (Palerm, 1997: 150). En la comunidad el patrón de residencia que predomina es el patrilocal, es decir, la mujer se va a vivir a la morada de su marido. El concubinato resulta ser una verdadera alianza y no simplemente una forma de regular las relaciones sexuales debido a que la vida sexual puede desarrollarse de manera autónoma a los arreglos nupciales. El matrimonio se convierte en un contrato entre familias y entre grupos, que sirven para robustecer diversos arreglos y compromisos de cooperación (Palerm, 1997: 84).

Pese a que la familia juega un papel fundamental en la comunidad, recientemente los matrimonios han comenzado a separarse legalmente a través

del divorcio. El cual es mal visto a nivel social y al respecto los habitantes culpan a los extranjeros³¹, explicando que “antes no se tenían estas ideas”.

II. 3. 6 Salud

En lo que concierne al proceso de salud-enfermedad-atención se hace uso de la medicina alópata, doméstica y tradicional. En lo que refiere a la medicina alópata la comunidad cuenta con consultorios médicos particulares, dos clínicas de salud y en la ciudades cercanas hay hospitales donde, por lo regular, se atienden las personas enfermas de gravedad.

Los malestares que con más frecuencia afectan a los pobladores son de tipo respiratorio, infecciones estomacales, intoxicación alcohólica, entre otros. Éstos son atendidos en las clínicas de salud por un médico, un pasante y una enfermera de base, ahí mismo se les proporciona el medicamento indicado (siempre y cuando esté en existencia dentro del inventario de la clínica), en caso de que no se cuente con el fármaco indicado, los lugareños se desplazan a las farmacias más cercanas. En situaciones de gravedad, los enfermos son trasladados a hospitales de atención especializada en Tecamachalco o Tehuacán.

Una de las estrategias que utiliza la clínica de salud para evitar las enfermedades es la medicina preventiva,³² a través de campañas de vacunación, pláticas sobre planificación familiar, prevención de enfermedades venéreas,

³¹ Todo aquel que no es oriundo de San Marcos Tlacoyalco.

³² Cuya finalidad es informar a la población sobre las medidas de prevención que se pueden tomar con respecto a algunas enfermedades.

deshidratación y cólera,³³ recientemente se han practicado estudios a las mujeres para detectar a tiempo el cáncer de mama y el cervicouterino³⁴.

En la clínica, los últimos miércoles de cada mes se imparten pláticas a las parteras registradas en un padrón municipal, ahí se les comunica sobre las enfermedades que podrían llegar a tener las embarazadas, se habla sobre la preeclampsia, la eclampsia, métodos anticonceptivos que pueden recomendar, se les enseña a poner el dispositivo intrauterino, entre otras.

Las parteras que asisten pertenecen a diferentes comunidades, como: Tecamachalco, San José Buenavista y San Marcos. Ellas reciben una pequeña gratificación económica por paciente que atienden, la clínica trabaja en sincronía con ellas, las asesoran desde que el bebé está en gestación hasta que nacen y en los procesos legales se les notifica la forma en que deben de registrar a los recién nacidos,³⁵ y en los casos extremos (como los embarazos de alto riesgo) les dicen cómo protegerse y deslindarse de cualquier responsabilidad jurídica.

Los médicos de la clínica expresan que las parteras atienden más partos que la clínica,³⁶ hecho que da cuenta de la vigencia de la medicina tradicional. Por otro lado hay parteras que no les interesa registrarse y no asisten a las pláticas, esto no implica un grave problema, a pesar de no saber los términos médicos, muchas de ellas ya poseen el conocimiento suficiente para actuar en caso de emergencia.

³³ Donde se enfatiza la importancia de la higiene personal.

³⁴ Se realizan estudios de exploración diagnóstica como: mastografías, colposcopias y papanicolaou.

³⁵ La hora en que nacen, el nombre de los padres y la fecha en que lo atendieron para que reciban el seguro del periodo de Felipe Calderón Hinojosa.

³⁶ “Yo sé que ustedes atienden más partos que nosotros” (afirma la doctora que imparte las pláticas).

II. 3. 6. 1 La medicina de los abuelos

La medicina como un producto cultural es resultado del intelecto humano, el proceso salud-enfermedad-atención constituye un universal que opera estructuralmente en toda sociedad y en todos los conjuntos sociales estratificados que la integran (Menéndez, 1994: 71), por tanto es un proceso que se puede encontrar en todas las sociedades y en todos los tiempos.

Las poblaciones de origen mesoamericano son poseedoras de un conocimiento médico milenario que tiene sus raíces en la época precolombina, es empírico, no institucionalizado y su principal función es la de afrontar problemáticas referentes a la salud. Para ello se utilizan complejos procesos terapéuticos que están constituidos por técnicas, conceptos y acciones que expresan la forma particular en que se percibe el cuerpo humano y su relación con la naturaleza, lo cual da muestra de la particularidad cultural. Saberes que se han conservado y reproducido a través del tiempo mediante un largo, proceso de reelaboración, significación, asimilación y adaptación de nuevas condiciones sociales propios de la dinámica cultural, que responden coherentemente a la lógica de sus necesidades (Cfr. Beltrán, 1992; López Austin, 1984).

La medicina tradicional *ngigua* está integrada por un conjunto de creencias, conocimientos y rituales que se encuentran en íntima relación con la forma particular en que se percibe el cuerpo humano, pese a su importancia esta temática ha recibido poca atención por parte de los especialistas. Entre los autores que la han abordado se encuentran: Gámez y Correa, 2011; Gris Catillo, 2009; Paz Campos, 1985, cuyo análisis arrojan la complejidad, la importancia y la vigencia que de las prácticas terapéuticas tienen para este grupo étnico.

En San Marcos los procesos terapéuticos tradicionales se encuentran divididos en dos ámbitos uno se le denomina medicina doméstica y el otro como medicina tradicional. La primera se caracteriza porque sus métodos curativos pueden ser ejecutados por cualquier persona que posea conocimientos básicos para atender la enfermedad. En Tlacoyalco son ejecutados principalmente por las mujeres a

quienes históricamente se les he encargado el bienestar del grupo familiar. Las enfermedades que atienden las amas de casa se denominan naturales y por lo general afectan a niños, entre las que se encuentran con más regularidad están: *Tristeza, coraje, empacho, caída de la mollera, cuajo y chipilera*.

En general los pobladores saben sobre las propiedades curativas que tienen las plantas y animales que habitan en su medio ambiente, hacen uso de distintas hierbas y animales para mejorar su salud, por ejemplo: Las hojas de pirul hervidas en agua sirven para bajar la temperatura e infecciones estomacales,³⁷ la baba del caracol es utilizada para cicatrizar las heridas, la leche de burra es para curar el *cuajo*³⁸, los baños de temazcal³⁹ con hierbas aún son practicados y se les recomienda a las mujeres que acaban de tener un hijo, cabe mencionar que las recetas domésticas, se transmiten a través de consejos y recomendaciones, de modo que su uso y reconocimiento en materia de salud son un referente identitario y contribuyen a la reproducción cultural, en este marco expresan “ese remedio solo lo sabemos los de aquí de San Marcos”.

Para las enfermedades que no responden a la lógica de los médicos alópatas, pero si a la lógica de los habitantes, la medicina tradicional mantiene su vigencia, la cual atiende los padecimientos como *del alma*. Estas sobresalen porque para su atención requieren de un especialista, ya que por su etiología requieren de un tratamiento que únicamente puede proporcionar el curandero; por ende, la medicina tradicional *ngigua* y la presencia de un especialista en la comunidad es fundamental, ya que es el encargado de salvaguardar la salud del *espíritu-alma*.

³⁷ El pirul es una de las plantas más nobles que hay en la localidad, ésta es ocupada para las limpias y cura el mal aire.

³⁸ El cuajo es cuando a un bebe defeca con leche cortada, este padecimiento de porque el infante se encuentra lactando y consume un alimento fresco, por ejemplo: la piña.

³⁹ Construcciones que en general son de adobe y es común encontrar una por solar en San Marcos Tlacoyalco.

Entre los especialistas que integran al sistema médico tradicional *ngigua* se encuentran: a) el huesero, b) la partera, c) el que cura con limpia, d) el que cura con la boca y e) el que tiene *licencia* para curar de noche. Pese a que cada uno cuenta con una especialidad, en la práctica los procedimientos terapéuticos se entremezclan. Los terapeutas tradicionales hacen una serie de combinaciones en las que se entrelazan las diversas especialidades, por ello es común encontrar parteras-curanderas para adultos y niños, específicamente de niños, parteras-curanderas-hueseras, parteras-hueseras, curanderos que curan con la boca y que curan con limpia o curanderos-hueseros, etc. Cabe señalar que sea cual sea la especialización de cada uno, todos son conocedores de las propiedades curativas de las plantas y hacen uso de estas en sus tratamientos, por ende, todos se adscriben como hierberos.

En la terapéutica de la medicina tradicional se involucran métodos de prevención, protección, diagnóstico y rituales de curación, los cuales se encuentran íntimamente vinculados con la forma particular en que se percibe el cuerpo humano y su relación con el mundo. Las enfermedades que destacan son: el mal de ojo, el espanto y el aire.

En la práctica es común observar que la medicina doméstica, alópata y tradicional son utilizadas en la vida cotidiana, hecho que expone la importancia de los factores culturales en los que la enfermedad se desarrolla y el modo en que se involucran a estos tres tipos de terapia, ya que se encuentran en una constante relación (que no siempre es de tensión), fenómeno que se da generalmente en las comunidades rurales de nuestro país (*Cfr.* Zolla, del Bosque, Mellado, Tascón, Maqueo, 1992: 76).

II.3.7 La vida religiosa

En el aspecto de la religión San Marcos Tlacoyalco cuenta con diversos credos, actualmente las congregaciones que se encuentran son: La Iglesia Católica, La

Luz del Mundo,⁴⁰ Evangélicos, Mormones, Sembradores, Testigos de Jehová y recientemente La iglesia de los Jeremias. La conversión religiosa es un fenómeno cada vez más común en las poblaciones rurales, en el caso de la localidad inicia a partir de la década de los 40's, con el establecimiento de los Sembradores (Gámez, 2012: 65)

Cada grupo posee su propia organización, tienen días y lugares específicos de reunión. Los participantes se distinguen a partir de diferentes las diferentes normas morales y éticas que cada credo establece, uno de los ejemplos más observable son las mujeres de la Luz del Mundo las cuales a partir de una determinada edad visten con falda larga, no utilizan maquillaje, ni joyas; asimismo hombres y mujeres que se adscriben como Testigos de Jehová los días que se congregan visten con traje sastre.

En este sentido, cada iglesia establece reglas y normas que los particulariza, tal es el caso del noviazgo el cual para los miembros de la luz del mundo tiene que ser público y formalizado ante toda la comunidad adepta, este tiene una duración de tres meses, tiempo en el que la pareja determina si se casan o no. Los Testigos de Jehová se caracterizan por no participan en ninguna ceremonia cívica. Los no católicos prohíben la adoración a la virgen María, a los santos y todas las opciones religiosas impiden el adulterio.

Frente a este panorama, la diferencia de credos ha conllevado a la generación de una serie de tensiones en la convivencia comunal. Esto se expresa en las conversaciones cuando se habla de las diferentes adscripciones, en general y sobre todo los católicos llegan ser calificados como "idolatra", "gente ignorante", "paganos", entre otros (Cfr. Gámez, 2012: 167).

En la memoria colectiva se conserva el recuerdo de que la primera persona conversa murió quemada al interior de su casa. Sobre este hecho, básicamente se encuentran dos tipos de explicaciones una es la de los católicos y la otra la de los

⁴⁰ La segunda en importancia después de la católica por número de seguidores.

simpatizantes de otras adscripciones. La primera versión refiere a que fue un castigo divino por romper los santos de su hogar; y la otra remite a que la muerte se debió a la discriminación y la falta de tolerancia por parte de la población católica que provocó el incendio, cabe señalar que regularmente el grupo religioso que se encuentra más expuesto a adjetivos despectivos son los católicos.

Pese a la relación de tensión que se establece entre los miembros de cada congregación religiosa existen elementos culturales que se comparten y favorecen al establecimiento de puentes de comunicación que se traduce en una convivencia cordial. Es decir que aunque al interior de una familia existan integrantes que pertenecen a otros credos religiosos, entre ellos comparten elementos mediante los cuales se establecen relaciones armónicas, esto se puede observar en los cuidados y tratamiento del maíz, en los remedios caseros, en la participación de los rituales de paso.

El catolicismo además de ser el credo con mayor número de adeptos ha tenido un papel central en el desarrollo histórico y cultural de los *ngiguas*. La particularidad de las creencias de cada comunidad resalta en el modo en que cada una construye, explica y vive sus celebraciones. En Tlacoyalco existe una amplia gama de expresiones rituales festivas, la mayoría de ellas corresponde al ciclo ritual agrícola y otras forman parte de las festividades comunales, entre las que se encuentran semana santa, las posadas y la navidad.

Cada fiesta en sí misma expresa la forma en que sus habitantes enuncian sus creencias y viven su religiosidad, lo cual manifiesta la especificidad de su cultura y contribuye a la reproducción de su identidad. El ciclo festivo de San Marcos Tlacoyalco juega un papel fundamental en la vida social, éste muestra una compleja organización comunitaria la cual ha contribuido al fortalecimiento de la identidad.

II.3.7.1 Organización religiosa

El sistema de cargos o mayordomía es la institución más representativa de los pueblos mesoamericanos y tiene fuertes implicaciones al interior de la vida cotidiana (Medina, 1995: 7-10). Esta contribuye a la cohesión social y reproducción cultural. En el caso de los *ngiguas* de San Marcos este aspecto ha sido caracterizado principalmente por Gámez quien señala que actualmente debido a la pluralidad de credos, la mayordomía es un mecanismo de inclusión específico de aquellos que se adscriben como católicos (2012: 176).

En Tlacoyalco la estructura y nombre de la “mayordomía” cambio a principios de los años 90’s. Se crearon nuevos cargos, se reorganizó la forma de participación, se introdujeron otros mecanismos de cooperación y recaudación de recursos, producto de estas implementaciones es la organización actual, la cual cuenta con cargos tradicionales y agrega otros (Gámez, 2012: 179).

Tlacoyalco fue dividida por un sacerdote en 23 manzanas, cada una es representada por medio de: Un presidente, un tesorero y un secretario, que integran al Consejo Parroquial, el cual también tiene un presidente, un tesorero y un secretario. Entre las funciones de cada representante está la participación de las personas pertenecientes a la manzana a cada evento, el cumplimiento de *la promesa*, el mantenimiento y limpieza de la iglesia.

La duración de cada cargo es de un año y comienza a partir del 3 de mayo, momento en que se hace un sorteo donde se designa el santo que cada manzana tendrá a su cargo. El “compromiso” de cada presidente varía dependiendo del santo que le fue asignado, es decir, no todas las celebraciones consisten en lo mismo; sin embargo, todos los presidentes el día de la devoción de su santo tienen como obligación entregar la promesa en la iglesia.⁴¹

⁴¹ Cabe mencionar que esta forma de organización también se encuentra en San Luis Temalacayuca (Ramírez y Rodríguez, 2009) y San José Buenavista (Ramírez, 2008), comunidades popolocas vecinas.

La organización religiosa en la localidad constituye uno de los principales pilares para el buen funcionamiento de los rituales (mismos que contribuyen a que la comunidad católica reproduzca la cultura e identidad a sus fieles). La participación de los habitantes en el ciclo festivo, así como la complejidad de las celebraciones e importancia que tienen los rituales para el desarrollo de la vida comunal.

II.3.7.2 La promesa

En la fecha de la celebración de cada santo, la manzana responsable tiene que entregar *la promesa*, la cual consiste en llevar cirios y velas. Para ello el presidente, secretario y tesorero, encargados del santo, buscan a los sareros,⁴² personas de la misma comunidad especializadas en hacer manualmente las “ceras”,⁴³ quienes brindan su servicio de modo gratuito.

La labranza de la cera se hace en la casa del presidente de la manzana, el cual coloca un altar en un lugar cerca de donde se elaborara la cera; comienza tres días antes del día en que se venerará al santo. El primer día, los sareros empiezan colgando en un carrusel los pabilos, los cuales serán bañados de cera formando varias capas hasta obtener la vela, para ello primeramente funden la cera en grandes cazos y posteriormente comienzan a moldear los cirios. Este es un proceso cuidadoso y laborioso, se utilizan instrumentos especiales que son exclusivos para esta ocasión. Durante este día los habitantes de la manzana se encargan de ofrecer comida a los sareros y a la gente que hace el aseo en la iglesia. En la comida únicamente se puede ofrecer frijoles; por otro lado, los habitantes de la manzana llevan los complementos de la comida, como lo son tortilla o chiles.

⁴² En San Marcos se le conoce a los fabricantes de velas y cirios por esta designación.

⁴³ Cirios y velas.

En este marco la participación de los danzas es fundamental ya que honran bailando durante todo el proceso frente a un altar. Cabe mencionar que los toriteros, las tocotinas y los santiagones son los grupos de danzantes que se encuentran presentes en la mayor parte de los rituales comunales, su participación es fundamental en el ámbito religioso, son niños, jóvenes y adultos, que muestran su compromiso al estar presentes y participar gratuitamente. Al finalizar el día se retiran y el segundo día, se dejan enfriar las ceras.

El tercer día (el día del santo o un día antes de la celebración) las ceras son llevadas a la iglesia, en este día nuevamente asisten los danzantes y se ofrecen frijoles. Antes de partir rumbo a la iglesia, los sareros obsequian una vela a cada persona que asiste a la casa y menciona la importancia de mantener la tradición, después continúa la entrega oficial de los cirios,⁴⁴ velas y cera restante, esta entrega la hacen los representantes de manzana al presidente del Consejo Parroquial, los cuales entran a un cuarto y se dan las gracias en *ngigua* por haber cumplido con la *promesa*. Al concluir la conversación, todos los asistentes se dirigen en forma de procesión a la iglesia para dejar los cirios.

Las descripciones hasta ahora mostradas corresponden al escenario inmediato, observable, al contexto social donde cotidianamente los *ngiguas* conviven y expresan sus ideas, sentimientos y pensamientos. Como se pudo observar la comunidad es una compleja articulación de heterogeneidades, está integrada por una gran diversidad de pobladores, los cuales tienen diferente condición socioeconómica, poseen diversas opiniones, creencias, intereses, etc., sin embargo; también comparten un espacio, un tiempo, determinados hábitos, un código moral, entre estos aspectos destaca el consumo y la importancia simbólica del maíz.

En esta perspectiva para poder abordar la forma en que el consumo del maíz actúa en la construcción sobre la cosmovisión del cuerpo humano se requiere

⁴⁴ La forma de los cirios varía dependiendo de la celebración.

abordar, en primera instancia las valorizaciones que tiene este cereal para la cultura *ngigua*.

CAPÍTULO III

COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD *NGIGUA*

EN TORNO AL MAÍZ

El maíz es un cereal que no puede crecer por sí solo, requiere inevitablemente de la intervención inteligente del hombre para su adaptación a un sistema de cultivo adecuado a las condiciones ecológicas de una determinada zona. Su domesticación implicó la transformación de la naturaleza, la formación de una organización social, el desarrollo de saberes así como la implementación de múltiples tecnologías, generando con ello una sociedad mesoamericana integrada por un complejo corpus de creencias donde la percepción del tiempo-espacio y la organización económico-social esta entretrejida con el modo en que cada cultura interpreta el mundo en que habita (*Cfr.* Bonfil Batalla, 2012: 36).

El maíz y en especial su producción, han sido sujetos de múltiples significaciones e inspiración de diversas expresiones, a su alrededor se han edificado identidades, creado música, poemas, obras literarias y diversas artes plásticas (*Cfr.* Sánchez y Cortés, 2005: 1), procesado en forma de alimento, tiene diversas presentaciones la más frecuente es la tortilla. Así mismo la manipulación del grano para comida condujo, a la creación de diversas herramientas, aparecen las grandes ollas de barro, los comales, los tenates, el metate, las servilletas de tela, entre otros y con ello múltiples técnicas para su procesamiento como el nixtamal y la forma de molerlo, favoreciendo a la reproducción cultural (Esteva, 2003: 19). Su complejidad ha hecho que sea el protagonista del desarrollo de la cultura indígena en palabras de Guillermo Bonfil Batalla:

Al cultivar el maíz, el hombre también se cultivó. Las grandes civilizaciones del pasado y la vida misma de millones de mexicanos de hoy, tienen como raíz y fundamento al generoso maíz. Ha sido un eje fundamental para la creatividad cultural de cientos de generaciones; exigió el desarrollo y el perfeccionamiento continuo de innumerables técnicas para cultivarlo; condujo al surgimiento de una cosmogonía y de creencias y prácticas religiosas que hacen del maíz una planta sagrada... (Cit. en Esteva, 2003, 11)

Al ser el maíz el eje rector de la cultura mesoamericana es una planta culturalmente apropiada dotada de múltiples significaciones y explicaciones, “todas las organizaciones e instituciones que crearon nuestros antepasados guardaban una estrecha asociación con el maíz. La estructura y composición de la persona, la familia, la comunidad y la sociedad; la de las prácticas sociales, religiosas, económicas, políticas, médicas, educativas y legales” (Esteva, 2003: 24).

En esta perspectiva, este capítulo tiene como objetivo analizar el papel que actualmente el maíz desempeña en el modo particular en que los *ngiguas* perciben e interpretan su entorno. Elemento que conducirá a la comprensión de la forma en que el consumo de esta gramínea se articula con la cosmovisión sobre el cuerpo humano.

La cosmovisión entendida como el modo particular en que un grupo social interpreta y se relaciona con el cosmos, se encuentra en las formas interiorizadas de la cultura en las creencias, las representaciones, las percepciones y las explicaciones que dan sentido y fundamento al lugar que el hombre ocupa en el universo (Cfr. Gámez, 2014: en prensa, Broda, 2001a: 16-17, López Austin, 2008: 20-21). Es vivencial se establece con base a la experiencia y a partir de lo que se ha aprendido empíricamente, se encuentra entrelazada con los actos cotidianos por lo tanto, tiene múltiples vehículos de expresión entre los que se encuentran la tradición oral, las prácticas sociales y rituales.

El presente capítulo se encuentra dividido en dos apartados, en el primero; se desarrollan las creencias y las percepciones que giran en torno al maíz a partir de las cuales se construye el territorio y que fundamentan, el segundo tema, donde

se abordan los pronósticos del clima y los rituales del maíz como prácticas culturales cargadas de profundos significados, que dan cuenta del papel que actualmente tiene esta gramínea para la cultura *ngigua* así como la forma en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza.

III.1. La etnoterritorialidad del maíz

El territorio refiere a los espacios geográficos culturalmente moldeados, posee límites y fronteras las cuales no siempre se encuentran de forma explícita, es una construcción social, resultado de la apropiación y valorización que un determinado grupo confiere al espacio, donde las representaciones sociales, el poder y el establecimiento de fronteras juegan un papel fundamental. El espacio es la materia prima del territorio, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica (Giménez, 2000: 90).

La construcción del territorio es decir, los procesos de apropiación-valoración del espacio –apunta Giménez- pueden ser instrumental-funcional o simbólico-expresivo. El primer caso remite a la relación utilitaria del espacio que responde fundamentalmente a las necesidades económicas, en este enfoque su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan. En el segundo el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y un plano sobre el que los actores sociales proyectan sus concepciones del mundo, en esta óptica es interpretado como soporte de identidades. En la vida social, ambas formas de significación se encuentran articuladas, por eso el territorio puede ser considerado como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como objeto de apego afectivo, entre otros (2000: 93).

El territorio es multisignificativo en él se inscriben la vida económica, las percepciones, las representaciones, las creencias y la memorias colectivas que se entretajan con las prácticas culturales que en ellos se realizan, las cuales a su vez producen y reproducen pautas de comportamiento que identifican a los miembros

de un grupo social. En general, la mayoría de los actuales estudios que se centran en conceptualizar el territorio coinciden en que este es un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmitidos culturalmente (Barabas, 2006: 51).

La significación de un espacio está sujeta a los procesos históricos de articulación entre naturaleza y sociedad en determinados contextos de interacción (Barabas, 2006: 51) por tanto se parte de que la territorialidad se determina de acuerdo al contexto histórico-espacial del grupo social que lo significa, en este sentido los lugares donde habitan las culturas indígenas poseen especificidades, de forma que pueden ser conceptualizadas a partir de lo que Barabas (2003, 2006) denomina como etnoterritorio:

Los etnoterritorios, se entienden como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en el no solo se encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a partir del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y los niveles de reconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales. La etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la sociedad y el medio ambiente (2006: 52)

En el caso de las culturas indígenas la apropiación del territorio se encuentra íntimamente ligada con la forma particular en que se interpreta el universo y la relación histórica que el ser humano ha establecido con la naturaleza. En esta perspectiva se parte de que la práctica cultural del maíz está integrada por diversas actividades y creencias que en su conjunto son ejes fundamentales sobre los cuales se establece un modelo de representación del espacio y la naturaleza, es por ello que se puede hablar de una etnoterritorialidad del maíz.

Los lugares sagrados son aquellos donde se establece una interrelación entre las diversas entidades y el ser humano, sin embargo; no todos comparten el mismo grado de sacralidad ya que existen sitios con mayor concentración de esta calidad, en este marco el etnoterritorio está conformado por un conjunto relacionado de centros que permiten marcar fronteras y trazar ejes o caminos

simbólicos que conducen de los centros a las fronteras y crean redes (Barabas, 2003: 64).

Los centros destacan porque constituyen “un punto de intercesión de los niveles cósmicos unidos y comunicados” y las fronteras corresponden a los límites marcados (Barabas, 2003: 68). En esta perspectiva los espacios sagrados que conforman la etnoterritorialidad de San Marcos mantienen un estrecho vínculo con la práctica cultural del maíz, se identifican como centros aquellos sitios donde se cree que se aparecen o moran entidades poderosas encargadas de cuidar y proteger el desarrollo y la durabilidad del sustento.

Se trata de lugares cargados de profundo simbolismos, asociados con la fertilidad y el crecimiento del maíz, creencias que establecen pautas de comportamiento por ejemplo: No dormir en el campo o en el monte, alimentarse adecuadamente antes de dirigirse hacia ellos, cargar ajo en las bolsas, cuidar a los animales que crecen a su alrededor, visitar con regularidad la tierra, entre otros.

III.1.1 Los sembradíos de maíz

Los sembradíos del maíz son un centro del etnoterritorio ya que en ellos tienen encuentro una multiplicidad de númenes, animales e insectos cargados de poderes que se relacionan con eventos climatológicos. Los *ngiguas* creen que en el crecimiento del maíz, intervienen diversas entidades, los astros, algunas divinidades y los animales. En San Marcos los campos donde se siembra el maíz se encuentra en la periferia de la población los cuales se reconocen como Santa Lucia, Santa Ana, La Cañada, El Cerrito y La Virgen en ellos se desarrollan actividades agrícolas, de pastoreo y convivencia.

El campo, como también se le conoce a los espacios de cultivo, está construido para el desarrollo de la agricultura de modo que su simbolismo y valorización se encuentra íntimamente articulados con el conocimiento e interpretación de la

naturaleza donde juega un papel fundamental la observación e interacción con el entorno.

Los sembradíos de maíz son considerados lugares solitarios y *pesado*, representan un peligro para aquel que no sabe protegerse debidamente, en ellos habitan los *aires* entidades que están íntimamente relacionados con la agricultura, poseen un carácter ambivalente pueden ser buenos o malos tanto para el maíz como para los seres humanos.

Tienen dos connotaciones, una como entidades que habitan en el campo propiedad del Dueño del Monte y otra como entidades que llegan del cielo al poblado enviados por los santos, encargados de traer las nubes de lluvia; sin embargo, en ocasiones puede llegar a ahuyentar la nube de agua o bien acarrear una nube de calor esto depende del lugar donde provengan.

En San Marcos los aires que llegan del oriente y del norte es decir, del Pico de Orizaba y los cerros; son buenos ambos traen nubes cargadas de lluvia lo cual contribuye al crecimiento de la mazorca. Los aires del oriente son los que suelen transportar a la víbora de agua. Los vientos del norte destacan por ser más fríos, por traer aires helados, pese a que se corre el riesgo de que se quemara la milpa, en general son percibidos como benignos.

Se cree que los vientos gélidos son enviados por san Marcos Papa por ello se le pide que proteja a la cosecha de forma que cuando cae suele ser después de que la mazorca terminó de madurar y no le hace daño, en este sentido la helada es benéfica ya que mata toda “la enfermedad de la tierra y la prepara para la siembra del siguiente año”.

Los aires malos llegan del sur por el lado de Tlacotepec, traen viento fuerte, calor o granizo, tiran la milpa y destruye al maíz, se comenta que con la finalidad de alejar o espantar esta nube se avienta un puño de maíz o agua en dirección al cerro o se barre la casa, esta práctica también se realiza cuando al terminar de sembrar la lluvia amenaza con caer, ya que en caso de que llueva inmediatamente

después de haber sembrado el agua hace que la tierra se endurezca y el maíz no pueda salir, frente a esta situación los campesinos acarrear a los chivos sobre el terreno de tal manera que aflojan la tierra, tienen que ser forzosamente chivos ya que otros animales pesan demasiado y empeoran la situación.

Los aires del poniente vienen del lado de Tehuacán también son malignos ellos se llevan la lluvia, secan la milpa y no dejan que crezca. Las creencias en los aires, muestran la forma en que los *ngiguas* interpretan y valorizan a la naturaleza a partir de las implicaciones que tiene en el cultivo del maíz, de tal manera que generan conocimiento empírico y práctico que coadyuvan a la formulación de estrategias frente a los imprevistos climáticos.

Por otro lado, el aire es también un componente básico del organismo humano sirve para respirar, para que la sangre circule, que el corazón palpite y el cuerpo humano se mueva, esto es denominado como *aire bueno o aire natural*. El *mal aire* es el término con él que se designan a las entidades dañinas para el ser humano estos pueden adoptar diferentes formas como: Remolinos, siluetas de seres humanos, animales, manifestaciones sonoras (susurros, gritos, pasos, sonidos guturales). Los *malos aires* se encuentran sobre todo en el campo por eso se recomienda evitar dormir en este sitio ya que es durante este estado cuando el cuerpo se encuentra más susceptible de ser dañado.⁴⁵

III.1.2 Los caminos del agua: Las barrancas y los chamaquitos

El campo de San Marcos se encuentra atravesado por barrancas, estas conectan al cerro, con la población y los campos de cultivo. Se trata de diversos y largos vados con diferentes dimensiones, en algunos sitios son delgados y profundos, en otros más amplios y superficiales. Son lugares solitarios, oscuros, vinculados con el agua y las entidades del Dueño del Monte, de acuerdo con los pobladores estos

⁴⁵ Estas entidades representan un peligro para el ser humano al momento en que se introducen al cuerpo humano y provocan un desequilibrio anímico.

son los caminos del agua que baja del cerro a los jagüeyes, es decir son los pasajes naturales a través de los cuales se distribuye el líquido vital que cae del cerro.

Las barrancas son sitios que debido a sus características están *encantadas*. Son lugares que conectan con el “otro tiempo” y el “otro espacio”, destacan por ser el camino por donde bajan las entidades del cerro al poblado, se dice que en ellas se encuentran los aires y los Chamaquitos o, como se les conoce en la lengua *ngigua*, *Ju_nde*. Estos últimos, son descritos como niños pequeños de tres a cuatro años, juguetones y traviosos “les gusta hacer maldades a la gente grande y jugar con los niños”. No todas las personas pueden verlos se distinguen porque se escuchan su risas o avientan algún objeto como piedras; aquellos que llegan a tener un acercamiento con ellos tienen “suerte”⁴⁶ o son “Inocentes sin pecados”, como los niños y los especialistas rituales.

Se describe que los Chamaquitos se asemejan a los niños pequeños pero se distinguen por que siempre están desnudos y no tienen dolor, si se les llega a pegar no sienten y solo se ríen. En general se comenta que pueden estar cerca de cualquier cuerpo de agua y aparecer en el campo o en las calles del poblado durante el día y la noche. Se cree que estos son los servidores de *Chinentle* y su principal función es la de encantar o perder a las personas, ellos se encargan de hacer que en la barraca se vean caminos llenos de pasto y vegetación de manera que logran que la gente confunda su destino y sean capturados por el Señor del Monte esto suele sucederle sobre todo a los niños cuando van a pastar. En este sentido, los *Ju_nde* presentan algunas similitudes con los *tlaloques* pequeños servidores del dios del agua que en la cosmovisión mesoamericana atraen la lluvia (Broda, 2004b: 78).

⁴⁶ La suerte se relaciona con la posesión de un poder especial, de acuerdo con los *ngiguas*, no todos los seres humanos gozan de las mismas capacidades de percepción, algunas de nacimiento, otras por adquisición tienen más desarrollado algún sentido, cualidad que las constituye como alguien capaz de realizar cierto tipo de actividades que otros no pueden hacer.

III.1.3 Las entidades del maíz: Los santos, *kutajma* y los muertos

En la cosmovisión *ngigua* para el desarrollo del maíz intervienen una serie de entidades que trabajan para su cuidado, las cuales están en íntima relación con los santos pertenecientes al ciclo ritual agrícola y con el Señor del Monte. Desde este punto de vista, no solo la producción sino que también la cosecha y preparación del maíz se encuentra en articulación con el trabajo de los seres humanos, de diversas entidades sagradas y de algunos animales. Good menciona que en la concepción de los *nahuas* de Guerrero el trabajo refiere a todo uso de la energía física, espiritual, intelectual y emocional con una intencionalidad o propósito social... muy ligado al concepto de fuerza o energía vital. (2004: 155).

En el caso de San Marcos Tlacoyalco el trabajo es percibido de manera similar, refiere al uso de la energía vital invertida en alguna acción con un fin en específico, incluye esfuerzo físico, intelectual, artístico, emocional o espiritual, en la concepción *ngigua* este es parte fundamental de la vida, por lo tanto; todo aquello que es percibido como ser vivo trabaja. El trabajo además –señala Good (2004:155) - nunca puede ser un fenómeno individual, siempre se comparte con otros, no se trabaja ni solo, ni para uno mismo, “todos trabajan para todos” esto se puede observar sobre todo en los complejos procesos del maíz.

Al trabajar se transmite la energía vital de quien realiza la actividad hacia los que reciben los beneficios, por tanto se parte de que los bienes producidos representan al trabajo mismo y contribuye al incremento de la fuerza vital. En este sentido, la circulación del trabajo juega un papel fundamental en el desarrollo de la vida social de los *ngiguas* a partir de él se establecen las relaciones de reciprocidad, no solo entre seres humanos, sino que también con las entidades sagradas y los animales ya que “todos tienen su trabajo”, se trata de una concepción donde cada ser vivo recibe constantemente beneficios de los otros, en esta perspectiva, Barabas señala que: “El fenómeno del intercambio es no solo universal sino también total ya que puede extenderse a todo tipo de cosas, seres,

hechos, comportamientos y actividades en cualquier campo de la vida social, tanto económico como religioso, jurídico y político, entre otros” (2006: 149).

El intercambio recíproco tiene tres obligaciones básicas: dar, recibir y devolver, en general remite a formas no mercantiles de intercambio que implican cierto equilibrio de dar y devolver, ya sea que se recíproque de forma inmediata o en lapsos de tiempo de manera que fomenta la solidaridad e igualdad, produce y reproduce relaciones de cooperación mutua (Barabas, 2006: 150-151). El don es un acto voluntario, altruista que se realiza por gusto pero que implícitamente supone la obligación de retribuir, por tanto el intercambio se encuentra mediado por una serie de factores económicos, sociales y morales, que ponen en juego valores fundamentales como: el honor, la palabra, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima (Barabas, 2006: 152).

En el caso de las entidades sagradas el don adquiere la forma de plegaria, ofrenda y sacrificio no supone un equilibrio ya que debido a su poder el intercambio puede no siempre ser favorable, sin embargo en algunas sociedades de origen mesoamericano es posible que mediante determinadas acciones llegue a ser más recíproco y equilibrado (Barabas, 2006:173). Frente a este panorama, en San Marcos a partir de los procesos del maíz, se puede observar que “todos trabajan juntos” en ella participan, entidades como: el señor del monte, los santos, los muertos, entre otros; animales como: Perros, gatos, burros, chivos y toros, elementos del mundo natural como: la tierra, el viento, etcétera.

Los santos que laboran en la producción del maíz son aquellos vinculados al ciclo ritual agrícola, el intercambio de bienes se encuentra implícito en las prácticas rituales, a partir de las cuales se establece una relación de reciprocidad con los mismos, al respecto se comenta que después de cada fiesta si el santo tiene sus mejillas sonrojadas o “chapitas” son bueno augurios para el poblado y un pronóstico favorable para el clima.

En Tlacoyalco la devoción a los santos juega un papel fundamental, son percibidos como seres vivos, por eso los visten, los bañan, los arrullan, los alumbran, se les cuida y se le lleva ofrendas. El comportamiento de “los santitos” se asemeja al de una persona, se enojan, sienten, protegen y hacen justicia, ellos al igual que el Señor del Monte, presentan un carácter dual pueden castigar a quienes les faltan al respecto pero también son generosos con quienes los veneran, su trabajo es cumplir con lo que se les pide. Se cree que son seres que están más cercanos a Dios y satisfacen cualquier petición las cuales son diversas y dependen de las características de cada uno.

Los *ngiguas* refieren que cada santo tiene un don, es decir son portadores de un poder especial que invierten en la producción del maíz: La virgen de la Candelaria “trae don para el maíz, le da fuerza a la semilla para que viva”, gracias a la virgen la planta logra emerger de la tierra. San Marcos Evangelista “el grande”⁴⁷ se encarga de mandar las primeras lluvias y cuida que no llueva fuerte ni que caiga granizo. La santa Cruz se encuentra vinculada con la fertilidad y el crecimiento del follaje “contiene el tiempo” es decir puede atraer la lluvia, de manera que asegura el agua para la tierra se humedezca, es colocada en los terrenos de cultivo mirando hacia el sol, también protege a la milpa de las malas lluvias y de las entidades que quieran dañarla. San Isidro Labrador trae don para trabajar en el campo, él sale en procesión y recorre los terrenos, bendice la tierra, los instrumentos y los animales para tener buena cosecha.

San Juan y san Pedro son los dueños de la siembra y se encargan de enviar la lluvia a tiempo en el momento indicado para garantizar el crecimiento del maíz. Se comenta que al terminar de sembrar no es recomendable que llueva ya que provoca que la tierra se endurezca y la semilla aún no tiene la fuerza suficiente “para quebrar el suelo”, por eso se espera que la lluvia no caiga hasta después de dos o tres días, una vez que la semilla “se haya en la tierra y tiene fuerza”.

⁴⁷ San Marcos Tlacoyalco tiene dos santos patronos, uno se distingue del otro por su tamaño. Véase Capítulo III.3.2 página 159.

Finalmente san Miguel y san Marcos Papa cuidan de la madurez de la milpa y la protegen de las fuertes heladas (Cfr. Gámez, 2012: 320).

Las milpas también son custodiadas por *Kujtuma* “la serpiente del maíz”. Esta entidad es una de las facetas de la Víbora de Lluvia, aparece cuando comienza a llover y caen truenos o bien llegan del cerro a través de los caminos del agua, se puede encontrar en todos los terrenos, pero sobre todo en aquellos cuyos propietarios tienen un obligación con el *Dueño del Monte* es decir *Kujtuma* es *Chinentle*⁴⁸ en su acepción de protector ya que cuida la cosecha de aquellos que lo veneran.

La serpiente de maíz es del color de la tierra amarilla con manchas cafés, pese a que se asocia con el *Señor del Cerro* se percibe como buena, no se le mata, ella no le hace nada a las personas y cuida a la milpa de cualquier posible daño: del mal clima, de los animales “se come a los ratones” e incluso se piensa que protege de las envidias y del *mal ojo*.

Los muertos también contribuyen al crecimiento del maíz, ellos están más cerca de Dios y los santos, de modo que pueden interceder por el bien estar de los seres humano y pedir que manden la lluvia, ellos trabajan y ayudan a que el maíz madure y haya buena cosecha.

En la cosmovisión *ngigua* la muerte es percibida como la continuación de la vida, se cree que al fallecer una persona su entidad anímica abandona totalmente su envoltura corporal y al lugar donde llega continua ejerciendo el mismo oficio que tuvo durante la vida, por eso se acostumbra a enterrar a los difuntos con pequeños objetos elaborados con fibra de maguey que representan sus herramientas de trabajo. Por ejemplo, a las mujeres se le pone un metlapil y un metate, a los hombres se les coloca herramientas para el campo, a los músicos sus instrumentos, etcétera; estos objetos se entierran junto al difunto debido a que se cree los utilizará en el lugar a donde llegue.

⁴⁸ Véase Capitulo III. 2.1 pagina 141.

Los “muertitos” se consideran como los intermediarios de los vivos ante las deidades; proporcionar salud, felicidad y sobretodo comida (maíz), de manera que los muertos ayudan a los vivos para que se logre el maíz y haya cosechas, por ello cada año se les espera para ofrecerles y agradecerles sus favores (Gámez, 2012: 354).

Además de las deidades y los muertos, algunos animales, sobre todo los domésticos que se llevan al campo, contribuyen al desarrollo del maíz, cada uno tiene una tarea en específico, ellos auxilian al ser humano en todas las labores agrícolas: El burro, es muy listo carga todo y abre las veredas en el camino, los toros sirven para arar la tierra, los chivitos sueltan la tierra cuando está dura, los borregos se comen la hierba y preparan el terreno de cultivo.

Mención especial merece el perro porque protege a sus amos y a todos sus intereses, se encarga de cuidar la milpa de los animales roedores que se roban la cosecha, “tiene algo especial con el tlacuache, le gusta matarlo”, además acarrea el ganado “lo pone en orden”, avisa cuando alguien se acerca y lo acompaña a todos lados, incluso después de la muerte, él ayuda a los difuntos a cruzar el río que los lleva a la otra vida y cada año regresa con sus dueños para comer.

Finalmente cabe mencionar que uno de los animales domésticos que cuida del maíz en la casa es el gato, su misión consiste fundamentalmente en atrapar a los roedores que mordisquean la mazorca. Cabe señalar que el gato en los mitos cosmogónicos también se encarga de cuidar la ropa de Dios y en los cuentos de los abuelos cuida del alma de sus amos, en resumen a los pequeños felinos se les ha conferido la tarea de cuidar aspectos fundamentales para la existencia, por ello no se les da de comer hasta que comienzan a trabajar “primero que atrapen ratones”, finalmente todos los animales son retribuidos con comida del campo.

III.1.4 La Tierra, la milpa y su vínculo con las personas que lo trabajan

La Tierra representa la fertilidad, el crecimiento, la abundancia y la vida, es percibida como una entidad femenina, generosa que provee de sustento y permite la existencia de todos los seres vivos. En la concepción de los *ngiguas* la Tierra representa a la madre de la humanidad, se cree que el ser humano está conformado de tierra al respecto explican que de sus entrañas nace todo lo que se consume, en su superficie se duerme, se camina, se trabaja, en resumen, concede la vida por ello los seres humanos somos como “un granito de tierra que al morir regresamos a ella”.

“Nuestra madre, santa Tierra” es una divinidad con la que se mantiene una constante relación de reciprocidad. Ella cuida, protege y alimenta a los seres humanos al mismo tiempo que ellos al morir retribuyen los dones adquiridos, por otro lado, se describe que anteriormente cuando un campesino terminaba de comer volteaba su plato sobre su campo de cultivo a modo que los residuos de su platillo cayeran sobre el suelo, lo anterior con el objetivo de compartir alimento con la Tierra.

En San Marcos la Tierra dota de sustento a todos los seres que en ella habitan, pese a que el suelo que predomina es arenoso, agrietado y con poca captación de humedad ella nunca deja de proveer de hierbas que se recolectan del monte y de pastura para los animales, de tal manera que asegura el bien estar de sus hijos. La santa Tierra tiene un vínculo indisoluble con el ser humano, mismo que se estrecha a partir de la constante relación que se establece con ella, en esta perspectiva los solares y los terrenos de cultivo, adquieren una especial significación a través de la vida cotidiana que se desarrolla en ellos ya que estos otorgan un sentido de pertenencia y arraigo a sus habitantes.

Anteriormente se acostumbraba a enterrar el cordón umbilical de los recién nacidos en la tierra del hogar con la intención de que su propietario siempre regresara a casa y no se fuera a vivir fuera de la población. La Tierra al igual que los seres humanos siente, se alegra y se enoja, los terrenos de cultivo representan

un miembro más de la familia por eso y con la finalidad de coadyuvar a su fertilidad, se aconseja no abandonarla y visitarla con regularidad y se remueve “se le da vuelta”, de otro modo puede llegar a sentirse poco valorada, enojarse y en consecuencia dejar de proporcionar el sustento, lo que conllevaría a la muerte. Es decir que, a pesar de la escases de lluvia y de que en ocasiones la cosecha se mal logre, se recomienda asistir a los terrenos, en este escenario las familias acostumbran a ir a comer a los cultivos e inspeccionar con frecuencia dichos terrenos.

La Tierra al formar parte de la familia también esta propensa a recibir los males que aquejan al grupo doméstico, por eso cuando a una persona le tienen mucha envidia o alguien desea provocar desgracia a su familia, el cultivo lo recibe y muere; también es susceptible de contraer *mal ojo* padecimiento provocado por aquellos que tienen “la mirada pesada” y desean la cosecha, motivo por el cual se entristece o es atacado por la plaga rápidamente, por eso se recomienda tirar chile seco alrededor los campos de cultivo o bien sembrar una mata de chile.

La santa Tierra presenta una asociación directa con la virgen de Guadalupe, en caso de temblor algunos habitantes acostumbrar a hincarse y a rezar, suplicándole que por favor cuide de sus hijos y que no provoque ceberos daños, en este sentido se comenta le “rezamos a la virgen de Guadalupe para que nos cuide a todos sus hijos”.

III.1.5 Los animales y el maíz

Los campos de sembradío además, son un lugar donde se establece la relación entre el maíz, la fauna y el ser humano. En ellos, además de los aires, los duendes, los santos y los protectores, también habitan una gran variedad de animales: mamíferos, insectos, aves y reptiles que se alimentan de todo lo que crece en la milpa y guardan un intenso vínculo con el maíz.

Los animales silvestres que viven cerca de los campos de cultivo se caracterizan por robar las mazorcas de las milpas, entre los que destacan por la intensa preferencia que tienen por el maíz son: el tlacuache, la ardilla, la urraca, el cuervo, el cacalote y el águila, en relación con esto describen: La urraca “es un animal muy malvado, es la primera en destruir la milpa cuando esta chiquita y es la primera en cosechar, antes que los dueños del terreno”, por su parte las ardillas “son maldosas y sólo andan atentas a cuando hay maíz” y los tlacuaches “son los más destructores y no se conforman con poco, son tremendos, ellos si se roban toda la milpa”.

La mayoría de estos animales combinan su dieta con plantas y maíz; sin embargo, hay uno en particular que únicamente gusta de comer maíz, en la lengua *ngigua* se le conoce como *Kundee* o *Kundaa*, algunas personas lo describen como cuervo, otros como buitre, es un ave grande, con plumas blancas en el cuello, es “como un águila grande” y también le llaman “quebrantahuesos”. Este pájaro se caracteriza por vivir en el cerro y por almacenar mazorca para todo el año igual que el ser humano. Esta gran ave vuela entre los sembradíos con sus garras toma las mazorcas, su tamaño favorece a que tome las más grandes, los campesinos describen “ese va y viene mientras hay mazorca, como esta grande agarra tres mazorcas al mismo tiempo y se la lleva a su nido, agarra una en cada pata y otra en el pico”. Antiguamente, se dice, que cuando las personas ya no tenían maíz los antiguos buscaban su nido en el monte para quitarle la mazorca y llevarla a su casa. Algunos campesinos con la finalidad de evitar que los animales hurten el maíz procuran espantar a los animales colocando espantapájaros a la mitad del terreno o estacas de madera con hilos de nailon colgando sobre la periferia de milpa.

En la milpa también conviven insectos algunos de ellos como los chapulines, los caracoles, los gusanos de maguey y los cocopaches son comestibles, otros se encuentran asociados con las labores agrícolas. Las hormigas tienen una estrecha relación con el maíz, se cree que en el transcurso del año las hormigas rojas guardan el maíz en un hoyo, considerado por algunos como el ombligo del pueblo,

y cuando los seres humanos lo requieren lo sacan a la superficie (Gámez, 2012: 256).

Asimismo su comportamiento es interpretado y asociado con el clima “ellas dejan la seña” se escucha decir a los campesinos cuando refieren que a través de la observación de su comportamiento pueden llegar a pronosticar las condiciones climatológicas. Se menciona que el 30 de noviembre, el día de san Andrés, se buscan los hormigueros para “consultarles” a estos pequeños insectos sobre la cosecha del siguiente año, por otro lado se comenta que antes de comenzar la temporada de lluvia por todo el campo se ven “hormigas que vuelan”, símbolo de que el agua está por caer.

En el campo también se encuentran diversos tipos de serpientes, lagartijas, chintetes, entre otros. En la cosmovisión *ngigua* los reptiles se encuentran íntimamente ligados con la fertilidad y con el agua, en este sentido los chintetes son animales de la tierra y el agua, ellos tienen larga vida, los primeros años de su existencia la pasan en los terrenos de sembradío tomando el sol y cuando envejecen, algunos de los rayos que caen se los llevan al mar, donde continúan creciendo hasta convertirse en una gran víbora, la cual regresa al poblado en forma de *Víbora de Lluvia* por eso se procura no matarlos, ni molestarlos.

III.2. La troje de San Marcos Tlacoyalco: Riqueza de maíz y agua

Los cerros son elevaciones que sobresalen en el espacio, su posición ha contribuido a que sean lugares dotados de múltiples significados estos juegan un papel fundamental en la forma particular en que se vive en el espacio de modo tal que se consideran como un referente identitario. En la cosmovisión de los indígenas son considerados como una réplica del *axis mundi* mediante el cual se establece un vínculo entre el cielo, la tierra y el inframundo (López Austin y López Lujan, 2011:41), se conciben como contenedores de riquezas naturales (semillas, animales, frutos, agua, etc.) y artificiales (dinero, joyas, electrodomésticos, etc.), asimismo son la residencia de entidades poderosas, dueñas de todo cuanto hay

en ellos, frente a los cuales las personas tienen un singular cuidado en su comportamiento (Barabas, 2008: 122).

En general, el cerro mantiene una profunda relación con la agricultura particularmente en lo que refiere al maíz y la lluvia, dos referentes fundamentales para la reproducción cultural de las sociedades (Broda, 2004a: 56). En la visión del mundo de las poblaciones de origen mesoamericano el cerro representa al territorio en su concepción económica, histórica, afectiva y simbólica, de manera que su importancia se expresa en múltiples aspectos de la vida social (Gámez, 2013: 63). En Tlacoyalco los cerros son uno de los principales lugares de abastecimiento en ellos se realizan actividades de recolección, caza y pastoreo prácticas que complementan la vida cotidiana. Cabe mencionar que en últimas fechas en las faldas de algunos se han comenzado a construir viviendas de modo que también se utilizan como habitación.

Los cerros que rodean a la comunidad están cargados de profundos simbolismos, cada uno posee un nombre propio el cual los dota de identidad, su nominación se relaciona con actividades que en ellos se realizan o con productos que crecen específicamente en los montículos entre ellos se encuentran: El Njacuesta o cerro de la Cuesta, se le denomina así por su forma inclinada, el Njakotsanche o cerro del Tiburón, Lomo xunde o Cerro de Loma de Tierra, Njathundachje también conocido como el Cerro Palo de Sabino porque en este lugar predomina los árboles de Sabino, el Njachinoa o Cerro de la Chinoa, debido a que aquí es donde se da esta fruta y el Njatjsoo o Cerro de la Flor ya que en esta zona del monte es donde crece la flor del Niño Dios⁴⁹

Los cerros en la cosmovisión de los *ngiguas* poseen una intensa carga simbólica asociada con la agricultura en específico, con la semilla de maíz y el agua. Son percibidos como grandes depósitos de riquezas, se cree que en su interior hay abundante agua y que de sus profundidades emanan los granos de maíz los cuales caminan por túneles hasta llegar a la milpa donde se revuelven

⁴⁹ Flor silvestre, color amarillo, pequeña en forma de estrella.

con los granos que se siembran obteniendo como resultado una buena cosecha (Gámez, 2013: 64).

El monte, apunta Gámez (2013: 65) es un lugar de sustento, desde este punto de vista los términos: *bodega*, *troje* o *almacén* remiten a un lugar de abastecimiento y mantenimiento, ya que en su interior además de albergar dos de las principales fuentes de alimentación indígena, agua y maíz, también guardan grandes riquezas tanto naturales como artificiales,⁵⁰ misma que pertenecen a una localidad determinada por lo tanto cada monte es proveedor del pueblo que le concierne “ellos dan animales, plantas, maíz, agua y todo lo que se necesita para vivir”, al respecto los habitantes explican que la serranía que rodea a San Marcos son las *bodegas* de pueblos como Amozoc, Molcaxac, entre otros.

La localización de la *troje* de Tlacoyalco, varía según las versiones, pero en general la mayoría apunta que se encuentra cerca de la serranía de Tehuacán de igual manera hay quienes señalan que su ubicación exacta en el cerro del Colorado. En esta perspectiva se puede observar que el cerro es un referente identitario que contribuye a la construcción de pertenencia, es una forma de representar lo propio y lo ajeno de tal modo que mediante él se establecen fronteras comunales.

III.2.1 El cerro-dueño y el maíz

Los cerros además, son espacios concebidos como animados, poseídos por entidades poderosas y con gran capacidad de acción, de hecho el complejo cerro⁵¹ y las entidades territoriales que habitan en ellos tienen la misma identidad

⁵⁰ Animales, plantas, árboles, joyas, oro, grandes construcciones, abundante comida, frutas, entre otros elementos.

⁵¹ Se le denomina complejo cerro por su riqueza polisémica, tiene referentes naturales: montaña, fuentes de agua, cuevas y árboles, y referentes etnoculturales, ya que a lo largo de la historia ha sido - y es- símbolo emblemático del pueblo que condensa a los ancestros tutelares, y a los santos

es decir, lugar y numen comparten significados y nicho (Barabas, 2003: 70). En esta perspectiva y de acuerdo con los lugareños cada uno de los montículos que rodea a la población de Tlacoyalco, tiene su propio dueño, es decir hay múltiples entidades las cuales se encargan de proveer de sustento a la comunidad que le concierne.

En el caso de San Marcos se cree que el interior de la bodega-cerro como un espacio abundante en ella no existen carencias ahí se encuentra el maíz, el agua, los animales, el oro, las joyas, el dinero y en general las riquezas del poblado la cual son custodiadas por entidades como los Chamaquitos, los muertos y el Dueño del Monte, el cual también se puede presentar como Víbora de Agua o Víbora de Lluvia.

Las entidades son representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, oralmente explicitadas y que se expresan como eventos mentales comunicados a través de las narraciones y prácticas culturales (Bartolomé, 2005: 23). Generalmente reciben diversos nombres: Dueño del lugar, Rey, Caballero, Patrón, Hombre del cerro, Señores, Santos, entre otros. Su papel en el control de las riquezas del monte y en particular con las actividades agrícolas es muy significativa (Barabas, 2003: 58).

Actualmente muchas de las antiguas deidades mesoamericanas siguen siendo símbolos dominantes de la cosmovisión de los pueblos indígenas. En esta perspectiva, en popoloca al antiguo dios del agua se le denomina *Chi-yí*, *Chijiá-a* (también se puede encontrar escrito: *Xiji'an*) que en su traducción remite a *hombre malo o diablo*; otros habitantes se refieren a él como *Chanintle*, *Chanintles* o *Chinentle* (Gámez, 2012: 220).

patronos, es la entrada al inframundo, el eje cósmico, también es visto como un lugar de mantenimientos reservorio de todo tipo de riquezas tanto naturales como artificiales (Barabas, 2008:132).

La presencia del catolicismo desde la época de la colonia hasta la fecha ha conllevado históricamente transformaciones en la cosmovisión de los grupos indígenas, fue durante el proceso de evangelización española del siglo XVI, cuando en el sistema de creencias de las poblaciones indígenas se introdujeron ideas duales el bien y el mal son separados, algunas deidades se sincretizaron y otras se satanizaron de modo que la imagen del diablo fue incorporada. En este proceso *Chijjá-a* es demonizado y su culto queda asociado a la idea de creencias paganas, que ante el cristianismo es malo (Gámez, 2012: 201).

Chanintle es percibido como una entidad que habita al interior del cerro junto con una serie de animales y entidades conocidas como *aires*, Chamaquitos y algunos muertos; además puede presentarse en todos los lugares del monte ya que todo cuanto hay en él es de su pertenencia. En esta perspectiva, los cerros son percibidos como lugares *encantados*, *pesados* o *delicados*, categorías con las cuales el pensamiento indígena hace referencia a la vivencia de lo sagrados porque se sabe que en ellos ocurren sucesos extraños, peligrosos o milagrosos (Barabas, 2003:62), percepción que influye en el comportamiento de las personas por ejemplo se recomienda no dormir en el cerro ya que las entidades que ahí se encuentran pueden provocar enfermedad.

Su casa, en las entrañas del cerro, es descrita como un palacio lleno de abundancia, donde no hay carencias “hay de todo”, es un sitio donde la percepción del tiempo y espacio corresponde a la del Dueño por ello las personas en estos lugares corren el riesgo de quedar *encantadas* es decir de vivir en “otro tiempo” y en “otro espacio”, estado que implicaría su desaparición o pérdida momentánea en la tierra.

Una vez una niña, estaba cuidando a sus animalitos y nunca regreso a su casa, sus papás la buscaron por todos lados, se preocuparon, y la buscaron mucho pero nunca la volvieron a ver, después una señora que pasó por el cerro la vio y le dijo que se regresara a su casa, entonces ella le contestó, que ella vivía a dentro del cerro y que es un lugar muy bonito donde nada falta, hay comida, mucha agua y la gente que vive ahí está bien, entonces le pidió que le dijeran a sus padres que no se preocuparan y les mandó unos animales y comida. Luego otras personas que también la han visto dicen que la niña nunca envejece y

que vive en una granja muy grande y bonita (Doña Luci, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

El Dueño recibe diferentes denominaciones, además de los nombres mencionados, se le conoce como el Hombre del Cerro, Rey o Patrón. Es multifacético porque se puede presentar de diversas formas como una gran víbora, un conjunto de tarántulas, como un ave llamada calandria, en forma de humano con vestimenta de hacendado, de capataz o de revolucionario, como una figura antropomorfa con cola, cuernos y patas de chivo (imagen que se encuentra más relacionada con la del diablo cristiano).

Los dueños son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigente, pero también dadores, justos y protectores (Barabas, 2003: 61). En este sentido el Patrón es percibido como un ser vivo que tiene un carácter dual puede llegar a castigar hasta con la muerte a los sujetos que lo ofenden pero también es benevolente y dadivoso con la comunidad. *Xiji'an* se molesta cuando no se le respeta y no se le obedece, cuando no se cumplen con sus preceptos y se falta al “compromiso” acordado, al respecto comentan:

Pero está otro mito, de su propia familia, de que pertenece al cerro. Ellos hacen como un ritual al cerro; entonces ellos sacan según riquezas o dinero pues. De esa descendencia era mi padrino, y según por no entregar a uno de su familia siguió muriendo su propia familia. Ahora mi padrino sólo tiene dos hijas y un hijo que ya no vive con él. Mi padrino... bueno, dice mi mamá (porque siempre ha platicado con el más cerca) que en la lengua tiene escritas dos o tres letras, pero no es ninguna figura de las que nosotros conocemos... y hasta que se cambiaron entonces crecieron los niños (Abraham, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Dicen que si tú estás ahí en el cerro y “el malo” se te acerca, así por decir se te acerca para darte algo, entonces tu sabes que es malo, que no es bueno y no lo aceptas, entonces él se enoja mucho porque lo desprecias y te pierde en el cerro para que no puedas regresar a tu casa (Agustín, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

El Hombre del Cerro cuida especialmente de su territorio y de todo lo que a él le pertenece: Las riquezas, los animales, el maíz y las entidades que viven con él están bajo su protección. En las narraciones se describe que el habita de las

entidades del cerro no se pueden ver, pero que es similar al del poblado de San Marcos, tienen casas, mesas, calles, solares, etcétera, por ello cuando se acude al monte se debe tener precaución y especial cuidado, observar el lugar donde se pisa, lo que se corta y no matar a los animales, del mismo modo cuando se desea realizar una construcción hay que solicitar la autorización del Patrón, ya que constituye un territorio que se transgrede su espacio, en este sentido se explica “lo que para nosotros es puro monte para ellos puede ser su casa”

En caso de que alguien por equivocación o con “mala intención” llegue a transgredir sus dominios, el Dueño se puede molestar y ocasionarle la pérdida del espíritu, alucinaciones, enfermedades inexplicables e incluso la muerte, se comenta que una vez un joven mató a una de las serpientes que están al interior del monte acción que le desencadenó una terrible enfermedad.

Por otro lado se dice que el Señor del Monte no tiene esposa, pero *encanta* a las niñas del poblado, las seduce para satisfacer sus deseos sexuales y tener descendencia; estar *encantado* es para los *ngiguas* es vivir en la realidad del “otro tiempo” y “otro espacio”, es decir, cuando un ser humano percibe de otro modo la realidad.

Ellos lo ven todo así, muy bonito, muy elegante, pero en realidad son muy feos, son animales (refiriéndose al interior del cerro). Una vez una muchacha, ya estaba grande y tenía un novio que siempre estaba en el monte, ella decía que él era muy guapo, arreglado, con dinero y todo -pues porque así lo veía ella- pero la gente que los llegó a ver juntos dicen que en realidad ella estaba sola con una víbora cerca, que a veces se le enrollaba por todo el cuerpo y que la muchacha estaba muy feliz platicando sola. La víbora era muy grande y gruesa, se le enredaba y pasaba, ¡recorría! todo el cuerpo de la muchacha, así estuvo mucho tiempo con su novio hasta que un día – ahora si como dicen- hicieron el amor y se embarazó y cuando tuvo a sus bebés tuvo puras víboras que vinieron a tirar al cerro. Ella estaba encantada porque veía algo que no era (Don Aurelio, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Era una muchacha, así bien bonita, dicen que salía mucho al cerro, porque según ahí estaba su novio, nunca nadie vio a su novio pero ella decía que era muy guapo, entonces un día se embarazó, pero cuando tuvo a su bebé, el bebé estaba bien feo, era como un

changuito, tenía así la cara de un mono bien feito entonces lo fueron a tirar allá al cerro con su papá, porque esa criatura era de él, porque así dicen que pasa que lo ven muy guapo pero en realidad, vaya uno a saber y que tal si era un mono su novio de la muchacha (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

En este sentido interesa subrayar la sacralidad que tiene la figura del Dueño en las creencias de los *ngigua*, ya que el contacto directo con él implica la irrupción del tiempo y espacio circunstancia que conlleva a la transformación de la percepción de la realidad.

El Señor del Monte es benévolo con aquellos que lo respetan, él otorga *suerte* a quienes lo conocen es decir los dota de bienestar, pero también es celoso, por ejemplo, no le agrada que se venere a los santos, lo anterior se expone en el siguiente relato:

Mi abuelita me contó que hace mucho tiempo, en San Marcos, se perdió una niña que estaba con sus chivitos, dicen que los papás la buscaron por todos lados pero que ella nunca apareció, que ya hasta habían llevado veladoras al lugar donde ellos sentían que se había desaparecido.

Cuando pasó un año, su papá soñó que alguien le decía que fuera a una parte del cerro, que ahí fue donde desapareció la niña, el señor fue a donde le dijeron y la niña salió, pero así como si nada hubiera pasado. Entonces la niña platicó que donde estuvo había un montón de personas muy elegantes, que era un lugar muy bonito donde nadie trabajaba, siempre había comida. Ella regresó a casa de sus padres y dicen que ella siempre traía suerte; haz de cuenta que su papá era comerciante y cuando se llevaba a su hija, el señor vendía todo, siempre tuvo suerte.

También dicen que cuando ella se quiso casar por la iglesia, en sus sueños le dijeron que si se casaba le iba a ir muy mal con su marido, entonces ella obedeció y nunca se casó, pero siempre le fue bien, dicen que siempre tuvo mucha suerte. Ella siempre platicó que en donde estuvo había mucha gente elegante (Doña Teresa, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

En la visión de los *ngiguas* el Hombre del Cerro es polifacético se puede presentar de múltiples formas, regularmente cuando tiene un comportamiento benigno se presenta en forma de víbora mientras que en su faceta maligna su imagen se

relaciona con aquellos símbolos vinculados al maltrato histórico al que se han sujetado los pobladores, con personajes que ostentan poder o con aquellos que los medios de comunicación masiva y la religión hegemónica han propagado como imágenes del mal por ejemplo: hacendados, revolucionarios, licenciados y diablos (con cuernos, cola y patas de chivo) (Cfr. Gámez, 2012: 229). *Chinentle* es percibido como un ser ambivalente tiene el poder de castigar, es caprichoso y celoso, pero al mismo tiempo puede beneficiar y proteger al poblado, en esta segunda faceta es cuando otorga agua o maíz es decir riquezas para el bien comunal.

III.2.3 *Ku nche chi*: La víbora de lluvia

En San Marcos se cree que al interior del cerro, en una cueva, habita una Gran Víbora la cual es descrita como una serpiente emplumada de colores, muy bonita y grande, misma que se encarga de cuidar el agua del poblado y en épocas de sequía los especialistas rituales acuden a ella para solicitar que mande la lluvia, al respecto se menciona que ella nunca sale de ahí y que cuando lo hace cae abundante lluvia.

Cuando sale la Víbora de Lluvia, como también se le denomina, llega del mar a la tierra cubierta por nubes color negro que traen consigo tormentas y lluvias, a su paso por la tierra va dejando grandes aguaceros e incluso rastros de animales marinos por ejemplo pescados. Al respecto, algunos pobladores describen haber presenciado este fenómeno en el océano.

Cuando era chiquito estábamos aquí en el cerro jugando yo y unos amigos, entonces vino la lluvia bien fuerte y me ataje en una piedrita en cuanto paso el aguacero yo salí y vi un pez en el suelo, yo ni lo conocía y solo me quede pensando en ¿qué sería? Después de mucho tiempo... yo estaba trabajando en Playa del Carmen y ahí estaba yo viendo hacia el mar cuando de repente veo como se empieza a levantarse un remolino de agua que va subiendo y que se va quedando en una nube, así se vio un montón de agua que subía y subía con todo lo que hay en él mar. Yo vi cómo se alzó el remolino y la nube se puso bien negra, toda se llena de agua, entonces de repente se cortó el remolino y la nube se fue dejando aguacero por donde pasaba por eso se ven peces después de que llueve, ese

remolino era la víbora que estaba subiendo (Don Javier, originario de San Marcos Tlacoyalco, Puebla. Habitante de Playa del Carme, Quintaroo, Marzo: 2013)

En ocasiones La víbora de agua baja a la tierra a través de un rayo, los lugares donde se sitúa suelen ser en los canales del campo de cultivo, en el cerro o en los jagüeyes (Foto 3). Su estancia en estos sitios se caracteriza por la constante lluvia que la acompaña. La Víbora de Lluvia es percibida como una entidad femenina, que puede adquirir la forma de sirena es decir, de una mujer sin extremidades inferiores y en su lugar tiene una gran cola de pez de “muchos colores brillantes”.

En ese tiempo, llovía mucho, pero ¡así mucho!, el agua bajaba del cerro, como si fuera río, entonces dicen que una noche cayó un rayo acá en jagüey Blanco y que vieron como clarito cayó un animalito bonito, de muchos colores, dicen que ese animalito era la Sirena. Muchas personas la vieron, se asomaban a verla, venían del cerro para ver a la Sirena, hasta los periódicos venían y no dejaba de llover; el jagüey Blanco se llenó, casi nadie podía pasar (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla, Abril: 2010).

La Sirena o la Víbora de Agua es percibida como una entidad generosa, su estancia es sinónimo de abundante agua por ello en forma de agradecimiento y con la intención de hacer cómodo su alojamiento algunas personas le ofrecían comida: Huevo, tortilla, mole, refresco, entre otros, en este caso la ofrenda es el puente mediante el cual se establece una relación de reciprocidad entre el ser humano y la entidad del agua.

La gente al principio le tenía miedo y la espiaban de lejos, porque creían que se los quería comer, pero después, dicen que salía de noche, que la veían así peinándose en el mezquite que está en medio del jagüey, ahí donde está la cruz, y cantaba, se escuchaba clarito su voz muy finita, entonces las personas como se dieron cuenta de que ella había traído la lluvia y que no les hacía nada, le empezaron a llevar tortillas, molito, refresco para que comiera; se lo dejaban ahí sobre el agua para que comieran, pues porque ella trajo la lluvia bonita, pero un día cayó otro rayo y ella se fue con él, cuando la sirena se fue, dejó de llover (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2010).

La Víbora de Agua tiene un carácter ambivalente es decir es generosa pero también puede llegar a castigar, razón por la cual hay que dirigirse a ella con gran respeto ya que esta puede llegar hasta castigar al poblado. En caso de que

alguien transgreda su refugio por ejemplo que se juegue con el agua donde está ella se retira de inmediato llevándose la lluvia antes de tiempo, por otro lado si una persona la molesta esta corre el riesgo de ser encantada, devorada o asustada de modo que la víbora puede capturar su alma (Cfr. Martínez, 2011:115). El carácter de la víbora depende de la relaciones de reciprocidad, se puede observar que al irrumpir con su bienestar, el don que otorga –en este caso el agua– se pierde o bien castiga a los individuos culpables de su malestar.

Al concluir su estancia en el poblado la Víbora, regresa al mar de la misma forma en que llegó. Un rayo la sube a su nube y la retorna, en esta perspectiva *Kunche chi* es una entidad que representa al mar en una zona árida; el cual mediante sus relámpagos otorga y quita riquezas “el mar da pero también quita” al respecto narran:

Antes el Cerro de la Chinoá no era así, antes tenía bien su punta, pero un día así llegaron los truenos y clarito se vio y se oyó, como cayó un rayo, primero aquí (señalando una avenida de la población) cerca de donde están los de la Luz del Mundo (refiriéndose al templo) y luego se vio como se fue para el cerro y ahí cayó y tronó. Después, clarito que se regresa el rayo para donde cayó la primera vez, pero hizo esto; el relámpago primero cayó en la avenida, después cayó en la Chinoá, después regresó al primer lugar donde cayó y se fue. Al otro día yo no me había dado cuenta pero una señora me dijo “¿ya vio, usted, el Cerro de la Chinoá?, ¿ya vio cómo está?” ya se habían llevado nuestra campana del cerro y desde entonces ya no tiene punta, porque dicen, que el rayo se la llevó y se la llevaron al mar, ahí está la campana, en el mar (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2010).

El mar en la cosmovisión mesoamericana es un símbolo absoluto de la fertilidad y todo lo que hay en él también lo es (Broda, 2009: 49). En esta marco la Víbora de Lluvia es para los *ngiguas* símbolo de abundancia y fertilidad durante su estancia los jagüeyes se llenan y la tierra se humedece de modo que favorece la cosecha, el territorio se tiñe de verde, en resumen representa la vida, además esta entidad establece el vínculo entre el agua del cielo, de la tierra y del mar, las cuales se articula con el crecimiento del maíz, ya que todo se enfatiza en abundante agua para la cosecha.

III.3. Ritualidad y prácticas en torno al maíz

La cosmovisión se encuentra estrechamente ligada con las creencias, las percepciones y las explicaciones sobre el mundo y el universo (Broda, 2001a: 17), pertenece al pensamiento interpretativo de modo que incide en las formas de comportamiento y en la manera en que los seres humanos se relacionan con su entorno. En este sentido, la cosmovisión se expresa y reproduce en múltiples aspectos de la vida social, por ello su análisis debe comprender aquellas prácticas donde se proyecte: La interpretación de la naturaleza, las interrelaciones cotidianas y los rituales, fundamentalmente.

Frente a este panorama, para la comprensión de la cosmovisión sobre el maíz se requiere abordar, además de las percepciones y las creencias; las acciones y prácticas observables que se relacionan con él, entre las que más destacan se encuentran aquellas que remiten a su crecimiento como los pronósticos del tiempo y los rituales que giran en torno a esta planta.

III.3.1 El pronóstico del clima: los mensajes de los astros e insectos

Las hormigas y los pronósticos del clima

Como parte de los preparativos para la siembra los campesinos “los que le saben” buscan señales en el clima, en el cielo y en el comportamiento de los insectos, que les indiquen o ayuden a pronosticar el tiempo del siguiente año agrícola. Esto con la intención de saber cuándo y en donde empezar a sembrar. En el trabajo agrícola campesino indígena, el conocimiento sobre medio ambiente y la cosmovisión están entrelazados y se expresan en la interpretación que los campesinos hacen sobre el comportamiento de los insectos, aves, astros y fenómenos meteorológicos.

Una de las primeras consultas que los campesinos hacen antes de iniciar la siembra es a las hormigas. Durante la madrugada del 29 de noviembre, día de san Andrés, colocan un puño de maíz pequeño en la entrada de los hormigueros que se encuentran en los campos, esta práctica debe realizarse fuera de la población, en lugares donde no haya flujo de personas y los animales no se coman los “granitos”.

La finalidad es que las hormigas indiquen a los campesinos el lugar más apropiado para sembrar ese año. Entonces se espera que estos insectos carguen las semillas depositadas fuera del hormiguero y las desplacen a su alrededor (Foto 4). En la madrugada del 30 de noviembre, los campesinos regresan para interpretar el mensaje de las hormigas porque se cree que “estos animalitos son trabajadores y salen desde temprano a regar el maíz alrededor de su hormiguero”, el sitio donde se observe una concentración más abundante de semillas, indica las zonas donde lloverá y crecerá con éxito la cosecha del siguiente año “en ese lugar seguro nace la milpa porque las hormigas le saben”, al respecto Martínez señala que la entrada del hormiguero representa al poblado y sus alrededores los campos de sembradío (2011: 112).

Posteriormente se da inicio a otro tipo de consulta denominado localmente “las cabañuelas de san Andrés”, inician el primero y concluye el doce de diciembre, día de la virgen de Guadalupe, de acuerdo con los habitantes, los primeros doce días del mes de diciembre representan un mes del año siguiente y el clima que se presente en cada uno de estos días será el que prevalecerá durante el mes que le corresponde. Complementaria a las cabañuelas de san Andrés son las cabañuelas del mes de enero, las cuales dan inicio el 1 y terminan el 12 de enero, estas al igual que las anteriores cada día representa un mes del año. Ambas contribuyen a que los campesinos *ngiguas* interpreten el tiempo del año que viene (Tabla 1).

Más adelante Martínez comenta que a las 0:00 hrs. del primero de enero de cada año, los campesinos salen a “cazar el tiempo” esto es observar en el cielo alguna señal mediante la cual se pueda pronosticar la cosecha del año que comienza (2011: 112). De este modo se puede mostrar que antes de iniciar el

ciclo agrícola los campesinos consultan los mensajes de la naturaleza, asesorándose del comportamiento del entorno inmediato: la conducta de las hormigas, las condiciones climáticas y el movimiento de los astros, contribuyen en la toma de decisiones durante los preparativos para el ciclo agrícola.

Cabañuelas de san Andrés		Cabañuelas de Enero	
Día	Mes que representa	Día	Mes que representa
1 de diciembre	Enero	1 de enero	Enero
2 de diciembre	Febrero	2 de enero	Febrero
3 de diciembre	Marzo	3 de enero	Marzo
4 de diciembre	Abril	4 de enero	Abril
5 de diciembre	Mayo	5 de enero	Mayo
6 de diciembre	Junio	6 de enero	Junio
7 de diciembre	Julio	7 de enero	Julio
8 de diciembre	Agosto	8 de enero	Agosto
9 de diciembre	Septiembre	9 de enero	Septiembre
10 de diciembre	Octubre	10 de enero	Octubre
11 de diciembre	Noviembre	11 de enero	Noviembre
12 de diciembre	Diciembre	12 de enero	Diciembre

Tabla 1: Las cabañuelas de san Andrés y de Enero. Fuente: Elaboración propia

El maíz y los astros

En San Marcos Tlacoyalco, al igual que en otras comunidades indígenas, la fertilidad de la mujer y de la tierra están íntimamente ligadas a la luna, la menstruación se explica debido a una intervención de la luna en el ciclo de ovulación femenino, del mismo modo cuando se siembra y cosecha, el ciclo lunar incide en el crecimiento de las plantas de maíz.

La siembra debe comenzar mientras la luna está creciendo preferentemente durante la luna llena; en caso de hacerlo cuando “la luna está de regreso”, después de la luna llena, la planta nacerá frágil, dará poco fruto, el *chinamite* y el zacate se secan rápido y duran pocos meses.

Los días en que los *ngiguas* recomiendan no sembrar son en los llamados de “confusión”, estos se manifiestan cuando la luna no se observa en firmamento “cuando no hay luna”, porque se piensa que la milpa no nacerá. Asimismo no se recomienda pishcar y desgranar el maíz después de luna llena, de lo contrario las mazorcas serán consumidas rápidamente por “la polilla”.

La luna en la cosmovisión *ngigua* es percibida como un hombre tuerto, que debido a su discapacidad es envidioso, egoísta y gusta de dañar a los seres vivos, sobre todo aquellos que están en proceso de formación, es decir “todo lo que está tiernito”, esto se explica a partir de un mito de origen el cual da cuenta de la forma actual del universo y explica las actitudes del satélite:

Cuando se empezó a formar el mundo estaban repartiendo quien iba ser quien, entonces decían: “¿Quién quiere ser el viento?, ¿Quién quiere ser la lluvia?, ¿Quién quiere ser la nube?” y así para todos había alguien que quería ser algo y todos elegían lo que querían ser entonces dijeron “¿Quién quiere ser el sol?”. El sol y la luna eran primos, los dos eran envidiosos y los dos querían ser el sol. Como los dos querían ser el sol hicieron una apuesta, prendieron lumbre en una barraca y quien pudiera saltar todo el fuego y llegar completamente al otro lado de la barranca sería el sol. Entonces salto el sol y como paso todo el fuego fue el sol, pero la luna no aguanto y se calló al fuego, se quemó, por eso no tiene un ojo, tiene la cara tiznada, brilla menos que el sol y se quedó más cerca de la tierra, pero por eso también es muy envidioso y le gusta comerse todo. (Doña Felicitas, San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2011)

Debido a que es un hombre envidioso, durante los eclipses, la luna acostumbra comerse la cosecha y a todos los seres vivos que están en formación, provocando mal formaciones (Foto 5). Esta vulnerabilidad se debe a la debilidad de los corazones en gestación ya que aún no tienen la suficiente fuerza, por eso las mujeres en cuanto se enteran que están embarazadas se amarran un listón rojo delgado a la cintura, para proteger al ser que llevan en sus entrañas; así también

con la intención de garantizar el buen desarrollo agrícola se tiene la costumbre de que al empezar a sembrar se deben mezclar granos de maíz de color rojo con blanco, los colorados tienen que ser preferentemente los que se bendijeron el dos de febrero día de la virgen de la Candelaria.

Se cree que el color rojo es muy fuerte para la escasa mirada del señor luna y que este lo deslumbra, de tal modo que no le permite dañar a la planta de maíz, además de que la cuida de posibles plagas como es el caso de la proliferación de los gusanos que nacen durante los eclipses y que se comen las raíces. Otro modo de salvaguardar a la cosecha de estos fenómenos es a través de listones rojos, los cuales se colocan en los campos de cultivo.

El sol, es el astro que marca el tiempo de trabajo con el maíz, para los *ngiguas* solo se debe sembrar y desgranar durante el día, en este marco, la luz juega un papel fundamental para el desarrollo del maíz, por eso cuando la luna se eclipsa o en las noches de “confusión” se corre riesgo de que el maíz se enferme, al respecto señalan “le gusta la luz”, “es como nosotros que de noche en la oscuridad necesitamos luz y calor”.

En este sentido, respecto a la luz de la luna se menciona que ayuda a que caiga la briza que humedece la tierra y referente a los rayos solares describen que cuando no salgan el mundo se va a terminar. Al conocimiento de los campesinos sobre el pronóstico del tiempo y la interpretación del comportamiento de los insectos, se suma el ciclo ritual agrícola el cual gira alrededor de las fiestas que se celebran durante el año.

III.3.2 Los rituales del maíz

El ritual en los estudios antropológicos ha ocupado un lugar privilegiado, su riqueza se debe en gran medida, a que es concebido como un contenedor a través del cual se pueden observar principios, valores, realidades, fines, funciones y

significados en un tiempo y espacio determinado, de forma que hace visibles y reconocibles los contenidos ahí depositados (Díaz, 2000: 60).

En este panorama, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos, implica una activa participación social, a modo que favorece a la cohesión comunal y a la reproducción de la cultura. Su particularidad reside en el hecho de constituirse a medias entre las creencias y la acción (Broda, 2001a: 17). Las practicas rituales son acciones integradas por creencias, mismas que los dotan de sentido y que se encuentran articuladas con la manera en que cada cultura interpreta y vive en el mundo, por ello su análisis permite abordar las representaciones y las percepciones que una cultura tiene sobre un determinado aspecto.

En este marco, y con la intención de profundizar en la cosmovisión sobre el maíz, se hace necesario abordar los rituales relacionados con esta planta. Broda señala que la agricultura y el maíz ha permitido históricamente la reproducción de la cosmovisión mesoamericana, los fenómenos relacionados con él como: el conocimiento del medio ambiente, el crecimiento de la planta, la fertilidad de la tierra, la preocupación por controlar el clima, atraer la lluvia, etcétera; motivaron al desarrollo de una visión del mundo integrada por un complejo conjunto de creencias, así como la existencia de prácticas y rituales a través de los cuales se buscaba controlar el clima y mantener relaciones de reciprocidad con las divinidades (Broda, 2001b: 168).

Anteriormente, estos cultos pertenecían a la religión estatal, sin embargo a partir del siglo XVI algunos de ellos, principalmente los relacionados con el culto agrícola, se sincretizaron con la religión oficial (Broda, 2001b: 168). En este contexto, los santos católicos y sus festividades fueron reinterpretados a partir las costumbres prehispánicas fundamentadas en la principal actividad económica: la agricultura, dicha articulación dio lugar a la conformación de una religión configurada por dos tradiciones religiosas, a la que Gámez ha denominado *religión indígena*, la cual se entiende como “un producto histórico, singular y renovado,

proveniente de la tradición cultural mesoamericana, del cristianismo colonial y neocolonial” (2012:18).

La vigencia de la tradición mesoamericana se observa en múltiples aspectos del corpus cultural de los pueblos indios, entre los que destaca los rituales agrarios (Gámez, 2012: 18). Se parte de que la ritualidad agrícola se encuentra íntimamente relacionada con el culto a los santos y a las ceremonias religiosas, de manera que a través de ellos se puede dar cuenta de las complejas configuraciones de la cosmovisión que están relacionadas con los fenómenos de la naturaleza, específicamente con aquellos vinculados al maíz.

La persistencia y vigencia del culto agrícola, se debe en gran medida al hecho de que el maíz continúa siendo un eje fundamental para la subsistencia de las poblaciones indígenas, a la dependencia de la economía agrícola precaria y al deseo de controlar fenómenos climáticos relacionados con su crecimiento (Broda, 2001b: 168). Los rituales del maíz se caracterizan porque se encuentran encaminados a su crecimiento, protección y mantenimiento, donde se incluyen tanto los agrícolas como los domésticos.

En el caso de los *ngiguas*, la temática sobre la ritualidad agrícola del maíz ha sido abordada, básicamente por Gámez (2012) quien divide el ciclo ritual fundamentalmente en dos periodos. El primero, integrado por un conjunto de festividades y rituales destinados a la protección de la semilla y a la petición de lluvia, este comprende del mes de febrero a mitad del mes de agosto, temporalidad donde destaca la veneración a san Marcos Evangelista (25 de abril), a la santa Cruz y a la Gran Víbora. En el otro periodo, se busca la protección y el agradecimiento de la cosecha, inicia en agosto y concluye en diciembre, en este lapso sobresale la segunda fiesta patronal a san Marcos Papa (7 de octubre), los días muertos (del 28 de octubre al 2 de noviembre) y la virgen de Guadalupe (12 de diciembre) (2012: 268) (Foto 6).

El conjunto de festividades que integran a cada periodo del ciclo ritual agrícola se encuentran destinadas a un fin en específico, tal es el caso de los rituales de

petición de lluvia (25 de abril, 3 de mayo, 15 de mayo, etc.). En este sentido, la autora muestra la complejidad con la que se entretienen las celebraciones, de manera tal que se previenen las variaciones del clima y se contemplan los dos tipos de cultivo (temporal y riego), aspectos íntimamente relacionados con el conocimiento campesino y la observación de la naturaleza.

El día de la Candelaria: “la bendición de semillas”

El ciclo ritual agrícola inicia el dos de febrero con el festejo a la virgen de la Candelaria, este día se realiza la bendición de las semillas. El dos de febrero los habitantes llevan a bendecir las semillas que serán sembradas, estas generalmente se toman de la última cosecha y se seleccionan con especial cuidado ya que se procura sean las mejores. Una vez elegidas, son colocadas al interior de una canasta, entre las que sobresalen el maíz en mazorca, el frijol y la calabaza, asimismo se pueden observar (en menor medida) haba, lenteja, soya, garbanzo, trigo, avena, cebada, sorgo y girasol, esto depende de lo que se desee sembrar.

En la canasta, también se deposita sal gruesa, ceras de color blanco o amarillo e imágenes de santos y vírgenes,⁵² todo esto es adornado con flores.⁵³ La fiesta de la virgen de la Candelaria no está relacionada estrictamente con la doctrina católica, ya que en su contenido simbólico se asocia principalmente con la agricultura (Gámez, 2012: 272).

En esta perspectiva, el dos de febrero es una celebración que en la cosmovisión *ngigua* remite a la protección y la fertilidad de las semillas, los habitantes explican que la bendición favorece a que la planta rompa la tierra y

⁵² Sobre todo la virgen de Guadalupe y Juquila.

⁵³ Entre las que destacan se encuentran aquellas que se utilizan durante la temporada de las fiestas de decembrinas, como la flor del niño Dios y la Noche Buena.

crezca fuerte, de manera que la protege e impide que contraiga posibles plagas, por ello los campesinos procuran que al momento de sembrar, las primeras semillas en tocar la tierra sean estas.

En general la virgen de la Candelaria se asocia al sustento es percibida como la protectora del maíz, a través de su celebración se busca garantizar una buena cosecha, se le pide que proteja y haga fértiles a las semillas, ya que de acuerdo con los habitantes, todo lo que se bendice en esta fecha nunca faltará, “aunque no llueva el maíz crecerá” lo mismo se describe con otros elementos, tal es caso del dinero del cual “si bendices algunas monedas rendirá más”; por ello a manera de agradecimiento se le ofrece en la iglesia alimentos y bebidas como: maíz, pan, refrescos y veladoras (Gámez, 2012: 272).

Las fiestas patronales 25 de abril y 7 de octubre

La población tiene dos santos patronos. Uno es el “grande”, san Marcos Evangelista, que se venera el 25 de abril y otro es el “pequeño”, san Marcos Papa, que se festeja el 7 de octubre. Ambas celebraciones siguen el mismo procedimiento y la participación de los lugareños es abundante. Sin embargo cada una tiene un particular contenido simbólico; a san Marcos Evangelista se le pide que atraiga las lluvias y a san Marcos Papa se le solicita que proteja a la planta del maíz del granizo y las heladas (Gámez, 2012: 277).

La celebración comienza, por la mañana, se cantan “Las Mañanitas” al santo patrono. En el transcurso del día llegan las poblaciones vecinas con su santo patrono⁵⁴, entonces las campanas comienzan a sonar indicando que los invitados⁵⁵ han llegado al poblado; estos son esperados y llevados en procesión

⁵⁴ San Luis, San Juan, San Francisco, La virgen de Guadalupe, entre otros. Los santos que visitan a la comunidad varia esto depende del presidente del consejo parroquial.

⁵⁵ Los santos patronos de otras comunidades se les conoce como “los visitantes”.

por los adeptos de la entrada de la localidad hasta la iglesia de San Marcos. Posteriormente, se ofrece una misa, la cual es aprovechada por los habitantes para bautizarse o casarse.

Al finalizar la misa se hace una procesión organizada en el siguiente orden: las tocotinas, los toriteros y los santiagones,⁵⁶ después san Marcos, seguido del otro santo patrón y de los santos patronos visitantes, el recorrido pasa por cada uno de los cinco barrios que rodean a la iglesia mientras los participantes cantan, rezan, cargan flores y velas, con gran devoción.

Concluyendo el recorrido, las imágenes de los santos son colocadas nuevamente en su altar junto a una pequeña ofrenda de ceras, flores, refrescos, pan y frutas; los danzantes se despiden con una reverencia, posteriormente la gente sale a comer los alimentos que se prepararon especialmente para ellos y finalmente se despiden con danza, campanadas y cohetes de los santitos invitados.

En la plaza principal afuera de la iglesia, se colocan juegos mecánicos y puestos. En la capilla abierta se hacen eventos dedicados al público en general con el objeto de fomentar y difundir la cultura *ngigua*. Todos los años la imagen de san Marcos recibe numerosas visitas, por ello la iglesia permanece abierta durante todo el día, hasta altas horas de la noche. Al finalizar el día de la veneración, en la plaza principal, se encienden castillos de cohetes y sale el torito, que indican el cierre de la fiesta.

Petición de lluvia al cerro: Limpiar la cueva

El Señor del Cerro mantiene un fuerte vínculo con la actividad agrícola, en particular en tiempos de sequía extrema. Cuando en la comunidad se ausenta la

⁵⁶ Las tres danzas juegan un papel imprescindible dentro de los ritos de la comunidad. Ellos bailan en honor a los santos.

lluvia, los especialistas rituales “los que saben de limpiar la cueva” se dirigen con el presidente de la junta auxiliar, ahí se le informa sobre la necesidad de ir a limpiar la troje del pueblo, entonces entre autoridades y especialistas establecen una comitiva de diez a quince personas incluyendo “los que saben” para traer el agua al poblado, por su parte las autoridades de la junta auxiliar se encarga de conseguir en donación con los habitantes del poblado los objetos que se utilizaran para el ritual: Huevos, aguardiente y velas.

La petición de lluvia se realiza forzosamente el día viernes ya que de acuerdo con la lógica comunal este y el día martes son los días en que las entidades no humanas adquieren más poder. El ritual de petición de lluvia consiste en ir a limpiar la cueva del poblado actividad percibida como muy peligrosa ya que implica adentrarse en el interior del monte y establecer contacto con *el Patrón*.

Es una práctica que conlleva a la internalización del otro tiempo y espacio, por eso los encargados de esta encomienda deben de tener fuerza suficiente para no ser encantados, por ello son hombres y especialistas rituales. Asimismo se procura ir tomando aguardiente durante todo el transcurso ya que dicho líquido ayuda a reforzar el alma.

La puerta de la bodega se encuentra en *Njatjsoo* o el Cerro de la Flor, se describe como un hoyo de difícil acceso que comunica con las entrañas del monte, se describe que el camino de la entrada es angosto, pequeño y oscuro pero después de caminar determinado tiempo se hace grande y con luz “parece que el cerro se acaba pero adentro se hace grande y como que sale el sol, se ve iluminado como si fuera de día”. Durante el trayecto es necesario ir dejando marcas que indiquen el camino de regreso esto se hace con velas o con el hilo de cáñamo, ya que de retorno se encuentran varias veredas por las cuales la gente puede confundirse y perder la ubicación del portón.

En el transcurso del camino, se suelen encontrar con víboras, las cuales – explican– son los *Chanintles*, animales que le ayudan a proteger las riquezas, por eso conforme se van presentando los especialistas les ofrendan huevo para que

coman y no pierdan a las personas. Una vez adentro y después de haber caminado entre diversos túneles se llega a la cueva, ahí los especialistas comienzan a limpiarla y a barrerla.

Los habitantes explican que cuando no llueve en la comunidad, pero si en las poblaciones circundantes, es porque “se robaron la lluvia del pueblo” es decir, que alguna otra población fue a dejar ofrenda a la cueva de San Marcos llevándose así la lluvia, por eso como parte de la petición de lluvia está el “limpiar la cueva” de Tlacoyalco haciendo alusión a quitar todo lo que no pertenece al poblado.

Respecto a los objetos que se retiran de la cueva son diversos, se han llegado a encontrar, ceras, listones (rojo, verde, blanco y negro), huesos de animales y niños que son depositados por otras poblaciones. Finalmente todos los objetos que se encuentran en el interior del cerro y que no corresponden a los colocados por los *ngiguas*, son retirados cuidadosamente de tal modo que el lugar queda totalmente limpio, posteriormente toda esa “basura” se llevan a la hasta la población.

A veces en esa bodega, (son bodegas dicen otras personas) no son de nosotros, son de otro lado y vienen a dejar promesa ahí, una cera grande, adornada con listón rojo, verde, blanco y negro, ahí los llevan y esa promesa bajamos, lo traen los otros allá en Soltepec, y ahí encontramos un muerto sentado mirando del lado del sol, un borrego, dos perros y una olla, fueron tres días los que fuimos y ya trajimos todo, esos huesos los trajimos de allá. Después que trajimos los huesos comenzó el agua, ¡hasta se cayó un árbol del jagüey!, pero porque fuimos a traer el agua (Don José, curandero de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Y agarran la escoba y barre y barre bien chingón, saca toda la porquería que lo lleva de aquellos cerros, saca cera, saca cuerno de chivo, saca calavera de nosotros. Tantas cosas, a lo mejor robaron a un inocente y se lo llevan; entonces por eso no llueve pa’ nosotros, llueve para allá para otro cerro, no para nosotros (Don Mariano, curandero de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Al terminar de limpiar la cueva, los especialistas se dirigen a otros sitios (otras cuevas), ahí suelen colocar utensilios relacionados con el maíz, por ejemplo

aventadores de palma⁵⁷ y comales. Al respecto se explica que el aventador es un instrumento que al ventilarse genera aire y que su presencia al interior de la cueva ocasiona el viento que sirve para traer las nubes que están en otras poblaciones, asimismo explican que el comal es para que no falte la tortilla lo cual se sintetiza en maíz.

Posteriormente se ora para alguien en específico, al mismo tiempo que se le ofrenda huevos y tortillas para que coma; agua bendita o agua ardiente para que beba, además de que se acomodan cirios y listones de color verde, rojo, blanco y negro. Después de un tiempo determinado llega el Patrón, no cualquiera lo puede ver, algunos solo lo escuchan, pero aquellos que logran visualizarlo describen que se aparece en forma de una Gran Víbora, otros señalan que tiene el aspecto de un señor con traje.

Una vez presente, los que saben se dirigen a él sin miedo y con respeto, se le procura hablar con puras groserías. Entonces, se le pide lluvia, maíz y frijol para el Tlacoyalco, se describe que el Rey tiene a su costado un tenate lleno de maíz y que de ahí se toma la semilla con la cual se llena pequeños tenates que llevan los especialistas, al respecto se describe que las semillas obsequias por el dueño garantizan el crecimiento de la cosecha.

Y luego se viene el patrón. Frente de ahí, va a venir el patrón, si tú ya tienes mérito te habla, “háblate con él”. Dice⁵⁸:

H: ¡Patrón!

P: ¿Qué quieres?

H: Sabes qué, venimos para que nos mandes unos *guaceros* (aguaceros), -pero ahí no se dice *guaceros*, se dice mangas⁵⁹-.

⁵⁷ Objetos cuadrados o redondos con una asa que permite abanicar, son tejidos con palma y se utilizan para soplar la lumbre del fogón.

⁵⁸ H= Habitante P=Patrón; esto con la finalidad de proporcionar un mejor entendimiento al dialogo descrito por Don Mariano.

⁵⁹ Es la manera en la se mide la lluvia. Una *manga* de acuerdo con los pobladores es demasiada lluvia, por tanto “media manga” corresponde a la medida adecuada para la cosecha. En este

P: ¿Qué más quieres?, ¿quieres maíz o quieres frijol?

H: Hijole, yo quiero maíz, yo quiero frijol...

P: ¡Párate aquí!, ahí está el tenate, aquí donde está tu mano, ahí está el tenate (del *chanintle*), allá adentro.

...entonces este señor agarra unos granos de maíz y se los lleva.

P: ¿Sabes qué? Vas a tener una promesa conmigo: tu cosecha, aunque no llueva pero tu terreno siempre vas a cosechar, siempre vas a cosechar; el *guacero* no pasa o pase siempre vas a cosechar, te llevaste mi frijol, te llevaste mi maíz, fírmame aquí.

...y dice el otro, de entusiasmo de que sabe que va a cosechar su terreno dice:

H: Sí te firmo.

P: Primero fírmame aquí. ¿Y tus hijas?, ¿cuántas hijas tienes?, ¿cuántos hijos tienes?

H: En total de mujeres y hombres, tengo 7.

P: 7 firmas. Ahora sí, el día que te vas a morir, aquí vas a estar; el día que va a morir tu hijo aquí va a estar.

La *obligación*, así le dicen. Cuando ellos se mueran no van a tener descanso, van a estar penando adentro del cerro, trabajando. (Don Mariano, curandero de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2008).

El ritual de petición de lluvia es visto como un bien a nivel comunal, donde a partir de una ofrenda la población establece una relación de reciprocidad con el Dueño, se le ofrece tortilla al mismo tiempo que él otorga sustento (agua y maíz) (Gámez, 2012: 299-301).

La santa Cruz

El 3 de mayo se festeja el día de la santa Cruz, a partir de esta fecha se espera la temporada de las lluvias. En San Marcos la celebración a la santa Cruz se encuentra íntimamente asociada con el agua pluvial y la fertilidad, se cree que esta trae agua de lluvia al mismo tiempo que protege de que no caiga granizo en el poblado.

sentido se describe: Si piden entera se va a llegar un aguacero y se va a perder el mundo. Entonces pide media manga, porque entera nos lleva el agua. (Don Mariano, curandero de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2008).

Las cruces contribuyen a contrarrestar la escases de agua, por ello son colocadas, en los sitios donde interesa que llegue la lluvia y que crezca la vegetación. Se sitúan en las casas, en los campos de cultivo de maíz y en jagüeyes, al respecto se explica que las cruces colocadas en los jagüeyes y en los campos contribuyen a que en ellos no falte el agua durante la temporada de lluvia.

Este día las actividades comienzan aproximadamente a las siete de la mañana, las cruces son pitadas y adornadas. Los colores que se utilizan son aquellos relacionados con el agua y la fertilidad, se menciona que el color verde representa el follaje, el blanco a las nubes y el azul al agua y el cielo. Asimismo se adornan con flores de diversos colores entre los que destacan: rojo, amarillo, azul, blanco y verde, como símbolo de fertilidad.

La cruz se sitúa en los lugares más visibles (aboles o postes) y mirando hacia donde sale el sol, mientras es acomodada, se avientan cohetes, entretanto los encargados de su colocación junto con los asistentes oran y sahúman a la cruz, momento donde se aprovecha para pedir que “por favor llueva” (Cfr. Gámez, 2012).

Esta celebración representa para los pobladores una de las más importantes en el ciclo ritual agrícola, cabe mencionar que aunque no se realice o no se asista a ninguna celebración litúrgica, los habitantes colocan sus cruces, incluso algunos de ellos preparan en su casa comida especial para festejar a la santa Cruz, de tal modo que se establece una relación de reciprocidad con la santa Cruz donde se le venera y se le respeta a cambio de que no falte el agua y por ende el sustento en la comunidad.

San Isidro Labrador

El 15 de mayo se celebra el día de san Isidro Labrador, esta festividad es conocida como la bendición de los “animalitos”. Los festejos comienzan con una procesión en la que san Isidro recorre todos los campos de cultivo de maíz,

durante el transcurso los participantes cargan flores, rezan y truenan cohetes, al respecto se explica que esta actividad se realiza con la intención de que él santito “mire todos los terrenos y llame a la lluvia”.

Al concluir la procesión se realiza una misa en el jagüey Blanco, donde los campesinos bendicen a los animales de carga y las herramientas que se ocupan en la siembra, para ello adornan con flores de papel y listones de varios colores a sus toros, burros, yuntas, tractores y en general instrumentos.

En la comunidad se hace una clara distinción entre la celebración de san Isidro, la del 2 de febrero y 3 de mayo. La primera dicen: es para “bendecir las semillas”, la segunda para “las cruces que traen agua” y, la de san Isidro es para los “animalitos”. Sin embargo, esta celebración es vista también como un marcador para iniciar la siembra de maíz de temporal. Se cree que este santo contribuye a que no falte el trabajo en el campo y a propiciar la lluvia se “le pide su ayuda para que nos vaya bien en la siembra y proteja el maíz” (Gámez, 2012: 313).

El día de muertos o día de las ánimas

El día de muertos o de las ánimas se festeja a finales de octubre principios de noviembre, está celebración representa una de las fechas más importantes para el ciclo agrícola ya que se encuentra relacionada con el inicio de la cosecha y el agradecimiento por ella a los muertos.

En la cosmovisión *ngigua*, como ya se mencionó, la muerte es percibida como una continuidad de la vida. Los muertos son concebidos como santos ya que se encuentran más cerca de Dios que los seres humanos, ellos a lo largo del año interceden por los vivos y vigilan su bienestar, asimismo cuando en la comunidad no llueve ellos se encargan de pedirle a Dios que mande la lluvia a tiempo para la siembra.

Los difuntos se comportan igual que los vivos; sufren, gozan, descansan, trabajan, comen y lloran, hacen las mismas cosas pero con la diferencia de que “no se les ve, se les siente”, por eso, “los muertos tienen hambre” y deben de seguir consumiendo alimento por lo menos una vez al año (Gámez, 2012: 354). Por ello en esta temporada las familias colocan altares dedicados a sus parientes y conocidos que fallecieron, visitan los panteones y adornan las tumbas con flores.

Las ofrendas en esta perspectiva, son una manera de recordar a “los que ya no están entre nosotros” y de agradecerles todo lo que han intercedido por nosotros, cuando no se les coloca un altar, ellos se sienten abatidos y se enojan por eso es importante colocar una ofrenda, aunque sea pequeña, colocar algo maíz de la última cosecha para darles las gracias por lo que se dio “a ellos les gusta, lo conocieron porque trabajaron igual que nosotros” para que sigan apoyando el trabajo agrícola. Finalmente cabe mencionar que en esta temporada el 29 de octubre se coloca en los altares una pequeña memela o pedazos de tortilla para los perros que han fallecido.

La Virgen de Guadalupe

En san Marcos Tlacoyalco, la virgen de Guadalupe se encuentra asociada con la santa Tierra, se considera como la protectora de la cosecha y en su fiesta se le agradece por otorgar el alimento a sus hijos (Gámez, 2012: 354-358). En su honor este día se le llevan “Las Mañanitas” y se efectúa una misa, al concluir la celebración litúrgica se realiza una procesión alrededor de la iglesia, por su parte los habitantes asisten a misa acompañados de sus hijos, los niños se visten de “inditos” para que sean bendecidos.

Este día se le agradece a la madre el bien estar y la salud, la cual se encuentra asociada al consumo del maíz, “se le agradece que nos da comer”, en este sentido se interpreta que la celebración de noviembre es para agradecerle a los muertos y en diciembre a la santa la Tierra (*Cfr.* Gámez, 2012: 356).

III.3.3 Los rituales domésticos: El maíz en la casa-solar

Los rituales domésticos se caracterizan por realizarse al interior del hogar y están dirigidos al mantenimiento, rendimiento y cuidado de la gramínea. En ellos juega un papel fundamental la forma en que se percibe el maíz.

En San Marcos una vez que el maíz terminó de madurar, la cosecha se levanta y se lleva a la casa-solar donde la mazorca es almacenada sin hojas en un lugar especial, puede ser al pie del altar o en cuartos conocidos como troja. En general, se cuida que estos lugares posean condiciones favorables para su conservación, con suficiente ventilación y arriba del suelo para que esté libre de humedad.

Se comenta que anteriormente la troja de maíz se situaba en el centro del solar, sin embargo; después del temblor (1973) su ubicación cambió y se comenzaron a construir alrededor del patio de la casa. La troja representa la casa del maíz, en la que vivirá hasta que se termine. La durabilidad de la cosecha es muy importante, se puede llegar a prolongar depende de la manera en que se trate y se cuide, por eso con la finalidad de que rinda más tiempo se procura hacer que la troja sea un lugar agradable para la mazorca donde le guste vivir. En este sentido la práctica de almacenamiento del maíz, está dirigida a su protección y perduración (Foto 7).

La troja debe de estar limpia antes de que entre una nueva cosecha, es decir el lugar tiene que estar libre de todo aquello que pueda molestar a la mazorca. La casa del maíz se limpia cada año, regularmente son las mujeres quienes se encargan de barrer y quitar toda la basura, al terminar se vierte cal sobre el suelo con la finalidad de proteger la mazorca de los insectos que se la comen y de que se conserve mejor. Posteriormente, se “cura o limpia” el espacio, al respecto los habitantes explican que el maíz “llega virgen del campo” refiriéndose a que acaba de salir de los terrenos de cultivo es decir que no ha pasado por ningún proceso como la nixtamalización, por eso el lugar a donde arriba debe de estar “purificado”,

es decir no debe de haber “aires o malos espíritus ya que lo molestan y no dejan dormir al maicito”.

La cura de la troja consiste en regar agua bendita en sus cuatro esquinas o bien se sahúma con incienso todo el lugar (especialmente las esquinas), asimismo hay quienes tiran chile seco sobre la periferia del cuarto, mientras se realizan estas acciones se ora por la protección, conservación y producción del maíz “se ora y se pide que rinda, se le agradece su presencia y se le pide que la siguiente cosecha vuelva a crecer”.

Finalmente, después de que entra la nueva cosecha hasta arriba del montón y mirando hacia donde se pone el sol se coloca “la cruz de la cosecha”. Se trata de un zacate con tres mazorcas que en su conjunto forman una cruz, esta crece de manera natural en la milpa y protege a la cosecha de todo, envidias, enfermedades, malos aires, etcétera. Se comenta que anteriormente aquella persona que durante la pishca se encontraba la cruz era el padrino de la cosecha y él se encargaba de llevar a los rezadores que curaban a la troje. Asimismo, cuando se levantaba la cosecha los dueños realizaban un convite donde se ofrecía comida y bebida al padrino y todos los que participaron en el proceso de la cosecha, actualmente son pocas las personas que realizan esta práctica.

En la casa-solar el maíz se encuentra en diversos sitios, se puede observar que al interior de algunos hogares se cuelga una o varias mazorcas del techo, esto se hace para que al siguiente año haya buena cosecha, es decir trabajo y sustento. Se describe que en la parte de atrás de la mazorca más bonita se introduce el pishcuil⁶⁰ y se cuelgan con un hilo para que “el año que sigue el pishcuil tenga mucho trabajo”.

Las mazorcas también llegan a ser colocadas en el altar, destacan las que nacen pegadas⁶¹ porque traen suerte y las que se bendicen el dos de febrero, día

⁶⁰ Instrumento puntiagudo que se utiliza para romper las hojas y sacar la mazorca.

⁶¹ Conocida como *nuacuate*, que en su traducción remite maíz cuate.

de la virgen de la Candelaria, al respecto explican que esto se realiza como ofrenda a los santos para agradecerles el sustento y pedir por la cosecha (Foto 8). En el altar se encuentra toda la imaginería religiosa, además de los platillos especiales durante la fiesta de muertos, para muchos el altar familiar representa la entrada que comunica el mundo de los vivos con otras entidades (Barabas, 2003: 65), en este sentido las mazorcas en el altar son una ofrenda para los santos mediante la cual se les agradece el bien otorgado al mismo tiempo que se les pide que “nunca falte”.

En los procesos del maíz se involucran una serie percepciones, creencias, ideas y representaciones que han motivado a la apropiación simbólica del territorio mediante el cual se establecen fronteras a través de las cuales se delimita lo propio de lo ajeno. Además las prácticas del maíz han fomentado la interpretación de la naturaleza y la relación que el ser humano establece con ella, lo cual guía las prácticas cotidianas y rituales de los *ngiguas*. Sin embargo, como veremos a continuación, sus implicaciones no terminan en su cultivo, ya que su consumo y los procesos que se realizan para su transformación en alimento, se encuentra cargado de profundos simbolismo y en íntima relación con la concepción del cuerpo humano.

CAPÍTULO IV:
“EL MAÍZ ES NUESTRA CARNE”:
LA CONCEPCIÓN NGIGUA SOBRE EL CUERPO HUMANO

El cuerpo humano es en primera instancia una construcción social que se erige a partir de la relación que el ser humano establece con el cosmos y la naturaleza, da muestra del lugar que ocupa el hombre en el universo. En él se inscribe las sensaciones, las pasiones, los pensamientos, la memoria, todas las experiencias de la existencia, que se proyectan en un conjunto de representaciones y que cobran su eficacia en el discurso.

El ser humano, dentro de su cotidianidad, por medio de sus relaciones sociales, experiencias, prácticas, costumbres, interpreta día a día el cuerpo humano. Todo cuanto sucede en él está sujeto a explicaciones lógicas que en su conjunto integran teorías propias de la cultura donde se revelan sus propiedades, sus facultades y sus funciones. Aunque se sabe que cada individuo posee la interpretación de su cuerpo, se parte de la idea de que existen determinados elementos compartidos que participan en su construcción entre los que destaca la cosmovisión como hilo conductor que forja sus representaciones, por ello para poder entender la manera en que el consumo del maíz incide en la noción *ngigua* del cuerpo, es necesario mencionar, en primera instancia, sus principales facultades, funciones y componentes que lo constituyen.

IV.1. El cuerpo humano y sus componentes

En San Marcos el conocimiento que se tiene sobre el cuerpo humano ha sido adquirido mediante la observación y la experiencia vivida, uno de sus principales

vehículos de transmisión es la oralidad y los procesos de salud-enfermedad. Lo que se come y lo que se bebe favorecen al conocimiento del mismo y repercute en la vida social.

El cuerpo para los *nigiguas* es un complejo articulado por varios componentes materiales e inmateriales, pese a que el conocimiento que se tiene sobre él varía en general, se encuentra integrado por una sustancia pesada y otra ligera. La primera remite a los órganos, los huesos, la piel, a lo visible y tangible, corresponde a lo perecedero y al cobijo de la sustancia ligera encargada de dotar de vida al organismo, es indestructible y sutil; ambas son entendidas como un complejo inseparable en contante interrelación. Su articulación permiten: el movimiento, el habla, el pensamiento, el sentimiento, la fuerza y la vida, es decir la comunicación, el trabajo, el establecimiento de las relaciones sociales y en general la realización de las actividades cotidianas.

IV.1.1 Los componentes del cuerpo humano

La sustancia ligera es la energía anímica a ella se le atribuye el movimiento, la fuerza, el pensamiento y los sentimiento es indispensable para el óptimo rendimiento físico y psíquico del organismo humano. Se encuentra distribuida por todo el cuerpo, pero con mayor concentración en determinadas partes, denominadas por López Austin (2008a: 216) como “centros anímicos” cada uno dotada con cualidades propias, con diferentes funciones vitales, ubicados en diversos lugares del organismo y jerarquizados, siguiendo al autor, en la comunidad se encuentran, clasificados en las siguientes categorías:

- 1.- Centros anímicos mayores: corazón, cabeza y pulmones
- 2.- Centros anímicos menores: los pulsos
- 4.- Los productos que aun fuera del cuerpo conservan entidad anímica son: la materia fecal, la sangre y los cabellos.

5.- Sustancia vital que se distribuye por todo el cuerpo para mantenerlo vivo: sangre.

6.- Entidades anímicas: espíritu-alma

IV.1.1.1 Los centros anímicos mayores *ngiguas*

Los centros anímicos mayores son aquellos órganos que tienen mayor concentración de energía anímica, en la lógica de los habitantes estos se encuentran interconectados y son los encargados de realizar funciones vitales: los sentimientos, la fuerza, la razón, el pensamiento o el sentido, su óptima actividad es garantía de una vida saludable.

Anseen ni: nuestro corazón

El corazón es uno de los órganos más importantes que componen al organismo, el ritmo de su palpar es muestra de vida. A través de su latido se determina el deterioro de la salud, gracias a él la sangre circula y hace posible las actividades de la vida:

El corazón hace que la sangre se mueva y nosotros por la sangre nos movemos, circula parejito, corre toda la vena para moverse adentro del cuerpo. Eso es una persona viva (Doña Alejandrina, curandera de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2009).

En el corazón reside el sentimiento, es decir, la aceptación o el rechazo que se tienen hacia un individuo; cualquier clase de emoción, las tristezas, las alegrías, los enojos, los miedos, entre otras. Su palpar se debe a que éste hospeda al *espíritu-alma* que llega al cuerpo durante los primeros meses de gestación, una vez que está formado el bebé entre las doce y quince semanas de embarazo, la madre da cuenta de su llegada a partir de los primeros movimientos del feto en su vientre.

A la cantidad de sustancia anímica que tiene el sujeto se le denomina fuerza o debilidad, regularmente aquellas personas que tienen fuerza son las que no sienten miedo “porque su espíritu es fuerte y aguanta de todo” son individuos que se caracterizan por tener poder, ser valientes y poseen un carácter severo; es decir en el corazón se determina el carácter de las personas.

La cantidad de energía anímica incrementa con el tiempo, el *espíritu-alma* llega primero al corazón de los hombres que al de las mujeres debido a que se cree que su cuerpo se forma antes que el de las mujeres; el cuerpo del niño en el vientre es descrito como “un muñequito chiquitito” mientras que el de las mujeres se ve como “una bolita de carne”; por ello los hombres se mueven primero y son más fuertes que las mujeres, en cambio las mujeres son “más sencillas”. Durante la niñez de ambos sexos, el *alma* es débil, situación que hace al *espíritu* de mujeres y niños ser más vulnerable y estar propensos a contraer enfermedades o ser víctimas de algún trabajo de hechicería, al contrario de quienes poseen un espíritu fuerte (los hombres adultos), cuyo riesgo de contraer una enfermedad es poco probable:

Cuando estamos adentro de las entrañas de mamá... el hombre se ve chiquito, chiquito así como un muñeco chiquitito, adentro de la bolsa de agua. En cambio, la mujer es como una bolita de carne y sangre así redonda, bien redondita (Doña Alejandrina, curandera de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2009).

Al interior del corazón también se originan y guardan los sentimientos y las emociones, “el sentimiento está en el pecho”, los latidos indican las diversas sensaciones. En resumen, en la cosmovisión de los *ngiguas*, el corazón es el órgano encargado de cobijar al espíritu a partir de su actuar se determina los sentimientos y el carácter del ser humano.

Jaa ni: nuestra cabeza

Jaa ni es la palabra con la que se designa a la cabeza en donde se encuentra la cara (*ngakon nii*), los ojos (*makon ni*), la nariz (*chinthjo ni*), la boca (*ru'a ni*), las

orejas (*ndatsjuen nii*), el cabello (*xrajaa ni*). A estas partes del cuerpo se les atribuyen funciones de raciocinio, ellos permiten al ser humano mantener contacto con el exterior, a través de los ojos se ven a las personas, a los animales, al monte, a la lluvia, a la luna, a la naturaleza y al mundo. En la boca está la lengua *nejen ni*, con lo que se saborean los alimentos que ayudan a vivir y con los que se habla; con la nariz se huele las plantas, las flores, los alimentos, etcétera; también están las orejas con la que se escucha todo lo exterior, a los animales, al viento, al agua, entre otros.

Es decir los sentidos son un puente que favorece el establecimiento de las relaciones sociales y a la generación del conocimiento a partir de ellos el ser humano interpreta el comportamiento del universo circundante. Se vinculan con el corazón porque estos exteriorizan todas las emociones y los padecimientos de la energía vital, además están propensos a ser dañados; por ejemplo, “con el aire malo, si está muy fuerte, uno se pone mal, uno se pone sordo, se le enchueca la boca, puede perder la vista o la memoria”.

En la cabeza está el cerebro *rua jaa ni*, por medio de él se piensa “ahí vive el *sentido*”, el sitio donde se genera el pensamiento. En San Marcos las acciones de una personas están asociadas con el pensamiento, en caso de que alguien tenga un mal comportamiento explican que es “porque le falla el sentido”, al interior del cerebro se almacenan los recuerdos, los cuales puede hacer que alguien enferme. Se cree que si un individuo enferma de tristeza es porque “se piensa mucho y no puede olvidar”, pese a que la tristeza se siente en el pecho, su origen está en los recuerdos.

Debido a que los hombres nacen con mayor concentración de entidad anímica, las mujeres son compensadas con más sentido, “las mujeres, son más sencillas porque no tienen tanta fuerza, pero sí tienen más pensamiento, ellos poseen más fuerza y menos pensamiento, lo traemos desde las entrañas”. Esto se explica a partir de las actividades que cada hombre y mujer desenvuelve en la vida cotidiana:

Las mujeres cuidan a los hijos, muelen, apoyan al campo, barren, se encargan de los animales, y muchas cosas importantes, mientras que por otro lado, los hombres sólo trabajan en el campo porque poseen más fuerza (Doña Alejandrina, curandera de San Marcos Tlacoyalco, 2009).

Thi tanin thee ni, con lo que respiramos

La importancia que los pulmones tienen para los *ngiguas* resalta en la manera en que se expresan sobre ellos. Aunque no se reconoce que en ellos habite una entidad anímica, en las enunciaciones de sus funciones destaca su relevancia como centro anímico. Los pulmones son fundamentales para el bienestar del ser humano, en ellos se concentra toda la fuerza corporal de los individuos y el aire natural.

El corazón al igual que los pulmones son muy significativos en la percepción de los *ngiguas*, “los pulmones y el corazón son como un motorcito”. De acuerdo a su concepción, a partir de ellos se respira, el aire que contienen es benéfico, es vida, ayuda a que la sangre circule y por ende a que el corazón lata, por eso hay movimiento en el cuerpo. Es decir, el *espíritu-alma* que habita en el corazón se encuentra relacionado con los pulmones, los cuales contribuyen al buen funcionamiento del mismo cada vez que se inhala aire.

Los pobladores describen al espíritu invisible como aire, este entra al organismo por medio de la respiración y se queda en los pulmones; cada vez que se inhala “entra el espíritu, si los pulmones dejan de funcionar la gente se muere”. En los pulmones se concentra “toda la fuerza del organismo”, la que permite que el cuerpo este erguido, la que evita el agotamiento, por medio de la cual se camina rápido, con ánimos, se cargan cosas pesadas, favoreciendo todas las actividades.

Es probable que el significado que tienen los pulmones para los *ngiguas* de San Marcos sea compartido por los popolocas de otras comunidades Abigail Gris Castillo en la tesis *La medicina tradicional popoloca de Los Reyes Metzontla*,

Puebla (2009) escribe que los habitantes de Los Reyes Metzontla comentan: “gracias a los pulmones podemos respirar..., al respecto se señala que con los pulmones se puede trabajar con las manos, infiero que se cree en esto debido a que cuando se trabaja la loza⁶² se dice que se cansa el pulmón” (2009: 83). Es decir, en esta localidad, al igual que en San Marcos, éste órgano está relacionado con la fuerza y se le atribuye una especial participación en el desarrollo del trabajo.

En resumen, se puede concluir que en el habla, sólo reconocen una entidad anímica nombrada indistintamente como *alma* o *espíritu* y debido a la combinación *ngigua*-español los especialistas mencionan que no tiene equivalente en la lengua materna, sin embargo; los datos obtenidos exponen que en cada órgano reside una entidad anímica que cumple diferente función, mientras que en el corazón está el sentimiento, en la cabeza habita el sentido y en los pulmones la fuerza corporal, pese a que se nombra de la misma manera al *espíritu-alma*.

IV.1.1.2 Los centros anímicos menores: Los pulsos

En los centros anímicos menores se concentran la fuerza vital y son vulnerables a los ataques exteriores (López Austin, 1996: 217), estos expresan las condiciones de la entidad anímica. En los pulsos vive el espíritu porque saltan. Esta asociación se da a partir de que el *espíritu-alma* hace que el corazón palpite y en los pulsos se siente su movimiento. Los curanderos suelen encontrarlos principalmente en las muñecas y en la parte posterior de los codos, otros mencionan que también están atrás de las rodillas *nthasarangii ni*, en el ombligo *chijno ni* y en el cuello *thusi ni*.

⁶² Cabe mencionar que la elaboración de loza constituye la industria más importante para Los Reyes Metzontla, alrededor de ella gira una compleja organización comunal tanto para su elaboración como para su comercialización donde destaca la participación de las mujeres de la población. Por ello considero que cuando sus habitantes mencionan la relación presente entre los pulmones y producción alfarera destaca la importancia de los mismos.

El ritmo de los pulsos se palpa y por su latido se diagnostica el deterioro de salud, ya que a través de ellos los agentes causales del mal atrapan a la entidad anímica, “jalan al espíritu”, si es arrítmico es porque el *alma* no está completa “el espíritu se quiere ir”. Los pulsos son utilizados para las curaciones, se nombran durante la curación del espanto y también en algunos casos se les unta *mierto*⁶³ o agua de espíritu para restablecer la salud.

IV.1.1.3 El espíritu-alma entidad anímica ngigua

La entidad anímica es aquella energía que dota de vida al organismo, el término alude al cuerpo animado (López Austin, 2008a: 197) los análisis que abordan la temática de las entidades anímicas del cuerpo han sido enfocados, principalmente, hacia los *tzetzales*, *tzontales*, *nahuas* u *otomíes*.

En este sentido los componentes espirituales que constituyen al cuerpo humano *ngiguas* presentan contrastes en comparación con la de otros grupos étnicos, pese a ello y con base en la literatura,⁶⁴ la noción del cuerpo que tienen los *ngiguas* muestra algunos elementos en común, lo cual da cuenta de su herencia cultural mesoamericana, al mismo tiempo que permite observar su dinámica y su particularidad.

Las entidades anímicas permiten abordar la relación que el cuerpo establece con el cosmos. Los *ngiguas* reconocen una entidad anímica que habita con mayor medida en el corazón y en menor grado dentro de los pulsos. Es nombrada indistintamente como *espíritu-alma*.

Por su ubicación en el corazón, una de las cualidades que se le atribuyen es el sentimiento, las pasiones y las emociones. Este *espíritu*, de acuerdo con la lógica de los pobladores, además de al ser humano, también dota de vida a los

⁶³ El *mierto* o mirto planta silvestre que se utiliza para absorber el *mal aire*.

⁶⁴ Alfredo López Austin (2008), Alessandro Lupo (1989), Jacques Galinier (1990), entre otros.

animales,⁶⁵ todos los seres vivos la poseen porque gracias a él se mueven al respecto se explica:

Por eso ellos también se mueven, tienen un corazón y sienten, por ejemplo cuando el dueño de un perro está enfermo el animalito se pone triste, no come y puede morir (Doña Alejandrina curandera de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2009)

El *espíritu* es como un aire llega al cuerpo humano desde que el sujeto está en las entrañas de la madre, el anuncio de su llegada son los primeros movimientos del bebé. La fuerza anímica arriba primero al interior de los hombres que al de las mujeres, en ambos incrementa con el paso del tiempo, sin embargo los hombres siempre serán más fuertes ya que por su naturaleza fueron los primeros en adquirirla, es esta lógica, las mujeres y los niños tienen un *espíritu* débil y por tanto son vulnerables a contraer enfermedades.

El *alma* no se separa del cuerpo hasta el momento de su muerte, sin embargo, existen determinadas circunstancias en que el *espíritu* sale parcialmente de su cobijo corporal: durante los sueños, antes de la muerte y cuando se está asustado. En el caso de los niños, su espíritu también se puede salir cuando se caen.

Antes de morir, el *alma* sale del cuerpo para recorrer los lugares que en vida visitó y pasa a ver a todas las personas que conoció esta puede ser vista por los perros y por aquellos que tienen mucha fuerza. Tiene la forma y la apariencia del cuerpo humano que la cobija.

Eso sí es cierto, cuando fuimos a ver a este ... antes de que falleciera él estaba ya acostado y nos decía "¡qué bueno que ya llegaron!, ya fui a ver a sus hijos, estuvimos platicando del viaje a Veracruz que yo creo no podré ir, siéntense no tarda en llegar Jaime", pero no es cierto, mis hijos todavía no habían ido a visitarlo y ni siquiera estaban acá, él hablaba como si nosotros estuviéramos con él en una casa que rentaba en Tehuacán, en ese tiempo mis hijos y él vivían juntos y querían ir a Veracruz pero no pudieron,.. otro señor vio a doña ... antes de que muriera dice que la vio caminando en la calle esa tarde, pero no

⁶⁵ Esta característica es representativa de las culturas con tradición mesoamericana.

pudo haber sido ella porque a esa hora ya estaba en el hospital y murió en la noche (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2009)

En caso de recibir una fuerte impresión y de asustarse, el ser humano corre riesgo de morir, ya que su *espíritu*, dependiendo de la gravedad del impacto, se desprende parcialmente del cuerpo humano. La complejidad de la unión entre la sustancia pesada y la sustancia sutil se observa en la descripciones que refieren al espíritu cuando se desprende de su cobijo corporal frases como: “me voy, me vi en ese lugar, no me vaya yo a ir, hay te ves, ahí estás”, refieren a que no se puede estar solamente en apariencia ya que su fuerza vital se encuentra en otro lugar, es decir, el ser humano se concibe como unidad compleja no se puede estar en un sitio si no está los componentes vitales: el que siente, el que piensa y el que tiene fuerza, en general su ausencia prolongada implica la muerte porque el cuerpo humano no sobrevive sin él.

Al salir del cuerpo humano el *espíritu- alma* de hombres y mujeres toma la forma de una mariposa, su tamaño varía y pueden ser blancas o doradas. El 1 y 2 de noviembre, el Día de muertos, el *alma* regresa a visitar y a convivir con los familiares que aún viven. Se cree que lo hacen en forma de mariposas, las pequeñas, con “alas muy bonitas”, son los infantes que, con el comportamiento propio de un niño, revolotean y quieren jugar, mientras que las más grandes y blancas son los adultos. En ambos casos las pueden encontrar, únicamente durante esta temporada, solas o en grupo. Estas mariposas se distinguen de las comunes por ser “muy bonitas”, mansas, conviven con las personas y se aparecen por todo el pueblo, sobre todo cerca de las ofrendas que colocan.

Cuando alguien se asusta el *espíritu* abandona parcialmente al cuerpo por ello es necesario llamarlo este regresa en forma de mariposa, “¡es una mariposita!, muy bonita” la cual tiene que ser ingerida por el enfermo. Este animal comparte el mismo destino que los individuos por eso no puede correr riesgos ya que si en el trayecto llegase a sufrir algún accidente el enfermo puede morir.

La muerte es percibida como la continuidad de la vida. Al morir el ser humano, su *espíritu* abandona totalmente la envoltura corporal, la parte material del cuerpo ya no tiene movimiento, los órganos ya no sirven, el corazón deja de latir y los pulmones dejan de respirar porque la fuerza vital ya no está ahí. Cuando alguien muere, se entierra con objetos que utilizados en vida. Por ejemplo, a las mujeres se le pone un metlapil y un metate, a los hombres se les coloca herramientas para el campo, y si fue chofer entonces se le coloca un pequeño carro. Los objetos que se colocan dependen del oficio al que se dedicó en vida el occiso; estos instrumentos son sepultados junto al difunto ya que se cree que el *espíritu-alma* los utilizará en el lugar a donde llegue, es decir al destino donde llegue continuara trabajando.

Antes de que el *espíritu-alma* llegue al sitio de su destino, pasa a despedirse de las personas que conoce; ésta se puede manifestar como un fuerte viento o en forma de mariposa en los hogares de sus seres queridos. Los lugareños comentan que por ello se tiene que comenzar a rezar, “para avisarle a Dios que recoja el alma de su hijo y el malo no se la lleve antes”. A estas mariposas está prohibido hacerles daño, mucho menos matarlas, ya que de alguna manera se piensa que es un familiar o amigo.

Posteriormente el *alma* cruza un río el cual se forma debido a que los conocidos y amigos del finado lloran mucho, estas aguas son lágrimas de tristezas que no dejan que el difunto pase porque quieren que se quede, por ello, para el *espíritu* es difícil cruzarlo y para lograrlo requiere de la ayuda de los perros que en vida tuvo. Después de haber atravesado el río, el *alma* llega al lugar en donde descansará y de donde no podrá salir hasta el Día de Muertos.

Estas características del *espíritu-alma* expuestas coinciden con algunas cualidades que López Austin atribuye a las entidades anímicas que los antiguos nahuas denominaban como *yolía* o *teyolía*, *tonalli* e *ihíyotl* (2008a: 262); y que Signorini y Lupu resumen:

El *yolia* se encargaba proporcionar al organismo el impulso vital y era inseparable del cuerpo humano; el *tonalli* determinaba el valor y el temperamento de las personas, podía abandonar al individuo por voluntad propia o como consecuencia de intervenciones procedentes del exterior. En el primer caso, se pensaba que podía ocurrir naturalmente durante el sueño, y quizá también en los estados de inconsciencia...; por su parte, entre las causas exógenas que provocaban su pérdida estaban el castigo divino, la brujería o un gran susto... Si esta pérdida se prolongaba en el tiempo, llevaba a la enfermedad o a la muerte. La tercera entidad anímica individuada por López Austin es la *inhiyotl*, literalmente respiro (López Austin 1984, II: 162), cuya naturaleza está implícita en el término mismo... su sede principal estaba en el hígado, órgano al que se atribuían funciones inherentes a la vitalidad y al equilibrio emocional (Signorini y Lupo, 1989: 39-45)

Más adelante Signorini y Lupo mencionan que los nahuas de Santiago Yancuictlalpan, por medio de un proceso de cambio y continuidad, poseen la creencia de un animal compañero denominado *tonal* su muerte provoca el inmediato cese de las funciones vitales en el hombre (1989: 72).

En la concepción de los *ngiguas* de San Marcos no aparece la idea relativa al *tonal* o al animal compañero; sin embargo, se considera que la creencia de que la mariposa es el *espíritu*, es la que más se asemeja a las características del *tonal*, ya que cuando el espíritu sale del cuerpo humano, este toma la forma de una mariposa, la cual después de haberle llamado por su nombre regresa a su cobijo corporal, es decir, comparten el mismo *alter ego*, así como el mismo destino, por ello la muerte de uno implica el mismo desenlace para el otro.

A partir de las funciones del *espíritu-alma*, aunque con sus particularidades, se puede hacer una analogía con las características de los componentes anímicos del cuerpo humano que López Austin menciona. En resumen, el *alma-espíritu* (al igual que el *yolia* para los antiguos nahuas) reside en el corazón, órgano principal que dota de vida y movimiento al cuerpo, lugar donde se hospedan los sentimientos y no se separa de él hasta el día de su muerte. En San Marcos el espíritu también dota de carácter al ser humano y puede salir de éste durante los estados de inconsciencia, es decir, durante los sueños, en estado de agonía, en los desmayos o en caso de estar enfermo. En este último caso la ausencia

prolongada del *alma* puede provocar la muerte, estas cualidades son similares a las del *tonalli*, que determina el valor y temperamento de las personas. Por otro lado, las cualidades que se le atribuyen a los pulmones se relacionan con el *inhíyotl* que se traduce como “respiro” y que, aunque para los antiguos nahuas residía en el hígado, los *ngiguas* interpretan que se encuentra en los pulmones.

Estas analogías muestran las similitudes y las particularidades que tienen las entidades anímicas *ngiguas* con otros grupos de origen mesoamericano, en esta perspectiva se considera que debido a la combinación lingüística entre el *ngigua* y el español, a la heterogeneidad, pluralidad de interpretaciones y al proceso histórico que cada población vive y asimila, en una suerte de abstracción los *ngiguas* han configurado las principales características de las entidades anímicas mesoamericanas bajo su propia lógica en una sola el *espíritu-alma*.

IV.1.1.5 Sustancia vital que mantiene al cuerpo vivo: La sangre

La sangre tiene una evidente relación con el corazón, su bombeo permite la circulación del fluido por todo el cuerpo lo que hace posible que la sustancia vital transite por el ser humano, comunique a los centros anímicos y mantenga la existencia, “pasa parejito por todo el cuerpo” y gracias a ella las personas se mueven.

Mediante la sangre se determina el estado del *espíritu*, la buena o mala salud del sujeto, “si el pulso brinca cuando lo tocas tu espíritu está contento, si no es que estás espantado”. Los especialistas explican en sentido metafórico que cuando un individuo se encuentra enfermo de espanto, “el susto se lleva tu espíritu, porque el malo⁶⁶ está jalando tu sangre”, en otras palabras, este fluido es un vehículo del *alma*.

⁶⁶ En capítulos anteriores se mencionó que al decir “el malo” se refieren a *Chinentele*.

En la cosmovisión, la sangre hace vivir a la gente; sin embargo, no toda la sangre sirve, aquella que es fuerte ayuda a caminar, a trabajar, a estar activo, al contrario de quien posee sangre que no sirve, es débil, se enferman rápidamente y con regularidad “no hacen nada”, esto se determina mediante los hábitos alimenticios.

El fluido también está ligado al comienzo del coito de las mujeres, ya que se dice que la menstruación se debe a una “violación por parte de la luna”,⁶⁷ por otro lado, la ausencia evidente de la menstruación durante el embarazo vincula a la sangre con la formación del cuerpo y con la vida del ser humano.

Esta sustancia también representa los lazos de parentesco, y fuera del cuerpo pueden poner en riesgo a toda la familia, se comenta que cuando alguna persona hace trato con el *Señor del monte* él pide una firma con sangre lo que implica, entregar el *alma* del individuo y de su descendencia. En esta perspectiva la sangre es también lo que López Austin llama, “un producto que al salir del cuerpo conserva sustancia anímica vital” (2008a: 217).

En este último rubro también se colocan la saliva y los cabellos, las heces contienen fuerza anímica, se cree que el cabello contiene entidad anímica y que al desprenderse de la cabeza se queda en él, razón por la cual se tiene especial cuidado del lugar donde se coloca ya que representa un fragmento del *espíritu-alma* por medio del cual se puede afectar a alguien.

El cabello, aunque desprendido de su portador, nunca pierde el vínculo con la entidad anímica, siempre formará parte de ella. Los habitantes señalan que en él se quedan fragmentos del *alma*, por eso antes de llegar al destino postmortem, el espíritu busca recoger todas las partes sueltas y busca en ellos lo que tienen de él. En general se procuran colocar en sitios que se recuerden y no se dejar al intemperie pues un “aire malo” puede comenzar a jugar con él y afectar al individuo. Las mujeres al terminar de peinarse, colocan todos los cabellos que se

⁶⁷ Como ya se mencionó en el capítulo anterior, la luna es concebida como hombre.

caen al interior de una maceta o en la tierra, algunas lo entierran en el solar, esto con el objetivo de que crezca más rápido y saludable, en este sentido a través de él se siembra a la entidad anímica.

IV.1.2 Los componentes materiales del cuerpo humano

El cuerpo es también un principio clasificador, el lado derecho está asociado con lo bueno y la agilidad, debido a que permite el buen funcionamiento del mismo, mientras que el lado izquierdo es reconocido como malo, ya que no tiene la misma destreza para trabajar. Al respecto de la mano izquierda se comentan “con esta mano no se puede trabajar, no se hace nada”.

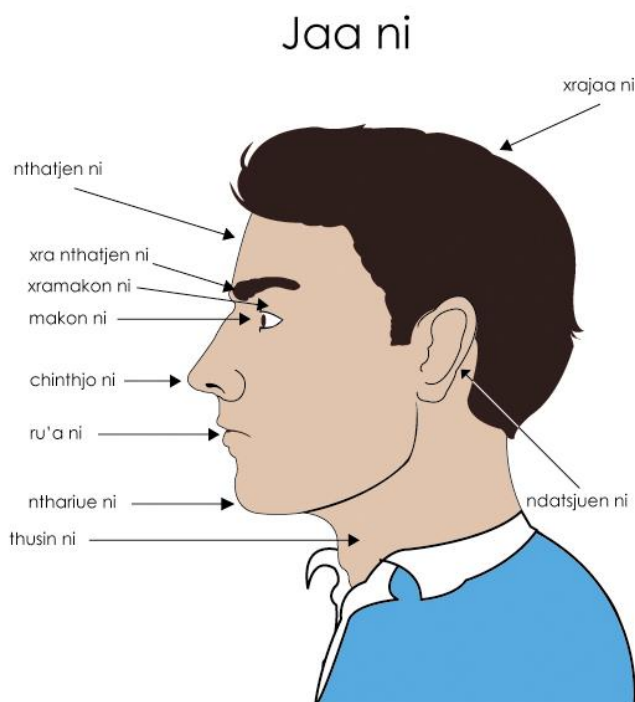
Esta percepción se puede observar mediante la lengua materna; para referirse al lado derecho y al lado izquierdo. En *ngigua*, primeramente se pronuncia el nombre de la parte del cuerpo y después se le aumenta el sufijo *jian*, en el caso del lado derecho, y en el caso del lado izquierdo el sufijo es *jngo* o *kjo*. Por ejemplo, mano se dice: *raa*, y para especificar que se está hablando de la mano derecha se aumenta el sufijo: *raa jian* o del izquierdo *raa kjo* o *raa jngo*. La traducción literal de *raa jian* refiere a “mano buena”, mientras que la otra se traduce como “mano mala”.

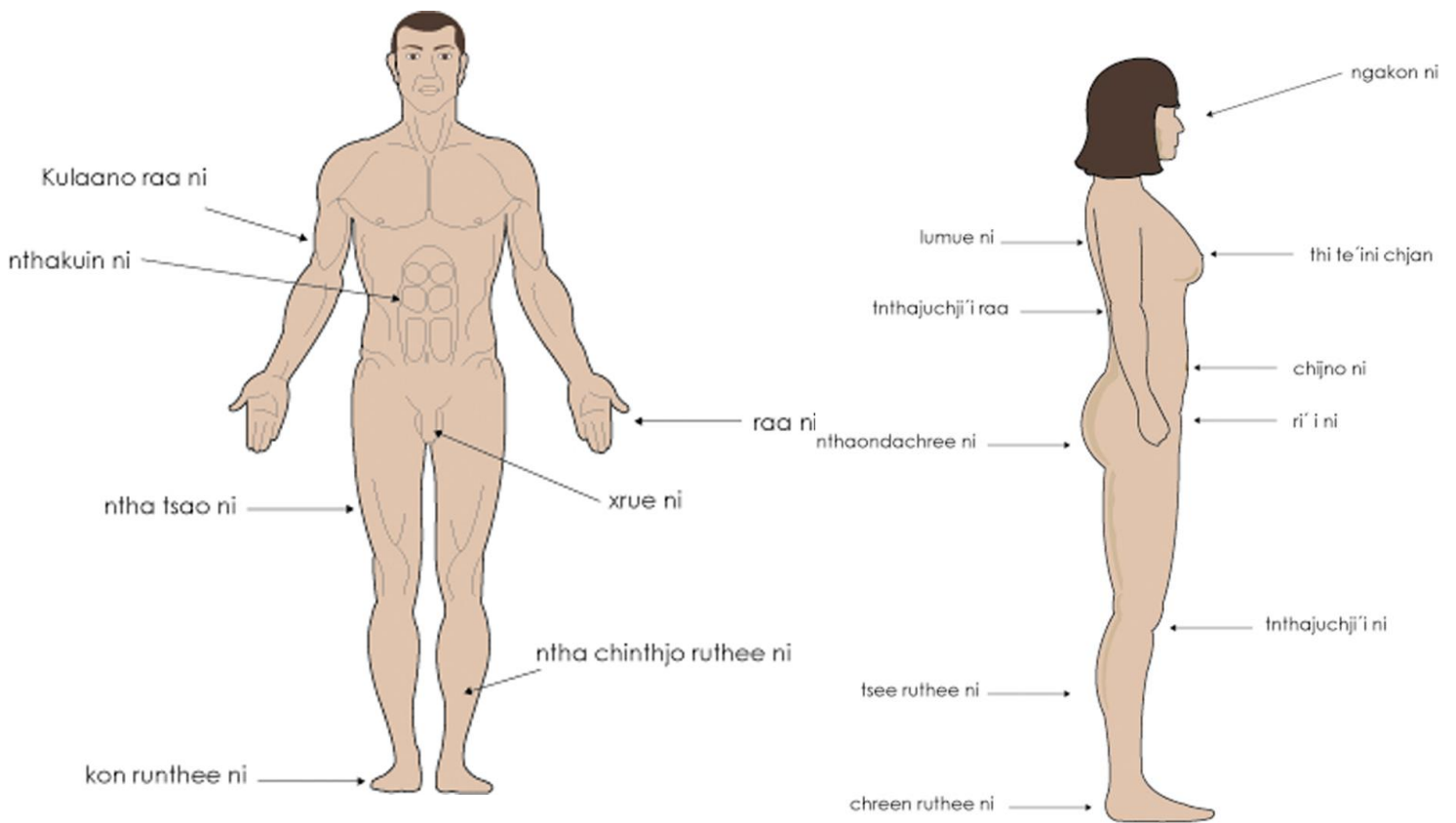
La piel sirve para protegerse de la intemperie, para que cobije su ser y cada órgano, los cuales tienen determinada función. Es posible que el hígado esté asociado al enojo o a la *muina* debido a que son palabras semejantes, en la lengua *ngigua* enojado se dice *duñao* e hígado *ñao*.

El estómago sirve para la comida “para vivir”, ésta alimenta la sangre y el cuerpo se mueve, se puede trabajar y ayuda a mantener la salud, también manifiesta las enfermedades, ya que se pierde el apetito, “da vomito o diarrea”, este resiente todas la sensaciones y actos del ser humano.

Las palabras que aluden a los senos indican su función y por ende su importancia *sinthakai chjan*-amamantar, *thi nthakeixin*-con lo que le doy de comer al bebé *thi ne chjan*-lo que come el bebé, *thi te'ini chjan*-lo que chupa el bebé. Algunas mujeres creen que si no se amamanta al infante éste la quiere menos y en un futuro los hijos serán ingratos con su madre y familia. Las extremidades del cuerpo ayudan al buen desenvolvimiento de éste, sin piernas, ni manos, ni pies, no es posible trabajar.

Con la intención de lograr una mejor explicación, se presentarán a continuación ilustraciones que muestran el nombre de las partes del cuerpo humano en lengua *ngigua*.





El cuerpo *ngigua* no se puede entender, si no como una compleja unidad integrada por componentes anímicos y materiales, con el poder de desprenderse parcialmente, expuestos a la decisión del cosmos y de la sociedad. La importancia de su interconexión se muestra en las creencias y en las prácticas corporales, que van desde los rituales terapéuticos más elaborados, el peinado diario, hasta las percepciones de sobre la muerte.

El cuerpo da forma y sentido a la existencia, en él se inscriben, manifiestan y generan sentimientos, emociones, sensaciones, convicciones, razones, etcétera, que en su integración determinan elementos fundamentales para el establecimiento de las relaciones sociales. El cuerpo *ngigua* es por lo tanto un

complejo conjunto de aspectos orgánicos, morfológicos, fisiológicos, psicológicos y sensoriales, a partir del cual se interpreta y se vive en el universo, en este marco su constitución favorece a la reproducción cultural.

El maíz y en especial su consumo es un elemento que favorece particularmente a los componentes que integran al cuerpo humano, ya que este actúa de manera especial en sus principales características. En general el maíz mantiene un vínculo indisoluble con ambas sustancias (pesada y ligera) y permite el desarrollo satisfactorio de la vida social.

Expresan frases cotidianas como: “Ándale come tortilla para que tengas fuerza”, “con comida sola el cuerpo no puede, necesitamos tortilla para aguantar”, “de tortilla nunca nos cansamos” “la tortilla nos llena” o “el maíz es nuestra carne”; son enunciaciones *ngiguas* que remiten a la forma en que su ingesta actúa en el cuerpo humano, esto también se observa en los de su tratamiento para comida, en la medicina tradicional y en los mitos cosmogónicos.

IV. 2 El maíz principio de la formación del cuerpo humano

En una lógica creacionista los mitos de los actuales indígenas explican la naturaleza de los entes mundanos, los procesos por los que fueron creados, su formación y sus principales características (López Austin, 2008b: 32). Narraciones que sobresalen porque a partir de ellos se estructura el mundo, se explica la forma actual del universo y la relación que el ser humano establece con el medio ambiente y el cosmos. La sacralidad del maíz para los *ngiguas* y su correlación con el ser humano destaca en los mitos que refieren “al origen de nuestra era”.

Actualmente en la memoria de algunas poblaciones de origen mesoamericano se conservan múltiples relatos que remiten al maíz como una planta otorgada por los dioses a la que después de una sucesión de eras se le atribuye el origen de la humanidad, al respecto Florescano en “La visión del cosmos de los indígenas actuales” ilustra:

Los nahuas de Chicontepec (Veracruz) comparten una concepción semejante sobre el origen del universo. Piensan que la “primera y más antigua humanidad nació de una pareja que los dioses hicieron de barro”. Estos seres se alimentaban de tierra y piedras y fueron destruidos por fieras. La segunda generación fue hecha de papel, se nutría de cortezas de árboles y fue barrida por huracanes. Los seres de la tercera generación fueron hechos de madera de cedro, comían ojite y desaparecieron arrasados por incendios. La cuarta se formó de tubérculos cocidos y amasados, comía diversos tipos de camotes y pereció por inundaciones. La quinta y última generación, la que vive en la actualidad, la creó un dios doble, y fue hecha de huesos ancestrales, masa de maíz, amaranto y frijol, y tuvo como alimento el maíz, que sería su carne, su sangre y su sustento (2000: 16).

En este sentido, una de las primeras asociaciones que se dan entre el maíz y el cuerpo humano se encuentran en los mitos cosmogónicos, en el caso de los *ngiguas* se comenta que antes de la etapa de los seres humanos, el mundo estaba habitado por gigantes que vivían en los cerros y en las barrancas. Esta generación es conocida como *gentiles* o *xantiles*, aparte de su estatura, entre las características principales que los identifican están: el desconocimiento de la lluvia, el maíz y el fuego, acostumbraban a consumir alimentos crudos y a los recién nacidos, práctica que los conllevó a la carencia de inteligencia y a la escasez de población.

Eran gigantes. En ese tiempo no se comía maíz -así me platicó mi abuelo- no sabían de lluvia, no comían maíz, no llovía, no crecía, era todo de sol. Entre ellos se comían cuando nacía un bebe, lo pedían prestado y se lo comían, por eso no pudieron crecer, se perdieron, se terminó el mundo porque no llovía (Doña Alejandrina curandera de San Marcos Tlacoyalco, Puebla: 2013).

La era de los *xantiles* se extinguió con un “terremoto de agua”, el líquido emergió del subsuelo y se elevó al grado de destruir el mundo, después de la catástrofe el destino de dichas criaturas varía según los relatos, algunos señalan que todos murieron ahogados, otros que se ocultaron en el cerro y que ahí se encuentran, por otro lado hay quien menciona que los gigantes subieron en una barca y una vez que terminó la inundación se transformaron en changos y sus perros en coyotes:

¿Los xantiles o gentiles?. Ellos tenían sus casas adentro del cerro ahí estaban todos, todavía hay de esos, ahí se escondían. Tú vas a tener un bebe, te lo pedían y se lo comían, se comían entre ellos, son desgraciados. No comían maíz, no comían sal, todo crudo (Doña Nasaria, San Marcos Tlacoyalco: 2013).

El coyote es perro de los antiguos, los changos son los antiguos que hicieron barco y se subieron en él cuando nació el agua y subió. Cuando bajo el agua, ellos se bajaron y se volvieron changos y su perro coyote. Los xantiles comían crudo y se comían a sus hijos (Doña Felicita, San Marcos Tlacoyalco: 2013).

Esa gente murió en el fin del mundo con un terremoto de agua y se perdieron todos. Se acabó el mundo y volvimos a nacer, luego el maíz, conocimos la lluvia y el fuego porque comenzamos a comer todo cocido (Doña Alejandrina, San Marcos Tlacoyalco: 2013).

Los mitos son una forma de explicar la forma del universo pero también su devenir, de acuerdo con la lógica de los *ngiguas* cada era se basa en elementos característicos y determinantes que fundamentan su existencia y que explica su ocaso. En el caso de los gigantes que se comían entre ellos y consumían todo crudo, su fin llegó por medio del agua; de la misma forma explican que como en la era actual “todo se come caliente” desaparecerá con fuego, al respecto se describe:

Esa generación nunca creció porque se prestaban a sus hijos y se los comían. Esa gente vivía en la barranca, ahí hay piedras que eran sus casa, en aquel tiempo no existía el maíz, todo se comía verde y crudo, se perdieron de agua, por eso nosotros nos vamos a morir de hambre porque todo lo comemos cocido (Doña Eva, San Marcos Tlacoyalco: 2013).

La era actual se caracteriza por el maíz, la lluvia y el fuego elementos que remiten a los complejos procesos del maíz (producción, tratamiento, almacenamiento, preparación y alimento), es decir el mito sobre “el origen de nuestra era” condensa a la domesticación del maíz como principio ordenador y creador de una civilización, por lo tanto en la cosmogonía *ngigua* el maíz es el eje estructurante de la existencia, que determina las características del cuerpo humano y que dan fundamento a los hábitos de la vida social.

Los *gentiles* son caracterizados por los habitantes como salvajes e ignorantes, debido a que se comían entre ellos y a que no estaban bautizados. En esta perspectiva en la mitología *ngigua*, las cualidades que distinguen a los seres humanos de los de los antiguos pobladores son: la forma del cuerpo humano, la inteligencia, el trabajo y el bautizo, elementos que se determinan a partir del consumo del maíz y que muestran el vínculo existente entre este cereal, el ser humano y las divinidades.

La asociación que el maíz tiene con Dios⁶⁸ estrecha aún más su vínculo con el cuerpo humano. En la percepción de los *ngiguas* el maíz es un regalo divino, que en un principio se les otorgó a los perros, mientras que al ser humano le fue destinado el trigo, sin embargo; estos últimos decidieron probarlo y al consumirlo les agrado tanto que se lo apropiaron convirtiéndolo en parte fundamental de su dieta por ello, a modo de retribución, los humanos preparan en la cotidianidad y el 29 de noviembre (como ofrenda) a los perros una tortilla especial al terminar de moler, la cual se le conoce como memela,⁶⁹ esto con la finalidad de que los perros satisfagan su apetito. Cuando, por alguna razón no es posible hacer la memela entonces se les da una tortilla partida ya que completa representa una “hostia”. (Foto 9)

Los *ngiguas* encuentran semejanzas entre la tortilla y la hostia consagrada no solo por su forma, sino que también por sus propiedades alimenticias y su carácter divino, al respecto explican “es una hostia porque está hecha con maíz legítimo, puro, pesa, nutre y rinde” (Foto 10). Cabe mencionar que esta cualidad es un rasgo que se presenta en otros grupos étnicos, al respecto Lupo describe que la tortilla para los nahuas de la sierra de Puebla es un equivalente doméstico y cotidiano de la hostia consagrada, con la que compare su origen divino y sus virtudes regeneradoras (2013:121)

⁶⁸ Refiriendo al Dios de la tradición judeo-cristiana.

⁶⁹ Tortilla muy gruesa en forma de ovalo.

El maíz es por lo tanto un alimento-don otorgado por Dios para cuidar al cuerpo humano en toda su complejidad al mismo tiempo que este debe de ser procurado. La relación que se establece entre el maíz, Dios y cuerpo humano es una característica que los *ngiguas* comparten con otros grupos indígenas en este sentido Ramírez describe que para los popolocas de San Luis Temalacayuca⁷⁰ Dios les dio a escoger a los antiguos entre el trigo y el maíz, “se los dio a oler y al momento de acercarse, un granito de maíz quedo como marca por debajo de su nariz” (en prensa).

Ambas versiones presentan particularidades en su contenido, en el caso de la versión de San Marcos reside en que esta refiere a las relaciones de reciprocidad que el ser humano establece a través del maíz, por un lado; con los animales y por el otro; con las divinidades. En general, ambas narraciones destacan la íntima relación que se establece en la cosmovisión entre el maíz, el cuerpo humano y las divinidades.

En este marco los mitos, cuyo protagonista es el consumo del maíz muestran su participación simbólica en la construcción del cuerpo humano, la conformación de una sociedad y en la relación que el ser humano establece con el universo, por eso su consumo es considera como una actividad cotidiana cargada de profundo sentido.

IV.3. El maíz está vivo

En la cosmovisión mesoamericana se tiene la creencia de que todas las criaturas de este mundo se encuentran integrados por una sustancia sutil, todos tienen alma, por lo cual instrumentos de trabajo, plantas, animales, cerros, humanos son seres vivos (López Austin, 1994: 109). La cosmovisión *ngigua* comparte esta característica con otras etnias, para los habitantes de Tlacoyalco todas las criaturas que habitan en el mundo son seres vivos. Cuando una madre explica a

⁷⁰ Comunidad indígena popoloca que colinda con San Marcos.

sus hijos algunas características de la naturaleza utiliza metafóricamente la frase “todo es como nosotros”, de manera que se establecen una serie de analogías entre los seres humanos y la naturaleza.

El maíz encuentra semejanzas con el ser humano tiene tres componentes básicos que le permiten la existencia: Su carne, su corazón y su espíritu. El corazón como ya se mencionó, es uno de los órganos más importantes, su palpitar es símbolo de vida, en él habita el *espíritu-alma*, sustancia que dota de fuerza anímica al cuerpo misma que le permite el desarrollo de las actividades cotidianas, consiente el movimiento y los sentimientos.

El corazón del maíz tiene una función semejante; se encuentra al interior de la pequeña hendidura que tiene la semilla después de su punta, gracias a él emerge la planta. Se piensa que en el corazón se concentra la fuerza del grano la cual es necesaria para que rompa la tierra y pueda crecer, le da resistencia para soportar los fuertes y fríos vientos, lo protege de enfermedades como “la polilla”, por ello sembrar el maíz sin corazón, es equivalente a colocar una cascara en la tierra y no nace.

El maíz al igual que los seres humanos tiene sentimientos, se enoja, se encela, se alegra, se cansa y se entristece, por eso hay que sembrarlo con amor, cosecharlo y procesarlo con cuidado y respeto, no desgranar mazorca, ni poner el nixtamal durante la noche debido a que descansa y duerme. Incluso en caso de que se le pise, se le maltrate o no tenga agua suficiente, la semilla “no se halla, se ofende, se siente y no crece”, situación que traería como consecuencia hambre uno de los peores padecimientos del ser humano.

Lo anterior se expresa dentro de la tradición oral a través de una narración titulada *Las semillas descontentas*, en ella se explica cómo las semillas de maíz y frijol quieren irse de la casa debido a los malos tratos de sus dueños:

Un día el maíz y el frijol platicaban en el campo. El maíz le dijo al frijol:

-¿Te hallas a gusto en la casa donde iremos?



El frijol contestó:

-No, no me hallo allí porque la mujer nos trata mal. Cuando sale el hombre de la casa, la mujer nos lleva a vender a escondidas a la tienda donde también nos tratan mal.

Nos riegan por el suelo y cuando entran los borrachos, nos pisotean. Por eso, no me hallo en la casa donde vivimos- dijo el frijol.

El maíz contestó:

-Yo tampoco me hallo, porque de veras nos tratan mal. Algunos de nosotros nos enmohecemos en la mazorca y no separan aunque no lo queramos. Nos pisotean mucho.

Pero aún enmohecidos servimos para hacer tortillas. Mezclándonos a algunos buenos con algunos malos, hacemos buen alimento- dijo el maíz.

Entonces dijo el frijol:

-Pero el hombre trabaja duro porque nos quiere tener en su casa

Contestó el maíz:

-Bueno, si es cuidadoso nos iremos con él. Pero si no, no nos iremos- dijo el maíz y el frijol.⁷¹

En la lógica de los pobladores, el maíz es una planta generosa ya que durante toda su vida “sufre mucho para alimentarnos”. En el proceso para convertirse en comida, es cortado al pishcarlo, desgranado y quemado tres veces: Una en el sol cuando se termina de secar la mazorca, otra en el nixtamal y finalmente de cualquier forma en la que se prepare tortilla, tamales, atole, etc., es por eso que a manera de retribución se le cuida con mucho respeto “se le trata como santo”.

Cuando la cosecha entra al lugar donde será almacenado se sahúma con incienso “igual que a los santos” y se le habla con cariño. El corazón del maíz, a

⁷¹ “Las semillas descontentas” es un cuento inédito, narrado por un habitante de San Marcos, publicado por *Xan tenga ngigüe* e y producido por Sara Stark. La versión se encuentra escrita en *ngigua* y español.

diferencia del órgano del ser humano, no se mueve, solo hasta que es sembrado y un trueno lo abre. En general esta gramínea, se asemeja a la humanidad, es diverso de diferentes colores y tamaños “como nosotros que no todos somos iguales”.

Existen maíces mujeres y hombres, esto se nota cuando la milpa crece, se dice que la planta que espiga solo un elote es hombre y que aquella que tiene dos es mujer ya que es la única que puede tener hijos. En este panorama la mazorca es percibida como una mujer adulta de donde vuelven a nacer frutos, razón por la cual ella nunca muere.

La semilla es portadora de una entidad anímica, la cual después de determinado tiempo de almacenamiento sale de la cascara en forma de una pequeña mariposa “del tamaño de un mosquito” color amarillito y se va. En homologación la entidad anímica del ser humano se asemeja en forma a la del maíz, la cual al salir de su cobijo corporal adquiere la complexión de una mariposa.

En este sentido, el maíz muere cuando su entidad anímica abandona la cascara “le agarra la mariposa” por ello con la finalidad de protegerlo se procura que el lugar donde se almacene esté en constante ventilación, de tal modo que el calor en exceso no pudra la semilla.

En general su ciclo de vida remite al mismo que el del ser humano, nace, crece y muere, sin embargo mientras que los seres humanos dejan sus “retoños en vida”, por el contrario él lo hace después de morir. Cabe mencionar que las similitudes que se perciben entre el maíz y los seres humanos se expresan en frases como “yo sembré una cosecha buena”, dicen las madres cuando refieren a sus hijos.

El vínculo que se establece entre el maíz y el ser humano también se presenta durante el ciclo agrícola, cuando se siembra no se puede tener relaciones sexuales porque la planta “se entristece” es decir crece débil y enclenque.

Además, mientras se esparcen los granos en el terreno, algunos pobladores se rascan constantemente la cabeza simulando que tienen piojos, se cree que esta acción conlleva a que al elote “le salgan piojos” o lo que se conoce como huitlacoche o *kuxrui*

En este marco, se muestra la forma en que las representaciones sociales que giran en torno al maíz establecen valorizaciones que fortalecen el vínculo existente entre el cuerpo humano y esta gramínea, hecho que se expresan y se reproduce en el tratamiento y la alimentación basada en el maíz.

IV.4. El maíz en la dieta básica: Su consumo

El enlace que se establece en la cosmovisión entre el cuerpo humano y el maíz se vigoriza aún más a través de los efectos de su ingesta. La alimentación es una práctica cotidiana que comprende la obtención de los alimentos, su conservación, acondicionamiento y distribución hasta su llegada a la cocina (Vargas y Castillo, 2008: 86). Ésta además de cubrir las necesidades vitales del organismo, se encuentra en íntima relación con los referentes culturales de una sociedad, de tal modo que se entretajan con la forma particular en que se interpreta el universo.

En esta perspectiva se parte de que la comida y el acto de comer están íntimamente vinculados con una serie de elementos, entre los que se incluyen el medio ambiente, la economía, las significaciones, entre otros, de manera que en su conjunto particularizan e identifican a un grupo social (*Cfr.* Vilamajó, Vales, Fernández, 2013: 61).

El acto de comer en el pensamiento *ngigua* se entretaje directamente con la noción de salud y con el incremento de la fuerza anímica, por ejemplo cuando alguien tiene hambre está débil, sin ánimos y se siente cansado, no trabaja y tiene sueño todo el tiempo, esto se debe a que no se come ni tortilla, ni productos nutritivos, el cuerpo no tiene fuerza. El simbolismo que tiene la ingestión, también se observa en los rituales terapéuticos, como ya se mencionó, cuando alguien

enferma de susto su espíritu adquiere la forma de mariposa la cual con la finalidad de que regrese a su cobijo corporal es deglutida “como si fuera una pastillas”.

La alimentación en consecuencia permite el bienestar tanto individual como social, sus características y su interpretación depende de la forma en que esta actúa en el cuerpo humano, lo cual se determina mediante la observación, la experiencia vivida, las creencias, ideas y representaciones que se tiene sobre el universo.

En San Marcos el maíz es el principal alimento, de hecho aunque actualmente el campo se encuentra inmerso en una constante crisis económica, política y ecológica. Una de las principales motivaciones que impulsan a continuar sembrando es la de asegurar el sustento y la calidad de la comida, la cosecha está destinada básicamente, para la subsistencia se emplea tanto para el consumo humano como animal.

La gramínea que se ingiere se obtiene de la cosecha o se compra, puede ser criolla o transgénica, también conocida como semilla “seleccionada” o “mejorada”, pese a que ambos se consumen de manera indistinta, entre ellos existen particularidades que los caracterizan.

Ambas semillas en su faceta de comida se distinguen al momento de su preparación por su consistencia y a la hora de su consumo, a través de su sabor y su perduración. Se menciona que el maíz criollo en comparación con el “seleccionado” tiene un olote más delgado, granos más largos, en el nixtamal esponja más y por ende rinde más; frente a este panorama expresan: “Es más macizo”, es decir, más fuerte y sustancioso.

En contraste, se reconoce que el maíz “mejorado” tiene un sabor más dulce y es una mazorca más grande; sin embargo, su olote es grueso, sus granos gordos, pequeños y “pesados”, de manera que en el nixtamal esponjan poco, situación por la cual se produce menos masa y “no rinde”. Su rigidez también se observa en el molino: Mientras se mortaja la semilla (se escucha que azotan fuertemente en la

lámina) “suena como si aventaran piedras”, esta dureza se refleja igualmente en las tortillas debido a que endurecen después del primer recalentado. En este sentido, interesa resaltar la forma en que nuevos elementos se integran a la lógica de los *ngiguas* a través de las percepciones.

El color del maíz es otro factor que influye en el suministro de la comida, en la localidad se pueden observar básicamente cuatro tonalidades: Azul o morado, amarillo, rojo y blanco, destaca el blanco por ser el que se ingiere cotidianamente, de acuerdo con los pobladores, este tiene un proceso de putrefacción más lento, a diferencia del azul que se descompone rápidamente, además de que por su color está asociado al frío y puede ocasionar diarrea; el amarillo rara vez se come y el rojo se ocupa únicamente para proteger a la siembra de los eclipses.

El objetivo final del maíz es ser ingerido, en Tlacoyalco adquiere distintas presentaciones como: Gorditas, tlaxcales, tamales, atole, en platillos como texmole y enchiladas, pero el aspecto en el que se encuentra con más frecuencia es en forma de tortilla. Al respecto se expresa “de tortilla nunca nos hartamos es nuestro alimento principal”, de manera que difícilmente llega a faltar en la mesa.

Cabe mencionar que en la dieta *ngigua*, además del maíz se ingiere todo lo que se siembra, la caña del maíz, los elotes, el huitlacoche, el frijol, las habas, la flor de calabaza, la calabaza, el trigo, el alverjón, la semilla de girasol y el chile, a excepción del sorgo que se destina para los animales. El tiempo y espacio en que se prueban se determina a partir de la madurez de los productos y del gusto de los comensales, por ejemplo: En temporada de elotes, se reúnen en el campo y los asan; referente a esta actividad, mencionan que contribuye a que el humo que se genera al quemar los elotes, invite a los demás para terminar de madurar “estos elotes, jalan a los que están todavía en la milpa” (Foto 11).

IV.4.1. La tortilla: El tratamiento del maíz y su vínculo con el cuerpo

La elaboración de tortilla se transmite básicamente de madre a hija a través de la práctica. El tiempo de aprendizaje varía dependiendo del interés y de las características del cuerpo de la mujer. La producción de tortilla conjuga conocimiento, técnica y creencias. Las mujeres tienen que prestar especial atención a las texturas, los sabores, los colores, los olores; la calidad del alimento depende de la experiencia y de cálculos precisos ya que la cantidad de los ingredientes dependen de medidas corporales “un puño”, “una pisca”, etcétera; mientras que su sabor y rendimiento está sujeto totalmente a las cualidades del cuerpo de la responsable.

Estos detalles son elementales, de no ponerles atención se corre el riesgo de desperdiciar el maíz, por ello cuando alguien no sabe moler, se le vigila o en todo caso se prefiere no concederle la tarea. De la misma manera, para garantizar la buena cocción de la tortilla se requiere prestar especial cuidado al estado de ánimo de su hacedora, se cree que si una mujer no tiene ganas o quiere moler rápido por falta de tiempo, el comal no se calienta de forma adecuada provocando que el producto se mal logre. Asimismo aquella persona encargada de moler tiene que saber colocar la tortilla en el comal y poseer seguridad “no tenerle miedo a la tortilla” ya que provoca que a esta le salgan burbujas y quede cruda.

La preparación de la tortilla comienza con la obtención del maíz a través del desgranado de mazorca, práctica que marca el fin de la producción y el inicio del consumo del maíz (Torres, 2009: 58); posteriormente los maíces se transforman en nixtamal, para ello los granos se vierten en un bote y se les echa agua hasta que los cubra en su totalidad, el nivel del líquido debe quedar un poco más arriba que el de los maíces. Enseguida, se le agrega un pequeño puño de cal y se coloca a fuego lento. Al iniciar el primer hervor, se comienza a probar para verificar que esté blando y la piel se le desprenda con facilidad, “no debe de estar muy cocido con que se le quite el pellejito”, durante dicho procedimiento se presta especial atención a la medida de cal y la cocción del maíz, ya que en caso de no calcular

de forma adecuada, se corre el riesgo de que el sabor y la consistencia de la tortilla se arruinen.

Cabe mencionar que este proceso únicamente puede intervenir la encargada de preparar el nixtamal, en caso de que otra persona incida se corre el riesgo de que el maíz se cueza mal o adquiera una tonalidad roja, se piensa que esta circunstancia se ocasiona porque “el nixtamal es celoso y no le gusta que muchos intervengan”.

Una vez preparado el nixtamal, se deja enfriar y reposar para que el maíz esponje, después se lava para quitar el exceso de cal y los pellejitos, posteriormente se lleva al molino para obtener la masa. A esta acción le sigue la elaboración de tortilla, estas se realizan a mano o con una prensa de madera o metal. Para su confección en primera instancia, se coloca toda la masa en el metate de donde se van separando pequeñas porciones que se terminan de martajar con el molote o mano del metate, al terminar se hace una bola de masa, la cual se pasa de una mano a otra al mismo tiempo que se va girando para que adquiera la figura de círculo. En el caso de las mujeres que se apoyan con las prensas, colocan la bola de masa en a su interior y la aplastan.

Consecuentemente el disco de masa se pone en el comal, el cual ha sido previamente calentado. Al contacto con el calor la masa comienza adquirir diferentes tonalidades que van de blanco a dorado, después se voltea y al pasar un lapso de tiempo, se vuelven a voltear, entonces conforme se van calentando, las tortillas comienzan a esponjarse y se retiran del fuego, respecto a este paso las mujeres indican que la tortilla solo se puede voltear tres veces, de otro modo se quema (Foto 12).

La tortilla queda conformada por dos lados, que se distinguen por su grosor, una es más delgada que la otra, a la primera se le conoce como “la pancita” y a la segunda como “espalda” o “lomo”, al terminar su cocción se forman al interior del tenate y se tapan con una servilleta para que guarden calor. Antes de terminar con

la masa, algunas mujeres preparan memelas para darles de comer a los perros. Al concluir de moler se limpia el metate y toda el área de trabajo.

La tortilla se come sola o acompañada con frijoles, salsa, guisados o sal, en general durante la comida es el alimento que más se consume, de acuerdo con los habitantes, esta es la que quita el apetito y dota de energía al cuerpo para realizar las actividades diarias, por ello una de las principales preocupaciones de las hacedoras de tortilla es su sabor y rendimiento.

En su sabor influyen los elementos que se utilizaron para su preparación, se comenta que la tortilla “absorbe los sabores” por ellos el comal de barro y la leña, le dan un sabor diferente, en contraste con las que son preparadas con comal de metal y calentadas con gas. Por otro lado, con la finalidad de evitar que la tortilla se agote, las mujeres acomodan la primera tortilla con la “panza” arriba, de manera que su “espalda” queda en contacto con el tenate y el resto se forman en seguida, una encima de otra, pero en dirección contraria (con su espalda hacia arriba), de tal forma que da la apariencia de que la primera sostiene a las demás para que no “se vayan rápido”. Cabe mencionar que anteriormente al tenate se le persignaba antes de introducir la primera tortilla, para que el alimento no faltara.

De este modo, cuando la tortilla sobra y tiene buen sabor es señal de que la mujer que las preparo tiene “buena mano” o “mano dulce”, ya que todos han quedado satisfechos. Aquellas que no gozan de esta característica se distinguen porque su tortilla “no rinde”, se acaba rápidamente y la gente se queda con hambre, esta es una cualidad con la que se nace y que no se puede cambiar.

Asimismo hay mujeres que por alguna razón al hacer las tortillas y ponerlas al fuego, no se cuecen completamente, es decir, algunas partes quedan crudas. En este caso y con la finalidad de contrarrestar dicha característica, se les recomienda capturar momentáneamente un camaleón real o “reycito y tortillarlo”, actividad que consiste en pasarlo de una mano a otra simulando que es una tortilla “hasta que se infle”. Explican que se debe a que la forma del cuerpo y la reacción del animal al trasladarlo de una palma a otra son semejantes a las de la tortilla

cuando la muelen,⁷² de manera que a través de esta acción se “compone la mano”. Cabe mencionar que en la cosmovisión mesoamericana, los reptiles han jugado un papel fundamental en la construcción del mundo y en el crecimiento del maíz. En esta perspectiva, la práctica de “tortillar al reycito” establece la relación existente entre los reptiles, el cuerpo y el maíz en su faceta de tortilla.

En este sentido, se observa como el tratamiento del maíz favorece a la interpretación del cuerpo humano ya que a partir de esta acción se determinan las características de quien prepara la comida lo cual incide directamente en las cualidades de los alimentos.

IV.4.2. *Jina xindena*: Vamos a comer

El acto de comer es fundamental para la vida social de los *ngiguas*, implica sentarse en la mesa y disponer de tiempo, se puede realizar de manera individual pero se prefiere, ante todo, estar acompañado, por eso hay quien elige esperar a que llegue un acompañante. Este momento brinda la oportunidad para el intercambio de experiencias y la convivencia, aquí la tortilla adquiere un valor emocional ya que se comparte con las personas que se estiman.

En San Marcos regularmente, se realizan tres comidas (desayuno, comida y cena), aunque cada una varía de platillo, la tortilla se presenta como eje estructurante no solo en las comidas, sino que también en las mesas de toda la población. El desarrollo del acto de comer por lo general, se encuentra a cargo del ama de casa, la cual antes de comenzar a servir los alimentos acomoda, en el centro de la mesa un tenate con tortillas, un recipiente con salsa y sal, posteriormente se espera a que estén sentados los comensales para empezar a verter la comida en los platos y distribuirlos.

⁷² El camaleón real se distingue por tener un cuerpo aplanado en forma de ovalo con escamas y espinas suaves, y en la cabeza tiene varios cuernos, razón por la cual se le denomina localmente como reycito, una de sus cualidades es que al enojarse o espantarse se esponja.

Aquellos que se disponen a degustar los alimentos se sientan alrededor de la mesa y mientras esperan su plato se preparan tacos de salsa o sal, entonces se comienza a repartir la comida en el siguiente orden: El primero en recibir su porción es el jefe de la casa, después los invitados (en caso de que estén presentes), consecuentemente a los hombres, enseguida las mujeres y finalmente se sirve la encargada.

Cabe mencionar que la forma en que se establece la organización en torno al consumo de alimentos se encuentra íntimamente relacionada con las creencias que se tienen en torno al maíz y la manera en que se percibe el espacio. En caso de que la tortilla este recién hecha, como ya se mencionó, el tenate es colocado en el centro de la mesa, pero si es recalentada el orden cambia.

Entonces la mujer se dispone a calentarlas al momento en que se está comiendo, para ello las va colocando una por una en servilletas de donde son tomadas. Al respecto se explica que tanto la comida como las tortillas se deben de servir en el instante ya que sí se llegan a dejar sobre la mesa sin que nadie las coma “el malo” o “los aires” son entidades oportunistas y aprovechan el momento para tomar de los alimentos y llevarse sus nutrientes, por eso se procura servir conforme las personas van arribando al comedor.

El número de tortilla que se come varia depende, de su consistencia, del individuo y del grado de hambre que se tenga. Cuando las tortillas están recién hechas se ingieren de cinco a quince, en cambio, cuando las tortillas son recalentadas se deglutan en menor medida de dos a diez, aproximadamente.

En el trascurso de la comida la tortilla se ocupa como cuchara, se van cortando en trozos con los que se va tomando el guisado para llevárselo a la boca y al terminar los alimentos el plato se limpia con uno de estos pesados, finalmente se realiza una sobremesa, instante donde se disfruta de la compañía y continua la socialización. Al terminar cada uno de los miembros comienza a retirarse para proseguir con sus responsabilidades. En general, el acto de comer es uno de los

momentos más íntimos del grupo doméstico, en esta práctica se expone la importancia social que adquiere la tortilla tiene para la vida social.

IV.4.3. El maíz como comida ritual

En las fiestas, la rutina de alimentación cambia y por lo regular se ofrece puerco, pollo o barbacoa de chivo acompañados de texmole, mole o salsa. En este contexto se exalta el valor del maíz transformado en tortilla y tamal, especial énfasis merece el caso de la tortilla, mediante la cual se entretienen relaciones comunales, de forma que esta adquiere un valor social de compromiso contribuyendo con ello a la cohesión social.

En todas las fiestas la tortilla debe de servirse generosamente a cada individuo, estas se distinguen de las que se consumen cotidianamente por su tamaño “son más grandes, del mismo modo su abundancia es la garantía el éxito del evento. La cantidad de las tortillas que se ofrecen es proporcional al número de invitados. Debido a que el día del convite los anfitriones hacen la comida, no muelen, por eso y con la finalidad de que no falte nada, los encargados se preparan con antelación y buscan familiares, amigos y conocidas para que ellas a través de lo que localmente se le denomina *la mano vuelta*,⁷³ les auxilien en su preparación.

El compromiso generalmente es aceptado, de lo contrario es moralmente mal visto y la persona es sancionada con el mismo gesto de negación a sus solicitudes. Aceptando la responsabilidad las encargadas consiguen el maíz, preparan la masa y hacen tortillas en su casa, al finalizar las colocan en un canasto grande y las cubren con una servilleta, posteriormente las llevan al sitio

⁷³ La “mano vuelta”, juega papel fundamental de la organización sociocultural de los pobladores, refiere a las relaciones de reciprocidad o el “regreso de favores” entre los miembros de la comunidad. Se trata de un acto de solidaridad, cooperación y ayuda mutua que refuerza los lazos sociales, funciona cuando una persona apoya a otra en ciertas actividades, de modo que la persona beneficiada tiene el compromiso de “regresar el favor” ya sea en trabajo o en especie.

donde está el convivio, el número de kilos de masa que se muele por mujer puede llegar a ser hasta de 14 kg.

En el sitio de la fiesta se les ofrece de comer y se les otorga a manera de agradecimiento un itacate acompañado de aguardiente. Concluida esta actividad las mujeres que coadyuvaron regresan a casa con la garantía de que el favor se va a regresar.

Como ya se mencionó, otra de las comidas que destaca en los festejos son los tamales, su presencia sobresale durante las fiestas decembrinas hasta el 2 de febrero día de la Candelaria, también se pueden encontrar en las procesiones “cuando un santo o virgen visitan la casa” y en menor medida en los rituales de paso como bautizos y graduaciones. El alimento se prepara con la finalidad de ofrecer algo especial a los invitados y festejar el momento, ya que es un día en que se le agradece a Dios, “todo esto lo hacemos por dios” en esta perspectiva los tamales se entienden como una comida ritual de agradecimiento.

La preparación exige tener determinados cuidados, la materia prima como hojas y maíz se compra o se obtiene de la cosecha anterior, los ingredientes restantes como el caldo de pollo, el polvo para hornear, la manteca vegetal, de puerco, entre otros, se compran en las tiendas o en el mercado de Tlacotepec.

En su elaboración intervienen únicamente mujeres, generalmente son aquellas allegadas a la responsable de la comida (regularmente es la anfitriona de la casa), hijas, nueras, tías, mamá, suegra, sobrinas, vecinas, etc.; todas ellas se distribuyen el trabajo de modo tal que agilizan el proceso, mientras unas seleccionan las hojas, otras desgranar las mazorcas o preparan el relleno que puede ser de rajas, pollo con mole o salsa verde.

La preparación de los tamales comienza con la selección de la hoja, para ello se toman las mazorcas que tengan las mejores hojas (que no estén manchadas, ni enmohecidas y que sean grandes), se vierte en una cubeta con agua donde se dejan remojando el tiempo suficiente para que la hoja seca se suavice. Una vez

que el maíz está listo se pone a coser en el nixtamal, posteriormente se lava muy bien hasta que quede casi blanco y se le quita la punta para que no moleste a la hora de masticar, una vez listo el maíz se le pone sal y se llevan al molino.

En todos los momentos pueden participar de diferentes maneras todas las integrantes, sin embargo al momento de acomodar los tamales en la vaporera, únicamente puede intervenir una persona, “no cualquiera puede meter mano” quien empieza verterlos es la misma que termina sin ayuda de nadie, en caso de que otra mujer se involucre, la masa se corta debido a que “el maíz es muy celoso” y en el proceso no deben intervenir otras manos, de lo contrario la masa resiente el cambio y se echa a perder antes de cocerse; de ahí en adelante cualquier mujer puede involucrarse menos aquellas que están embarazadas y las que tienen mal humor, ya que ambas condiciones afectan la cocción y su sabor.

La mujer enojada trasmite su mal humor a la masa y la amarga, la embarazada no puede tocar la masa porque provoca que los tamales “se chiqueen”⁷⁴ y que se cuezan disparejo. Esto se debe a que la mujer en el estado de gestación es más caliente, calidad que provoca que la masa sienta el exceso de calor mismo que hace que de un lado se recuezan y del otro no, o que solo se logren cocer superficialmente ya que su interior permanece crudo.

Se recomienda que la mujer embarazada no se presente durante proceso de cocción mientras los tamales están en la vaporera, debido a que en esa condición atrae el calor y se roba el vapor. Al respecto se comenta que en caso de que llegue una mujer embarazada, se le pegue a la vaporera con el delantal de la futura madre para que el vapor no sea absorbido por la misma. Sin embargo, esta acción representa un peligro para el bebe, no se recomienda y difícilmente se le comenta, ya que el mal que le iba a ocurrir a los tamales, le pasa al bebe que está

⁷⁴ La palabra chiquear se utiliza comúnmente para referirse a los niños que están exageradamente consentidos y que, al no cumplir con sus deseos se ponen de mal humor. En el caso de los tamales remite a que la mujer embarazada provoca un estado similar en la masa, lo cual repercute en su consistencia y en su sabor.

en las entrañas de la madre. En este panorama, se infiere que la vaporera representa el vientre materno y los tamales al niño o niña que está en gestación

En la elaboración de la masa únicamente participa una mujer, la cual introduce en un recipiente grande el maíz molido, para darle más sabor se combina con la manteca de puerco y el caldo de pollo o agua; para que salgan suaves se le pone manteca vegetal y para que se esponjen polvo para hornear, todos estos ingredientes se revuelven hasta que la masa quede maleable, durante este proceso la encargada va probando la masa para ir midiendo la saturación de sal. Las cantidades de cada ingrediente varía en proporción a la cantidad de tamales que se quieran hacer y su cálculo corresponde a la parte corporal de la encargada de la mezcla, esto es medio puño de royal, un puño de sal, etc., otras mediciones son un poca más precisas a una cubeta de masa hay que ponerle tres kilos de manteca vegetal y cuatro de manteca animal.

Una vez hecha la mezcla de la masa se toman las hojas del tamal, se unta una capa delgada de masa, encima se pone el guisado y se dobla la hoja de modo que no se desparrame la masa. Este es uno de los momentos en el que más conviven las féminas, ya que como no hay ninguna actividad pendiente alterna todas se conglomeran en un solo punto para hacer los tamales, mientras que la encargada los va recibiendo y los acomoda en el interior de la vaporera.

Posteriormente se coloca la vaporera en el fuego, la masa de los tamales se caracteriza por ser vulnerable y sensible a las personas que están en el exterior. En este momento lo más importante a cuidar son el fuego y el agua que se ponen al interior de la vaporera, ya que la combinación de ambos generan el vapor adecuado para su buena cocción, por ello su secreto consiste en tener mucha agua y lumbre.

Si mientras se están cocinando llega una persona que tiene la “mirada pesada” y llega a observar la olla, los tamales de inmediato “lo recienten y no se hacen”, así mismo cuando alguien “extraño llega a la casa y se va, se lleva el vapor y no deja el calor suficiente para que queden bien”. Ambas situaciones son circunstanciales

y de alguna manera se encuentran expuestos todo el tiempo a estos sucesos, en este marco y con la finalidad de protegerlos, la vaporera se ordena de la siguiente manera:

Primero se le pone agua, después una parrilla y encima de ella unas hojas de tamal para separar el agua de los tamales, después se le ponen dos o tres monedas de 50 centavos, se comienzan a acomodar los tamales, pegados para que no se abran y a la mitad de la vaporera se le meter un molcajete volteado o el temolote y se continúan acomodando, al terminar se le pone un tamal de cal el cual se distingue porque se amarra de en medio, finalmente se tapan con una servilleta y encima se le pone chile seco rojo, a continuación se sella con una bolsa y finalmente se coloca al fuego. Algunas personas antes de colocar la vaporera en el fuego bailan a su alrededor pegándole para que encierre bien el vapor (Foto 13).

En este marco, los procesos de transformación del maíz en alimento, son un vehículo mediante el cual la mujer establece un vínculo directo con el alimento. El acto de amasar, de revolver y acomodar, es decir la manipulación de la masa remiten al contacto directo del cuerpo con el maíz, acción mediante la cual su hacedora invierte fuerza para su creación la cual influye en su sabor y al momento de la cocción.

La mujer puede transmitir sus principales características mediante la maniobra, tal es el caso de la tortilla que rinde por “la mano dulce”, lo mismo sucede con los tamales los cuales debido a su vulnerabilidad y a su forma de cocción se asocian con niños, estos son “delicados” porque están susceptibles a ser dañados pueden recibir, *mal aire* o *mal ojo*. En esta perspectiva el maíz mantiene una relación dialógica con el cuerpo humano, él incide en el cuerpo al mismo tiempo que el cuerpo incide en él.

IV.5 El maíz principio vital: Alimento del *espíritu-alma*

En la concepción de los *ngiguas* el maíz es el mejor alimento no solo por su sabor, sino que también por su contenido nutricional y simbólico, como ya se mencionó su consumo se asocia con la salud y el desarrollo de la vida social, ya que se cree que este favorece a las funciones elementales del cuerpo: El pensamiento, el habla, el movimiento y la fuerza tanto anímica como corporal.

La forma en que actúa el maíz en el organismo humano se explica a partir de la experiencia concreta que genera su ingesta, las sensaciones corporales y mediante la comparación de su actuar frente a otros alimentos o comidas⁷⁵. En un orden de prioridades su presencia es indispensable e incluso más indispensable que los platillos con los que se acompaña y que contienen otro tipo de ingredientes, por ejemplo: Huevo, carne, frijoles, entre otros, en este contexto refieren “con la comida así sola no nos llenamos”, es decir el maíz colma el apetito y genera una sensación de satisfacción que otros alimentos por sí solos no lo logran.

El consumo diario del maíz y sus propiedades son insustituibles, en analogía con el trigo (refiriéndose al pan y a la tortilla de harina) es más saludable y más fácil de digerir, ya que este último (el trigo) genera una sensación de “pesades” dicho de otro modo, provoca la percepción de saturación de alimentos, circunstancia que no permite la activación del organismo pues conlleva al sueño y la falta de ánimos. En el mismo orden de ideas, el maíz se puede consumir en grandes cantidades sin causar ningún padecimiento, en cambio el trigo enferma de empacho por eso su empleo es cauteloso “solo para el antojo”.

El maíz es la sustancia adecuada para el equilibrio del organismo, justo lo que el ser humano requiere para saciar su apetito sin sobrepasar sus límites digestivos, en resumen “quita el hambre y no pesa”. Una de las principales

⁷⁵ Al mencionar “comidas” se hace referencia, fundamentalmente, a aquellos guisados que se preparan a diario. Los frijoles, la salsa, los caldos, la sopa, la carne, huevo, entre otros.

facultades que proporciona la ingestión del maíz es la posibilidad del movimiento, cualidad elemental del cuerpo humano, la cual se da gracias al espíritu-alma que habita en el corazón, cuyo palpar favorece a que la sangre circule y a que por ende el ser humano tenga la facultad de desplazamiento.

El maíz es por lo tanto el alimento del alma de acuerdo con la lógica interna la sustancia vital que esta planta contiene es transmitida al organismo mediante su ingesta y favorece su buen funcionamiento. Alimenta al corazón y a la sangre, órgano y sustancia, que se interrelacionan con el resto del cuerpo, por eso las consecuencias de no incluir maíz en la dieta repercuten en todo el ser humano, su sangre es débil, está más expuesto a contraer enfermedades, se siente cansado y no realiza las actividades con agilidad y aptitud, por eso es fundamental comer maíz, de la misma manera se expresa que cuando un infante no quiere comer dicha gramínea no crecerá sano.

Otra de las características que se le atribuye a la entidad anímica es la del raciocinio, cuando alguien comete actos que están fuera del código ético-moral de los *ngiguas*, se comenta “perdió el sentido” refiriéndose a la acción de pensar antes de actuar, facultad que también es proporcionada por él maíz. Lo anterior se ejemplifica en el mito sobre el “origen de nuestra era”⁷⁶ donde los *gentiles* son seres sin inteligencia, debido a que se comían entre ellos.

A la capacidad de raciocinio se le atribuye también, la posibilidad del habla, el acto de comunicarse con las divinidades, con otros seres vivos y su grupo social, la lengua es un referente identitario para la cohesión y reproducción cultural. Los *ngiguas* perciben su idioma como un don de Dios, un regalo divino que le permite establecer contacto con él y el universo, sin embargo; esta comienza a perderse debido a que las personas salen a trabajar en otros lados, pierden el interés por trabajar el maíz y por reproducir su lengua, por eso Dios está molesto y envía poca lluvia, lo que se sintetiza en la ausencia de un seguro sustento.

⁷⁶ Véase apartado IV.2 página 187.

Igualmente el maíz favorece el desarrollo del habla, cuando un infante tiene edad para hablar pero aún no lo hace se acostumbra a colocar una tortilla recién hecha en un plato hondo de manera que comience a sudar, el líquido que emana se le conoce como “jugo de tortilla” mismo que se recolecta con una cuchara y se le da al niño con la intención de que comience a hablar, cabe mencionar que esta práctica también se realiza en San Luis Temalacayuca (Cfr. Ramírez, en prensa).

La vida diaria, en San Marcos consiste en la realización de un conjunto de actividades que implican forzosamente la inversión de fuerza tanto anímica como física, en otras palabras la cotidianidad transcurre en una incesante pérdida de energía vital, que se desencadena en un cuerpo desgastado, cansado, que deja de soportar, que pierde entusiasmo y queda vulnerable a contraer enfermedades, efectos que se manifiestan a través de la palidez, el hambre, el sueño, el desgano y que se contrarresta con la tortilla.

En general, el trabajo se encuentra íntimamente ligado con esta gramínea, se comenta que cuando alguien no tiene ánimos de trabajar o de realizar alguna actividad y aun así lo hace, las manos lo recienten y duelen al otro día, este padecimiento se le conoce como *Tontengii reeni*, se caracteriza porque únicamente afecta las manos, se describe como un malestar similar a la sensación de haber hecho mucho ejercicio.

El dolor producido solo se quita a través de masajes hechos con mazorca para ello se elige con cuidado, debe de ser especial “la más bonita”, también puede ser la “nuacuate” (dos mazorcas pegadas que se encuentra en la cosecha se guardada y se coloca en el altar doméstico, se describe que tiene propiedades medicinales “tiene su secreto”); entonces se frota varias veces sobre las manos hasta que quita el malestar (Foto 14).

En este escenario el maíz funge como el alimento que contribuye a la restitución de la fuerza que hace vivir, entonces si el *alma* es la entidad anímica a la que se le debe la existencia y el maíz es el alimento de la misma, por lo tanto es

–retomando las palabras de Lupo (2013: 130)- el principio vital, al que los *ngiguas* le deben la existencia.

IV.6. El maíz y los procesos de salud-enfermedad

La concepción de salud para los *ngiguas*, al igual que para otros grupos étnicos de origen mesoamericano, se encuentra íntimamente ligada con la noción del equilibrio corporal. La enfermedad es percibida como un padecimiento, un malestar, un dolor causado por diversas situaciones que se asocian con la alteración del equilibrio de lo frío y lo caliente.⁷⁷ En palabras de López Austin, “en el cuerpo humano el equilibrio es salud” (1984: 17) en esta perspectiva, la restitución de la salud equivale a la recuperación de la armonía corporal.

Frente a este panorama, el maíz como principio vital se observa en los procesos de salud-enfermedad que corresponden a la medicina doméstica, la cual destaca porque sus métodos curativos pueden ser ejecutados por cualquier persona que posea conocimientos básicos para atender la enfermedad. En Tlacoyalco son ejecutados principalmente por las mujeres a quienes históricamente se les ha encargado el bienestar del grupo familiar.

La medicina doméstica está constituida por un conocimientos prácticos-empíricos que se adquieren a partir de la experiencia, la observación y las conversaciones entre parientes, amigos y conocidos, se sintetiza en un conjunto saberes que les permiten tratar o prevenir inmediatamente los padecimientos de sus parientes cercanos.

Los procesos de autoatención en salud que se aplican, son denominados por los *ngiguas* como remedios, palabra que remite a conocimientos y prácticas históricas, colectivas y cotidianas. En esta perspectiva las enfermedades que se

⁷⁷ Calor y frío son calidades y no cantidades térmicas; no tienen relación con la temperatura (López Austin, 1984: 15).

atienden a través del maíz y sus derivados, muestran la vigencia que esta gramínea tiene como eje estructurante de la cosmovisión, al mismo tiempo que expresan su importancia en la concepción sobre el cuerpo humano.

En la percepción de los *ngiguas* tener hambre (que se sintetiza en la ausencia de maíz en la dieta) es la peor condición del ser humano, el corazón y la sangre se debilita y muere, al respecto los habitantes de San Marcos expresan que el periodo en el sufrieron la peor hambruna de su historia fue durante la época de la Revolución, esto es recordado con gran tristeza.

El maíz además de quitar el hambre protege a la entidad anímica de contraer cualquier enfermedad, se cree que cuando alguien no come bien, no tiene fuerza, su sangre se debilita y por lo tanto es vulnerable a contraer “mal aire” o “susto”. Al respecto, para comprender la forma en que el consumo de maíz actúa en el cuerpo humano se requiere explicar sus principales características:

El *mal aire*: El aire está vinculado al viento y al frío, en el cuerpo humano poseen un carácter ambivalente. Por un lado es un componente básico del organismo humano, sirve para respirar, para que la sangre circule, que el corazón palpita y el cuerpo humano se mueva y por otro lado; el *mal aire* es un término con el que se designan a las entidades dañinas para el ser humano, las cuales pueden adoptar diferentes formas como: Remolinos, siluetas de seres humanos, animales, etc., estas entidades representan un peligro para el ser humano al momento en que se introducen al cuerpo humano y lo dañan.

Al introducirse el *aire malo* al cuerpo, comienza a ocupar un lugar que no le corresponde y a producir frío, ocasionando un desequilibrio que puede terminar en un mal irreparable para el afectado. Los *aires malos* se introducen al organismo buscando quitarle la vida al ser humano, por eso las partes por donde se meten duelen “son maldosos, quieren comerse la vida de las personas, les quita su fuerza, quieren su espíritu, se mete y come del cuerpo”.

Se puede *agarrar aire* en lugares solitarios y oscuros; los que representan mayor peligro son aquellos sitios que están fuera del dominio humano, el campo,

los cerros, las barrancas y los jagüeyes; pueden asaltar a cualquier persona con el simple hecho de que pasen por un lugar *pesado*, sin embargo quienes están más propensos son los niños, las mujeres y aquellas personas que poseen un espíritu débil.

Otro modo de contraer el *mal aire* es mediante el contagio, es decir, el individuo contaminado lo transmite sin intención. Suele suceder principalmente cuando una persona adulta visita a un bebé, el adulto que *trae aire* no se da cuenta de ello ya que debido a la fortaleza de su espíritu no le hace daño a él; el problema reside cuando tiene contacto directo (cargarlo) o indirecto (entrar a su cuarto) con un bebé pues su espíritu aún es débil, está *tiernito* y el *aire* puede agarrar con facilidad al infante.

El susto: Se le denomina susto a la captura y pérdida parcial de la entidad anímica. Se origina al sufrir una fuerte impresión acompañado la mayoría de veces, de una sensación de miedo. Este sobresalto provoca que el *alma* o *espíritu* se salga parcialmente del cuerpo humano y sea retenida por las entidades conocidas como “aires”.

Se explica que cuando un individuo se *espanta* los aires comienzan a jalar su espíritu, para quedárselo, por ello, el *alma* se encuentra en el sitio donde se sufrió el sobresalto. Debido a la relación que la sangre mantiene con el espíritu, los especialistas describen “el malo está jalando su sangre como un hilito”,⁷⁸ lo que provoca que la sangre se debilite.

En la vida cotidiana, cualquiera se encuentra expuesta a ser víctima de un sobresalto, no se puede especificar el lugar preciso donde ocurre. Está fuerte impresión puede suceder durante todo el día y por ende todos los individuos están propensos a enfermarse de susto. Las *almas* más susceptibles son las de los niños, ya que no es necesario que estos duerman pues con sólo jugar en la tierra

⁷⁸ Aunque no le haya salido sangre al momento de asustarse.

o caerse repentinamente, su *espíritu-alma* corre el riesgo de que un *aire* las atrape y jueguen con ellas, haciendo que los niños enferme de gravedad.

En ambos casos y con la finalidad de evitar que el alma sea atacada, es indispensable que antes de salir de casa, sobre todo cuando se acude al monte, “comer bien, con tortilla” o “llevarse su taquito”, debido a que el maíz dota de fuerza anímica y corporal al organismo.

El olor que desprende el maíz es otro elemento que cuida y protege a los seres humanos, se cree que el aroma que desprende la tortilla quemada representa la fuerza del grano, la cual espanta a “los aires” que afectan a los sujetos. De la misma forma, se recomienda que al llegar a una casa se pase primero a la cocina ya que el olor del maíz servirá para evitar enfermar.

De igual manera, el olor que desprende el olote, es utilizado para sacar el veneno del cuerpo, en caso de alguien sea mordido por una araña capulina o viuda negra, el antídoto que se indica es que inmediatamente se exponga al perjudicado al humo del olote. Se describe que el afectado, saca todo el veneno a través de su boca, el cual adquiere la forma de espuma verde.

El maíz en el universo simbólico de los *ngiguas* contribuye a la restauración del equilibrio corporal. Algunos productos derivados de él como: La masa, el agua de nixtamal, la tortilla, el atole, etc., son utilizados como parte de la medicina domestica para curar diversos malestares que aquejan a la comunidad. Por ejemplo: Cuando una mujer acaba de tener un hijo, se acostumbra a calentar la memela del perro y a envolverla en una servilleta, posteriormente se unta sobre el pecho de la recién parida, acción que se denomina “quemar el pecho”, esto se realiza para que la madre produzca y le salga con más rapidez la leche sin dolor en los senos al amantar.

Los diferentes estados de cocción de maíz son utilizados de diversas formas para restaurar la salud. En la concepción de los *ngiguas* cuando una mujer acaba de tener un hijo su cuerpo se debilita y adquiere una calidad fría debido a que perdió un elemento caliente, por ello deben comer tortillas muy cocidas “casi

doradas”. Cuando a una persona le brota herpes en los labios, también conocido como “fogazo” o “beso de araña” se unta un trozo de masa a punto de cocerse en el lugar afectado, para ello se debe de retirar la tortilla del fuego antes de que se infle (en la segunda vuelta). En esta línea también se considera que ingiriendo la tortilla quemada sana enfermedades gastrointestinales “corta la diarrea”.

Cuando alguien se acaba de perforar los oídos o tiene una perrilla en él ojo, se frota un pedazo de masa caliente sobre el lugar afectado para que le ayude a cicatrizar la piel, para ello se coloca una tortilla en el comal, pero antes de que comience a cocerse se retira del fuego de tal modo que solo se eleve la temperatura de la masa, posteriormente se toma un trozo y se sitúa en la abertura de la oreja o en el ojo, al respecto mencionan que esto contribuye a que la herida no se infecte y sane rápidamente, a esta acción se le denomina “cocer la piel” porque la masa transmite su calor a la piel.

El calor del maíz es un elementó ampliamente utilizado, lo anterior se muestra en la recuperación de “la caída de mollera”, este padecimiento sólo le ocurre a los bebes porque sus huesos aún no se terminan de desarrollar. Sucede por movimientos bruscos, sacudidas, caídas, a causa de que la madre no sabe cargarlo mientras lo amanta o por la entrada de una corriente de aire frio por la cabeza provocando un desequilibrio, por ello con la finalidad de restituir la armonía se unta un pedazo de mirto en la cabeza y se le succiona con la boca, al terminar se le amarra una servilleta de tortillas caliente.

Cabe mencionar que los animales de corral también se encuentran expuestos a contraer enfermedades, en esta perspectiva el maíz al igual que a los seres humanos los protege. Los padecimientos que pueden llegar a contraer los animales son fundamentalmente: El “mal aire” y el “mal ojo”; este último se caracteriza por ser un mal que se provoca a través de la mirada de algunos seres humanos, sucede sobre todo cuando se llevan a vender y muchas personas los ven, para aliviarlos y protegerlos se les avienta agua de *nejallota* es decir el agua que restante del nixtamal, con respecto a esta última práctica se menciona que antes se realizaba con más frecuencia.

En la visión del mundo de los *ngiguas*, el maíz y los productos derivados de él son fundamentales para mantener y restablecerla la salud, en este panorama se puede observar que esta gramínea es utilizada para atender padecimientos cuya etiología y tratamiento corresponden a la forma particular en que se percibe el cuerpo humano.

El simbolismo del maíz y su vínculo con el ser humano se observa básicamente en todo su proceso, sin embargo; su consumo adquiere especial profundidad al tener una evidente correlación con la concepción del cuerpo humano ya que, como se pudo observar desde los mitos de origen éste es percibido como principio vital que contribuye a la constitución de sus principales características, las cuales son fundamentales para el desarrollo de la vida social, por ello el consumo del maíz es una práctica cotidiana que favorece a la expresión y reproducción de la cultura *ngigua*.

CONCLUSIONES

El maíz es un producto histórico cultural sobre el cual se edificaron las sociedades mesoamericanas, su domesticación conllevó a la formación de una cultura caracterizada por un complejo *corpus* de creencias donde se insertan las percepciones espacio-temporales, la organización económico-social, las representaciones sobre el cuerpo humano, entre otros muchos aspectos. Actualmente, debido a los macroprocesos históricos, sociales y globales a los que se han sujetado las culturas indígenas, la relevancia de su producción ha sido desplazada al ámbito de la autosuficiencia, pese a ello; el maíz continúa siendo eje rector de la cultura e identidad étnica, esto gracias a que su importancia en el universo simbólico no solo se construye en su producción, sino que en todos los complejos procesos que lo involucran y que forman parte de la cotidianidad.

En este marco, a partir del presente trabajo etnográfico en una comunidad *ngigua* se abordaron y analizaron las diversas maneras de producir, tratar, almacenar, preparar y consumir el maíz. Ejercicio que permitió dar cuenta del modo en que las prácticas del maíz contribuyen al establecimiento de las relaciones sociales, a la organización religiosa, a la instauración de roles según género y edad, la apropiación del espacio, entre otros factores que en su conjunto estructuran la vida de los habitantes de San Marcos Tlacoyalco.

En este trayecto, también se expuso la manera en que los complejos procesos del maíz moldean simbólicamente e instrumentalmente el espacio, se retomaron valorizaciones que expresan la íntima relación que el ser humano establece con la naturaleza, los astros y las deidades. Por ejemplo, en su crecimiento además del ser humano se involucran la luna, el sol, el mar, la lluvia, la tierra, los animales, los muertos, las entidades de la naturaleza, las vírgenes, los santos y Dios.

En general, el maíz y las prácticas que giran en torno a él, conjugan un cúmulo de conocimientos y representaciones que en su conjunto conforman una manera

particular de pensar y actuar en el mundo, aspectos que se manifiestan en los rituales, los mitos y fundamentalmente en la cotidianidad mediante los comportamientos, usos, prácticas etc., en donde se pueden observar los diversos tratamientos a los que es sometido este generoso grano.

San Marcos es un escenario sociocultural en constante dinamismo, inmerso en diversas dinámicas globales que inciden en la forma en que se percibe e interpreta el universo, en este caso, los procesos del maíz que comprenden desde la selección de la semilla “con corazón” para su siembra, hasta llegar a su consumo “nuestro alimento”, son dispositivos que se encuentran dotados de profundos sentidos y que contribuyen a la reproducción y expresión cultural.

El maíz por tanto concatena las creencias, representaciones, conocimientos, cosmovisión, prácticas, rituales etc. los cuales son ejes rectores de la vida cotidiana que median las relaciones sociales y fundamentan el comportamiento del ser humano, es decir el maíz además de ser el alimento del cuerpo humano, es un referente cultural que particulariza y dota de identidad a los *ngiguas*.

La relevancia tanto material como simbólica de esta planta, se expresa en todas las actividades que en él se inscriben, tanto en la vida económica como religiosa él ha favorecido a que el ser humano no solo se ha apropiado de su entorno sino que también de sí mismo, así la alimentación basada en el maíz contiene una profunda carga significativa asociada con las representaciones, los componentes y las principales características del cuerpo humano *ngigua*. Sus efectos instituyen formas de interpretación de la realidad, lo cual contribuye a la constante configuración de la visión del mundo.

Frente a este panorama, la cosmovisión *ngigua* sobre el cuerpo humano, el maíz y el vínculo existente entre ambos, presentan similitudes con otros grupos indígenas de México y, por otro lado, particularidades resultado de los devenires históricos que inciden en la resignificación, apropiación e incorporación de nuevos elementos a su lógica comunal lo cual da cuenta de la importancia del maíz como eje estructurante de la cosmovisión.

En este panorama, la conclusión de esta tesis converge con la postura de Bonfil Batalla (2012), Esteva (2003), López Austin (1994), Broda (2001), Medina (2000), Lupo (2013), Good (2001), Gámez (2012) y Ramírez (en prensa), quienes en suma, convergen en que el maíz es la matriz cultural que ha permitido históricamente la reproducción de la cultura indígena.

La presente tesis constituye un aporte al conocimiento antropológico, ya que, pese a que en el sureste de Puebla se han encontrado fechas más tempranas de la domesticación de esta gramínea, el análisis sobre las prácticas culturales del maíz como dispositivos rectores de la cultura y generadores de la identidad en el ámbito de la cotidianidad, han recibido poca atención por parte de las investigaciones, de hecho uno de los estudios que han profundizado en dicho tema es el de Ramírez (en prensa).

Finalmente, las configuraciones de la cosmovisión, la percepción del cuerpo humano, el simbolismo del maíz y el conocimiento de la cultura *ngigua* representan un tema que aún no se ha agotado, durante el transcurso de la investigación surgieron diversas y sugerentes interrogantes de los que existen pocos trabajos y que invitan a estudios más especializados, entre los que se encuentran:

- La relación de reciprocidad que el ser humano establece con las divinidades y con la naturaleza a partir del maíz.
- La noción del trabajo *ngigua* y el consumo de maíz, se encuentra íntimamente ligado con la fuerza tanto corporal como anímica, misma que remite a las representaciones del trabajo el cual es percibido de una forma distinta a la concepción occidental.
- La concepción del cuerpo humano no es un saber acabado y su estudio a profundidad sería de suma importancia para la etnografía, ya que en la investigación se muestran importantes particularidad.

- Asimismo se sugiere un estudio comparativo sobre las representaciones del cuerpo humano entre los diversos popolocas que habitan en el sureste de Puebla.
- Las nuevas configuraciones de la cosmovisión sobre el cuerpo humano, ya que en las prácticas cotidianas las creencias relativas al cuerpo humano se articulan con la estética corporal y las nuevas tecnologías que influyen en su cuidado
- Las expresiones y transmisión de la cosmovisión a partir del proceso enseñanza-aprendizaje en el ambiente doméstico, donde se involucre la participación de los diferentes miembros de la familia nuclear y extensa
- La importancia que tienen los sueños para la cultura *ngigua*, la manera en que los sueños intervienen en la vida cotidiana ya que estos son percibidos como premonitorios y tienen un papel fundamental en la toma de decisiones.

Frente a este escenario es necesario promover la profundización sobre el conocimiento de las particularidades culturales, la noción del cuerpo humano y el papel que el maíz tiene como eje estructurante de la organización socio-cultural.

Finalmente, pese a que San Marcos Tlacoyalco es una comunidad con grandes contrastes y heterogeneidades, presenta una compleja cohesión comunal cuya cimentación descansa en las relaciones sociales las cuales son favorecidas en la vida cotidiana a través de los tratamientos del maíz, es por ello que dicho grano es también el principio vital de la cultura *ngigua*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, 2011.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, (Obra Antropológica VIII), México, Universidad Veracruzana/ INI/ Gobierno del estado de Veracruz/ FCE, 1992.
- Aguilar Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle, “Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (Coords), *Sin maíz no hay país*, México, CONACULTA/Museo Nacional de culturas populares, 2003, pp. 83-122.
- Barabas, Alicia, “Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Alicia Baradas (ed.), Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México, 2003, pp.15-36.
- , *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH, Miguel Angel Porrúa, México, 2006.
- , “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca” en *Antípoda*, Revista de Antropología y Arqueología, Núm. 7, julio-diciembre, Universidad de los Andes, Colombia, 2008, pp.119-139.
- Bartolomé, Miguel Alberto, “Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca”, en Cuadernos de Etnología 3, *Diario de Campo*, INAH, CONACULTA, Marzo del 2005.
- Barkin David, “El Maíz: la persistencia de una cultura en México”. Extraído el (septiembre 25 de 2012), <http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/CAL/cal40-dossier2.pdf>.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, DEBOLSILLO, 2012.

- Broda, Johanna, “*Introducción*”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México CONACULTA/FCE, 2001a, pp. 15-45.
- , “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/ FCE, 2001b, pp. 165-237.
- , “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catherine Good (Coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, Colección *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, Serie de Estudios Monográficos, México, INAH, UNAM, 2004a, pp. 35-60.
- , “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/ UNAM, 2004b, pp 61-81.
- , “Ofrenda mesoamericana y el estudio de la ritualidad”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009, pp.45-66.
- , y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: Culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH / UNAM, 2004, pp. 271-288.
- Contreras Cruz, Carlos y A. Cristina Gómez, “Tehuacán y la independencia en Puebla, 1811 a 1817. La importancia de una región en la lucha insurgente”, en *Simposium Internacional sobre Tehuacán*, México, INAH, 1997, pp. 171-178.

- Cook De Leonard, Carmen, "Los popolocas del sur de Puebla. Ensayo de una identificación etnográfica e histórica-arqueológica", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, SMA, México V. XIII, 1953, pp. 423-445.
- DIARIO OFICIAL, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). En el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Primera sección, enero 2008.
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, revista de occidente Barbara Braganza, Madrid, 1974.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado", en *El cuerpo figurado. Tópicos del Seminario 16*, Universidad autónoma Metropolitana, julio- diciembre 2006, pp145-170.
- Eroza Solana, Enrique, y Ramfis Ayús Reyes, "El cuerpo y las ciencias sociales", en *La Noción de Persona en México y Centroamérica*, Revista Pueblos y Fronteras digital, n. 4, Dic. 2007–Mayo 2008, en línea: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>.
- Escalante, Roberto, "El grupo lingüístico chocho-popoloca", en *Revista Mexicana, de estudios antropológicos*, SMA, México, tomo XLI, 1995.
- Esteva Gustavo y Catherine Marielle (coords), *Sin maíz, no hay país*, México, Consejo Nacional de las Culturas y las Artes/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.
- Ferraris, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2005.
- Florescano, Enrique, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", en *Desacatos No. 5, Cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México, Revista de Antropología Social*, CIEAS, invierno del 2000.
- Galinier Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM /Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Gámez Espinosa, Alejandra, *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*, Puebla, DFE/FFyL BUAP, 2003.

- , *Popolocas, Pueblos indígenas de México Contemporáneo*, México, CDI, 2006.
- , “El sureste de Puebla, una región sociocultural y limítrofe con los estados de Veracruz y Oaxaca”, en *Anuario 2009*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas /Nueva Época, 2010.
- , “El ciclo festivo religioso en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco”, *Puebla Sur*, en Elio Masferrer Kan, (coord.) *Etnografía del Estado de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaria de Cultura, Puebla, 2003.
- , “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla” en Johanna Broda y Catherine Good (Coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Serie de Estudios Monográficos, INAH, UNAM, 2004.
- , *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, México, BUAP-FFYL/UNAM-IIA/Conacyt, 2012.
- , “El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural”, en Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords), *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, México, Fondo de Cultura Económica, BUAP, CONACYT, en prensa.
- , “El complejo- cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla”. En *Escritos*. Revista del Centro del Lenguaje- BUAP, 2013, pp. 57-80.
- , Rosalba, Ramírez Rodríguez y Angélica Correa de la Garza, *San marcos Tlacoyalco un pueblo ngiwa*, México, Gobierno del estado de Puebla/Secretaria de cultura/CONACYT (colección monografías de comunidad), 2009.
- y Angélica Correa, “La medicina ngigua. La enfermedad del susto y los rituales para su curación en San marcos Tlacoyalco, Puebla”, en Laura

- Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo. Nuevas perspectivas*, México, BUAP, 2011, pp.121-142.
- Gerhard, P. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Traducido por Stella Mastrangelo, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, UNAM, 1986.
- Giménez, Gilberto, "Territorio, cultura e identidad", en Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo (eds.), *Cultura y región*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales, 2000, pp. 87-132.
- , *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*, CONACULTA, ITESO, México, 2007.
- Guzmán Gómez, Elsa y Arturo León, "Campesinado en Morelos, México: identidades y transformaciones" en Arturo León López, Carlos Cortez Ruiz y otros (eds.) *Globalización ¿para quién? Cultura e identidad en el campo latinoamericano, V. I*, México, UAM-Xochimilco/Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, 1999.
- Gris Castillo, Abigail, *La medicina tradicional popoloca de los Reyes Metzontla Puebla*, Tesis de licenciatura en antropología social dirigida por Gámez Espinosa Alejandra. Puebla, 2009.
- Good Estelman Catherine "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 239-297.
- Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Argentina Grupo Editorial Norma, 2001.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma: Visión del mundo tzotzil*, México, FCE, 1965.
- Henao, Luis Emilio, *Tehuacán, campesinado e irrigación*, México, Edicol, 1980.
- Hermitte, María Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Argentina Buenos Aires, Antropofagia, 2004.

- Holland, William, *Medicina Maya en los altos de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- INEGI, *XVI Censo de Población y vivienda 2010*, México, 2010.
- Jäcklein, Claus, *Un pueblo popoloca*, Serie de Antropología Social, México, SEP/INI, 1974.
- , *Los popolocas de Tepexi (Puebla), un estudio etnohistórico*, Proyecto de la FAIC, Investigaciones interdisciplinarias México-Alemanas, Franz Seiner Verlag GMBH WIESBADEN, 1978.
- Jodelet, Denisse, "Presentación. Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras", en Denisse Jodelet y Alfredo Guerrero Tapia (eds), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*, México, UNAM-Facultad de Psicología, 2000.
- Lazos, Elena y Luisa, Paré, *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México, Plaza y Valdez editores, 2000.
- Le Breton, David, *La sociología del cuerpo*, Argentina, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002a.
- , *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002b.
- León, Nicolás, *Los popolocas*, Museo Amparo, Fundación Amparo, Puebla, México, 1991 (primera edición 1905).
- Lévi-Strauss, Claude, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
- Lindón, Alicia Villoria (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthoropos, Barcelona, El Colegio Mexiquense /CRIM-UNAM, 2000.
- López Austin, Alfredo, *Textos de Medicina Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1984.
- , *Tlamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad*

- de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 47-65.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ra Reimpresión, (Serie Antropológica, 39), 2 t, México, UNAM/IIA 2008a.
- , “Cosmovisión, identidad y taxonomía alimentaria”, “Integración de identidades en la cultura alimentaria cubana” en Vilamajó Alberdi, Daysi, Miguel A. Vales García, Maira Fernández Zequeira, (Coordinadores) *identidad en la cultura alimentaria. Memoria simposio*, México, CONABIO/UNAM, 2013, pp. 11-37.
- , “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana” en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y Andes*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2008b.
- , y Leonardo López Lujan, *El pasado indígena*, México, El colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , y Leonardo López Lujan, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana (rústica)*, México, IIA-UNAM/ INAH, 2011.
- Luna Villanueva, Verónica y Jacob Luna Hernández *Diccionario ilustrado de San Marcos Tlacoyalco*, Instituto Lingüístico, San Marcos Tlacoyalco, 2009.
- Lupo, Alessandro, *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, México, IVEC / CONACULTA, 2013.
- LOS MUNICIPIOS DE PUEBLA, Colección: Enciclopedia de los Municipios de México, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del estado de Puebla, 1988.
- Maldonado Méndez, Oscar, “La madre del maíz” en Susana González Aktories (coord.) *Rituales del maíz. Artes de México*, N. 78, pp 10-12.
- Martínez, Sabino, *Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia (Jagüey): Como la relación hombre-naturaleza en un Pueblo Originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco*, México, Tesis de magister, Santiago, Chile, Marzo 2011.

- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1979.
- Menéndez, Eduardo, "Modelo Hegemónico, Modelo Alternativo Subordinado, Modelo de Autoatención. Caracteres Estructurales", en Roberto Campos (coord.), *La antropología médica en México*, 2, t., México, Instituto Mora/UAM, 1992, pp. 97-111.
- , "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?" en *Alteridades*, revista de la UAM- IZTAPALAPA, México, v. IV n. 7, 1994, pp. 71-83.
- Medina Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro, etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM/IIA, 2000.
- , "Arqueología y Etnografía en el Desarrollo Histórico Mesoamericano", en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (Eds), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch- Gimpera*, México, UNAM, 1990, pp 447-482.
- , "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, revista de la UAM-Iztapalapa, año 5, n. 9, 1995, pp.7-13.
- Moyado, María Eugenia, "Marcelo Mazatzin en la cosmovisión popoloca de San Felipe Otlaltepec, Puebla" en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords), *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, México, BUAP, 2009, pp. 435-446.
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en: R.G.I., México, 1984.
- Morán Quiroz, Luis Rodolfo, *El cuerpo como objeto de exploración sociológica*, en línea: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/Ventana6/ventana6-3.pdf> (Revisado en junio 2012).
- Olavarría Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yome*, México, UAM, 2009.
- Palerm, Ángel, *Introducción a la teoría etnológica*, México, UIA, 1997.
- Paz Campos, Luis Osvaldo, *Aspectos metodológicos de la medicina tradicional. Su práctica entre los popolocas de San Marcos*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, UAP/ Colegio de Antropología Social, 1985.

- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México FCE, 1996.
- , "El lugar de la diferencia: La concepción indígena de la persona" en Gloria Artís (coord.) *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, 2005, pp. 505-525.
- Portal Arioza, Mariana, "El concepto de cosmovisión desde la Antropología Mexicana Contemporánea", en *Inventario Antropológico, Anuario de la Revista Alteridades*, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales e Humanidades, Departamento de Antropología, México, vol. II, 1996, pp. 59-81.
- Pozas, Ricardo, *Chamula. Un pueblo de indios en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1959.
- Ramírez Arenas, María Teresa, "Cosmovisión y sistema de Cargos en San José Buenavista, una comunidad popoloca", en Alejandra Gámez Espinosa (coord.), *Cosmovisión indígena en el sur del estado de Puebla*, México, BUAP, 2008, pp. 65-88. (Colección de investigación N°1).
- Ramírez Rodríguez, Rosalba, *El maíz en la cosmovisión y vida cotidiana entre los popolocas del sureste poblano. El caso de San Luis Temalacayuca*, México, BUAP, CONACYT, en prensa.
- , "La agricultura tradicional en San Marcos Tlacoyalco", en Elio Masferrer Kan, (coord.) *Etnografía del Estado de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaría de Cultura, Puebla, 2003, pp. 144-148.
- , "Se levanta el fruto de la tierra", *la agricultura de subsistencia, en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco, Puebla*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, BUAP, Colegio de Antropología Social, 2002.
- , y Guadalupe, Rodríguez López, *San Luis Temalacayuca. Esbozo etnográfico*, México, Gobierno del estado de Puebla/ Secretaría de cultura/CONACYT (colección monografías de comunidad), 2009.
- Redfil, Roberet, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

- Rojas, Rosa (coord.), *la comunidad y sus recursos*, México, INI/Universidad de Guadalajara, 1996.
- Serrano Carreto, Enrique, Arnulfo Embriz y Patricia Fernández, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI / CONAPO / UNDP, 2002.
- Sánchez Guevara, Graciela, Cortés Zorrilla, José, “La semiosfera del maíz: espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura”, en *Entretextos. Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura*, n. 6, noviembre, 2005, <http://www.ugr.es/local/mcaceres/entretextos.htm>, consultada 29 de septiembre de 2012.
- Signorini, Italo y Lupo, Alessandro *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1989.
- Torres Salicido, Gerardo, *De la producción de Maíz al consumo social de la tortilla. Políticas de producción y abastecimiento urbano*, México, México, UNAM/Centro de investigaciones interdisciplinarias en Ciencias Sociales/ Coordinación de Humanidades, 2009.
- Varga, Luis Alberto y Leticia E. Casillas, “Comer, beber, cuerpo y cosmovisión un viaje de ida y vuelta”, en *Anales de Antropología*, México, 2008.
- Villa Rojas, Alfonso, “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Anales de Antropología*, México, 1980.
- Vilamajó Alberdi, Daysi, Miguel A. Vales García, Maira Fernández Zequeira, “Integración de identidades en la cultura alimentaria cubana” en *identidad en la cultura alimentaria. Memoria simposio*, México, CONABIO/UNAM, 2013.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, 2da reimpresión, trad. Marcela Mastrangelo (Sección de obras de Antropología), México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Zolla, Carlos, del Bosque, Sofía, Mellado, Virginia, Tascón, Antonio y Maqueo
Carlos “Medicina tradicional y enfermedad” en Roberto Campos (coord.), *La
antropología médica en México*, 1 t., México, Instituto Mora/UAM, 1992, pp.
71-101

Anexo fotográfico



Foto 1. La comunidad de San Marcos Tlacoyalco. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 2: La agricultura de temporal (izquierda) y de riego (derecha). Nótese el contraste entre el crecimiento de la planta del maíz que depende únicamente de la precipitación pluvial y aquella cuya tierra presenta mayor grado de humedad. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 3. El jagüey Blanco. Se cree que los jagüeyes son lugares encantados debido a que ahí es el lugar donde se aloja la Vibora de Lluvia. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 4. Los hormigueros. Como parte de los pronósticos del clima esta la consulta a las hormigas. Se explica que a partir del comportamiento de estos insectos se puede determinar el lugar donde lloverá. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 5. Cosecha dañada por el señor Luna. De acuerdo con la descripción de los pobladores este elote creció mal formado debido a que “le cayó el eclipse” por eso se recomienda proteger a la milpa con maíz rojo. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 6. Petición y agradecimiento. El ciclo ritual agrícola comienza con la bendición de la semilla el dos de febrero, fecha en la que se le solicita a la virgen de la Candelaria que crezca la cosecha. Concluye con el agradecimiento a los muertos y a la virgen de Guadalupe. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 7: La casa del maíz. En los solares de San Marcos Tlacoyalco es común encontrar un lugar específico para el almacenamiento del maíz el cual se procura tenga ventilación. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 8. El maíz en los altares familiares. En Tlacoyalco algunos pobladores colocan mazorcas en sus altares familiares con la finalidad de que nunca falte el sustento y como un acto de reciprocidad con los santos. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 9. Eva terminando de moler. Al terminar de hacer las tortillas se les prepara a los perros una memela. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza



Foto 10: La tortilla encuentra semejanza con la hostia consagrada no solo por su forma, sino que también porque está hecha de puro maíz, es decir nutre y cuida al ser humano. Autora Mayra Angélica Corres de la Garza



Foto 11. Asando elotes. En temporada de elotes, los habitantes se reúnen con familiares y amigos en el campo con la finalidad de convivir. Actividad que contribuye a que la mazorca madure más rápido. Autora: Angélica Correa de la Garza



Foto 12: Moler. Es el termino con el que se designa a la elaboración de tortilla, en él se conjuga conocimiento, técnica y creencias. Para garantizar la calidad del producto las mujeres tienen que tener tiempo y prestar especial atención a las texturas, los sabores, los colores, los olores. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza.



Foto 13. Los tamales son muy delicados. La elaboración de tamales expresa diversas creencias relativas al maíz. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza.



Foto 14. El *nuacuate* o mazorca cuate. Son dos mazorcas pegadas que se encuentra en la cosecha, esta se guardada y se coloca en el altar doméstico. Se asocian a la abundancia del sustento y se utiliza para aliviar los dolores provocados por trabajar sin ánimos. Autora: Mayra Angélica Correa de la Garza