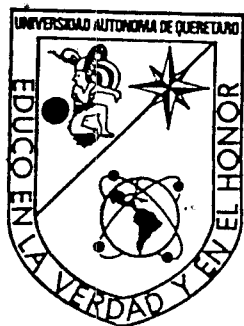


UNIVERSIDAD AUTONOMA DE QUERETARO.



**FACULTAD DE FILOSOFIA.
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA.**

**"LA PRACTICA RELIGIOSA OTOMI:
PROCESOS CULTURALES DE ADAPTACION Y CAMBIO
EN TOLIMAN, QUERETARO".**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGIA

P R E S E N T A:

ABEL PIÑA PERUSQUIA.

No. Acq. 455834

No. Título _____

Clas. 398.41097245

P. 645 p.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERETARO
FACULTAD DE FILOSOFIA
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA

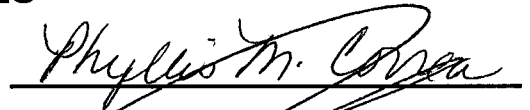
"La Práctica Religiosa Otomí: Procesos Culturales de Adaptación y Cambio en Tolimán, Querétaro".

Tesis que como parte de los requisitos para obtener el Grado de Maestro en Antropología presenta:
ABEL PIÑA PERUSQUIA

Dirigido por:
DRA. PHYLLIS MC FARLAND CORREA

SINODALES

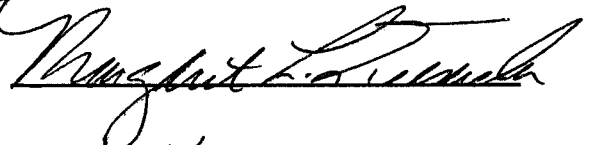
DRA. PHYLLIS MC FARLAND CORREA
PRESIDENTE



DR. SERGIO QUESADA ALDANA
SECRETARIO



DRA. MARGARET LUBBERS QUESADA
VOCAL



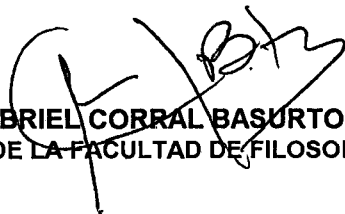
MTRA. VERONICA REBSAMEN REYNOSO
SUPLENTE



MTRO. GASPAR REAL CABELLO
SUPLENTE



MTRO. GABRIEL CORRAL BASURTO
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA



M.C. CARLOS ISAAC SILVA BARRON
DIRECTOR DE ESTUDIOS DE PÓSGRADO



CENTRO UNIVERSITARIO, CERRO DE LAS CAMPANAS
QUERETARO, QRO.
MEXICO

AGRADECIMIENTOS:

AL M. en I. ALFREDO ZEPEDA GARRIDO, RECTOR DE LA U.A.Q., POR SU PRECLARO IMPULSO AL PROCESO PROFESIONAL DE LA DOCENCIA Y LA INVESTIGACION EN LA UNIVERSIDAD, AL CUAL PERTENECEN MIS ACTIVIDADES ACADEMICAS COMO ESTUDIANTE Y EMPLEADO UNIVERSITARIO.

AL MTRO. GABRIEL CORRAL, DIRECTOR DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, POR SU APOYO ACADEMICO EN LA INTEGRACION DEL AREA DE ANTROPOLOGIA Y PARTICULARMENTE PARA DAR CUMPLIMIENTO A ESTE TRABAJO DE INVESTIGACION DE ANTROPOLOGIA.

AL DOCTOR SERGIO QUESADA ALDANA, SECRETARIO ACADEMICO Y JEFE DE LA DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, POR SU AMPLIO Y DEFINITIVO RESPALDO EN EL DESARROLLO DE MIS ESTUDIOS DE POSGRADO, POR SUS COMENTARIOS Y ORIENTACIONES EN LA DINAMICA DE LOS SEMINARIOS CURSADOS BAJO SU DIRECCION MAGISTRAL DE LOS QUE SURGIERON LAS IDEAS TEORICAS ESENCIALES PARA ESTE TRABAJO ANTROPOLOGICO. TAMBIEN LE AGRADEZCO SU AMISTAD Y EL HABERME COMPARTIDO DESDE HACE VARIOS AÑOS SU EXPERIENCIA, CIENTIFICA Y PROFESIONAL, QUE HA SIDO SIGNIFICATIVA EN LOS AVANCES DE MI FORMACION.

A LA DOCTORA PHYLLIS M. CORREA, PROFESORA-INVESTIGADORA EN EL AREA DE ANTROPOLOGIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, DE MANERA ESPECIAL LE HAGO PATENTE MI AGRADECIMIENTO POR SU VALIOSISIMA CONDUCCION DE ESTA TESIS, ORIGINADA TAMBIEN EN LAS ASIGNATURAS EN QUE PARTICIPE CON ELLA COMO ESTUDIANTE. LE AGRADEZCO SOBREMNERA SUS ENSEÑANZAS DURANTE TODO EL PROCESO DE LA CONFORMACION DE ESTA TESIS, Y LA TOLERANCIA QUE TUVO CONMIGO DURANTE CADA UNA DE LAS MULTIPLES SESIONES DE ASESORIA Y REVISION DE ESTA INVESTIGACION. LE AGRADEZCO, ASIMISMO, SU GENEROSA AMISTAD Y CALIDAD HUMANA. GRACIAS DRA. PHYLLIS.

A LA DOCTORA MARGARET LUBBERS QUESADA POR BRINDARME AMIGABLEMENTE SU TIEMPO Y EXPERIENCIA PROFESIONAL PARA LA REALIZACION DE ESTA TESIS.

A LA MAESTRA VERONICA REBSAMEN REYNOSO POR ESTAR ATENTA EN EL DESARROLLO DE ESTA TESIS, Y POR SU INTERES EN MI TRABAJO.

AL MAESTRO GASPAR REAL CABELLO POR SU EXCELENTE DISPOSICION EN LA LECTURA, ASI COMO POR SUS COMENTARIOS DURANTE LA REVISION DE ESTA INVESTIGACION ANTROPOLOGICA.

AL ING. ARISTEO GONZALEZ DONDieGO, PRESIDENTE MUNICIPAL DE TOLIMAN (1994-1997) Y AL ING. DIEGO MUÑOZ COORDINADOR DEL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA DE TOLIMAN, POR SU APOYO Y COMENTARIOS AL TRABAJO REALIZADO ENTRE LOS OTOMIES DE LA REGION.

AL M.C.A. JAIME NIETO RAMIREZ, COORDINADOR DE LA MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA Y EL AREA DE ANTROPOLOGIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, Y A TODOS LOS PROFESORES, POR SUS ORIENTACIONES Y COMPARTIRME SU EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTOS QUE HAN SIDO PARTE IMPORTANTE EN MI FORMACION.

AL SUPAUAQ, EN PARTICULAR AL SECRETARIO GENERAL QUIMICO ROBERTO CINTORA, POR SU APOYO EN EL FOTOCOPIADO DE ESTE TRABAJO DE INVESTIGACION.

AL ING. FERNANDO JIMENEZ TAPIA, COORDINADOR DE INFORMATIZACION DE LA U.A.Q., ASI COMO A SU EQUIPO DE TRABAJO: ULISES BAJONERO, MIGUEL ANGEL, VICKY, MARY, GINA, GERARDO Y LA SRA. LUPITA, POR LA ORIENTACION Y AYUDA QUE ME HAN OTORGADO EN EL LABORATORIO DE COMPUTO.

A LAS SECRETARIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, A HILDA MOSQUEIRA, FELISA GARCIA, Y LIDIA POR SU AYUDA CONSTANTE EN EL PROCESO DE MIS ESTUDIOS DE POSGRADO.

A LAS SECRETARIAS DE LA DIRECCION DE POSGRADO, ENTRE ELLAS PRINCIPALMENTE A MA. ROSARIO NAVARRO CAMACHO POR SU ATENTA ORIENTACION EN LOS TRAMITES DE LOS ESTUDIOS Y EL EXAMEN.

A LA SEÑORA ELVIRA PERALES, SECRETARIA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA, POR SU APOYO Y COMPRESION EN LAS ACTIVIDADES LABORALES COTIDIANAS.

Y, A LOS COMPAÑEROS TRABAJADORES MANUEL, ABEL, JORGE, MARTIN Y JAVIER QUE PARTICIPARON EN LA CONDUCCION DE LOS VEHICULOS DURANTE ALGUNAS JORNADAS DEL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLOGICO.

A TODAS LAS PERSONAS QUE AMABLEMENTE HICIERON POSIBLE ESTE TRABAJO Y LA PRESENTACION DE ESTA TESIS. A TODOS USTEDES GRACIAS PORQUE SIN SU AYUDA NO HUBIERA SIDO POSIBLE FINALIZAR ESTA ETAPA. GRACIAS.

DEDICATORIA:

A TODOS MIS FAMILIARES EN PARTICULAR A MI MADRE CATALINA PERUSQUIA VDA. DE PIÑA Y A LA MEMORIA DE MI PADRE FRANCISCO PIÑA SANCHEZ, QUE HAN CONTINUADO TRANSCENDIENDO EN MI CONSCIENCIA Y EXISTENCIA.

A MIS HERMANOS ANTONIA, OLIVIA, ESTELA, JUAN, FRANCISCO Y PUREZA; ASI COMO A MIS HIJOS ABEL TOHIL, CARLOS EDUARDO, FRANCISCO EMILIO Y TODOS MIS SOBRINOS; SIN OLVIDARME DE MARIA ELENA NOGUEZ MADRE DE MIS HIJOS.

EN ESPECIAL A MI MADRE, A MIS HIJOS Y A MA. ELENA QUE ME DIERON SU APOYO INCONDICIONAL DURANTE MI CONVALECENCIA DE LA SEVERA ENFERMEDAD QUE PADECI EN LA ETAPA PREVIA A LA REALIZACION FINAL DE ESTOS ESTUDIOS DE MAESTRIA.

A LA DRA. LUZ DEL CARMEN GUILLEN CRUZ POR SU ACERTADA ATENCION MEDICA Y SU ENORME APOYO TERAPEUTICO DURANTE LOS ULTIMOS TIEMPOS.

A TODOS LOS PUEBLOS OTOMIES ACTUALES DE LA REPUBLICA MEXICANA. EN PARTICULAR A LOS HABITANTES OTOMIES DE TOLIMAN, EL SEMIDESIERTO QUERETANO, Y LA REGION CONFORMADA ALREDEDOR DE LA MONTAÑA DE EL PINAL DEL ZAMORANO PERTENECIENTES A LOS ESTADOS DE QUERETARO Y GUANAJUATO.

A LOS OTOMIES DE LAS COMUNIDADES DE LA REGION DE HIGUERAS (TOLIMAN, QUERETARO), POR PERMITIRME PARTICIPAR CON ELLOS EN MULTIPLES ACTIVIDADES DURANTE CASI DIEZ AÑOS, Y CAMINAR CON ELLOS TRES OCASIONES LA PEREGRINACION ANUAL A LA MONTAÑA DE EL ZAMORANO; EN ESPECIAL A LAS FAMILIAS DE DON CIPRIANO PEREZ DE LA COMUNIDAD DE MAGUEY MANSO, DON J. GUADALUPE LUNA DE LA COMUNIDAD DE EL SAUCITO, Y DON ANTONIO HERNANDEZ DE LA COMUNIDAD DE EL CERRITO PARADO. Y A TODOS LOS OTOMIES DE HIGUERAS ENTRE QUIENES CUENTO CON DISTINGUIDOS AMIGOS COMO DON ALEJANDRO LUNA DE LA COMUNIDAD DE BOMINTZA, DON FERNANDO MORALES, DON FORTINO DE LEON Y DON EULOGIO DE LA COMUNIDAD DE EL SABINO DE SAN AMBROSIO, Y OTROS MUCHOS MAS DE DIFERENTES COMUNIDADES QUE FORMAN UNA LISTA GRANDE PERO INOLVIDABLE.

A LOS OTOMIES DE SAN MIGUEL TOLIMAN, PARTICULARMENTE A DON ERASMO SANCHEZ LUNA Y SECUNDINO PEREZ Y SUS RESPECTIVAS FAMILIAS POR SU HOSPITALIDAD Y AFECTO.

A LA MAESTRA BILINGÜE MARIA LUISA TREJO GONZALEZ, Y AL SEÑOR PEDRO SANCHEZ DE SAN PEDRO TOLIMAN (CABECERA MUNICIPAL) POR SU AMISTAD Y AYUDA EN EL TRABAJO DE CAMPO.

A MIS COMPAÑEROS ESTUDIANTES DE LA MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA, A MIS COMPAÑEROS DE TRABAJO DEL DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS Y, POR SUPUESTO, DE TODA LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA UAQ.

EN GENERAL A TÓDAS LAS PERSONAS CON LAS QUE HE CONVIVIDO DURANTE MAS DE TRECE AÑOS QUE HE LABORADO PARA LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE QUERETARO.

"RHÖI JANGU YA 'ÑOHQ". (OTOMI DE TOLIMAN)

"AR HÖI NJANGU YA 'ÑOHQ". (OTOMI DE AMEALCO)

"TLALTICPAC TOQUICHTIN TIEZ". (NAHUATL)

"LA TIERRA SERA COMO SEAN LOS HOMBRES". (ESPAÑOL)

"THE EARTH WILL BE LIKE THE MEN ARE". (INGLES)

"DIE ERDE WIRD WIE DIE MENSCHEN". (ALEMAN)

"LA TERRE SERÁ SELON LES HOMMES". (FRANCES)

(PENSAMIENTO DEL ANTIGUO NAHUATL, POSIBLEMENTE DE NEZAHUALCOYOTL).

I N D I C E

INTRODUCCION	11
1.- Panorama General	11
2.- Justificación	13
3.- Hipótesis	14
4.- Metodología y trabajo de campo	17
5.- Resumen breve del contenido de los capítulos	20
6.- Discusión breve del marco teórico de referencia	21
CAPITULO I	
ANTECEDENTES TEORICOS DEL MARCO REFERENCIAL	25
1.- Relacion cultural humano/medio ambiente	25
A) De la cultura ecológica a la ecología cultural	26
B) Relación cultural humano/medio ambiente	27
C) El determinismo y el posibilismo ambientales	31
D) La ecología cultural	33
2.- Enfoques sobre la religión pública entre los indígenas mexicanos	36
A) Corriente funcionalista	37
B) Corriente colonialista	41
C) Corriente marxista	42
D) Corriente esotérica	43
3.- Emigración, dinámica esencial para la adaptación y el cambio	44
A) Los otomíes y la migración	45
B) Formas de explicar la migración	46
4.- Adaptación cultural otomí al medio ambiente	50

CAPITULO II

ANTECEDENTES HISTORICOS DE LOS INDIGENAS 56

1.- Los indígenas americanos	58
2.- Los indígenas mexicanos	60
A) La población mexicana a partir de la conquista y colonización españolas	65
B) Los grupos étnicos indígenas	72
3.- Los indígenas queretanos	73
A) La población indígena queretana	74
B) Los otomíes	75

CAPITULO III

ANTECEDENTES DE LA NACION OTOMI 77

1.- Los otomíes prehispánicos	78
2.- Los otomíes conquistadores.	81
3.- Los otomíes y la época colonial	84
4.- Aspectos religiosos de los otomíes	87
5.- Los sistemas de cargos en el siglo XVII	90
6.- Los otomíes y su medio ambiente	91
7.- Los otomíes y los chichimecas	92
8.- El exterminio de los chichimecas de la Sierra Gorda Queretana: los siglos XVII y XVIII	95
9.- Los siglos XIX y XX	98

CAPITULO IV

DESCRIPCION DEL AMBIENTE FISICO: ESTATAL, REGIONAL Y LOCAL 101

1.- Ubicación y composición del estado de Querétaro	102
A) La composición de Querétaro: los municipios	102
B) Los municipios	103
2.- El municipio de Toluimán.	111
3.- Los otomíes del semidesierto: Toluimán	126
4.- Higueras	129
5.- Maguey Manso	132

CAPITULO V
RITUALES Y OBTENCION DE RECURSOS 136

- 1.- Los rituales a San Miguel Arcángel: parte del proceso de adaptación al medio ambiente semidesértico local (Primer Nivel) 138
- 2.- La caminata ritual a la alta montaña de El Zamorano: estrategia de adaptación cultural al medio ambiente regional (Segundo Nivel) 151
- 3.- Las emigraciones como medio de adaptación al medio social amplio (Tercer Nivel) 162

CAPITULO VI
DESCRIPCION ETNOGRAFICA DE LA CAMINATA A LA ALTA MONTAÑA DE EL ZAMORANO: EL CASO DE LAS COMUNIDADES DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO 177

- 1.- La caminata anual a la montaña 181
- 2.- El encuentro de las comunidades: los hombres cruz de Maguey Manso y El Saucito 194
- 3.- Las casas de "los mecos" 203
- 4.- El Xont'e (o El Zamorano): El Sinai o Calvario del Divino Redentor 215
- 5.- El retorno al semidesierto 221

CAPITULO VII
CONSIDERACIONES FINALES 235

- ANEXOS 246**
- ANEXO I: MAPAS 247**
- Mapa No. 1: Estados Unidos Mexicanos y su división estatal 248
- Mapa No. 2: División municipal del estado de Querétaro y sus principales carreteras de asfalto 249
- Mapa No. 3: Distribución actual de los grupos Otomí-Pame 250
- Mapa No. 4: Distribución actual de los pueblos de habla otomí y mazahua 251
- Mapa No. 5: Distribución actual de los otomíes 252
- Mapa No. 6: El estado de Querétaro y sus paisajes genericos de acuerdo a las provincias orográficas 253
- Mapa No. 7: Las regiones naturales del estado de Querétaro 254

Mapa No. 8:	Ciudad de Querétaro y su ubicación y distancia por carreteras en relación a las principales ciudades de las regiones geo-económicas del Centro-occidente y el Centro-Este del país	255
Mapa No. 9:	Municipio de Tolimán y sus centros principales de población y sus miniregiones	256
Mapa No. 10:	Las comunidades otomíes de la región de Higuera y los tres Tolimanes	257
Mapa No. 11:	La montaña El Zamorano y las poblaciones de sus alrededores de los estados de Querétaro y Guanajuato	258
Mapa No. 12:	Rutas de las principales caminatas rituales de los otomíes contemporáneos a la montaña de El Zamorano. Y puntos principales del caso de Maguey Manso y El Saucito	259
ANEXO II:	PARLAMENTOS DE LA DANZA DE SAN MIGUEL	261
Parlamento No. 1:	Mapa de versos de la danza de San Miguel, Tolimán, Querétaro	265
Parlamento No. 2:	La disciplina o ejoteada de 1725	304
ANEXO III:	TABLAS ESTADISTICAS DE LA POBLACION INDIGENA	306
Tabla No. 1:	Comportamiento de la población indígena mexicana de 1930 a 1990, en relación a la población total de México	307
Tabla No. 2:	Población indígena mexicana estimada en 1990 por el Instituto Nacional Indigenista, por entidad federativa	308
Tabla No. 3:	Grupos mexicanos hablantes de lenguas indígenas	309
Tabla No. 4:	Principales lenguas indígenas habladas en México	310
Tabla No. 5:	Población total y población indígena en Querétaro según cobertura del INI	311
Tabla No. 6:	Población queretana hablante de una lengua indígena de acuerdo al INEGI	312
Tabla No. 7:	Principales lenguas indígenas habladas en el estado de Querétaro	313
ANEXO IV:	FOTOGRAFIAS	314
NOTAS		330
BIBLIOGRAFIA		344

INTRODUCCION.

1.- PANORAMA GENERAL.

Esta investigación antropológica se propone analizar la caminata religiosa anual que realiza la población de la comunidad otomí o ñãñhã. (1) de Maguey Manso en unión con El Saucito, ambas del municipio queretano de Tolimán, a la alta montaña de El Zamorano. Estas comunidades situadas en la región de Higueras del municipio de Tolimán pertenecen a la región semiárida del Estado de Querétaro, México (la descripción de la ubicación de estos sitios se hará en el capítulo IV). Para los otomíes la cima de esta montaña alberga las casas de sus antepasados los chichimecas, y a la vez representa simbólicamente el origen del mundo y el monte calvario donde murió Jesucristo. La dinámica de la peregrinación gira alrededor del culto a la Cruz cristiano-católica y a los ancestros chichimecas para propiciar la lluvia, y la solución para los problemas cotidianos como la falta de empleo y la enfermedad. Utilizando un enfoque cultural (apoyándose principalmente en la ecología cultural y el materialismo cultural) el trabajo intenta llegar a una aproximación a la caracterización de la adaptación ecológica y el cambio social de las comunidades tradicionales de los otomíes queretanos del semidesierto a partir de las relaciones e interacción con su ecosistema y la sociedad moderna.

La adaptación ecológica en esta zona está basada en las actividades agropecuarias, la recolección de productos silvestres, y la etnomedicina. El cambio social se relaciona con los rasgos culturales desarrollados por medio de la emigración periódica hacia los centros urbanos, el pequeño comercio itinerante, y la emigración anual en busca del grano de maíz; y por medio de la presencia y programas gubernamentales de las instituciones como la Secretaría de Educación Pública (SEP), la Secretaría de la Defensa

Nacional (SEDENA), el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública (SSA), el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), el Gobierno del Estado y Presidencia Municipal, iglesias católicas, partidos políticos, u otras organizaciones independientes indígenas.

El centro medular de este estudio son los motivos y el papel cultural que juega esta institución (la caminata religiosa) en la vida de la comunidad de Maguey Manso y El Saucito, y el resto de los otomíes de la región de Higuera del municipio de Tolinán. Actualmente este culto lo realizan también otras comunidades de Tolinán y del municipio guanajuatense de Tierra Blanca, como lo hicieron históricamente otras poblaciones otomíes de la región, pero en forma independiente.

A veces se escuchan comentarios populares que afirman que la población indígena es estática y carente de iniciativa, atrasada y tradicional, pero por medio de un examen más profundo se puede ver inicialmente que existe una interacción con su medio ambiente y con la sociedad mayor, y que dentro del marco social, económico y político aprovechan todas las posibilidades a su alcance creando su propia dinámica cultural de adaptación que ha resultado vital para su sobrevivencia étnica.

A pesar de su continuo contacto con la vida moderna, estos grupos étnicos (cuya vida gira alrededor de numerosos elementos religiosos) están lejos de secularizarse como lo han mostrado Stephen y Dow (1990), por lo cual es significativo finalmente preguntarse sobre el papel que pueden jugar esas actividades religiosas en el proceso de integración a la modernidad, desde la perspectiva de las nuevas propuestas sociales y constitucionales para un México pluriétnico y pluricultural. Estos cuestionamientos son de considerable importancia para el crecimiento socio-económico de los indígenas mexicanos, y por supuesto en la gestación de la nación mexicana en el contexto moderno mundial a fines del siglo XX o mejor dicho en los albores del nuevo milenio.

Por último se puede decir que la persistencia histórica del pueblo indígena y su vida cotidiana actual han estado articulados estrechamente a las instituciones engendradas en el seno de sus propias prácticas de la religión pública de la que habla Dow (1990), la cuál constituye su piedra de toque. De esta manera su desarrollo socio-cultural no puede ser

desvinculado esencialmente de su propia ideología, así como de su condición cultural y étnica.

2.- JUSTIFICACION.

Diversos estudios antropológicos realizados en Mesoamérica (2) han analizado aspectos fundamentales de los fenómenos religiosos en las comunidades indígenas mexicanas, pero este es el primer intento de analizar el efecto que tiene la caminata anual de los indígenas del semidesierto queretano y la región circundante a la montaña de El Zamorano ubicada entre los municipios de Colón (Querétaro) y Tierra Blanca (Guanajuato).

Esta región formó parte del territorio chichimeca, a donde en el siglo XVI llegaron los otomíes con los conquistadores españoles, dándose a partir de entonces, una fusión étnica y cultural entre los chichimecas-jonaces y los otomíes, y por supuesto también se dió entre los otomíes y los españoles como se podrá ver en el capítulo dos.

Así pues, los motivos principales sobre los que se fundamenta la elección del tema en cuestión son los siguientes:

1.- Los trabajos antropológicos sobre los indígenas de México casi siempre tienen un carácter etnográfico desvinculado del medio ambiente ecológico y social, pues no analizan ni explican la cultura peculiar indígena originada en sus relaciones con el medio ambiente específico y la sociedad nacional como soportes esenciales hasta ahora de su sobrevivencia étnica y cultural.

2.- En la historia de México, y particularmente de Querétaro, es importante el estudio de la población indígena porque representa una parte significativa de su demografía todavía en los umbrales del siglo XXI.

Es decir, para la planificación equilibrada del crecimiento socio-económico es de suma importancia para la sociedad queretana, en todos sus estratos, percatarse de una parte de la realidad inmediata que ha permanecido voluntariamente en la inconciencia pública de la historia

reconocida, o bien que ha sido vista por la mayoría de los queretanos urbícolas de soslayo en los museos, en las tiendas o comercios ambulantes de las mujeres indígenas que promueven sus artesanías, o en la ignominiosa miseria de algunos niños indígenas que deambulan por la ciudad de Querétaro.

3.- Por otra parte, es importante emprender la investigación de este tema porque podrá ser una contribución al servicio de los grupos indígenas para el conocimiento de su propia cultura y el proceso de su cambio cultural en la sociedad moderna del siglo XXI; para los administradores públicos involucrados en el desarrollo socioeconómico de los pueblos indígenas; y finalmente para el mosaico de la cultura otomí e indígena nacional en general, y para el desarrollo de la ciencia antropológica originada en la Universidad Autónoma de Querétaro.

4.- Este estudio de la caminata a la montaña de El Zamorano aporta datos etnográficos sobre un fenómeno cultural con "profundas raíces históricas... [y que] es sorprendente que los antrólogos le hayan prestado tan poca atención" (Shadow y Rodríguez, 1989: 174) quizás porque se ha visto como una actividad marginal y desvinculada de la vida cotidiana (Turner y Turner, citado en Shadow y Rodríguez, 1989: 174).

5.- Finalmente este trabajo pretende la posible apertura de otras líneas específicas de investigación antropológica como la etnicidad, la etnomedicina, la nutrición, la vivienda, el pensamiento filosófico, el folklore, la agricultura y ganadería, la emigración, y el comercio entre los otomíes.

3.- HIPOTESIS.

Las hipótesis principales que se analizarán con respecto a los datos etnográficos reunidos son las siguientes:

1.- La caminata a El Zamorano entre los otomíes de Tolimán, así como otras instituciones religiosas, representa una estrategia cultural de interacción primeramente con el medio ambiente ecológico de

características semiáridas, como lo explica Netting (1986). También es un factor dinámico que reactiva fundamentalmente sus condiciones de subsistencia por medio de las comidas rituales colectivas, y de vida en general, en ese medio ambiente específicamente desfavorable por su topografía excesivamente irregular y la escasez de flora, fauna, suelo agrícola y agua.

Las comidas rituales implícitas en todas las actividades religiosas, entre los otomíes, juegan un papel notable para el consumo de proteína animal y otros nutrientes. Por otro lado, la salud física así como el bienestar económico y social dependen del cumplimiento de los compromisos religiosos contraídos por iniciativa propia o que han sido heredados. Además durante los cuatro días del trayecto de la caminata los otomíes peregrinos colectan plantas medicinales y de ornato, o bien se aprovecha para que los dueños o encargados de la "Santa Cruz" los presenten o "encomienden" a ella es decir a los *Xi'hta* (ancestros principales de la comunidad) para resolver o prevenir los problemas de la salud física o de la vida cotidiana familiar. En este sentido existe alguna similitud con las descripciones realizadas por Galinier (1990) entre los otomíes de Puebla como se podrá ver más adelante.

2.- La caminata sagrada y las actividades religiosas en torno a la Santa Cruz son un factor de cohesión regional (intermunicipal) entre los indígenas de varios municipios del semidesierto queretano y guanajuatense ubicados en los alrededores de El Zamorano, a pesar que algunas comunidades realizan esta caminata con aparente independencia.

Este fenómeno sobre todo ocurre en la mini-región de Higueras (que abarca aproximadamente 12 comunidades de hablantes del otomí) en donde se halla Maguey Manso, pues a ella acuden generalmente los líderes religiosos de la mayoría de esas comunidades. La estructura organizativa subyacente (en las actividades religiosas) representa la base para el desarrollo del resto de las actividades de estas comunidades unidas también por la lengua otomí y por el fenotipo autóctono. De esta manera en esta actividad religiosa se dirimen los conflictos y se consolidan los lazos étnicos frente a la sociedad regional y nacional.

3.- Por otro lado la caminata en cuestión es una estrategia que impulsa a la población otomí, siguiendo las propuestas teóricas de Molinari (1979), hacia la emigración a las ciudades y regiones agrícolas de riego con tecnología moderna, con el propósito "fundamental" de obtener recursos económicos que les permitan cumplir sus compromisos religiosos durante la caminata, así mismo cumplir con la "Santa Cruz" es decir con los antepasados (los xi'hta). Finalmente los recursos económicos traídos a la comunidad por los emigrantes representan proteínas y mejoramiento de las condiciones de vida que el semidesierto no les ofrece suficientemente, como tampoco la ejecución de los planes del desarrollo promovido por las instituciones hegemónicas (estatales, políticas y eclesiales).

De esta forma los otomíes del semidesierto han establecido una estrategia de adaptación a la sociedad nacional, principalmente con la venta de fuerza de trabajo por todos los rumbos de México, como trabajadores eventuales (principalmente albañiles y ayudantes de albañil) de la construcción.

4.- Históricamente, los lineamientos hegemónicos de los programas gubernamentales para el desarrollo social y cultural han excluido directamente a la comunidad indígena. Porque la participación de la población indígena ha sido relegada, ha sido forzada a buscar sus propias estrategias culturales que descansan en las prácticas religiosas de carácter público (Dow, 1990) para adaptarse a su medio ambiente físico y a la sociedad no india (Morán, 1993), las cuales les han permitido sobrevivir a los planes de incorporación o desaparición emprendidas constantemente por el Estado mexicano como lo exponen varios autores (Hewitt de Alcántara, 1988; Lameiras, 1978; y García Mora, 1987 y 1987a.); especialmente hasta el 1o. de enero de 1994 cuando se inicia el último levantamiento armado indígena en el estado mexicano de Chiapas.

5.- Los cambios socioeconómicos introducidos por las instituciones han transformados a las comunidades rurales de regiones de refugio (Aguirre Beltrán, 1973) a regiones de sobrevivencia y reproducción de fuerza de trabajo barata con un beneficio sobresaliente solamente para algunos grupos sociales de las regiones involucradas inmediatamente en el desarrollo urbano e industrial, resultando en condiciones de desigualdad

para las comunidades indígenas de acuerdo a las propuestas de Stavenhagen (1989) y Bonfil (1989).

Asimismo las comunidades rurales (campesinas o no, indígenas o no) son también para el Estado y los grupos sociales en el poder núcleos de votos controlables para las elecciones o sus luchas políticas.

Las actividades religiosas de estas comunidades ocupan gran parte de su tiempo y de su trabajo por lo que están vinculadas con el resto de las actividades económicas, políticas y sociales; estas actividades pareciera que representan un obstáculo para su integración a la sociedad nacional, o bien si se quiere son motivo de argumentos simplistas que sostienen que el atraso de estas comunidades reside en estas complejas organizaciones calificadas de inútiles y anacrónicas.

En las comunidades campesinas otomíes de Higuera, una característica sobresaliente es la importancia de la religión que forma parte central de sus actividades y relaciones, en un primer nivel con su medio ambiente semidesértico local, en un segundo nivel con la región inmediata, y en un tercer nivel con la sociedad nacional. En realidad se puede decir que su visión cosmológica une a esos aspectos, así como lo sobrenatural, en un solo conjunto conceptual.

4.- METODOLOGIA Y TRABAJO DE CAMPO.

En síntesis se puede decir que "LA PRACTICA RELIGIOSA OTOMI: PROCESOS CULTURALES DE ADAPTACION Y CAMBIO EN TOLIMAN, QUERETARO" se basa en los siguientes tres aspectos temáticos: LAS RELACIONES CULTURAL HUMANO/MEDIO AMBIENTE ECOLOGICO, LAS MANIFESTACIONES PUBLICAS DE LA RELIGION INDIGENA Y SUS FUNCIONES CULTURALES, y finalmente LA CULTURA INDIGENA DE LA MIGRACION COMO UN RECURSO ESTRATEGICO DE SOBREVIVENCIA. Los cuales se han denominado como primer, segundo y tercer nivel respectivamente para facilitar su análisis.

A partir de esta propuesta, para el trabajo de gabinete, en su primera fase, se recurrió a la búsqueda bibliográfica que se consolidó en los seminarios de "Ecología Cultural", "Lecturas Dirigidas" y "Temas Especiales" que cursé en la Maestría durante 1995, y a la elaboración de fichas bibliográficas para formular el marco teórico de referencia que se presenta en el capítulo uno. Además para la formulación de los capítulos dos y tres se consultaron autores especializados (como Carrasco, Soustelle, Galinier, Tranfo, Dow, y Manrique) sobre los aspectos históricos de los otomíes y los chichimecas para ubicar el contexto temporal de los habitantes presentes de Higueras.

Por último se revisaron algunas fuentes bibliográficas con el propósito de comprender la situación histórica de los otomíes entre la población indígena americana (básicamente Stanley y Stein) y específicamente mexicana (como Cook y Borah, Pozas, Manrique, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática -INEGI-, Bonfil, Stavenhagen, e Instituto Nacional Indigenista -INI-), y para la población indígena local se consultaron a otros autores (como Abramo- Lauff, Van de Fliert, Hekking, INI, INEGI, y Chemin Bässler). En cuanto a la situación geográfica de Querétaro, y específicamente a la región de Tolimán y El Zamorano se hizo un análisis cartográfico (como se puede ver en el anexo de mapas) tomando como base los datos presentados por el INEGI y la observación directa.

El trabajo de campo antropológico tiene sus antecedentes en el proyecto "Las Condiciones de Vida de los Habitantes del Semidesierto Queretano" efectuado de marzo de 1987 a diciembre de 1988. La etapa definitiva se inició en diciembre de 1994 y terminó en mayo de 1996 con el propósito específico de la práctica religiosa centrándose en la temática enunciada. Durante este tiempo participé directamente en la caminata en los años de 1988, 1995 y 1996, y por supuesto en diversas actividades entre los otomíes, principalmente en las de carácter ritual.

El trabajo de campo se inició con un recorrido de área, previa mi presentación personal formal ante las autoridades formales e informales de la región, en particular de Tolimán y de las comunidades otomíes de Higueras. El recorrido consistió en observar directamente, durante 30 días

continuos el municipio de Tolimán, específicamente la mini-región de Higueras. La mayor parte de este recorrido se hizo caminando en compañía del señor Antonio Hernández Martínez de El Cerrito Parado quién me ayudó como guía y como intérprete durante toda mi estancia en esos lugares. También fue necesario transportarse en algunas ocasiones en una combi de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), en autobuses locales y camionetas pick up por las carreteras de terracería vecinales. Los datos reunidos durante este recorrido fueron básicos para la elaboración de los capítulos cuatro y cinco.

Las técnicas de investigación fueron de diversa índole, entre las que sobresalieron: la observación directa, la observación participante y la entrevista abierta con el propósito de elaborar genealogías e historias de vida de algunas familias así como sus puntos de vista con respecto de los rituales y los factores de su participación en la peregrinación a El Zamorano, y en los movimientos migratorios. Esta etapa fue apoyada con diario de campo, fichas de trabajo, grabaciones magnetofónicas y placas fotográficas. La información se procesó en una computadora personal.

De igual manera fue indispensable integrarse básicamente a tres familias otomíes de Higueras: la familia Hernández Sánchez (de la cual es la cabeza el señor Antonio Hernández Martínez) de El Cerrito Parado desde 1988, la familia Pérez Martínez de Maguey Manso desde diciembre de 1994, y la familia Luna de El Saucito desde 1988, estableciéndome algunas temporadas en sus hogares. Desde estos espacios hubo oportunidad de considerar otras comunidades significativas como El Sabino de San Ambrosio, Mesa de Ramírez y Bomintza. Por otra parte, durante dos años se dió seguimiento a las actividades religiosas de la región otomí tolimanense, en particular las referidas a la región de Higueras en las que sobresalieron las tres participaciones en la caminata anual, y por supuesto en las actividades de los cinco grupos de la danza de San Miguel Tolimán y su fiesta del 29 de septiembre de cada año. También fueron de mucha utilidad la participación y el compartimiento en diversas comidas rituales en la región de Higueras y en San Miguel Tolimán.

Al final de las temporadas de trabajo de campo la comunidad otomí de Higueras y San Miguel Tolimán me cedió el rol de fotógrafo que gustoso

desempeñé, pues al ver que les solicitaba permiso para tomar algunas fotografías o para anotar los datos informativos en la inseparable libreta de notas de campo, así pues empezaron espontáneamente a solicitarme que les tomara fotografías sobre todo después de háberles regalado gratuitamente algunos ejemplares, este servicio siempre se los he ofrecido de la misma manera. Algo que también me acercó a ellos fue el esfuerzo que hice de repetir algunas palabras en su lengua materna, este hecho me abrió muchas puertas, aunque es importante aclarar que todas las entrevistas realizadas y los datos obtenidos tuvieron únicamente como vehículo el idioma español, el cuál hablan perfectamente. De este modo fue como se reunió la información presentada en los capítulos cinco y seis.

5.- RESUMEN DEL CONTENIDO DE LOS CAPITULOS.

El trabajo se compone de siete capítulos y cuatro anexos. El capítulo uno trata los antecedentes teóricos acerca de la interacción humano/medio ambiente en base a autores como Netting, Morán y Marvin Harris; también se avoca a las funciones de la religión pública entre las poblaciones mesoamericanas estudiadas por investigadores como Tax, Wolf, M. Nash, Cancian, Carrasco, Aguirre Beltrán, Dow, Greenberg, y Smith; finalmente se refiere a la emigración de los campesinos indígenas recurriendo a los planteamientos de Arizpe, Molinari y Chayanov.

El segundo capítulo reseña los antecedentes históricos de los indígenas americanos, mexicanos y queretanos específicamente. Este capítulo es de suma importancia porque permite contextualizar a la población otomí actual de la región de Higuera y sus propias especificidades, en especial sus raíces chichimecas vigentes en sus rasgos culturales.

El capítulo tercero describe particularmente algunas cualidades históricas y actuales de la nación otomí, de la que forma parte la región de El Zamorano en su posición fronteriza entre Mesoamérica y Aridoamérica. (3)

El capítulo cuarto traza las características y ubicación actuales del municipio de Tolimán y su población indígena.

El capítulo quinto considera los rituales y la obtención de los recursos económicos desde sus tres niveles contemporáneos de relaciones (medio ambiente ecológico local, medio ambiente ecológico regional, y su vinculación con la sociedad nacional).

El capítulo sexto comprende los datos etnográficos de la caminata a El Zamorano realizada el año de 1995.

El capítulo séptimo concluye con algunas consideraciones finales relacionando datos etnográficos e hipótesis propuestas.

Finalmente aparecen los cuatro anexos: el primero consiste en el resultado del análisis cartográfico; el segundo es la transcripción de los parlamentos de los versos de la danza de San Miguel; el tercero contiene tablas estadísticas de la población indígena; y el cuarto contiene 27 fotografías que ilustran con imágenes el trabajo etnográfico realizado entre los otomíes de Tolimán, principalmente de la mini-región de Higueras.

6.- DISCUSION BREVE DEL MARCO TEORICO DE REFERENCIA QUE SUSTENTA LAS HIPOTESIS.

La tesis parte de la perspectiva teórica general que ve a la actividad religiosa pública entre los indígenas otomíes del semidesierto queretano como una estrategia cultural dinámica generada en la interacción con el medio ambiente ecológico y la sociedad nacional a los que han pertenecido históricamente. Es decir, las actividades religiosas de los otomíes de Higueras no son el resultado de ideas caprichosas sino de condiciones económicas y ecológicas definidas como lo sugiere Marvin Harris (1992).

Para conseguir este objetivo se toman como base primaria los planteamientos de la Ecología Cultural que sostiene, de acuerdo a Netting (1986), que las comunidades rurales desarrollan rasgos culturales para aprovechar directamente, de acuerdo a sus condiciones, los recursos inmediatos buscando en primera instancia la subsistencia. Por su parte

Morán (1993) asevera que para el estudio de las relaciones entre una población humana y su medio ambiente se deben considerar los procesos a nivel local, regional, nacional e internacional, y añade que en el desarrollo de estas relaciones deben ser incluidos no sólo procesos materiales, sino también valores simbólicos, sistemas morales, formas de racionalidad de la lingüística y la historia cultural.

Se puede afirmar, de acuerdo a Quesada Aldana (1995), que una población construye una organización basada en instituciones generando pautas culturales que se entretajan en las relaciones de adaptación con su medio ambiente. En otras palabras se concluye que existe una interacción constante entre los otomíes con otros grupos sociales y con su medio ambiente. Esta interacción es de carácter dialéctico o de causalidad recíproca como lo propone Steward (1955). Otros antropólogos como A. Vayda y R. Rappaport (1968: 477-497), opinan que tanto los ritos religiosos como la ideología, así como los microbios y otros grupos humanos en general también interaccionan con el medio ambiente.

En segundo lugar para conseguir una aproximación a la ideología y los ritos religiosos se recurrió a los estudios antropológicos que desde diferentes enfoques han destacado los análisis relacionados con las funciones que desempeñan las actividades religiosas entre estos múltiples grupos étnicos indígenas de origen mesoamericano. Entre estos trabajos por ahora se toman como base los resultados de los estudios de Dow (1990), Smith (1981) y Greenberg (1987).

En otras palabras, esta tesis se apoya principalmente en la propuesta de la Ecología Cultural que para comprender la complejidad de las interrelaciones de las poblaciones no las desliga de su medio ambiente físico, histórico y social. Y que por otra parte no se pueden soslayar las significativas aportaciones de la corriente de la antropología cultural de autores como Tax, Cancian, Carrasco, Nash, Wolf, Cámara, Redfield y Aguirre Beltrán quienes destacan que las organizaciones indígenas populares son instituciones cívico-religiosas que cumplen diversas funciones, tales como: conceder recursos comunales especiales, imponer la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, resolver las tensiones de la gente que compite por el poder, delimitar la comunicación

con grupos externos e impedir la intromisión en los asuntos de la comunidad, y vigilar las desviaciones de conducta de diversas maneras, incluyendo la coerción física y el miedo a los castigos sobrenaturales (Aguirre Beltrán, 1973).

Tanto los autores mencionados de la ecología cultural como los de la práctica religiosa indígena mexicana han desarrollado diferentes puntos de vista. Los ecologistas culturales han considerado diversas estrategias culturales de adaptación al medio ambiente, y en general han omitido los rituales religiosos como parte de esas estrategias aunque existen algunas excepciones como Vayda y Rapaport, y (en el materialismo cultural) Marvin Harris. Los especialistas que han estudiado la práctica religiosa han dejado de lado la relación entre la práctica religiosa y el medio ambiente dedicándose a considerarla desde puntos de vista políticos o económicos. Finalmente, tanto los antropólogos ecologistas culturales como los antropólogos de la práctica religiosa indígena no han analizado la relación de la emigración en el proceso de adaptación con el medio ambiente ecológico inmediato y regional, y por supuesto con la sociedad mayor. Por consiguiente este trabajo de investigación se propone hacer un análisis entretejiendo específicamente la práctica religiosa indígena como una estrategia cultural generada en la interacción con el medio ambiente y la emigración indígena.

Los otomíes de Higuera, Tolimán, impulsados por su ideología religiosa han establecido intensas relaciones con otros grupos pero principalmente con las zonas urbanas por medio de la emigración para reunir recursos y poder realizar las fiestas al "patrón" o a las "imágenes religiosas" donde complementan de manera significativa su subsistencia. En estas festividades juegan un papel fundamental las comidas populares como un rasgo cultural importante, pues en ellas se ofrecen alimentos diferentes a los cotidianos, sobre todo por la cantidad y por su contenido en proteínas de origen animal que su medio ambiente inmediato no les ofrece suficientemente. Desde este punto de vista es importante considerar las implicaciones teóricas de la emigración indígena.

Según Arizpe (1985), la migración campo-ciudad propia de los campesinos es una estrategia de las familias para sobrevivir y reproducirse

frente a la presión económica del sector industrial capitalista. Sin embargo en el caso de los indios emigrantes por sus características étnicas son los de más fácil explotación quedando colocados en los estratos más bajos de la escala social, estando de esta manera insertos en el sistema socio-económico nacional como lo sugiere Pozas y Horcasitas (1987).

En el capítulo uno se ahondará más en los temas que han sido resumidos aquí en este apartado.

CAPITULO I.

ANTECEDENTES TEORICOS DEL MARCO REFERENCIAL.

Así pues el marco teórico de referencia se ha dividido en tres secciones articuladas: 1) relación humano/medio ambiente ecológico entre los indígenas, como eje vector; 2) diferentes enfoques sobre la religión pública entre los indígenas mexicanos; 3) y la movilidad geográfica o emigración, dinámica esencial para la adaptación y el cambio como finalmente lo sugiere la gráfica presentada en las Consideraciones Finales (Capítulo VII).

1.- RELACION CULTURAL HUMANO/MEDIO AMBIENTE.

Los trabajos de Netting (1986), Morán (1993) y Harris (1989 y 1992), Hardesty (1979) y la propuesta de Quesada A. (1995) son algunos de los antecedentes importantes para considerar el papel que juega el medio ambiente natural, o bien la interacción de los grupos otomíes con su entorno ecológico y social, y por supuesto la cultura que desarrollan como estrategia de adaptación.

La antropología en sus intentos por estructurar el caos de la diversidad humana ha ido bastante lejos, sobre todo como lo exponen los trabajos que se han denominado Ecología Cultural por Netting, o Ecología

Humana por Morán, o Antropología Ecológica por Hardesty, que permiten estudiar el papel que juega el medio ambiente o entorno natural en el desarrollo de las sociedades humanas y viceversa, es decir la cultura generada por el hombre en esa relación como se analizará a lo largo de este trabajo (4); y desde luego presentan una respuesta al impugnar al determinismo y al posibilismo ambiental como se vera más adelante.

A) DE LA CULTURA ECOLOGICA A LA ECOLOGIA CULTURAL.

En Querétaro como en muchos otros lados, en los últimos años se han puesto de moda los temas relacionados con la ecología (5). Como la gran mayoría de los mexicanos, muchos queretanos ahora empiezan a preocuparse por cambiar su manera de pensar y hablar sobre el medio ambiente teniendo como objetivo la conservación del habitat. Esta moda aparentemente surge por el contacto cultural con los extranjeros, a través de los medios de comunicación, y como un snob de ricos y personas que no tienen en que ocupar su tiempo y dinero, o que quieren llamar la atención, o bien es emprendida por algunos industriales que quieren "lavar su conciencia".

Los ejemplos más recientes y resonantes dados por los medios masivos de comunicación han sido las protestas por doquier de las explosiones atómicas provocadas por el gobierno de Francia en los atolones del Pacífico, o el cohete que lanzará Japón al espacio con el fin de reducir la contaminación del aire (mencionado en el noticiero de las 13:30 hrs. de TV Azteca en el canal 13, el día 1o. de noviembre de 1995), o bien la información manejada continuamente del hoyo de ozono formado en el espacio y que permite el paso directo de los rayos ultravioleta provenientes del Sol.

Al mismo tiempo, poco a poco en Querétaro, se ha ido viendo que no es precisamente una moda sino una imperiosa necesidad la que ha hecho renacer la conciencia y una cultura de la ecología en todos los estratos sociales, necesidad que surge de los excesos relacionados a los problemas

como son: la explosión demográfica, el industrialismo y el urbanismo con su consecuente consumismo y de manera más inmediata el incremento del ruido y de la contaminación atmosférica en la ciudad capital queretana como ocurre en otras ciudades nacionales.

La mayor complejidad social urbana lleva a un creciente distanciamiento de estas sociedades humanas respecto al medio ambiente físico, actuando como si no dependieran directamente de él debido a la mediación de instituciones creadas en el proceso de explotación como lo expresan J. Bennet (1976), R.N. Adams (1973) y R. Ellen (1982) de la vertiente adaptacionista. (6)

La ciudad, lugar donde se concentra la explotación irracional de los recursos como ya se mencionó, es donde se ha desarrollado una cultura anti-ecológica, o bien de las chimeneas, del ruido, de las aguas contaminadas, etcétera, predominando una dinámica enfocada a la búsqueda del desarrollo industrial y la obtención de bienes que tienden a estar concentrados en pocas manos. En el seno de este contexto urbano comienza a generarse alternativamente una contra-cultura (a la contaminación ambiental) para adaptarse al medio ambiente urbano, entre los que sobresalen el desarrollo de los conocimientos (o mejor dicho de información), las organizaciones y las actividades enfocadas a la conservación del medio ambiente.

A pesar de estas observaciones y tendencias este trabajo no se refiere a la "cultura de la ecología", sino más bien al enfoque propuesto por la Ecología Cultural que trata de interpretar teóricamente la interacción del ser humano y su medio ambiente, en los términos que más adelante se explicarán.

B) RELACION CULTURAL HUMANO/MEDIO AMBIENTE.

Los grupos rurales desarrollan una cultura para adaptarse a su medio ambiente, pero no ocurre como en las ciudades. Los habitantes de las comunidades rurales desarrollan una cultura para aprovechar directamente

de acuerdo a sus condiciones los recursos inmediatos, o mejor dicho la interacción es inmediata y directa con su medio ambiente buscando en primera instancia la subsistencia en el contexto de su habitat como lo sostiene Netting (1986).

Aunque en el caso de las comunidades rurales mexicanas en este siglo se ha presentado una interacción intensa de estos pueblos con otros grupos humanos principalmente en los centros urbanos por medio de la emigración. Dentro de este contexto se hallan inmersas las comunidades campesinas e indígenas del estado de Querétaro, o como es el caso particular de los otomíes del semidesierto, específicamente el municipio de Tolimán.

No se pueden separar de la interrelación con su habitat semidesértico, y por supuesto de su entorno exterior que básicamente se da en: la emigración temporal hacia las ciudades y hacia los Estados Unidos de Norteamérica, y en menor medida en el pequeño comercio itinerante durante todo el año, así como en la emigración realizada cada otoño hacia los valles queretanos y guanajuatenses a la cosecha del maíz, intercambiando su trabajo exclusivamente por el grano de maíz.

La población otomí ha estado aumentando constantemente y el territorio semidesértico de Tolimán no ha soportado los cambios cuantitativos de población, pues los otomíes para subsistir han tenido que buscar otras alternativas como la emigración hacia las ciudades. La importante escasez de flora y fauna, y sobre todo la pobreza de suelo agrícola y falta de agua, derivan en la escasez de alimentos sobre todo de proteína animal y del grano de maíz. El grano de maíz se siembra pero su cosecha no es suficiente, también se recogen otros productos cultivados de hortalizas o frutas (chile, calabaza, cebolla, granada, aguacate, guayaba, nuez, limón, etcétera) que son vendidas o consumidas pero son generalmente raquílicas. También se práctica la recolección de productos silvestres (orégano, nopales, y derivados de otras cactáceas como los chilitos y las huamishes) y la caza de conejos, ardillas, liebres o bien de tantarrias (especie de hormigas aladas) con resultados en menor escala. La ganadería se reduce prácticamente al pastoreo de cabras.

Ante estas condiciones del medioambiente semiárido y montañoso, los habitantes de Tolimán, sobre todo los indígenas salen a buscar maíz y recursos en regiones agrícolas, en el pequeño comercio, o mayormente en la venta de fuerza de trabajo en las ciudades.

Sin embargo, los otomíes de la región semidesértica queretana, en particular en Tolimán, han desarrollado organizaciones socio-religiosas (los sistemas de cargos) para adaptarse dinámicamente a su medio ambiente. Las familias, los parientes, la comunidad y la región se reúnen en torno a las imágenes (principalmente de San Miguel y la Santa Cruz) pero en esos rituales invariablemente se distribuyen alimentos compuestos algunas ocasiones de carne de puerco o pollo, muchas tortillas de maíz, chocolate champurrado acompañado de pan de pulque, garbanzos guisados en chile cascabel, etcétera.

Esas relaciones como ya se mencionó anteriormente, para fines de análisis se dan fundamentalmente en tres niveles de rasgos culturales:

1.- Las relaciones inmediatas (dentro del municipio), que son medio ambientales y sociales.

2.- Las relaciones regionales que también son medio ambientales y sociales.

3.- Las relaciones más amplias, de carácter nacional o internacional en algunos casos, que más bien son de tipo social aunque también se deben de considerar factores como su ubicación geográfica adyacente a centros urbanos importantes.

Morán en este sentido dice que la ecología cultural "... es un enfoque interdisciplinario sobre las relaciones entre una población humana y su ambiente físico, político y socioeconómico" (Morán, 1993: 19). Y debe considerar "... la relación entre individuo y sociedad, entre individuo y medio ambiente, entre procesos a nivel local, regional, nacional e internacional. En su desarrollo deben ser incluidos no sólo procesos materiales, sino también valores simbólicos, sistemas morales, formas de racionalidad provenientes de la lingüística y la historia cultural" (Morán, 1993: 19 y 64).

Por lo tanto, estas relaciones se dan dentro de un contexto amplio que rebasa la región y se insertan en los acontecimientos nacionales e

internacionales. Así como se puede decir que forman parte de un proceso histórico.

Las explicaciones actualmente son más que una yuxtaposición de factores biológicos, ecológicos, históricos, evolutivos, etcétera. En este sentido estudiar entre los otomíes la relación ecosistémica pareciera en primera instancia superfluo, sin embargo entre estos grupos no se han realizado trabajos que intenten explicar su cultura desde esta perspectiva.

LA ADAPTACION.

El concepto de adaptación es importante para explicar los procesos debido a los cuales una población interactúa con su ambiente para poder mantenerse y sobrevivir desarrollando ciertos comportamientos, organización social y económica así como ideológica. Morán afirma que en la adaptación, el tiempo y la interacción son componentes necesarios, y que además este proceso permea todos los niveles (el individual, el grupo doméstico, la sociedad o la especie). Desde esta perspectiva se puede decir que la Ecología Cultural es un enfoque que estudia las relaciones entre una población humana y su ambiente físico, político y socio-económico.

La ecología cultural contribuye al descubrimiento de esas prácticas, que junto con las estrategias seguidas para la adaptación por las comunidades deben ser valoradas, pues permiten sugerir soluciones a la problemática de cómo hacer compatible el desarrollo con la conservación del medio ambiente.

Para Morán (1993: 19) la ecología humana representa un enfoque interdisciplinario sobre las relaciones entre una población humana y su ambiente físico, político y socioeconómico. A partir de esta perspectiva los procesos de adaptación e inadaptación, este autor dice que los mitos de cada sociedad entretienen las relaciones humano/ambiente.

C) EL DETERMINISMO Y EL POSIBILISMO AMBIENTALES.

El medio ambiente desértico pareciera que ha determinado el comportamiento de los grupos indígenas, sus maneras de vivir, de producir, su tecnología tradicional, su manera de creer, de curarse, de construir sus viviendas, y de hacer sus ritos.

Por otra parte, para muchos es lógico pensar que la cultura otomí tolimanense es el resultado de las condiciones o limitantes impuestas por la aridez, la escasez de lluvia, el clima cálido, la exagerada irregularidad de la topografía del semidesierto. Y que como no tienen suficientes terrenos agrícolas o de pastoreo pues se ven obligados a "hacer religión", a hacer muchas fiestas y a embriagarse todo el tiempo, o bien porque así han sido siempre, y es la consecuencia de muchos años.

Las raíces de la ecología cultural están en el determinismo ambiental como fue planteado por Platón y Aristóteles que veían en la zona templada de Grecia el lugar ideal para un sistema democrático de gobierno, o Hipócrates que sostenía con su "teoría de los humores" que la mejor o peor armonía entre los humores dependía del clima, de esta manera las personas que habitaban en zonas cálidas tendrían que ser apasionadas y algo violentas, perezosas y de muerte prematura, dado el exceso de aire cálido y la escasez de agua. Montesquieu lo aplicó a las religiones al decir que en los lugares cálidos surgirían religiones pasivas como ocurre en la India, o bien que en lugares fríos surgirían religiones agresivas. Pero esta antigua teoría resulta inadecuada para explicar la complejidad de la cultura humana.

Durante el siglo XIX, Darwin (1969) en su Origen de las Especies publicada por primera vez en 1859 da fuerza a la conceptualización ecológica, sosteniendo que todas las criaturas vivientes deben ajustarse unas a otras en su lucha por la vida. Esta idea fue precursora de la ecología cultural, y realmente puede dar una perspectiva más amplia, pero la finalidad de la antropología no es la biología aislada de la cultura ni la justificación de la explotación del hombre por el hombre más fuerte como lo sugería el darwinismo social encabezado por W. Summer (Ferrater, Tomo 1, 1986: 713).

La cultura, de acuerdo a Netting (1986: 2), fue vista generalmente en el siglo XIX como una colección de modelos que la gente llevaba en sus

cabezas y que podía ser investigada aparte del estudio de la naturaleza. A pesar de que los antropólogos no ignoraban que la especie humana se apoyaba en su medio ambiente, los estudios físicos y culturales se mantuvieron a distancia, y la antropología no relacionaba sus hallazgos con los factores ambientales.

A principios del siglo XX, Kroeber hizo el primer intento al rechazar la teoría del determinismo ambiental que consideraba las características culturales específicas como originadas en las causas ambientales, apoyado en ejemplos anteriores como lo dicho por Aristóteles al decir que los habitantes de los pueblos fríos eran valientes, o Montesquieu que los pueblos cálidos eran perezos, o bien el antropólogo decimonónico Ratzel que sostenía que el progreso era estimulado en regiones sujetas a fuertes vientos.

Kroeber argumentó contra el determinismo ambiental sosteniendo que las causas inmediatas de los fenómenos culturales son otros fenómenos culturales. Por otro lado, el medio ambiente no explica la cultura porque el medio ambiente idéntico es compatible con culturas diferentes. Los rasgos culturales persisten en los medios ambientes desfavorables, o bien no se desarrollan con ventajas, o bien pueden desaparecer donde menos se espera ese resultado.

El punto de vista determinista, es de alguna manera compatible con el posibilismo ambiental, que surge en el siglo XX como alternativa al determinismo, debido a la influencia de Franz Boas quién sostenía que las características culturales dependían fundamentalmente de la tradición histórica y no tanto de la influencia del medio ambiente, con lo cual sentó las bases para la escuela antropológica conocida como particularismo histórico. El posibilismo ambiental al refutar el papel determinista del ambiente le aporta un rol que posibilita o limita el desarrollo de sociedades más complejas. Esta perspectiva recibió mayor impulso en las décadas de los veinte y treinta, por A. L. Kroeber y C. Wissler cuando correlacionan las regiones culturales con las naturales, pero en última instancia afirman estos autores que depende del entorno natural que ciertas características culturales puedan o no existir; en otras palabras sostiene esta corriente que el medio ambiente limita notablemente el nivel del desarrollo cultural.

El determinismo y el posibilismo ambiental, de acuerdo a Hardesty son esquemas aristotélicos que sostienen que el medio ambiente y el ser humano no se rozan: el determinismo insistiendo en que el medio ambiente forja al ser humano, y por su parte el posibilismo asignando al entorno un papel limitador o selectivo.

Entonces ¿Cómo entender lo que pasa entre los otomíes y su entorno? ¿Cómo explicar las grandes, costosas y complejas fiestas a San Miguel, a la Santa Cruz, a la Virgen de Guadalupe, y a otras imágenes? ¿Cómo considerar su ascenso anual a la montaña más alta y cubierta de pinos de la región a propiciar a sus abuelos "los mecos" (los chichimecojonaz) para que haya lluvia y por supuesto agua? ¿Cómo explicar sus condiciones de vida y su organización social? ¿Cómo explicar y analizar sus constantes emigraciones periódicas a otras regiones y sobre todo a las ciudades?

Se podría seguir haciendo muchas preguntas en torno a la estructura social y desarrollo cultural de los otomíes de Tolimán, pero ahora la cuestión fundamental es cómo ingresar al estudio de la relación cultural ser humano-medio ambiente que es el objetivo esencial.

D) LA ECOLOGIA CULTURAL.

Netting (1986) afirma que los estudios de antropología en relación con la ecología se han realizado desde hace muchos años pero de forma sistemática empiezan a incorporarse hasta años más recientes. En 1950 y 1960 empezó a tomar importancia la tendencia para adoptar una perspectiva ecológica en el análisis antropológico impulsada por el ensayo de Steward (1955).

Pero es hasta los setenta cuando los antropólogos culturalistas americanos como Netting sostienen que el medio ambiente puede permitir ciertos fenómenos culturales pero que habría siempre alternativas y no garantías de que alguna posibilidad específica fuera materializada.

Los antropólogos nunca han ignorado el clima, la topografía, la flora y la fauna de los grupos que ellos han estudiado. Por ejemplo Wissler en 1923, y Kroeber en 1936 estudiaron la correspondencia entre las áreas culturales y las áreas naturales de Norteamérica. Pero dice Netting "... los antropólogos fueron precavidos respecto a las explicaciones simples y mecanísticas de la cultura. Haciendo comparación entre sociedades con similares habitantes o regiones adyacentes, ellos enfatizaron la complejidad del parentesco entre el medio ambiente físico y diversos inventos técnicos y sociales para explotarlo. Entre el medio ambiente y la actividad humana hay siempre un término medio, un grupo de objetivos y valores específicos, un cuerpo de creencias y conocimientos: en otras palabras un patrón cultural (el subrayado es mio). La primera prioridad de la antropología moderna fue explorar la cultura como encarnada por sociedades específicas en puntos particulares del tiempo -mirarlo desde dentro en términos de sus patrones culturales y roles. Solamente de este modo podría ser establecida una ciencia verdadera de la cultura" (1986: 5).

Diversos antropólogos han desarrollado hábilmente el interés antropológico por la ecología como Helm, Geertz, Sahlins, Netting, Vayda y Rappaport. A partir de sus trabajos se ha considerado a la ECOLOGIA CULTURAL como una consecuencia lógica de ciertas tendencias antropológicas (ideológica, socio-estructural y la ecológica) que pueden ser consideradas para entender el comportamiento humano en los contextos más amplios.

Como se puede observar, diversos estudios han echado por tierra la idea originada en el aristotelismo, y que permiten entender mejor la relación medio ambiente-ser humano, que se sustentan en la teoría ecológica que puede quedar resumida en la propuesta de Geertz, quién decía: "... en tales condiciones, vayamos al fondo de la cuestión y preguntémoslo lo siguiente: ¿hasta dónde afecta el entorno a la cultura?, ¿en qué medida es el entorno alterado por la civilización?, y sólo podemos contestar en uno y otro caso: De alguna forma, pero no del todo" (citado en Hardesty, 1979: 7). De esto se puede concluir que existe una interacción constante entre los habitantes de las comunidades otomías, con otros grupos sociales y con su medio ambiente.

La idea de interacción existía en el pensamiento platónico y aristotélico. El aristotelismo que también fue tomado en herencia por la filosofía judeo-cristiana, ve a la interacción entre entes diferenciados y de una manera mecánica, y no como lo propone la ecología cultural a partir de Julián Steward (1955) como una interrelación dialéctica, o como la llaman otros causalidad recíproca entre el entorno natural y la cultura humana. Por otro lado un gran aporte a la corriente evolucionista por parte de este autor es su propuesta del evolucionismo multilíneal que contempla trayectorias múltiples y variables de las culturas en el proceso de cambio y adaptación; para él lo más importante eran los procesos de adaptación de sociedades específicas, comparables con los tipos de estrategias de adaptación resultantes de sus respuestas a las características de los recursos ambientales.

Desde esta perspectiva se puede ver que el semidesierto no interactúa determinando la cultura de los otomíes, ni los otomíes responden mecánicamente a las condiciones impuestas por el semidesierto. Es decir la relación es dinámica o de causalidad recíproca.

La conclusión se puede sintetizar en que no hay medio ambiente o cultura a priori, sino que cada cosa es definida en función de la otra, y en que el medio ambiente no tiene solamente un poder limitador o selectivo sino que juega un papel activo (Hardesty, 1979: 8).

Entre los otomíes pareciera que predominan las relaciones culturales entre los grupos sociales y que muy poco tienen que ver con las condiciones ecológicas propias del municipio o la región. En este sentido, Steward dice que a veces predomina lo cultural y otras el medio ambiente ecológico, es decir que ciertos sectores de la cultura están más sujetos a una fuerte dependencia del medio, y sugiere que se haga uso del método ecológico para investigar las semejanzas posibles entre una cultura y otra, a partir de esos sectores. Esos "núcleos culturales" están constituidos por la economía estrechamente vinculada al problema de la subsistencia y a las transacciones económicas.

En base a estas ideas Steward piensa que la ecología cultural estudia la interrelación entre: el medio ecológico y la tecnología, la interrelación entre modos de comportamiento y tecnología, y la influencia de estos

modos sobre otros sectores culturales. Pero, dice Hardesty, el concepto de núcleos culturales no incluye muchos aspectos sociales ni tampoco los ritos, pues Steward no profundizó estos aspectos y su relación con el medio natural.

En general se puede decir que las propuestas de la ecología cultural se enfocan a analizar la relación humano-medio ambiente inmediato sin considerar específicamente la cultura religiosa generada en esa interrelación, y su articulación con la sociedad exterior. Así mismo como se verá en los apartados siguientes, los estudiosos de la práctica religiosa de los indígenas mexicanos han visto de soslayo la vinculación con el medio ambiente, y en menor medida con la sociedad nacional.

2.- ENFOQUES SOBRE LA RELIGION PUBLICA ENTRE LOS INDIGENAS MEXICANOS.

Para comprender la complejidad de las actividades religiosas y los rituales que implica la vida de los otomíes de Tolimán es importante no desligarlos de su medio ambiente específico y de las actividades económicas que desarrollan durante el ciclo anual como dice Morán (1993: 25), es importante contextualizar "... al hombre en su ambiente físico, en su historia y en su percepción del ambiente ...", para explicar la complejidad de las interrelaciones humanas. A pesar de esta afirmación el trabajo de Morán apunta más bien a la relación cultural de los indígenas amazónicos con su medio ambiente ecológico y se olvida de la interrelación con sus actividades religiosas.

Por otra parte, es importante reiterar que los estudios sobre la práctica religiosa pública popular referidos a los pueblos indígenas mexicanos han sido desarrollados generalmente como un tema aislado de sus relaciones con el medio ambiente sobre todo el físico como se puede observar en los trabajos de Dow (1990), Smith (1981), y Greenberg (1987), en los apartados siguientes. Así pues, las investigaciones enfocadas a la religión que han practicado las comunidades indígenas mexicanas (sobre

todo las mesoamericanas) no han sido consideradas como una estrategia cultural para adaptarse al medio ambiente ecológico y a los cambios de la sociedad mayor. Estos estudios han sido clasificados por Dow, Smith y Greenberg como se verá en seguida sucintamente.

Dow (1990), Smith (1981) y Greenberg (1987) coinciden que el funcionalismo es la corriente antropológica principal que ha estudiado la práctica de la religión indígena mexicana actual (o mejor dicho mesoamericana pues también se incluye a los indígenas guatemaltecos). Smith añade el enfoque marxista y el colonialista, mientras que Greenberg agrega solamente el esotérico. Las propuestas anteriores se pueden resumir en las siguientes corrientes: 1.- funcionalista; 2.- colonialista; 3.- marxista; 4.- esotérica. Estos enfoques hasta hoy día han omitido el análisis de la práctica religiosa popular indígena mexicana como una estrategia cultural.

A) CORRIENTE FUNCIONALISTA.

Este enfoque teórico ha considerado a las organizaciones religiosas persistentes entre los pueblos indígenas, de acuerdo a Dow (1990: 15), como jerarquías cívico-religiosas formadas por sistemas de cargos anuales, y mayordomías que se dedican a celebrar las fiestas populares de los santos entremezclando posiciones políticas o cívicas de carácter civil.

De este enfoque han surgido tres vertientes:

1.- Los aculturacionistas (Brenner, 1929; Redfield and Villa Rojas, 1934; Parsons, 1936) más que estudiar las funciones sociales de la práctica religiosa pública se preocuparon por separar los rituales católicos de los rituales indígenas.

2.- La vertiente de las jerarquías cívico-religiosas (Tax, 1937; Nash, 1958; Carrasco, 1961; Fernando Cámara, 1952; Wolf, 1955 y 1957; Cancian, 1967) arrancó con el descubrimiento de las funciones de la religión en Mesoamérica, destacando las funciones que desempeñaba este sistema de autoridad organizada.

Esta vertiente señaló el papel que desempeña la religión en la producción económica al sostener que el deseo de patrocinar las fiestas religiosas motivó la producción de excedentes agrícolas y artesanales, y que cargar los gastos más pesados de las fiestas a los hombres más ricos igualaba las diferencias de riqueza entre las familias de la aldea. Además, afirma que el contenido y el simbolismo de las organizaciones políticas está dirigido a la conservación de un orden socio-cultural establecido con anterioridad, que es el caso de las comunidades indígenas, y que las organizaciones tienen una estructura cuyo contenido y simbolismo no está dirigido a la conservación de creencias y prácticas tradicionales de ningún género, que es el caso de las comunidades ladinas o ladinizadas que están más incorporadas a la economía y a la política nacional.

3.- La última vertiente se enfoca al análisis de las funciones (Tax, 1953; Wolf, 1957; Nash, 1958; Cancian, 1965; Aguirre Beltrán, 1973; Dow, 1990) relacionando el papel que desempeña la religión en la conservación del sistema económico. Además, resalta la función niveladora de la jerarquía cívico-religiosa, y la idea de que une a la comunidad impidiendo la diferenciación social y económica interna.

Tax anota que los gastos de los funcionarios de las jerarquías cívico-religiosas son tan altos que impiden la formación de clases económicas sobre todo en las comunidades conformadas por pocas familias.

Eric Wolf (1957) al estudiar las funciones de la religión comunitaria en un tipo de comunidad que llamó "comunidad corporativa cerrada" comparando a Mesoamérica y Java, señaló que la principal función era poner límites al contacto económico, político y social con la sociedad nacional. Agrega que en estas comunidades se compra el prestigio y autoridad al precio de sus recursos excedentes, y de esta forma se nivela la riqueza, que podría intensificar la división de clases dentro de la comunidad, en detrimento de la comunidad corporativa.

Además la estructura corporativa impide la movilización de capital y riqueza dentro de la comunidad en términos capitalistas, y de esta manera inhibe las tensiones en la comunidad e impide su desintegración. Por otra parte la envidia institucionalizada es un mecanismo de control social, pues

minimiza los fenómenos destructores como la movilidad económica, el abuso del poder, o la ostentación de la riqueza.

Wolf considera que la religión vincula a las comunidades corporativas cerradas con la sociedad colonial dominante pero de una manera excluyente, es decir el sistema religioso protege a las comunidades de la intervención colonialista y la nivelación de riqueza interna impide la presencia de instituciones capitalistas, y obliga a expresar las diferencias de riqueza de manera no capitalista.

Nash (1958), al igual que Wolf, opina que la religión funciona en el contexto de una sociedad nacional mayor, en particular se refiere a las jerarquías cívico-religiosas que tienen al interior de su comunidad una posición ambivalente: conservar el aislamiento de la comunidad, y a la vez relacionarlas con el mundo exterior como instituciones y otros grupos. Divide las funciones en manifiestas y latentes.

Las funciones manifiestas consisten en cuidar el orden administrativo de la comunidad (policía, justicia, iglesia, grupo de ancianos que gobiernen). Y las funciones latentes tienen el propósito de señalar los límites de la comunidad, unir a las familias en una sola estructura social, nivelar las riquezas evitando la diferenciación social, y canalizar las formas de exhibición personal con controles sociales.

Cancian (1965), adujo que el gasto que hacen los cargueros religiosos no sólo reduce su riqueza sino que los compromete más con la comunidad pues tienen que apoyar en todo momento las normas de la comunidad. Por otra parte afirma que en Zinacantán la jerarquía no evita la estratificación social sino que más bien la traduce en términos de prestigio, y esta estratificación puede durar por generaciones.

Esta conclusión de Cancian de que la estratificación no desorganiza a la comunidad indígena argumenta en contra de Wolf, Nash y Carrasco que sostenían que las comunidades indígenas son corporativas o que tienden a mantenerse fuertes en su solidaridad interna; y cualquier cosa que relajara su corporatividad o solidaridad subvertiría su funcionamiento. Es decir las jerarquías no nivelan completamente la riqueza, pues su función es justificar las diferencias no eliminarlas; el mecanismo nivelador se da al convertir la riqueza en prestigio.

Aguirre Beltrán (1973) agrega cinco nuevas funciones al mosaico funcionalista de los sistemas político-religiosos: 1) es un medio para conceder recursos comunales especiales; 2) impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, 3) es una forma de recreación que resuelve las tensiones de la gente que compite por el poder, 4) los funcionarios cívico-religiosos delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos de la localidad, 5) vigila las desviaciones de conducta de diversa maneras, incluyendo la coerción física y el miedo a los castigos sobrenaturales.

Aguirre Beltrán a diferencia de Wolf sostenía que la homogeneidad de las comunidades indígenas cerradas, tienen como finalidad no la homogeneidad sino conservar un sistema de intercambio redistributivo que a simple vista parecieran lo mismo.

LOS FUNCIONALISTAS Y LA ECOLOGIA CULTURAL.

Los funcionalistas han hecho indudablemente significativas aportaciones en los estudios de la práctica religiosa indígena. Sin embargo, Dow (1990) considera trivial el análisis de la ecología cultural, pues asegura que en la actualidad no se pueden hacer mediciones ecológicas del funcionamiento, y agrega que estas técnicas todavía no se han desarrollado en la antropología social del momento (su trabajo fue publicado en inglés el año de 1973).

Este punto de vista no es aceptable porque la Ecología Cultural también ha hecho grandes aportaciones y no en balde Netting la considera como una corriente importante de la Antropología Cultural (Netting, 1986: 4). Si el enfoque socio-estructural ha hecho aportes específicos en el estudio de las actividades religiosas, considero de acuerdo a Netting (1986), Morán (1993) y Hardesty (1979) que el enfoque propuesto por la Ecología Cultural también ha hecho aportes sobre la dinámica religiosa de los grupos humanos en su interacción con el medio ambiente.

LA PRACTICA RELIGIOSA INDIGENA DENTRO DEL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD NACIONAL.

Manning Nash, como Wolf, dice que la práctica religiosa indígena funciona dentro del contexto de una sociedad nacional mayor, es decir le otorgan a las jerarquías cívico-religiosas una posición ambivalente en la que tienen que conservar el aislamiento de la comunidad y al mismo tiempo relacionarla con el mundo exterior. Por ejemplo, el trabajo de investigación de Nash realizado entre los indígenas guatemaltecos de las montañas, tiene otras características sobre todo cuando considera que las organizaciones religiosas son una extensión local de la nación en asuntos como los impuestos, el reclutamiento del ejército, el sostenimiento de la escuela o cualquier otro aspecto público.

Estos autores, como se ha podido observar, no consideran está problemática desde la perspectiva de la migración campo-ciudad como ocurre actualmente entre los otomíes de Tolimán y como se propone en este trabajo.

B) CORRIENTE COLONIALISTA.

La corriente colonialista representada principalmente por Smith (1981) afirma que el sistema de fiestas es parte de una especie de ecología colonial, ya que la exclusión de los indígenas de la vida económica y social metropolitana crea las condiciones en que puede florecer tal sistema, al mismo tiempo, justifica la superioridad de la sociedad de la metrópoli. Los motivos que parecen respaldar la donación ritual semejan, sin embargo, proceder de la lógica económica, más bien que de la lógica política, en tanto que su impacto más amplio parecería hallarse en la capacidad política de los indios, más que en su capacidad económica.

También considera que la solidez de las instituciones rituales comunales está vinculada con el conjunto de las condiciones geográficas, demográficas, económicas y políticas, aunque más bien sostiene que el

contexto en que se desarrolla pertenece a la historia económica de la región (Smith, 1981: 46-47).

La corriente colonialista sostiene que la tradición ritual indígena y la sociedad colonial se hallan en una especie de relación simbiótica mutua, que apuntala y estabiliza la sociedad general tanto en sus elementos coloniales como en los colonizados (Smith, 1981: 18). El sistema de fiestas es el resultado del juego equilibrado entre la presión nacional y el propio interés del pueblo. Y el modelo social de los indígenas rechaza los valores ladinos imperantes de acumulación y la desigualdad que promueven, y se basa en cambio en la solidaridad y en la igualdad, que se conservan con ayuda de los mecanismos niveladores autoestabilizantes, tales como el sistema de fiestas.

C) CORRIENTE MARXISTA.

Por otra parte, la corriente marxista pretende ver a la comunidad y al resto de la sociedad como un todo, y sostiene que "... el sistema de fiestas fue impuesto a los indios por los estados coloniales con el fin de extraer recursos, controlar la mano de obra y fragmentar las poblaciones indias en pueblos políticamente débiles" (Smith, 1981: 18).

En esta corriente, Smith ubica a Wolf (1957), Harris (1964) y Núñez del Prado (1955) porque intentan situar la idea del aislamiento en un contexto más amplio argumentando que el sistema de fiestas contribuye a nivelar las fortunas y, por consiguiente, fortalece al pueblo frente a la explotación más que frente al riesgo de la aculturación. La crítica marxista de tal posición se centra en la idea de que, como defensa frente a la explotación, el sistema de fiestas resulta notablemente ineficaz, aparte de que el hincapié hecho en el prestigio y la adaptación no tiene en cuenta las características coercitivas del sistema (Harris y Núñez del Prado citados en Smith, 1981: 19). Desde esta perspectiva para Smith, el sistema de fiestas como él lo llama no fue nunca una institución indígena, y los indígenas la apoyaron porque se vieron obligados a hacerlo forzados por las autoridades coloniales.

Los colonialistas como Smith sostienen que el sistema de fiestas es el punto institucional donde se cruzan y son expresadas las fuerzas principales que actúan en la vida política, económica y espiritual de los indios. Por otra parte, los estudios antropológicos en torno a las fiestas tradicionales en Mesoamérica han sido enfocados como una fuente de la continuidad y escudo contra la explotación. También se les ha condenado como impedimento al progreso económico y como mecanismo de control colonial (Smith, 1981: 7).

D) CORRIENTE ESOTERICA.

Greenberg (1987) asevera que esta corriente se enfoca a aspectos más esotéricos de la religión como la cosmología, la mitología, los ritos de curación, los calendarios y los sincretismos religiosos que buscan explicar los procesos de aculturación.

Para este autor, los primeros estudios de religión folk fueron realizados por Brenner (1929), Redfield y Villa Rojas (1934), y Parsons (1936). Estos "... estudios han pretendido descubrir ídolos atrás de los altares, con objeto de decifrar la mezcla de rasgos católicos y paganos, dentro del catolicismo folk. La estructura de estos estudios fue, en realidad, la aculturación. Sin embargo, se esperaba que estudiando la religión folk en comunidades aisladas se lograría obtener una valiosa comprensión de las culturas precolombinas" (Greenberg, 1987: 15).

A partir de los sesenta, añade, se ha operado un cambio en el énfasis hacia los estudios cognoscitivos y estructuralistas de los aspectos esotéricos de la religión (Metzger, 1963; Vogt, 1969 y 1988; Blaffer, 1972; Gossen, 1974; Hunt, 1977 y otros).

3.- EMIGRACION, DINAMICA ESENCIAL PARA LA ADAPTACION Y EL CAMBIO.

Las condiciones específicas del semidesierto han llevado a los otomíes a desarrollar una organización social caracterizada por los compromisos y la práctica religiosa, que les ha permitido adaptarse a lo que les ofrece su habitat. A la vez, conforme se ha desarrollado la población otomí, esta cultura religiosa se ha ampliado, en combinación con los factores generales de la sociedad nacional, con los movimientos o desplazamientos geográficos que son reforzados o dinamizados por los compromisos adquiridos entre los miembros de la comunidad o región con su o sus imágenes religiosas.

De esta forma la emigración otomí del semidesierto queretano se convierte en un factor cultural específico para buscar recursos complementarios para la subsistencia. Este rasgo cultural además de ser otra faceta de adaptación al medio ambiente semiárido se convierte en una dinámica que permite al otomí la comprensión y la adaptación al mundo exterior de la comunidad, desde luego sin olvidar las afluencias institucionales hacia el interior de la comunidad indígena.

Mucho se ha hablado de la emigración sobre todo del campo a la ciudad, y de acuerdo a algunos autores como se verá más adelante, la migración indígena tiene características específicas. Sin embargo como se consideró anteriormente no se han considerado las relaciones de los indígenas otomíes con sus medio ambiente, sus prácticas religiosas y la migración, aspectos que interactúan entre la población indígena de Toluca. Los otomíes del semidesierto queretano, así como todo el año tienen una intensa dinámica religiosa se puede decir que el resto del tiempo (o mejor dicho cuando no hay eventos religiosos significativos) sobre todo los hombres están constantemente emigrando principalmente a las ciudades.

Por lo tanto se integra una discusión teórica de la migración.

A) LOS OTOMIES Y LA MIGRACION.

La subsistencia entre los ñäñhä (u otomies de Tolimán) está determinada en primera instancia por la agricultura y la crianza de ganado; e, incluso por la recolección de productos silvestres aprovechados para la vivienda y la alimentación. Ahora bien, al abordar de esta manera el problema se tendría que formular la siguiente pregunta: ¿de qué se está hablando, de grupos aislados que viven como lo hacían los primitivos o de grupos campesinos? Como dice Eric Wolf, las características de los grupos campesinos llevan a confirmar que se habla del segmento social conocido como campesinado, es decir que pertenece a una sociedad con Estado, o como lo llaman otros a una sociedad mayor.

En términos generales, al considerar las afirmaciones de Shanin (1979: 7-16) y de la CEPAL (1982: 43-59), para el caso particular de México de acuerdo a Wolf (1971: 11) se puede decir que los campesinos son un segmento en continua interacción y comunicación con otros grupos sociales, puesto que los campesinos forman parte de una sociedad más amplia y compleja, y sobre todo que su especificidad reside en el carácter de esa relación con el mundo exterior a ellos.

Así pues la caracterización de esa relación es en base a "... el control de la producción, incluyendo el trabajo humano, que pasa de las manos de los productores primarios a las de los grupos que no cargan con el proceso de producción propiamente dicho, sino que asumen funciones especiales de administración y ejecución, fundados en el uso de la fuerza. ... los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen" (Wolf, 1971: 11 y 12).

Esta relación intrínseca de las sociedades campesinas se bifurca en sus propias exigencias y las demandas del exterior. El campesino se ve obligado a encontrar un equilibrio entre ambas. Para explicar la búsqueda de este equilibrio al que se ve obligado el campesinado, Wolf habla del fondo

de reemplazo, del fondo ceremonial, y el fondo de renta que finalmente es el que caracteriza al campesinado.

En el caso de los campesinos indígenas del semidesierto queretano se desenvuelven características muy específicas por las condiciones ecológicas y geográficas, y sobre todo por las relaciones culturales desarrolladas entre los otomíes y su medio ambiente. El fondo ceremonial como en la mayoría de los pueblos indios mexicanos es muy grande en comparación con sus presupuestos de calorías y sus fondos de reemplazo, porque dedican, como dice Wolf, "... todos sus esfuerzos y bienes a la celebración de ceremoniales que sirven para subrayar y ejemplarizar la solidaridad de la comunidad a que pertenecen" (1971: 16 y 17).

En vista de la aridez del ecosistema en el que habitan los otomíes de Tolimán, su agricultura es escasa por lo que su relación con otros grupos sociales, o mejor dicho la transferencia de valor se da en base, en gran medida, al trabajo humano que ocurre en forma de venta en las ciudades u otras regiones agrícolas desarrolladas o empresariales, por cierto en condiciones sociales muy desventajosas. Por otro lado, los gastos de ceremoniales tienen una intensidad considerable que los obliga a dedicar todos sus esfuerzos y bienes a la celebración de ceremoniales religiosos principalmente pero que están articulados definitivamente con el consumo de calorías obtenido en las comidas rituales que acompañan o mejor dicho que forman parte invariablemente de la práctica ceremonial en torno a las imágenes. En este contexto se da la emigración *nāñhä*.

B) FORMAS DE EXPLICAR LA MIGRACION.

Diversos enfoques se han hecho para explicar el fenómeno de las migraciones. De acuerdo a varios autores como Adler de Lomnitz (1987), y López (1986) se pueden agrupar de la siguiente manera: uno llamado "modernista" y otro "histórico-estructural".

El enfoque modernista plantea que las sociedades, en particular las latinoamericanas, pueden ser analizadas bajo un modelo dual, que va de lo

"tradicional" a lo "moderno" y en el cuál el predominio del polo moderno sobre el tradicional es la condición del desarrollo de una economía regional o nacional. De esta manera, la migración vendría a ser tan sólo un indicador del desarrollo económico capitalista, en el que el polo tradicional transfiere recursos -en este caso mano de obra- al polo moderno.

El enfoque de la modernización, de acuerdo a López, pone su atención en las motivaciones individuales para emigrar, en los lugares de origen, y en la adaptación a un nuevo medio social, cultural y económico. De acuerdo a esta perspectiva, los individuos son afectados de la misma manera por las condiciones generales de la economía, pero sólo algunos emigran, en función de apreciaciones subjetivas respecto a esas condiciones. Pero debido a que la sociedad no es homogénea sino que está dividida en clases, "... las actitudes y expectativas de los individuos se encontrarán permeadas por su pertenencia a una clase social; además, las condiciones generales de la economía también presionarán diferencialmente a los individuos según su posición económica y social en la estratificación" (López, 1986: 15).

El enfoque histórico-estructural sostiene que el cambio social - incluyendo la migración- es un proceso que se encuentra determinado por factores ajenos a él. En este caso la migración viene a ser un fenómeno estructural en tanto que forma parte de procesos más amplios como la industrialización, la urbanización y la producción en el campo. Y es un fenómeno histórico puesto que las circunstancias históricas en que se produce le imprimen modalidades particulares.

A partir de 1940 los migrantes rurales han participado de las transformaciones más significativas que ha sufrido recientemente México, es decir en el "... paso de una sociedad agraria basada en el intercambio a una sociedad industrial basada en el progreso técnico y la venta de mercancías" (Arizpe, 1985: 10).

En general se puede decir que las migraciones masivas del campo se han iniciado a partir de una crisis de la economía rural. Pero esta crisis no es privativa del sector rural, ya que el sector urbano e industrial "... y su intercambio económico desigual con el sector campesino le ha provocado a este un desequilibrio, cuya parte más visible son las oleadas de inmigrantes que se dirigen hacia las ciudades.

Por otra parte la migración campo-ciudad ocurre dentro de la economía campesina, como una estrategia de las familias campesinas para sobrevivir y reproducirse frente a la presión económica del sector industrial capitalista" (Arizpe, 1985: 27).

Las unidades campesinas sufren presiones económicas externas pero también tienen estrategias propias que pueden modificar las tendencias estructurales.

En resumen se puede decir que el proceso social de la migración no puede desligarse de los acontecimientos internacionales, nacionales y de las políticas económicas regionales y locales, pero también cada familia tiene su propia estrategia a seguir, así como también cada comunidad y cada región sobre todo en el caso de los otomíes de Tolimán.

Los indígenas son asalariados como el resto de los campesinos migrantes; sin embargo "Los indios son indios no solo porque hablan lenguas indígenas y se visten y alimentan a la manera de sus antepasados, porque han conservado los remanentes del modo de producción prehispánico que se manifiesta en sus técnicas agrícolas y en sus relaciones de cooperación y ayuda mutua, o por el único hecho de refugiarse en sus comunidades tradicionales. Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación económica dentro del sistema, lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario" (Pozas y Horcasitas, 1987: 16), (El subrayado es mío).

Además, los pueblos indígenas no están al margen del sistema económico dominante; en general se puede decir que pertenecen a la clase baja, es decir, no forman una clase social específica, y únicamente "... se distinguen por los remanentes del pasado que conservan y que son las trabas que han determinado el que sean absorbidos y explotados por el sistema capitalista en los niveles de clase más bajos" (Pozas y Horcasitas, 1987: 137). ¿Pero qué ocurre con los indígenas que emigran actualmente?

LOS FACTORES BIO-CULTURALES Y LA MIGRACION.

El campesino indígena por su condición étnica y cultural está en desventaja mayor que el resto de los migrantes asalariados para conseguir un empleo en las ciudades o en las regiones a las que emigra, y cuando lo consigue es en condiciones ínfimas de seguridad social.

En México, a pesar del crecimiento económico que algunos sectores han alcanzado en las últimas décadas, la población rural sobre todo en algunas regiones presenta grandes carencias. Los grupos indígenas, tienen aún menores oportunidades de participar de los beneficios que ostentan otros grupos sociales; sus niveles de salud, nutrición, vivienda y educación son muy bajos (Molinari, 1979: 36).

Los grupos indígenas involucrados actualmente en el movimiento migratorio hacia las ciudades, no representan mano de obra especializada o calificación laboral, son generalmente analfabetas (no leen, ni escriben español), y casi no hablan español lo que va a impedir su competencia en el mercado de trabajo ciudadano. Su esperanza de lograr una mejor vida en la urbe se ve rota, ya que tienen que desempeñar ocupaciones poco redituables o no necesarias: de vendedores ambulantes, de peones en la construcción, de mozos y sirvientes, etcétera, o dedicarse a la mendicidad (Molinari, 1979: 40 y 49).

Además de su situación de explotados y de su aislamiento lingüístico, los indios tienen que enfrentarse con el rechazo bio-cultural, causado por su apariencia fenotípica, y su actitud ante el universo (una cosmovisión mágico-religiosa), y éstos influyen en sus relaciones laborales particularmente cuando transpasan la línea divisoria de su territorio nativo y cultural.

Por consiguiente la migración indígena-campesina "... no se da en la misma forma ni al mismo tiempo que las migraciones de los 'no indios' ..." (Molinari, 1979: 29).

Los campesinos otomíes de Tolimán, durante el ciclo anual, en primera instancia emigran periódicamente motivados en apariencia por la necesidad de cumplir un compromiso en el sistema de cargos o en general en la celebración de la fiesta para alguna imagen religiosa, este propósito

pareciera que inhibe la preocupación por conseguir mejores salarios y prestaciones sociales. Sin embargo para la mayoría de campesinos (indígenas o no), la sociedad hegemónica no ha permitido otras alternativas más viables sobre todo para estos grupos étnicos (aunque de hecho algunos individuos o escasos grupos familiares si han conseguido avanzar en la escala social o al menos mejorar sus condiciones de vida).

En otras palabras, la emigración otomí ofrece en las condiciones que se da actualmente una aportación económica considerable que se transforma en calorías consumidas por la población indígena del semidesierto queretano. Por otra parte, la problemática otomí se entreteje no sólo en el contexto nacional contemporáneo sino también en el proceso histórico mexicano que para fines de análisis puede ser considerado desde la perspectiva de la situación indígena, como se podrá ver en el siguiente capítulo.

4.- ADAPTACION CULTURAL OTOMI AL MEDIO AMBIENTE.

Diversos autores han dado a conocer algunos trabajos sobre los otomíes del estado de Querétaro. Hekking y Andrés de Jesús (1984 y 1989) han rescatado con las herramientas lingüísticas el otomí tanto de Amealco como de Tolimán pero también otros autores se han enfocado a otros aspectos culturales de los actuales otomíes queretanos, por ejemplo los trabajos antropológicos de Abramo-Lauff (1989), Piña (1988, 1989 y 1992), y Van de Fliert (1988). La Sierra Gorda también ha sido trabajada por algunos otros estudiosos desde puntos de vista diferentes como es la perspectiva histórica presentada por Leticia Reina (1994).

En el contexto regional, la perspectiva religiosa de interés especial aquí en esta investigación, es importante hacer referencia a los danzantes popularmente conocidos como "concheros" o "danza chichimeca" o "danza azteca" que forman parte de la cultura folk del Bajío principalmente en los

centros urbanos de la ciudad de Querétaro, San Miguel de Allende Guanajuato (Fernández, 1941; Correa, 1996) y la Ciudad de México.

Sin embargo en algunas comunidades o barrios de algunos municipios queretanos existen concheros, donde se les conoce como "chinchines".

En el caso de Querétaro, estos grupos residen principalmente en el barrio de San Francisquito, y en el barrio de San Juan de Tequisquiapan, este último grupo ha sido observado en el trabajo de campo en Tolimán en su participación en los días 29 de septiembre en la fiesta principal a San Miguel, al igual que el grupo del pueblo El Zamorano, Municipio de Colón, Querétaro, que es una área totalmente rural.

Sin abordar directa y claramente la relación otomí-chichimeca, Moedano sostiene que la danza de los concheros es un culto de los grupos otomíes del Bajío a la Santa Cruz y a Santiago Apóstol, asociado a los antepasados, las limpias, las velaciones que tiene como "... finalidad mantener su identidad cultural y encontrar nuevas formas de integración social, ya que las antiguas se vieron desequilibradas como consecuencia de los diferentes tipos de carencias que trajo consigo el momento crítico de la Conquista. En la medida en que a través del tiempo se ha conservado el mismo tipo de relaciones interétnicas que entonces se establecieron, tal identidad se ha seguido viendo amenazada por el grupo dominante; de tal modo que como se han mantenido las carencias que dieron origen al culto, este se ha conservado hasta nuestros días" (Moedano, 1972: 600).

Este autor sugiere la asociación original de los chichimecas con los otomíes y por supuesto las relaciones comerciales establecidas durante el siglo XVI pero concluye con la batalla del cerro del Sangremal (hoy barrio de la Cruz de la ciudad de Querétaro ubicada a cuatro cuadras del edificio de esta Facultad de Filosofía) realizada el 25 de julio de 1531. En esta batalla dice el autor "De acuerdo con la tradición, el triunfo de los españoles se debió a la aparición en el cielo de una cruz refulgente, con Santiago Apóstol a su lado. Los chichimecas, ante tales signos que interpretaron como proféticos, cesaron de luchar, dándose no solamente por vencidos, sino también aceptaron la religión católica y pidiendo una cruz como la aparecida. Después de varios intentos fallidos de los españoles para

satisfacer los requerimientos de los indígenas, lograron complacerlos con una cruz de piedra y éstos, como muestra de regocijo y veneración empezaron a bailar en torno a ella exclamando: 'El es Dios' a cada momento" (Moedano, 1972: 601).

Al parecer el año de 1531, en los momentos críticos de la Conquista, fue el año de las apariciones de imágenes por todos lados de México como también ocurrió con la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac; tal vez los chichimecas de la región de Tolimán no les tocó estar en la batalla del Sangremal, pues ellos no son concheros, ellos más bien tienen la danza de San Miguel como una explicación similar a lo ocurrido en el Sangremal. Sin embargo en lo general el proceso se da de manera semejante. La Cruz que aparece en El Zamorano y la peregrinación a ese lugar por los primeros chichimecas bautizados como los explica la tradición oral: Don Cipriano Pérez, de Maguey Manso dice "... bueno, esta peregrinación la empezaron los primeros 'mecos ' bautizados"; don Erasmo Sánchez Luna, de San Miguel dice ".. Inoj, pues fíjese que la danza de la xa'ha pasó a ser la danza de San Miguel, ésto ocurrió allá por 1723 cuando don Bató se bautizó, y fue el primer mayordomo de las danzas de San Miguel".

En el contexto estatal, se halla el trabajo de Van de Fliert realizado en las comunidades otomíes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec ambas del municipio de Amealco. En la primera parte de su trabajo, la autora trata de presentar "... los antecedentes históricos del otomí, condicionados por la ecología, las guerras, las tradiciones e influencias aztecas, españolas y mestizas, con el fin de lograr un entendimiento más profundo de su existencia actual" (Van de Fliert, 1988: 43). En su presentación no son muy claros los orígenes de los otomíes de Amealco, sintetizando presupone que "Se atribuye la fundación posiblemente a los conquistadores indígenas Don Fernando de Tapia (Conin) y Don Nicolás de San Luis Montañez, descendientes de los reyes y emperadores de la gran provincia de Tula y Xillotepec, quienes sometieron y conquistaron, en nombre del Rey de España, a los habitantes indígenas de esta región" (Van de Fliert, 1988: 45).

Esta información respecto a los orígenes antiguos de los otomíes de la región de Amealco, es manejada por la autora como recuerdos e historia

oral exclusivamente en oposición a los datos presentados por Soustelle (1993) para otros lugares como Tolimán y la región que rodea a la montaña de El Zamorano.

Por otra parte, la ubicación geográfica de Amealco próxima a la región otomí y matlatzinca del Estado de México permite poner en duda lo expresado por Van de Fliert, o mejor dicho este tema se convierte o queda como una línea de investigación por desarrollar.

Entre los otomíes actuales de Amealco, de acuerdo a Van de Fliert, la práctica religiosa tiene una función más bien social, pues dice "La vida social otomí se manifiesta principalmente durante las fiestas de los santos. El sistema socio-religioso constituye un modelo cognoscitivo que determina la conducta social" (Van de Fliert, 1988: 136).

El sistema de cargo entre los otomíes de MexQUITILÁN y Tultepec de acuerdo a esta autora es de carácter pragmático pues, "... el dogma católico y su sistema moral, ético o teológico tienen menos importancia que la participación de los 'cargueros', funcionarios que cumplen un 'cargo' -tarea- que consiste en organizar las festividades en honor de un santo, la acción y el intercambio de los alimentos" (Van de Fliert, 1988: 136).

A pesar de las ofertas de considerar entre las determinantes, los aspectos ecológicos, Van de Fliert no considera la interacción de los otomíes con su medio ambiente dejando separados por segmentos los aspectos de la vida de las comunidades otomíes, por un lado la economía por otro la religión, por otro la ecología, etcétera, lo cual es dudoso en la concepción de un pueblo indígena mesoamericano. Por otra parte, en los relatos de Van de Fliert, la fiesta a la Santa Cruz parece no tener importancia entre los otomíes de Amealco, y por consiguiente no existen en la actualidad caminatas sagradas o culto a los cerros como es el caso de la peregrinación de los otomíes de Tolimán tema de este trabajo y los otomíes de la Sierra de Puebla que describe Galinier (1990: 313-328).

En el caso de Tolimán tal vez la interacción que los otomíes realizan con su medio ambiente específico y con la sociedad mayor les ha permitido desarrollar los rasgos culturales que rodean a las caminatas a El Zamorano que conservan hasta la actualidad, con su propia especificidad. En este caso las consideraciones sobre los aspectos históricos son fundamentales,

es decir la correlación otomí-chichimecas surgida con el neocontacto (término creado en este trabajo para diferenciarlo del contacto españoles-indígenas y a las posibles relaciones previas a esos acontecimientos) entre estas dos etnias ocasionado fundamentalmente por la conquista española.

Abramo-Lauff, al hablar de la cacería ritual o ceremonia propiciatoria realizada anualmente por los otomíes de Amealco el día de Corpus Christi, sostiene que "... los antiguos ritos se crearon por necesidad de consolidar los vínculos íntimos del hombre con la esfera sagrada que concede a éste nada menos que su existencia cotidiana, permitiendo su organización social, la explotación de los recursos naturales y manteniendo en equilibrio las fuerzas que ordenan el mundo y la sociedad" (1989: 23).

Este autor destaca que el objetivo del ritual de Corpus Christi en el complejo religioso-popular de Santiago Mexquititlán, es la propiciación de la vida salvaje en la que intervienen diversos símbolos como son los animales cazados vivos, las imágenes de los santos católicos y el sacerdote católico al que secundan todos los cargueros o fiscales con sus respectivas imágenes. De este ritual los indígenas esperan "... que las causalidades imprevistas, que los cambios repentinos en la historia y que las amenazas de la salud y a la vida de los hombres y al orden de las cosas en general, sean conjurados y/o corregidos". La eficacia del ritual depende de que sean observadas las normas tradicionales en su realización (Abramo-Lauff, 1989: 23).

Este ritual específico realizado todavía entre los otomíes de Amealco no existe entre las comunides de Tolimán. Los otomíes de Tolimán, sobre todo los grupos de Higuera, en su interacción espacial y temporal han creado y desarrollado sus rasgos culturales peculiares en función a sus antecedentes históricos en relación con los chichimecas y sobre todo a las estrategias de exterminio emprendidas por los españoles en la Sierra Gorda, y por otro lado las condiciones ecológicas semidesérticas hasta los albores del siglo XXI. La práctica religiosa entre los otomíes de Tolimán está vinculada dinámicamente con el resto de las actividades cotidianas, pero no las determinan como lo sugieren Van de Fliert y Abramo-Lauff, o dicho en otras palabras se condicionan mutuamente pero la ideología religiosa no determina en última instancia la vida material de las comunidades indígenas

del semidesierto queretano sino por el contrario descansan en ella pues en última instancia los rasgos culturales desarrollados buscan asegurar la subsistencia del grupo en base a los alimentos conseguidos en la interacción fundamentalmente con su medio ambiente inmediato y por supuesto en la interacción con la sociedad mayor esencialmente por medio de la emigración.

CAPITULO II.

ANTECEDENTES HISTORICOS DE LOS INDIGENAS MEXICANOS.

A partir del error geográfico de Chrisophoro Colombo apoyado por la Corona española, en octubre de 1492, en el contexto mundial aparecen equivocadamente los indios, mejor conocidos hoy día como indígenas americanos (Alcides; 1983). Los españoles, y todavía hoy día las instituciones gubernamentales de los estados americanos, llaman generalmente a este hecho histórico "el descubrimiento de América", o "el día de la Raza", y en el caso de las iglesias cristianas (tanto la católica como las denominadas protestantes) de origen occidental "el día de la Fe". A este respecto muchos indígenas piensan diferente. Hace apenas tres años, en 1992, estuvo en su culmen un movimiento por todo el planeta conmemorando el evento relacionado con el shock cultural iniciado con la llegada de los españoles al continente que hoy se llama América; para unos bautizado como "encuentro", para otros como "encontronazo". En general en los inicios de la década de los noventa se vertieron diversas opiniones, entre las que se incluyen las de los mismos indígenas.

El día doce de octubre de cada año se han dado diferentes manifestaciones acordes a los diferentes significados, y relucen los símbolos en los espacios públicos urbanos. Por ejemplo, en la concentración en el Zócalo de la Ciudad de México de 1992, los indígenas y

los indianistas lanzaron proclamas y discursos opuestos a los discursos y festejos oficiales; en los discursos se mencionaba "... no nos vinieron a descubrir porque nosotros ya habíamos descubierto el universo ...", "...no, nosotros no hemos sido descubiertos, siempre hemos existido desde hace miles de años ...". (7)

A pesar de que las opiniones están divididas y las discusiones encontradas en torno al arribo español a América, sin embargo se puede hablar de indígenas (8) de igual forma que en sentido amplio se puede hablar de indígenas alemanes, indígenas ingleses, indígenas japoneses, etcétera. Desde esta perspectiva se puede decir que la cultura de los americanos ha seguido un proceso específico que comprende, en términos generales, diferentes etapas que en términos globales se subdividen al menos en: la etapa anterior a la dominación española; durante la dominación y colonización; y en tercer lugar la época moderna que raya en los albores del siglo XXI.

Hoy día sigue vigente el proceso de coexistencia con un grupo hegemónico de otra cultura iniciado en 1492, en el que los grupos indígenas mexicanos han seguido diversas alternativas, incluso algunas ofrecidas por los mismos españoles conquistadores (en este concepto se incluye a los evangelizadores). En este proceso ha predominado el mestizaje cultural, ideológico e irremediamente el económico sobre todo en los grupos étnicos aborígenes en relación a los territorios que ocupan, la tecnología que utilizan, las escasas oportunidades de educación que los ha mantenido, junto con otros sectores sociales, en la escala más baja de la estratificación social como sostienen Pozas y Horcasitas (1987), Bartra (1974), y Stavenhagen (1989).

La comunidades de Maguey Manso y El Saucito no han escapado a estas transformaciones, y su situación actual no puede desligarse de su pasado histórico, así como de la problemática nacional contemporánea y por supuesto del medio ambiente semidesértico en que se ubican.

Sin embargo para comprender los procesos de adaptación y cambio de estas comunidades otomíes tradicionales y su vinculación a la posmodernidad de las civilizaciones caracterizadas por una economía mundial, del TLC (Tratado de Libre Comercio), y una tecnología en la que

está en la punta de lanza la informática con los satélites espaciales y la INTERNET, es necesario considerar algunos aspectos históricos en relación a la población indígena en que se ha enmarcado el proceso de desarrollo de los rasgos culturales fundados en la práctica religiosa por los otomíes de Maguey Manso y El Saucito. Este fenómeno religioso al menos en Mesoamérica ha desempeñado un papel fundamental en la adaptación y resistencia a la nueva sociedad como se ha podido considerar en los planteamientos de algunos autores mencionados en la introducción.

1.- LOS INDIGENAS AMERICANOS.

Los descubrimientos marítimos iniciados en el siglo XVI, permitió a España considerarse la defensora y propagadora de la religión católica después de haber realizado la cruzada en su propio país contra la ocupación árabe. Esta empresa preparó a los españoles para la nueva misión que les permitían las condiciones históricas: el descubrimiento y la conquista de América. Aunque el propósito principal del descubrimiento y la conquista del continente americano tenía el carácter de una empresa económica sin embargo la religión la justificó y la transformó en su conciencia.

La Corona dueña de las tierras adquiridas tuvo que recompensar a los conquistadores con tierra, agua y trabajo indígena. "El encomendero, a cambio de los tributos y servicios que recibía de los indígenas que estaban bajo su autoridad (grupo de familias menor o mayor, con su cacique, concentrados por lo general en un pueblo, o en varios pueblos), quedaban jurídicamente obligados a protegerlos y a encargarse de su instrucción religiosa" (Uchmany, 1982: 83). La realidad histórica fue que el encomendero tenía en la mira forjarse lo más rápido posible una fortuna en base al trabajo indígena a los que muchas veces convertía en esclavos; "... estas contradicciones hicieron muy difícil la aculturación para el indígena, no sólo porque le resultaba muy ajena la cultura española y la palabra de Cristo, cuyo significado no siempre entendía, sino por que esta última al mismo tiempo que salvaba el espíritu, esclavizaba, por lo general al cuerpo"

(Uchmany, 1982: 84). La Corona suprimió la encomienda ante las duras críticas de españoles como Fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, para dar paso a los corregimientos, pero los corregidores tampoco desaprovecharon la oportunidad para hacer fortuna con el trabajo de los indígenas y con su alimento básico, el maíz.

Por otra parte, a pesar de que América Latina lleva más de cinco siglos en el sistema económico mundial (Wallerstein, 1987), una de sus principales y notorias características vigentes son la dependencia, el subdesarrollo y el retraso económico respecto del mundo noratlántico. Al mismo tiempo, es de la misma forma notable el abismo característico que hay entre las comunidades rurales miserables y las resplandecientes ciudades, entre la tecnología primitiva y sofisticada, entre la pobreza y el lujo, entre el hambre y la abundancia. En la dependencia económica se halla la herencia principal de los tres siglos de subordinación a España y Portugal. Otros dos siglos más de Estados postcoloniales han visto la prolongación y persistencia de la dependencia económica, y de dicotomías sociales internas a pesar del surgimiento de gobiernos independientes de forma republicana que, en teoría, responden a una voluntad popular interna. Así, América Latina parece estar lista para transmitir al siglo XXI la herencia del pasado (Cardoso y Pérez Brignoli, 1987).

La herencia colonial de América Latina proviene de 1492, momento en que tanto España como Portugal dependían económicamente de Europa y, a pesar de su poderío marítimo en el siglo XVI y del control que ejercieron sobre esas regiones hasta alrededor de 1824. Este rol de colonia e imperio determinó la historia de los países ibéricos y de sus territorios coloniales, y condicionó la sociedad, la economía y la política coloniales y también el curso de la historia latinoamericana hasta los tiempos actuales. Estos países se dedicaron a la producción y el comercio de las materias primas continuando con un sistema comercial mercantilista originado a finales del medioevo. España, tenía como principal sector de la economía colonial la minería, con lo cual se cubrían principalmente "... los costes administrativos del imperio, los salarios de los funcionarios eclesiásticos y seculares, altos y bajos; a los virreyes, oidores, gobernadores y capitanes generales, a los funcionarios oficiales tales como alcaldes mayores y corregidores,

guarniciones militares, sin omitir los buques de escolta de la armada real ...". Este fue uno de los factores más destacados que influyeron en la decadencia de España que no se ocupó de crear un comercio local y en desarrollar la producción industrial nacional del hierro, las telas y el papel (Stanley y Stein, 1972: 7 y 33).

Mientras ésto ocurría, otros países como Francia y principalmente Inglaterra, avanzaron de su primitiva actividad de exportadores de materias primas a la producción industrial, lo cual les permitió arrebatarse a España el dominio y el control. En este contexto fueron insertados los pueblos indígenas americanos al sistema mundial, y de este colonialismo pasaron al colonialismo interno (Stavenhagen, 1985).

Los otomíes de las comunidades de Maguey Manso y El Saucito, con su particular especificidad, forman parte de la población americana que sigue existiendo en diferentes partes de todos los países de América, desde Alaska hasta la Patagonia, conocida como indios o indígenas conformada por diversas etnias que en casi todos los países constituyen grupos minoritarios (Bolivia y Guatemala son la excepción). Múltiples hipótesis se han formulado para explicar su presencia en el continente americano sin embargo para los fines de este trabajo es importante solamente mencionar que es en el siglo XV cuando son bautizados généricamente como indios por los europeos conquistadores, concepto que es asociado a su condición de conquistados y sometidos (Stephen y Dow, 1990).

A pesar de la imposición de una nueva sociedad, que en América Latina ha llegado a ser conocida como mestiza, sin embargo y a pesar de su condición de subordinación, la población india sigue existiendo como es el caso de los indígenas mexicanos, en particular los otomíes y concretamente los habitantes de Maguey Manso y El Saucito.

2.- LOS INDIGENAS MEXICANOS.

México y los mexicanos, hoy día siguen siendo un pueblo eminentemente religioso a pesar de los grandes cambios tecnológicos,

económicos, políticos y por supuesto ideológicos, es decir están lejos de secularizarse como lo afirman Stephen y Dow (1990).

Los cambios traídos con la imposición de la religión católica, en México se iniciaron con el ataque a los dioses vernáculos. Por ejemplo, los aztecas que reunían en su seno los principales elementos de las culturas de la meseta central era una pueblo ampliamente religioso, es decir, toda sus actividades (tanto económicas como políticas) estaban estrechamente interrelacionadas. La misma situación ocurría con el resto de los pueblos que comprendía Mesoamérica.

De manera semejante que los españoles, los aztecas se consideraban un pueblo escogido por su dios tutelar "El joven dios-guerrero Huitzilopochtli quien había escogido a su pueblo para que gobernara a las naciones que hubieran logrado someter con su ayuda. En cambio, los mexicas se comprometieron a proporcionarles el alimento capaz de generar la energía divina que era el motor del Universo: sangre y corazones humanos" (Uchmany, 1982: 84). Por otro lado, los aztecas no exigían el abandono de las propias deidades de estos grupos.

Cortés y sus soldados, herederos de un sentimiento medieval de los cruzados, comenzaron la guerra sagrada exigiendo primero a sus aliados vasalleje al rey de España, exigiéndoles "...de inmediato, que dejaran de practicar sacrificios humanos y se les conminó a derribar a sus propios dioses. Los indígenas se sintieron profundamente ofendidos" (Uchmany, 1982: 86). Esta exigencia, inicialmente en Cempoala, Tlaxcala y Teotihuacan y en todo Mesoamérica, fue motivo de diferencias que concluyó en la destrucción y derribamiento violento de los dioses indígenas emprendida por Cortés y sus soldados. De esta forma y con el bautismo de los caciques indios comenzó en Mesoamérica el cambio fundamentado en las creencias religiosas, es decir el ensalzamiento de la fe católica. Los españoles se transformaron en caballeros de la Cruz perteneciente a la ideología judeo-cristiana fundada en las religiones monoteistas que son totalmente intolerantes porque la esencia de su credo está construida exclusivamente en una verdad, la suya propia. Cortés no podía compartir su dios o los dioses de otros, no podía ceder como representante de la España que había convertido al catolicismo en la razón del Estado. En cambio los indígenas

mesoamericanos que pertenecían a un mundo politeísta podían negar a un dios, combatir a otro, incluso como señal de victoria tomar preso al dios de los enemigos, y además consideraban como lícito adoptar una nueva deidad.

En general, el juramento de vasallaje al rey de España, implicaba la legalización de la conquista espiritual "... que además del celo religioso está regida por el principio *cuyus regío eius religio* (de quién es el poder suya es la religión), que de hecho ya era la ley de Europa" (Uchmany, 1982: 88). Así pues con la conquista de Tenochtitlan y la sumisión de su Tlatoani (el orador, el que manda) comenzó el inicio de la expansión del poderío español y la imposición de nuevos patrones culturales en Mesoamérica. Se prohibió la realización pública de ritos especialmente el sacrificio humano que fue considerado un homicidio.

En lo que respecta a la vida religiosa pública, las comunidades indígenas eran controladas pasando lista en las iglesias los días domingos y días de fiesta, y mediante castigos corporales impuestos por los religiosos "Por otra parte, el culto exterior tenía bastante atractivo para el pueblo común, cuyas únicas diversiones eran de hecho las fiestas religiosas. Incluso, varios frailes, como Pedro de Gante, para hacer el culto religioso más atractivo y más familiar a los indígenas, introdujeron el canto y la música, elementos usados en las fiestas prehispánicas. También pronto fue instituido el teatro religioso, especialmente en la Semana Santa, Navidad y otras celebraciones. Sin embargo, en los últimos años de la década de los treinta se descubrió que muchos indígenas bautizados, adoctrinados y casados por la Iglesia seguían honrando en la oscuridad de la noche a sus antiguos dioses" (Uchmany, 1982: 102-103).

Así pues, ante las circunstancias impuestas por la nueva sociedad construida o encabezada por los españoles, los indígenas comenzaron a celebrar la fiesta del santo de su pueblo o barrio en el mismo día en que según su calendario festejaban al dios patrón del mismo moviéndose de esta manera entre el disimulo y el sincretismo. Los indígenas recibieron masivamente el bautismo y aprendieron de memoria la doctrina cristiana, sin embargo con su peculiar forma de entender el cristianismo revestían con aureolas de santos europeos a sus antiguas deidades o ponían plumas en la

cabeza de las imágenes de santos europeos como es el caso de San Miguel en Tolimán (Anexo IV, Foto No. 3). Por otra parte ante las consecuencias de la conquista como fueron la esclavitud, los trabajos forzados y las pestes, las órdenes religiosas buscaban reconciliar a la población indígena con el dominio español. Las ambigüedades de la conquista llevaron a los indígenas a tener una actitud vacilante ante el cristianismo, teniendo como una importante alternativa las organizaciones que pudieron ellos encabezar como mayordomías o sistemas de cargos como parte esencial de su proceso socio-cultural, ante la escasez de frailes, para llevar a efecto sus ceremoniales públicos durante el ciclo anual, proceso que continúa hasta la actualidad,

El proceso socio-cultural y económico del México contemporáneo no puede ser considerado, como tampoco el futuro inmediato mexicano no puede ser pensado, sin hablar de la población indígena tradicional que ha ido perdiendo o transformando sus lenguas, fenotipos, ideologías y costumbres procedentes de la época previa a la expoliación española. Como dice Pozas y Horcasitas (1987: 7), la Conquista española da término a un proceso histórico e inicia otro, en el que los indios juegan un papel importante económico y socio-cultural que se mezcla con el papel que juegan los conquistadores para formar un nuevo sistema. La economía precapitalista de los vencidos inicia desde entonces un proceso de absorción por la economía de los conquistadores que surgía de una mezcla del esclavismo y el feudalismo europeo-español para dar paso a las relaciones económicas del capitalismo mercantilista en el que se desarrolla la colonia española en México como ocurre en el resto de los países de América Latina.

Los grupos humanos de Mesoamérica se hallaban en diferentes niveles de complejidad socio-cultural, siendo los aztecas la sociedad más importante. Al ser interrumpido su proceso con la llegada de los españoles, todos los pueblos precolombinos siguieron tres modalidades de transformación: una, sobrevivencia de algunas facetas culturales de los pueblos indígenas; dos, una sustitución de algunos rasgos; y tres, una combinación de las dos anteriores. Se dieron estas tendencias en lo político,

lo económico, lo religioso, la tecnología, la tenencia de la tierra, la organización del trabajo, etcétera.

Los mesoamericanos, sustentados sobre sus excedentes agrícolas, habían alcanzado un nivel económico que les permitió elaborar complejas estructuras económicas y políticas, y una serie de normas de comportamiento social. En este sentido Barbosa (1971: 19) dice: "El ritmo que regía a la sociedad indígena era ante todo un ritmo religioso. El indígena fijaba sus funciones y las grandes líneas de orientación de toda la sociedad teniendo en cuenta, antes que nada, los lazos de dependencia del hombre con el grupo, de éste con la sociedad y de ésta con el universo. La jerarquía de funciones sociales y económicas revisten así, al menos desde sus orígenes, un carácter ritual". Mesoamérica estaba llena de espacios o centros ceremoniales consagrados a la práctica religiosa estrechamente entrelazados con el control político y la producción de alimentos.

La integración o cohesión social ha sido fundamental entre los indígenas mesoamericanos desarrollándose en un calendario, dividido "... en años de dieciocho meses, llenos de fiestas y celebraciones. El tiempo tiene un sentido religioso. El género de vida, el tipo de clima, la profunda religiosidad determinaba jornadas en las cuales la cohesión social a la cual se ha hecho referencia, podía objetivarse. El individuo se integraba al grupo que determinaba sus actividades dando al mismo tiempo el espacio humano propicio para ello. Determinación que está más allá de los hombres mismos; los lazos cosmogónicos del indígena determinaban así una vida y una actividad más sociales que individuales ..." (Barbosa, 1971: 20).

En resumen se puede decir que la práctica religiosa descansa, como decía Engels (1972: 92-93) en el desarrollo económico, como ocurre también con la política, las leyes, el arte, la filosofía, la literatura, etcétera. Pero todos repercuten unos sobre los otros, y sobre la base de la necesidad económica que se impone en última instancia, como ocurrió entre la población de Mesoamérica.

El sistema de cargos y las mayordomías de acuerdo a los estudios mencionados en el Capítulo I, se han concentrado precisamente en toda Mesoamérica con las características ya mencionadas. El impacto de este fenómeno está relacionado con la intensidad de la vida ritual de los

mesoamericanos que al ser bruscamente interrumpida por el proceso de la conquista española, recurrió a la alternativa presentada (el sistema de cargos) por la sociedad de la conquista para dar continuidad a sus relaciones sociales de sobrevivencia y adaptación, procesos que se han venido dando históricamente con características particulares en cada circunstancia del contexto nacional mexicano.

A) LA POBLACION MEXICANA A PARTIR DE LA CONQUISTA Y LA COLONIA ESPAÑOLA.

La población indígena mesoamericana comenzó a ceder relativamente ante la presencia de los españoles, los negros y posteriormente ante la población mestiza, a pesar de que en números absolutos se ha incrementado a través de la historia de la segunda parte de este milenio.

A la llegada de los españoles a México, Mesoamérica tenía aproximadamente 25.0 millones de habitantes, pertenecientes de acuerdo a Pozas y Horcasitas (1987: 63) a 150 lenguas indígenas. Para 1570, habían sido reducidos a 3.0 millones debido a las epidemias, las guerras y la dureza de los trabajos, sin embargo eran 85 % de la población total mexicana, siendo el resto españoles, mestizos la mayoría, y una minoría reducida (0.5 %) población negra y mulata. La población indígena llegó a su nadir a principios del siglo XVII, con 1'075,000 habitantes indígenas a partir de entonces empezó a recuperarse del prolongado decaimiento que había sido desatado por la conquista europea. A mediados del siglo XVII, había aumentado en términos absolutos (3.5 millones) pero en términos relativos había disminuido al 75 %; la población negra ascendía al 9 %, y los españoles y mestizos al 16 % (Cook y Borah, 1980: 13-14, y 127).

CAMBIOS EN LOS PATRONES DE SUBSISTENCIA.

La colonización de los españoles marcó cambios radicales para las sociedades aborígenas americanas en sus estructuras económicas, políticas, sociales y religiosas, incluyendo el uso de la tierra. Antes la subsistencia de la mayor parte de la población dependía de una agricultura basada en el palo de excavar que les permitió por lo general la explotación de lomeríos con el sistema denominado de roza y quema, con serias desventajas en las zonas áridas pues la regeneración de la vegetación que devolvía la fertilidad a la tierra tardaba más años, desde luego en estos casos los rendimientos de maíz eran mucho muy bajos. En algunos lugares, los indígenas lograron hacer terrazas para mejorar la conservación del suelo y la humedad, y aumentar los rendimientos; un desarrollo más favorable era posible cuando había suministro de agua dándose la irrigación y por supuesto un mayor rendimiento con dos cosechas al año. La chinampa o milpa artificial era el sistema más pródigo que producía en forma constante.

Antes y después de la Conquista, los productos obtenidos con estos sistemas eran principalmente el maíz (alimento básico hasta la actualidad entre los pueblos indígenas y los mexicanos en general, y preparado para su consumo humano en gran variedad de formas como tortillas, tamales y atoles), frijoles, calabazas, chiles, chíca y huatli (alegría o amaranto); aunque estas dos últimas más bien eran recolectadas. En las regiones áridas proliferaban nopales (cactus) y tunas, maguey (agave) de donde se ha extraído jugo para hacer el pulque, usando como alimento las hojas y el corazón. Los nopales y los magueyes tanto eran silvestres como cultivados, pero estos últimos han sido cultivados pues eran una fuente importante de fibras usadas para telas en algunos lugares. Todavía hoy día, la obtención de estos productos se da en Maguey Manso (y en la región de Higuera también se hace en la comunidad de Bomintza). El pulque se hace casi durante todo el año, del jugo o aguamiel extraído de los magueyes cultivados; mientras en los meses de febrero a junio se hace el quiote de los magueyes silvestres, se aprovecha el corazón que crece como un poste, después de hornearlo queda listo para ser vendido en los mercados de

Tolimán y en ocasiones en las poblaciones y ciudades como Pedro Escobedo o Querétaro respectivamente.

A su llegada los españoles observaron que también se cultivaban raíces entre las que sobresalía la papa dulce (camote) sobre todo en las tierras bajas, aunque por ejemplo en las vegas del río Tolimán también se cultiva este producto. Por supuesto los cultivos de campo se complementaban con una gran diversidad de frutas y legumbres algunas recolectadas. En la actualidad en Tolimán y en la región de estudio, también se practica la recolección en las vegas de los ríos y en los pequeños tajos (micropredios agrícolas situados muchas veces cerca de los ríos y los arroyos que surcan las montañas áridas y reseca de Tolimán), aunque en bajísima escala pero estos productos son importantes complemento en la economía y en la alimentación de los otomíes.

Por otra parte los indígenas del México central, en la etapa anterior a la Conquista, también recurrían para obtener alimentos de origen animal a la fauna silvestre y a la domesticada, aunque esta última en menor medida engordando los guajolotes y los perros comestibles, y desde luego hechaban mano de la pesca y la caza. De estas actividades sobresalían los mamíferos, pájaros, peces, reptiles, anfibios, crustáceos, insectos, larvas. También, al parecer en los lagos del valle de México se aprovechaban las algas; los indígenas las recogían colando la nata en las rocas o el agua por medio de redes, las secaban y las comprimían en panes, destinados al comercio o el consumo. Por menos apetitosas y hasta repugnantes para los europeos, las células azulverdosas eran una excelente fuente de vitaminas y carbohidratos (Cook y Borah, 1980: 130). Hoy día en las tiendas naturistas de todo México, incluyendo por supuesto la ciudad de Querétaro, este producto está a la venta en su presentación de polvo denominada spirulina, ofreciéndolo casi como una panacea.

El canibalismo ha sido considerado como otra fuente importante de alimento, sin embargo algunos autores como Cook y Borah consideran que en términos dietéticos esta práctica no era significativa debido a que sus proporciones eran pequeñas y además eran las clases altas quienes la aprovechaban. Sugieren estos autores que entre los indígenas, el canibalismo era simplemente de carácter ritual y no existía un deseo

nutricional consciente. Marvin Harris opina diferente al referirse como algunos de los principales militares aztecas probablemente "... dispusieran de varias docenas de prisioneros y los engordara preparándolos para días festivos especiales o para importantes acontecimientos familiares como nacimientos, muertes o matrimonios... [por lo tanto] ...el canibalismo azteca no era una degustación superficial de las golosinas ceremoniales. Todas las partes comestibles se utilizaban de un modo claramente comparable con el consumo de los animales domesticados" (Harris, 1989:153):

Este autor afirma que mientras en otras culturas el canibalismo se había constituido en un tabú, en Mesoamérica el Estado promovía el sacrificio humano, principalmente de los prisioneros capturados en las "guerras floridas", debido al agotamiento del ecosistema mesoamericano, la intensificación y el crecimiento demográfico combinado con los costos y los beneficios de aprovechar la carne humana como fuente de proteínas animales a falta de alternativas más económicas (Harris, 1989: 137-155). Este punto de vista es un tanto determinista puesto que no hay indicios de una dieta deficiente en proteínas entre la población general de los aztecas.

En el México indígena, con la llegada de los españoles, la agricultura siguió siendo básicamente la misma, y la dieta indígena siguió estando basada en el maíz, sin embargo hubo cambios importantes a partir de ese hecho. El catastrófico descenso de la población india permitió a los sobrevivientes el aprovechamiento de la mejores tierras, y los obligó a reducir la diversidad de cultivos y concentrarse en los más eficientes. Además, la dieta alimenticia de los indígenas encontró en las gallinas traídas por los invasores europeos una fuente importante de carne y de huevos, también hubo otros animales significativos como la oveja, el bovino y el caprino.

En el caso de los otomíes de Tolimán pareciera que los procesos de adaptación y cambio responden a los estímulos espirituales originados en la práctica religiosa, y que nada tienen que ver con las condiciones ecológicas adversas y la densidad de su población; pero más bien la práctica religiosa ha sido una respuesta específica en los procesos de adaptación e interacción con su territorio semidesértico.

El reparto de alimentos que los ñãñhã distribuyen en las comidas rituales representan probablemente un nivelamiento en el consumo de proteína animal, pero mientras no se realicen trabajos nutricionales que estudien estas características específicas no puede decirse nada definitivo al respecto.

TOLIMAN: ZONA DE REFUGIO.

Durante el proceso de aculturación de México (9) como lo llama Aguirre Beltrán (1970), los indígenas fueron quedando reclusos en zonas de refugio.

La REGION DE REFUGIO de acuerdo a Aguirre Beltrán (1973: 21 y 22), es una región donde subsiste la coyuntura colonial y que tiene características propias entre las que destacan el medio ambiente ecológico, donde el humano está inmerso de tal forma que no puede desligarse de él. Estas regiones, se dan en las selvas tropicales, los desiertos y los macizos montañosos. En el caso de Higuera, Tolimán, se puede observar todavía hoy, que las comunidades de esa región están asentadas sobre una topografía abrupta, y a pesar de contar con algunas carreteras de terracería su recorrido es áspero, y están apartadas de las vías principales de circulación. La disponibilidad de alimentos juega un papel importante en función del tamaño de la población; en el caso de Tolimán la falta de terreno agrícola y empleos inmediatos impulsa a los habitantes a buscar recursos en otros lugares.

Sin embargo la relación de las comunidades otomíes tolimanenses con su territorio "... comprende tanto los vínculos racionales cuanto los emotivos; la comunidad reclama el reconocimiento a la posesión de la tierra no sólo porque de ella extrae los medios de subsistencia sino, además, porque la naturaleza mística con que ha investido a su habitat, le obliga a una serie de reciprocidades, tradicionalmente establecidas, que conforman el complejo sacrificial" (Aguirre Beltrán, 1973: 34).

En Tolimán, desde 1980 se construyeron carreteras de terracería por casi todo el municipio, sin embargo siguen existiendo algunas

características propias de las regiones de refugio constituidas a partir de la época colonial. Entre estas características se pueden enumerar las siguientes:

1.- El proceso dominical o estructura de dominio heredada de la Colonia y la cultura arcaica pre-industrial. Los sectores preindustriales están constituidos especialmente por los campesinos de cultura tradicional, entre los cuales se agrupan los indígenas, cada vez más pobres y cada vez más explotados (Aguirre Beltrán, 1973: XII).

Los mecanismos del actual contexto colonial, son los similares a los que actuaron en el pasado con las variaciones que impuso el tiempo, el lugar y el progreso técnico, y son: la segregación racial, el control político, la dependencia económica, el tratamiento desigual, la distancia social y la acción evangélica (Aguirre Beltrán, 1973: 11-16).

2.- Un paisaje particularmente hostil o de difícil acceso para la circulación humana. Es decir ostentan características ecológicas determinadas (como los desiertos, las selvas tropicales y los macizos montañosos. En estas regiones "... el hombre está de tal manera inmerso en la naturaleza que es difícil desligarlo de su medio ambiente" (Aguirre Beltrán, 1973: 22).

3.- "Las poblaciones indígenas no son, propiamente poblaciones campesinas subdesarrolladas: son, en lo esencial, grupos étnicos de cultura diferente, que tienen una gran cohesión interna y que presentan una gran resistencia a la integración, cuando ésta pretende preservar los mecanismos dominicales que segregan a los indígenas en posiciones ostensibles de subordinación" (Aguirre Beltrán, 1973: XVI).

4.- Los grupos étnicos de las regiones de refugio además de tener una lengua materna diferente a la sociedad nacional, "... tienen formas de subsistencia, indumentaria, habitación, dioses y tradiciones diferentes ..." (Aguirre Beltrán, 1973: 12).

LA POBLACION INDIGENA: SIGLOS XIX Y XX.

Poco a poco los números absolutos de la población indígena fueron repuntando al igual que el resto de la población mexicana, lo cuál no ocurría con los números relativos. Así pues, entre los datos estadísticos sobre la población mexicana a finales del siglo XIX, en el periodo conocido como la República Restaurada y el primer periodo presidencial de Porfirio Díaz (1877-1880), la población mexicana estaba asentada en regiones sumamente aisladas, de su total el 80 % era población agrícola poco tecnificada, y también de su total el 40 % eran indígenas (Santoyo, 1987: 496).

La disminución relativa continuó aceleradamente en el siglo XX; y Moisés Saenz en 1928, afirmaba que la población indígena representaba el 30 % del total de la población mexicana (1978: 39).

Las fuentes para lograr una aproximación estimativa de la población indígena hasta las primeras décadas de este siglo fueron escasas debido a las políticas de exterminio, o bien de hacer de México un país integrado a partir de evitar a toda costa (incluyendo su desaparición en las estadísticas) el plurilinguismo y la pluriétnicidad. De acuerdo a Valdés (1989: 38), Manrique (1994: 24) y los Censos Nacionales de Población (1930-1990) la población indígena mayor de cinco años de edad de 1930 a 1990 creció de 2.25 millones a 5.28 millones, mientras que en números relativos disminuyó del 16 % al 7.5 % (Anexo III, Tabla No. 1).

Manrique (1994) afirma que si se agregan a los menores de edad, la población indígena mexicana asciende a 6'411,972 para 1990, que de acuerdo al total de población mexicana (81'140,922) registrada en el mismo censo (INEGI, 1990a.: 8) representa el 7.9 %. Este autor añade que en realidad se puede decir que existen 6'406,154 indígenas mexicanos, pues 4,456 son hablantes de lenguas indígenas guatemaltecas.

Por otra parte, el INI estima que en 1990 la población indígena de México asciende a 8'701,688 habitantes distribuidos en las diferentes entidades federativas y el Distrito Federal (Anexo I, Mapa No. 1) (Anexo III, Tabla No. 2).

Algunos comentarios proclives al movimiento de la indianidad o movimientos de reivindicación de la etnicidad (Morin, 1988: 13-20), sobre

todo de los mismos grupos indígenas mexicanos como es el caso de los otomíes de Temoaya, Estado de México, consideran que se ha venido dando el etnocidio estadístico, por lo cual ellos consideran que la población indígena mexicana es del orden del 20% del total.

Como se puede observar la población indígena mexicana se concentra en el área llamada Mesoamérica, donde se han desarrollado principalmente los sistemas de cargos, debido tal vez a la herencia de la religiosidad prehispánica y por supuesto del desarrollo religioso hispano durante la historia de México. De acuerdo a las estimaciones del INI, la población indígena representa el 9.3 % del total de la población mexicana resultante del conteo del censo de 1990.

B) LOS GRUPOS ETNICOS INDIGENAS.

La población indígena mexicana, de acuerdo a las instituciones y la mayoría de los investigadores especializados, pertenecen a 53 etnias diferentes (Anexo III, Tabla No. 3). En cuanto a las lenguas, en el censo se registran 77 clasificadas en 39 grupos pertenecientes a 12 diferentes familias lingüísticas.

Las cifras de la población hablante de alguna lengua indígena varían de acuerdo a la fuente, las más coherentes entre sí son las presentadas por el censo del INEGI y las avaladas por los estudiosos como Rodolfo Stavenhagen quién afirma que a mediados de la década de los noventa los grupos indígenas mexicanos están en un momento crucial. En este sentido añade que "... las estadísticas nos hablan de 53 grupos lingüísticos indígenas en la República, a los que pertenecen entre ocho y doce millones de personas (los datos censales no son concluyentes y las estimaciones varían). Por su desigual distribución geográfica, la densidad de población indígena puede llegar a ser muy alta en algunos municipios, como suele ser el caso en los estados del sureste. Las cifras oficiales también indican que los mayores índices de pobreza, desnutrición, mortalidad infantil y demás

indicadores de bajísimos niveles de vida se encuentran entre la población indígena ..." (Stavenhagen, 1995: 1 y 10).

Entre los grupos étnicos mexicanos los otomíes están entre los seis más numerosos, considerando la población mayor de 5 años de edad. Los otomíes representan el 5.3 % del total de la población hablante de una lengua indígena de acuerdo a los censos de 1990 (Manrique, 1994: 18), (Anexo III, Tabla 4).

3.- LOS INDIGENAS QUERETANOS.

El estado de Querétaro como la mayoría de los estados de la República Mexicana cuenta con población indígena todavía en los albores del siglo XXI. Por lo general cuando se habla de indígenas en Querétaro, entre los investigadores se hace referencia principalmente a los otomíes y a los pames.

En general se puede decir que para la sociedad queretana en todos sus estratos la realidad inmediata indígena ha permanecido voluntariamente en la inconciencia pública de la historia reconocida. Esta realidad ha sido vista por la mayoría de los queretanos urbícolas de soslayo en los museos, en las tiendas o comercios ambulantes de las mujeres indígenas que promueven sus artesanías, o en la ignomia de las manos miserables de algunos niños de 2 o 3 años de edad que deambulan vendiendo chicles, o de los limosneros que se adhieren cotidianamente por largas horas con la mano extendida como emergiendo de los muros de los andadores y las calles principales del Centro Histórico de la ciudad de Querétaro.

A pesar de este olvido después de 504 años, los pueblos indios mexicanos continúan con la esperanza de ser, con muchos de sus problemas étnicos, culturales, sociales, económicos y políticos, considerados como una parte fundamental de la nación mexicana dominada por los mestizos y descendientes de los europeos que arribaron a México apenas a principios del siglo XVI.

Así como otras minorías étnicas, o mejor dicho los grupos autóctonos mexicanos conocidos también como indígenas, algunos grupos otomíes trabajan actualmente por una nacionalidad cultural otomí, sobre todo que ha sido modificado recientemente el artículo 4o. de la Constitución Política Mexicana que protege la composición pluricultural de los pueblos indígenas mexicanos, y que el Estado se ha comprometido legalmente a proteger y promover su desarrollo económico y socio-cultural. Por otra parte los acontecimientos armados iniciados en Chiapas el día 1o. de enero de 1994 han puesto en la mesa de discusiones, en las páginas periodísticas, en las pantallas electrónicas, y en las bocas de los mexicanos y los extranjeros las condiciones en que viven en la actualidad la mayoría de la población indígena mexicana.

A) LA POBLACION INDIGENA QUERETANA.

La población indígena queretana estimada por el INI (1994a.: 9) asciende a 52,218 habitantes (Anexo III, Tabla No. 5), sin embargo de acuerdo al censo de 1990 levantado por el INEGI (1991: 43-47) en el estado de Querétaro existen solamente 20,392 indígenas (Anexo III, Tabla No. 6). En relación a la población total del estado de Querétaro (1'044,227 Habitantes) la población indígena representa el 5.0 % según el INI, y el 1.95 % de acuerdo al INEGI.

Estas variaciones se fundamentan en el uso del criterio del número de hablantes de una lengua indígena que utiliza el INEGI. Por su parte el INI difiere de ese criterio exclusivo, pues "... los indígenas no sólo se identifican por la lengua que hablan. No hay que olvidar que las propias políticas del estado sobre este tipo de población los obligaron a aprender el español. De aquí que creamos que también son indígenas aquellas personas que dejaron de usar su lengua nativa pero que conservaron sus formas de pensar la vida, de hacer justicia, de organizarse para el trabajo, independientemente de la región en que se encuentren y que se reconocen como tales. Por eso el

Instituto Nacional Indigenista, a través de su trabajo cotidiano siempre ha pensado en un número mayor" (INI, 1994a.: 6).

En el estado de Querétaro se hablan diversas lenguas indígenas sobresaliendo el otomí con un 84.6 % (INI, 1994a.: 31), (Anexo III, Tabla No. 7). El INEGI y el INI, en sus estadísticas y estimaciones no consideran específicamente a la población indígena pame en Querétaro.

B) LOS OTOMIES.

Como se ha podido ver en las cifras anteriores la población otomí es de las más numerosas dentro de la poblaciones indígenas mexicana. De los años treinta a los setenta del presente siglo tuvo los siguientes cambios demográficos:

1930	94,693
1940	87,404
1950	57,559
1960	57,721
1970	221,062

La población otomí ha ocupado históricamente el centro de México y desde la conformación de los estados de la Federación ha quedado incluida en por lo menos diez estados como se muestra en su distribución estadística en las dos últimas décadas del siglo veinte (Anexo I, Mapas No. 3, 4 y 5):

	* 1980	** 1990
1.- Edo. México	98,115	99,864 *
2.- Hidalgo	115,356	117,393
3.- Veracruz	17,995	15,986
4.- Querétaro	19,436	17,254
5.- Puebla	6,415	7,688
6.- Michoacán	593	543
7.- Tlaxcala	1,302	885
8.- Guanajuato	20,002	864
9.- Morelos	548	295
10.- MEXICO, D.F.	22,172	16,495
11.- Otros	4,256	2,971
TOTAL	306,190	280,238

FUENTES: * váldez y Menéndez, 1987: Cuadro XV.

** INIa., 1994: 15.

NOTA: Estas cifras incluyen a los hablantes del otomí mayores de 5 años de edad. En el caso de los otomíes de Querétaro las estadísticas municipales se presentarán en el capítulo cuatro.

En el proceso de cambio de la sociedad moderna, la aculturación de los grupos indígenas es también notoria sobre todo en lo que respecta a sus lenguas. Pareciera que los indígenas están a punto de desaparecer y que su incorporación a los adelantos tecnológicos y económicos están divorciados de su identidad étnica, principalmente de su lengua, su fenotipo y sus costumbres específicas como son las prácticas populares religiosas.

Sin embargo los grupos otomíes están lejos de secularizarse como lo afirman Stephen y Dow (1990) a pesar de la extinción de las zonas de refugio de las que habla Aguirre Beltrán (1973). Las comunidades otomíes están sufriendo cambios dentro del contexto regional, nacional y por supuesto internacional, pero mientras sigan practicando sus organizaciones religiosas como instituciones populares hacia el interior de su etnia y de sus comunidades seguirán existiendo con sus rasgos culturales intrínsecos como lo es la cosmovisión y la forma de alimentarse.

CAPITULO III.

ANTECEDENTES DE LA NACION OTOMI. (10)

Como se ha podido ver, diversos autores se han ocupado del pueblo otomí en sus dos dimensiones diacrónica y sincrónica, como Carrasco (1987), Soustelle (1993), Manrique (1969), Galinier (1987 y 1990), Tranfo (1974), Medina y Quezada (1975), y Dow (1990). Para el caso de Querétaro Hekking (1995), Hekking y Andrés de Jesús (1984 y 1989), Abramo-Lauff (1989), Piña (1988, 1989, 1991, 1992, 1995 y 1995a.), Van de Fliert (1988) y Chemin Bässler (1993). Para el caso de los pames, incluyendo a los del estado de Querétaro, se ha ocupado Chemin Bässler (1992 y 1994).

Manrique (1988: 169) asevera que entre las doce familias lingüísticas (11) del México actual, la Otopame comprende cuatro subfamilias con siete grupos: I.- Pame (1.- Pame del norte, 2.- Pame del sur); II.- Chichimeca (3.- Chichimeca-jonaz); III.- Otomiana (4.- Otomí, 5.- Mazahua); IV.- Matlatzinca (6.- Matlatzinca, 7.- Ocuilteco).

Este autor agrega que el Pame del norte se habla en una parte del estado de San Luis Potosí y que el Pame del sur está prácticamente desaparecido, habiéndose hablado en las sierras de Querétaro e Hidalgo. El chichimeca-jonaz se habla en San Luis de la Paz, Guanajuato. El otomí tiene una distribución muy amplia en cuatro zonas (Anexo I, Mapa No. 3, 4 y 5):

- 1.- Hidalgo y Querétaro,
- 2.- Estado de México y Distrito Federal.
- 3.- La región donde se unen Puebla, Veracruz e Hidalgo.

Hasta el siglo XIV, los otomíes habían conservado cierta independencia, la cual terminó con la llegada de los aztecas al Valle hacia el año de 1370. A mediados del siglo XV, todos los otomíes del altiplano estaban sujetos por la soberanía azteca, a excepción de los otomíes de Tlaxcala y los de la montaña. Su condición de sojuzgados les imponía la obligación de defender el imperio azteca en contra de los cazadores nómadas del norte

En resumen se puede decir, de acuerdo a autores como Galinier (1990), que desde la época prehispánica los otomíes han vivido en una red extremadamente dispersa, en regiones sumamente aisladas, lo que les ha permitido el repliegue sobre su habitat y su propio mundo otomí, característica que hasta la actualidad prevalece en la nación otomí compuesta por varias regiones aisladas (Anexo I, Mapas No. 3, 4 y 5).

2.- LOS OTOMIES CONQUISTADORES.

Como ya se mencionó los otomíes estuvieron sólidamente instalados en el altiplano antes de la llegada de los náhuatl; y durante la conquista española estaban establecidos en primer lugar en la zona (este-sureste) comprendida por los estados actuales de Tlaxcala, Puebla, Veracruz y la parte oriental de Hidalgo, por lo que siempre fueron aliados de los náhuatl de esa región y fueron de los primeros indígenas en oponerse con las armas a los españoles, actitud que cambió esperando vencer al poderío azteca. De esta forma los otomíes se integraron a los ejércitos españoles. Los otomíes también se hallaban asentados en la zona (central) conformada por la región occidental del estado de Hidalgo, partes del actual Estado de México y el Distrito Federal. Y finalmente, en la zona (oeste-sur) que corresponde a una parte del Estado de México y Michoacán. Aquí hay que incluir a la región actual de Amealco (Van de Fliert; 1988: 45), aunque en general casi todo el estado de Querétaro "... fue poblado por otomíes como consecuencia de la Conquista" (Soustelle, 1993: 475).

El imperio azteca estaba organizado por diversas provincias tributarias, por lo que había llegado a conformarse en una estructura militar

para controlar el flujo de tributos y castigar a los grupos sublevados e inconformes. Desde esta perspectiva es comprensible que la presencia de los españoles representaba en última instancia, una posibilidad de liberación para las provincias sometidas a los tributos, se veía como la gran revancha contra los dominadores, y por lo tanto, "Los otomíes fueron quienes ofrecieron en la lucha una colaboración más valiosa a los españoles ..." (Tranfo, 1974: 38). Galinier sugiere que los españoles buscaron obstinadamente alianzas con las poblaciones tributarias del imperio azteca, de esta forma algunos otomíes participaron en la caída de Tenochtitlán. Y posteriormente en "... la conquista de Tierra Adentro (la Sierra Gorda), en la cual participó un cacique indio de Querétaro, don Martín del Toro" (Galinier, 1990: 51). Aunque para Wright (1988: 20-23) quiénes tuvieron una significativa participación fueron Fernando de Tapia y su hijo Diego, Nicolás de San Luis y Valerio de la Cruz.

Los otomíes siguieron siendo importantes colaboradores en las actividades militares españolas posteriores a la caída de Tenochtitlán; "... en poco tiempo se convirtieron al catolicismo e inclusive contribuyeron a la difusión de la religión entre los pueblos del norte, favoreciendo la obra de la colonización" (Tranfo, 1974: 39-40).

El actual estado de Querétaro había estado poblado por chichimecas, y a partir de 1530 es invadida por los otomíes dirigidos por Conín, quién después adoptó el nombre español de Hernando de Tapia; este con su gente aceptaron la soberanía de la Corona española, convirtiéndose al catolicismo junto con los chichimecas que llevaban relaciones pacíficas. La expansión de los otomíes y de su idioma continuó extendiéndose más hacia el territorio del actual estado de Guanajuato. En 1552 los jonaces del norte de Guanajuato son derrotados por los otomíes, sometiéndose a cambio de alimentos y otros beneficios, siendo derrotados definitivamente hasta 1593. Este sistema fue implantado entre los grupos étnicos del norte por los españoles, para asegurar la explotación de las minas, aunque nunca les cumplieron lo que les prometían. Todos los otomíes de esta región en torno a El Zamorano siguen siendo otomíes, y en base a los autores varias veces mencionados, pertenecían a una vasta unidad política que encabezaba Jilotepec (Powell, 1984). (13)

A medida que avanzaba la conquista y la colonización española, los indígenas aliados entraron en un proceso de adaptación y cambio en relación a los invasores, y a las nuevas formas sociales: primero aliados militares, después bautizados y finalmente fuerza de trabajo a disposición de los españoles.

Durante el siglo XVI, los otomíes fueron la vanguardia de los españoles en su expansión en la Nueva España a cambio de prerrogativas para sus caciques como tierra y títulos nobiliarios (Wright, 1988: 21), aunque no todo el pueblo otomí tenía los mismos privilegios, pues a excepción de sus jefes, el pueblo otomí era desprendido de sus tierras y agobiado por el sistema de encomiendas. Alrededor de los otomíes se encontraban tres grandes grupos: "... al norte/noroeste los chichimecas, con quiénes siempre los otomíes están negociando o luchando, principalmente con los guachichiles de Santa María del Río; en la Sierra Gorda, con los jonaz-pame; hacia el noreste, en las regiones correspondientes al oriente de San Luis Potosí, al sur de Nuevo Laredo y Tamaulipas, numerosas tribus de origen no bien definido, en apariencia pertenecientes a los pames: guascamas, pisones, janambres, jaumaves" (Tranfo, 1974: 42).

En general, de acuerdo a Powell (1984: 19-20) se puede decir que las regiones mencionadas estaban habitadas por pueblos chichimecas hábiles en la guerrilla que no permitían ninguna violación a su territorio. Esta situación prevalecía desde el dominio del imperio azteca, y constituía la razón principal por la que los aztecas no trataron de extender su territorio hacia el norte y siempre se respaldaron con sus aliados otomíes para controlar sus fronteras de las incursiones guerreras de los chichimecas.

De esta forma se puede aseverar que las incursiones otomíes al territorio de los chichimecas antes de la conquista fueron de tipo comercial como lo demuestra el ejemplo de Conín. Y durante la conquista sus incursiones a las montañas escabrosas de la Sierra Gorda fueron esporádicas y limitadas pero se vieron impulsadas debido al descubrimiento de los yacimientos mineros de San Luis Potosí y Zacatecas, siendo la Sierra Gorda el paso obligado y sobre todo una región de refugio natural para los chichimecas (Powell, 1984: 19) (Wright, 1988: 20). Una de las medidas importantes fue el aumentar la población aliada o sometida para inhibir los

embates chichimecas (Powell, 1984: 23); los resultados fueron parciales, sin embargo la labor de intermediación de los otomíes fue importante debido a que sus formas de vida eran diferentes a las formas de vida que llevaban los habitantes de las montañas. Finalmente se impusieron las nuevas relaciones económicas impuestas por la explotación de las minas y de los pueblos implicados.

A pesar de que los otomíes llegaron a las tierras chichimecas, particularmente a lo que actualmente es Querétaro, Guanajuato y demás territorios vecinos del norte inmediato, y a pesar de que ocuparon algunas tierras sin embargo en última instancia la conquista y el botín fue para los españoles.

Respecto a la catolización inmediata de los otomíes, Galinier difiere de Tranfo, cuando dice que la evangelización tuvo un auge importante en el Valle de México, pero "... los otomíes representaban una de las poblaciones más reacias al adoctrinamiento, lo que hacía difícil su implantación geográfica... No obstante, se puede atribuir otro origen a las causas primordiales de este fracaso. Los religiosos reprobaban tanto como podían el uso inmoderado del pulque y los excesivos gastos destinados a los rituales indígenas" (Galinier, 1990: 57).

3.- LOS OTOMIES Y LA EPOCA COLONIAL.

Desde la época colonial, la población indígena intentó reaccionar ante las agresiones culturales, la dominación política, económica y religiosa, así como intentaron evadirse posiblemente de sus paupérrimas condiciones de vida por medio de las bebidas embriagantes. En el caso de los otomíes, para el francés Galinier, la embriaguez está relacionada con "... las experiencias rituales particularmente intensas, que se mantuvieron hasta nuestros días, expresando con desesperada violencia los anhelos secretos de los hombres y su sentido de lo sagrado. Ahora bien, parece evidente que gracias a esta huida trágica hacia el etilismo, se mantuvo vivo el *eidos* otomí, la

sensibilidad religiosa de todo un pueblo oprimido, dominado" (Galnier, 1990; 58). (14)

Pero más que hablar del eidos sobre todo en relación al etilismo, es necesario hablar de los rituales pero más que nada de la organización social que está atrás de éstos, y principalmente de la función cultural que desempeñan en las relaciones interétnicas y para la sobrevivencia de los grupos indígenas otomíes. Aunque el autor mencionado reconoce que todavía a finales del siglo XVI, las prácticas fundamentales de los rituales otomíes estaban vigentes, y solamente los ritos más violentos habían sido eliminados bajo la presión de las autoridades españolas, como eran los sacrificios humanos. En este sentido es importante rescatar la afirmación relacionada con la práctica religiosa indígena, además de una estrategia de cohesión e identidad cultural de los otomíes que les ha dado su especificidad cultural dentro del mosaico indígena nacional como una estrategia de adaptación social y cultural.

Al conservar la práctica de su religión, los otomíes no eran católicos como los españoles lo suponían sino más bien los otomíes habían decidido una estrategia de adaptación al proceso de conquista española, de tal forma que adoptaron o mejor dicho agregaron a su acervo religioso elementos del catolicismo español, y en su alianza política se convirtieron en la vanguardia militar española.

La conquista realizada por los soldados y los civiles españoles tuvo serias dificultades, incluso hasta el siglo XVII. A la ocupación violenta de las tierras chichimecas seguía la labor religiosa de los misioneros que en un principio tuvo también problemas, "... la colonización de las montañas chichimecas, aunque fue iniciada con espíritu humanitario, estaba condenada al fracaso. Se trataba, según las intenciones de los misioneros, de obligar a los nómadas, una vez sometidos, a modificar su tipo de vida pasando de la cacería a la agricultura. Los misioneros trataron de realizar este objetivo en forma pacífica convirtiéndolos, además, al catolicismo. En cambio prometieron y, como hemos visto, pocas veces cumplieron, ayudarlos con distribuciones periódicas de artículos de primera necesidad" (Tranfo, 1974: 44).

Ante el fracaso de los misioneros, en 1700 los españoles comenzaron el exterminio impidiendo la formación de nuevas misiones. Por su parte las propiedades de los misioneros fueron transformadas en terrenos de cultivo o pastizales.

La nueva política de colonización fue un giro total a la forma en que lo habían estado haciendo los misioneros, los militares de esta forma abrieron los espacios para el libre transporte de los minerales provenientes de Zacatecas y San Luis Potosí rumbo a la Ciudad de México y la formación de latifundios que formaron parte de un mismo proceso de destrucción en el que sólo eran favorecidos unos cuantos peninsulares.

Los otomíes inicialmente estuvieron en una posición secundaria de "conquistadores" al lado de los españoles o tal vez primaria en el caso de los caciques como Conín. Pero con los cambios económicos caracterizados por el desarrollo de la ganadería, los medios de comunicación y el transporte, las haciendas y los terrenos, los otomíes como todos los grupos sociales populares indígenas incluyendo a los chichimecas pronto pasaron a tomar una clara posición de inferioridad que de hecho se venía dando desde el primer momento de su "alianza" (más bien sometimiento), pues nunca se libraron de las cargas de las encomiendas y de una posición servil.

Tal vez algunas de las ventajas para los otomíes, de acuerdo a Tranfo (1974: 46) fue que la reducidísima riqueza de los territorios semiáridos, sobre todo los no mineros como son los del estado de Querétaro. Estos territorios no atrajeron una significativa migración de blancos, lo cual permitió a la escasa población indígena la posesión de terrenos, a diferencia de otras regiones, como ocurre por ejemplo con las propiedades heredadas por los otomíes actuales de San Miguel Tolimán, Querétaro, y Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato, que poseen tierras agrícolas de riego ubicadas en las vegas de dos de los ríos principales que bajan de El Zamorano, el río Tolimán y río El Zamorano (observación directa hecha en trabajo de campo). Por otro lado, añade este autor que la capacidad de negociación con los chichimecas, los hizo indispensables para los españoles especialmente en el siglo XVI y XVII, y durante esta época de la explotación minera a pesar de no haber participado directamente pudieron al menos en parte vincularse a

la economía de mercado desplegada alrededor de la producción minera, con sus productos agropecuarios.

4.- ASPECTOS RELIGIOSOS DE LOS OTOMIES.

Galinier parece estar más preocupado por la explicación de los aspectos ideológicos o esotéricos de la religión otomí, y en éste este trabajo difiere esencialmente al interesarse más bien en la religión como parte esencial de los rasgos culturales cultivados en la dinámica adaptacional y de cambio. Sin embargo es importante considerar que Galinier sostiene que la religión practicada por los otomíes está asociada a las sociedades formadas en Mesoamérica desde antes de la contaminación española o mejor dicho de la mezcla desventajosa con los españoles, y considera que la organización politeísta de la que participaba la nación otomí se basaba en la pareja ancestral: el Viejo Padre y la Vieja Madre; así como la veneración de la deidad del fuego (Otontecuhtli), el dios del pulque, y Tezcatlipoca (relacionado con las instancias nocturnas particularmente temidas y asociadas a la vegetación y al mundo natural).

Por su parte Carrasco, afirma que la identidad de un pueblo se relaciona con los dioses que tiene (conferencia inaugural impartida en el Primer Coloquio sobre Otopames, realizado en la ciudad de Querétaro, los días 20, 21 y 22 de septiembre de 1995) (UAQ, 1995); por otra parte este mismo autor al explicar la filiación otomí de los tepaneca, hace destacar la importancia del "... dios y antepasado tribal Otonteuhtli 'Señor de los otomíes', dios de otomíes, matlatzinca y mazaua" (Carrasco, 1987: 15). El mismo autor afirma que Cuecuex es el mismo Otonteuhtli.

Durante la época colonial se engendra una estrategia de adaptación para conseguir la sobrevivencia ante las imposiciones y los embates violentos de los conquistadores. Esta adaptación se inicia al recibir el bautismo como se los exigían los españoles, con la persistencia subterránea del pensamiento otomí; de la misma forma las estructuras administrativas y políticas fueron instauradas.

La estrategia de adaptación se basa en las correspondencias y las homologías que articulan las prácticas indígenas con las exigencias cristianas fundamentales, de esta forma la cruz tiene una relación con la fertilidad y la lluvia. La Santa Cruz desde el siglo XVI se convirtió en el principal símbolo religioso en las regiones otomíes, tal vez debido a la superposición que pudo ocurrir con Otonteuctli como lo describe Carrasco, "La relación entre Otonteuctli y el pino está de acuerdo con su carácter del dios del fuego ..." (1987: 139).

Respecto a las cruces de piedra probablemente están más bien asociadas al culto a los ancestros convertidos en piedras (Galinier, 1990: 65) y que se asocian al "... mito de la cueva relaciona a la pareja divina otomí ...", el Padre Viejo y la Madre Vieja (Carrasco, 1987: 136). En el caso de los otomíes de Toluca como se verá más adelante, nombran a las cuevas las casas de los abuelos, una de ellas (La Principal) tiene una piedra dentro que es considerada como el abuelo, probablemente el Padre Viejo, pues afirman los otomíes toluqueños que en ese lugar se originó el mundo. Además también se ven cruces de piedra en esta región (en El Sabino de San Ambrosio) y en otras regiones (como San Miguel de Allende, Guanajuato, y el barrio de la Cruz de la ciudad de Querétaro).

El culto a las imágenes de los santos, en toda Mesoamérica se ha confundido con la devoción a las deidades, convirtiéndose en el santo patrón o en el epónimo de cada comunidad otomí.

Galinier dice que "Aunque surgido de los primeros intentos de los religiosos para estabilizar y controlar a las poblaciones en torno a devociones locales, el culto a los santos cobró un impulso espontáneo, a iniciativa de los mismos indios. Por una sorprendente ironía de la historia, la ausencia de clero tuvo por efecto, en la mayoría de las comunidades, la proliferación exuberante de cultos a santos autónomos. En unas cuantas décadas, se transforma en un marco institucional gracias al cual será preservada la pluralidad de los rituales consagrados a imágenes del antiguo panteón" (Galinier, 1990; 75). Sin embargo es importante aclarar que la Santa Cruz se transformó en el símbolo religioso preferido de numerosas comunidades otomíes alrededor del cuál existe el culto a otras imágenes, por ejemplo en el caso de Higuera, Toluca, están: San Miguel, la Virgen de

Guadalupe, El Señor de la Ascención, el Niño Dios (Navidad), y El Señor de Chalma.

Los sacerdotes indígenas o chamanes jugaron un papel importante en este proceso y estrategia, pues han sabido conducirse prudentemente en la práctica de su actividad religiosa ligada al pasado en relación con el ceremonial impuesto por los sacerdotes cristianos. Los chamanes indígenas llevaron a la clandestinidad muchas de estas prácticas religiosas lo que ha permitido su conservación hasta los umbrales del siglo XXI, entre los que sobresalen los ritos a la fertilidad y el culto a los ancestros (Galinier, 1990: 71 y 79).

Durante la colonia, con el gran movimiento de la construcción de congregaciones, las comunidades indígenas se vieron en la obligación de adherirse a la imagen de un santo católico, y en la mayoría de los casos se convertía en su éponimo. Galinier dice que "La rápida asimilación de los santos al panteón indígena se debe probablemente al hecho de que su carácter antropomorfo permitía asignarles funciones y propiedades análogas a las de las divinidades tradicionales. San Miguel aparece, por ejemplo, en el pueblo que lleva ese nombre, como un personaje bastante aterrador, con ciertos atributos muy semejantes a los del Señor del Monte"; y agrega que en ".. en todo el México colonial, el santo epónimo era sin duda alguna el pivote simbólico de la comunidad. Se le situaba al 'centro' de ésta, ya que aseguraba el enlace entre los espacios terrestres y el mundo cósmico" (Galinier, 1990: 73). Aunque más bien se puede concluir que la Cruz o el Santo Patrón entre los otomíes funciona como la protección y el símbolo del grupo territorial local.

El trabajo de Galinier, en general bien puede quedar situado como un estudio de orden esotérico, más que de otro orden, a pesar de que en determinados momentos habla de la práctica religiosa indígena como una estrategia de adaptación a la sociedad implantada por los conquistadores y colonizadores españoles. Como se verá más adelante, al menos en la región de Tolimán, las imágenes son tal vez el pivote y el enlace en su adaptación al semidesértico y a la sociedad mayor nacional e ideológicamente con el cosmos como lo sostiene este autor.

5.- LOS SISTEMAS DE CARGOS EN EL SIGLO XVII.

Es hasta el siglo XVII, cuando los sistemas de cargos consolidan su implantación, y cuando comienza por consecuencia una fuerte expansión de la economía ritual. La práctica religiosa que gira en torno a los sistemas de cargo entre los indígenas descansa en la mezcla o si se quiere en la yuxtaposición de los rasgos de la religión católica y de los rituales centrados en la veneración del fuego, de los cerros, de los ancestros, que la cohesión de las "congregaciones" otomíes pudo cristalizar con tanta fuerza (Galinier, 1990: 65).

En la región mesoamericana, a partir del siglo XVII, "... las cofradías se impusieron lentamente como estructuras de participación colectiva. Progresivamente se fueron convirtiendo en el crisol organizador del culto católico y después, por extensión y según modalidades poco conocidas, también de rituales ..." (Galinier, 1990: 75), como bien pueden ser los rituales realizados por los indígenas en los cerros.

Desde luego que el sistema de cargos, de acuerdo a Galinier (1990: 76) tomó diferentes modalidades de acuerdo a los procesos de adaptación de cada etnia o comunidad indígena teniendo sus condicionantes particulares como el medio ambiente físico, la presión demográfica, etcétera. A partir del siglo XVII, los sistemas de cargos religiosos solidificaron la devoción a los santos, expandiéndose aceleradamente en la cultura indígena, destacándose diversas funciones entre las que sobresalen la adaptación al medio físico y social, como ha sucedido en Tolimán.

De esta manera el sistema de cargos vino a reforzar el control social local, al reforzar las estructuras de poder; y en los grupos otomíes que se han caracterizado por la dispersión como patrón de asentamiento, les ha permitido mantener su cohesión social e identidad étnica al menos a niveles municipales y miniregionales como ocurre en Tolimán en la actualidad, como fruto de su proceso histórico particular en el semidesierto, como se podrá ver en los próximos capítulos.

En este proceso, el culto a los dioses en los oratorios jugó un papel muy importante entre los linajes de las comunidades otomíes, aspecto que se ve hoy día en Tolimán (Chemin B., 1993) con el culto a las imágenes antropomorfas del panteón judeo-cristiano.

A partir del siglo XVI y XVII se fueron creando las condiciones para que las organizaciones religiosas desempeñaran un papel significativo en el armazón político-administrativa, pero a la vez se ha venido conformando como una parte importante de la estrategia de adaptación en los términos planteados.

Mientras las comunidades indígenas no tengan una participación real en las relaciones políticas y económicas de la sociedad mayor, el sistema de cargos continuará sin una transformación radical que amenace su extinción inmediata y definitiva, es decir seguirá cumpliendo con funciones culturales específicas en las comunidades indígenas persistentes en su proceso de adaptación y cambio. Pues la existencia de los indígenas se da por medio del funcionamiento de los cargos religiosos al interior de cada comunidad, que por lo general se extiende en red a nivel municipal.

6.- LOS OTOMIES Y SU MEDIO AMBIENTE.

La región de los otomíes queretanos, sobre todo Tolimán, se ha caracterizado por su importancia histórica debido a su carácter de frontera entre los agricultores sedentarios y los nómadas chichimecas, sobre todo en el siglo XVI, cuando los españoles llegan a Tolimán en compañía de los otomíes, provenientes estos últimos de Jilotepec.

Los otomíes de Jilotepec, que junto con los otomíes de las provincias de Axocopan y Hueypuchtla habían venido siendo intermediarios entre nómadas y sedentarios. Estos grupos intermediarios obtenían de los sedentarios productos agrícolas a cambio de numerosos productos de la caza y la recolección (Medina y Quezada, 1975: 42). Estas tres provincias conformaban la región otomiana fronteriza que eran tributarias de Tenochtitlan.

El establecimiento del dominio español significó el inicio del sometimiento de la población indígena a los objetivos mercantiles y de explotación de los recursos humanos y naturales por parte de los colonizadores hispanos.

Los otomíes acostumbrados a desarrollar el papel de intermediarios habían estado acostumbrados a vivir en las fronteras que colindan con las regiones semiáridas del centro de México como aconteció en la región de interés de este estudio. Es decir fueron agricultores temporaleros "... que, como ocurre en nuestros días es insuficiente para subsistir, lo que obliga a una explotación intensa de los recursos accesibles en el particular ambiente árido en que residían, en donde la caza y la recolección ocupaban el principal lugar en su existencia. Parte de los productos obtenidos de esta actividad se destinaban al autoconsumo y otra parte se elaboraban para el intercambio con las poblaciones campesinas del sur con la finalidad de obtener alimentos necesarios para completar su dieta. No es difícil que el intercambio se hiciera también con los pueblos del norte, con finalidad diferente, la de obtener materia prima a cambio de los alimentos y productos manufacturados que ellos ofrecían" (Medina y Quezada, 1975: 43).

Estos pueblos del norte eran los chichimecas que habitaban en primera instancia la zona semiárida del actual estado de Querétaro y Guanajuato en el que vivían en una interacción acorde a su tamaño demográfico y a las características del territorio.

7.- LOS OTOMIES Y LOS CHICHIMECAS.

Los otomíes del semidesierto queretano como los otomíes del estado de Guanajuato, y tal vez otros estados circunvecinos como San Luis Potosí, arribaron como ya se mencionó como vanguardia de los españoles aprovechándose de su condición previa de intermediarios entre mesoamericanos y chichimecas.

Por su parte los pames, dice Soustelle, en algunos lugares se autodesignaban en español pames, mecos o chichimecos sin embargo el

autor reserva este último nombre para otros. Respecto a la palabra chichimeca tiene una multitud de consideraciones que se podían resumir en dos por ahora, "... por una parte, a tribus de origen diverso caracterizadas por su modo de vida primitivo (cazadores nómadas), por otra parte, a los habitantes de Texcoco y de algunas localidades del altiplano, que se decían descendientes de una población nómada llegada al valle de México hacia comienzos del siglo XIII, los chichimecas de Xólotl" (Soustelle, 1993: 18). En la actualidad, un solo grupo muy reducido que vive en la comunidad indígena denominada Misión de Chichimecas, en las cercanías de San Luis de la Paz, al norte del estado de Guanajuato se designa como chichimecas o chichimecos.

Soustelle, en 1934 cuando estuvo seguramente en San Luis de la Paz en trabajo de campo previo a la publicación de "La Familia Otomí-Pame del México Central", afirma que había 452 chichimecas (o mecos). Desde luego el chichimeca no designa ninguna población como grupo lingüístico, pero en el caso de los habitantes de Misión de Chichimecas al decir que hablan el meco o chichimeco se hace referencia a la lengua jonaz de la familia del otopame. El autor añade que de acuerdo a los mismos indios mencionados, el jonaz en otros tiempos se habló en otras cinco localidades: 1.- Misión de Arnerdo, ubicada junto a Villa Victoria, Guanajuato; 2.- Misión de las Palmas, Querétaro, ubicada en el curso del río Extórax; 3.- Misión de Santa Rosa, al norte de Villa Victoria, Guanajuato; 4.- San Pedro Tolimán, Querétaro, aquí se instaló una misión a mediados del siglo XVIII, dice Soustelle "... sin duda para evangelizar a los mecos o jonaz que allí se habían agrupado" (1993: 367); 5.- Villa Colón, Querétaro. También afirma Soustelle, apoyado en Orozco y Berra, que "... la familia de los tonases o jonases, cuya lengua se llamó meco por los misioneros, lo mismo que dominaron la de los habitantes de San José Vizarrón, Querétaro" (1993: 368).

Por otra parte el origen de la palabra jonaz probablemente no sea de origen indígena. Solo aparece hasta "... mediados del siglo XVIII, para nombrar a los indios más salvajes y más belicosos de la Sierra Gorda, por oposición a los pames, que se habían sometido. En una carta dirigida en 1748, al coronel de las tropas de Querétaro, el marqués de Altamira designaba con el término jonaces a los indios que se habían levantado en

armas contra los españoles en San José Vizarrón, Tolimán, Zimapán; los diferenciaba cuidadosamente de la 'otra nación de Indios Pames, reducidos, congregados, buenos cristianos'. La expresión 'la otra nación' parece implicar, si nos remitimos a las costumbres de la época, alguna diferencia no solamente de hábitos y actitudes hacia los conquistadores, sino incluso de lengua" (Soustelle, 1993: 367-369).

De acuerdo a este autor la región que circunda a El Zamorano eje central de esta investigación estaba poblada en el momento de la llegada española-otomí por los chichimeca-jonaz quiénes se vieron acosados por la presencia e intromisión de los extraños en su territorio.

La historia ha mostrado las estrategias de los españoles para apoderarse y controlar esos territorios por los intereses económicos fundamentados principalmente en la explotación de los yacimientos mineros. Por su parte los chichimecas tuvieron tres opciones principales que fueron: la huída, el enfrentamiento guerrillero, y el bautismo cristiano; es decir, compartir el territorio con los invasores adoptando sus símbolos religiosos al entrar en el proceso de sedentarización en las congregaciones. Esto último implicaba el establecimiento de relaciones sociales e interétnicas principalmente con los otomíes conquistadores o epígonos de los españoles, esta estrategia indudablemente los llevó a ser asimilados étnicamente por los otomíes a tal grado que su lengua desapareció para ceder su lugar al otomí, sin embargo los rasgos culturales resultado de esta mezcla étnica tomaron una especificidad producto del nuevo territorio semidesértico y montañoso con una mayor acentuación a la que estaban acostumbrados los otomíes provenientes de territorios posiblemente de Hidalgo y el Estado de México. Una de las muestras sobresalientes es hasta la actualidad la peregrinación a El Zamorano en que los otomíes van a visitar las casas de los primeros chichimecas (posiblemente jonaces) que recibieron el bautismo en el siglo XVIII que se observa en Tolimán, Querétaro, y Tierra Blanca, Guanajuato. Este trabajo de investigación por supuesto se enfoca principalmente a la caminata anual de los otomíes de la comunidad de Maguey Manso y El Saucito de Tolimán, Querétaro.

En resumen se puede decir, de acuerdo a Soustelle, que "... los otomíes son un pueblo civilizado desde antiguo, sin duda en contacto con

los olmecas, que se estableció en la meseta viniendo del este, antes de la fundación de Tula" (Soustelle, 1993: 461). Desde luego el contacto de los otomíes con los chichimecas de la región de Tolimán que se da a partir del siglo XVI durante la conquista y colonización, guarda características muy específicas al margen de las discusiones sobre si desde sus orígenes los otomíes son chichimecas o no; más bien entre los siglos XVI, XVII y XVIII los chichimeco-jonaz del semidesierto queretano y territorios circunvecinos se otomizan o mejor dicho se mezclan con los otomíes españolizados (proceso que va desde el papel desempeñado por los otomíes como Conín que luce vestido a la española de esa época, actualmente se puede ver de esta forma en la plaza de La Fundación en la ciudad de Querétaro situada en el barrio de La Cruz, hasta los chichimecas absorbidos por los otomíes en las montañas áridas y abruptas de Tolimán) para sobrevivir en la nueva sociedad gestada por el movimiento de la conquista y colonización españolas. En los posteriores capítulos se podrá ver como estos datos se apoyan en la tradición oral recolectada en el trabajo de campo entre los otomíes chichimequizados de Tolimán, y la referencia es precisamente con la explicación dada a la danza de la xa'ha y la peregrinación a El Zamorano como se prodrá ver, en su cercana vinculación con las montañas semiáridas de la región.

8.- EL EXTERMINIO DE LOS CHICHIMECAS DE LA SIERRA GORDA QUERETANA: SIGLOS XVII Y XVIII.

En el siglo XVII de acuerdo a Soustelle (1993: 496), Nieto (1986: 59) y Arroyo (1987: 167), empieza la penetración directa de los militares a la Sierra Gorda queretana con la fundación de poblaciones para sedentarizar a los chichimecas en lugares frecuentados por ellos, como: Cadereyta (hoy de Montes) en 1637 (ó 1642), El Palmar en 1635, Maconí en 1636, Conca en 1636, Tetillas (hoy conocida como Villa Progreso, municipio de Ezequiel Montes). A principio del siglo XVII, los misioneros españoles llevaron a Landa indios tarascos para establecerlos con un pueblo de chichimecas; desde Landa de

Matamoros se extienden las misiones hasta Tolimán, Colón, Cadereyta y Ezequiel Montes a finales del siglo XVII.

A diferencia del siglo XVI, en el siglo XVII "Las operaciones militares preludiaban el establecimiento de las misiones. Se reunía a los indios, se construía una choza que servía de iglesia, y un sacerdote oficiaba después de haber sido solemnemente puesto en posesión del cargo por el capitán. Este ceremonial era observado escrupulosamente en las mismas formas por doquier ... Varias veces las actas mencionan la presencia de un intérprete que hablaba chichimeca (pame) y otomí. El misionero hablaba otomí con el intérprete, y éste se comunicaba en chichimeca con los indios. En Vizarrón y en Ranas, estos chichimecas pertenecían a la tribu jonaz" (Soustelle, 1993: 497). Gustin sostiene que en la Sierra Gorda queretana todavía "Hacia 1700 los chichimecas seguían defendiendo victoriosamente su territorio. La perspectiva de colonizar la región era aún lejana ..." (Gustin, 1969: 64).

El fracaso de la política misionera de pacificar plenamente a los chichimecas continuaba todavía en el siglo XVIII (Nieto, 1986: 62). Los pames chichimecas sometidos por los españoles "... no soportaban sino a regañadientes el nuevo tipo de vida que se pretendía imponerles. En su desesperación, recurrían al suicidio... si se les apura mucho desertan de la Misión y no aparecen en muchos tiempos y suelen juntarse con los indios infieles. Los chichimecas (jonaz) de Zimapán huyen hacia la sierra de Metztlán. En Tolimán, dice Soriano, los mecos (jonaz) que habían sido reunidos allí no quisieron quedarse y huyeron. Lo mismo en San José Tetla (Querétaro), la misión no pudo mantenerse entre los mecos, o mejor dicho, éstos la abandonaron" (Soustelle, 1993: 500).

Los indios irreductibles recurrían repetidas veces al ataque a los centros urbanos creados, así como a los centros misionales en toda la región de la Sierra Gorda, por ejemplo Vizarrón (actualmente perteneciente al municipio de Cadereyta de Montes, Querétaro) fue devastado por los chichimecas en 1691, y por segunda vez poco después de su segunda fundación en 1717, y fue reconstruido finalmente en 1748.

En otras palabras se puede decir que el propósito principal de la política que se siguió en el siglo XVII no había sido logrado, debido principalmente a la dificultad que representaba obligar a nómadas a adoptar

la vida sedentaria y la agricultura, para lo cual era necesario ponerlos en contacto con una sociedad agrícola mayor que ellos y proveerlos de alimentación por lo menos durante una generación, pero añade Soustelle que estas condiciones sólo se dieron en muy pocos lugares.

Ante el fracaso, los militares a finales del siglo XVII comenzaron con la política de exterminio, por supuesto contraria a la de los misioneros. Esta política militar se lleva a cabo en toda la Sierra Gorda durante el siglo XVIII bajo la dirección de José de Escandón y Helguera (Gustin, 1969: 64 y 87) (Gómez Canedo, 1988: 175-181). Los militares perseguían el reparto de tierra entre españoles, colonos-soldados, y la destrucción despiadada de cualquier resistencia. Los pames sólo son tolerados como peones al servicio de los recién llegados. Los soldados entran en conflicto con las misiones, cuyos terrenos quieren ocupar, así como transformar en asalariados a los campesinos libres. Los chichimecas son derrotados cerca del cerro de la Media Luna en octubre de 1748, prelujiendo la operación militar española de exterminio contra los chichimecas para dar paso definitivo a los intereses de la industria minera y de los ganaderos terratenientes (Nieto, 1986: 62).

Después de la gran derrota en el cerro de La Media Luna (ubicado en el municipio actual de Pinal de Amoles) (S.P.P., 1981: Carta Topográfica F-14-48) quedaron muy pocos indígenas en la Sierra Gorda, esto se puede concluir de acuerdo a Soustelle y Nieto. Los chichimecas que quedaron siguieron la estrategia de la autoasimilación u otomizándose. En algunos lados los otomíes optaron por asimilarse a los españoles vía mestizaje.

El poblamiento que se había iniciado desde el siglo XVI en la Sierra Gorda se consolida "Durante los siglos XVII y XVIII al ampliarse el territorio colonial a base de nuevas fundaciones ..." (Nieto, 1986: 59). A medida que los chichimecas (pames y jonaces) eran perseguidos los nuevos poblamientos españoles se construían principalmente con poblaciones otomíes en sus alrededores.

De esta forma los habitantes de la región que circunda a El Zamorano, como son los otomíes que poblaron Tierra Blanca (Guanajuato) y Tolimán (Querétaro) permanecieron en capas "... importantes que conservaron sus caracteres originales ..." (Soustelle, 1993: 504), conservando rasgos

culturales de los chichimecas que se asimilaron a ellos como lo prueban aspectos como lo es la peregrinación anual a El Zamorano como se podrá ver más adelante.

9.- LOS SIGLOS XIX Y XX.

La mayoría de los autores que se han dedicado al estudio de los otomíes y de los chichimecas, particularmente a los ubicados en la Sierra Gorda hacen un alto notorio llegando al siglo XIX, como son los trabajos de Soustelle (1993), y Gómez Canedo (1988); otros dan un salto notorio al problema actual específico que persiguen como Medina y Quezada (1975). Por otro lado, algunos otros autores se han avocado principalmente a las rebeliones campesinas ocurridas en la Sierra Gorda durante el siglo XIX como son los trabajos de Leticia Reina (1994), y Jean Meyer (1973).

Reina dice que la Sierra Gorda, a mediados del siglo XIX, es una región de transición económica y cultural donde las nuevas condiciones del país abrieron diferentes posibilidades de supervivencia. Estas nuevas circunstancias pronto dieron un golpe duro a las poblaciones indígenas. La ley de desamortización o descorporativización de las comunidades (15) tuvo repercusiones en la Sierra Gorda sobre todo con las revueltas campesinas como la que encabezó Eleuterio Quiroz con la participación de los indígenas (Reina, 1994: 139-178).

Por su parte, Vázquez Mantecón sostiene que la Sierra Gorda es a "... lo largo del siglo XIX un refugio tradicional de inconformes y perseguidos políticos. Ahí se encuentran y se vinculan con los problemas ancestrales de los indígenas que siguen defendiendo sus tierras, su autonomía o simplemente el derecho a explotar libremente los bosques de los cuales extraen carbón, fundamentalmente para la minería. Contra los rebeldes de la sierra se despliegan todas las fuerzas que el gobierno tiene en sus manos: tropas, misiones, deportación y colonias militares" (Vázquez, 1994: 182). Los indígenas de esta región, es decir los remanentes de los siglos precedentes,

de acuerdo a esta autora, participaron activamente en las diversas revueltas de la Sierra Gorda.

Los chichimecas prácticamente desaparecieron en Tolimán, o mejor dicho como dice Soustelle solo se hallan en San Luis de la Paz, Guanajuato; esta aseveración es formulada o asumida por diversos autores (ver ponencias del Primer Coloquio sobre Otopames, de la ciudad de Querétaro celebrado del 20 al 22 de septiembre de 1995) (UAQ, 1995), sin embargo bien se podría hablar actualmente de la presencia de los chichimecas, al menos en el municipio de Tolimán de acuerdo a la tradición oral, y a la relación de los otomíes con su pasado manifiesto en los rasgos culturales desarrollados hasta hoy, como lo es la caminata a El Zamorano. En este sentido don Erasmo Sánchez Luna de San Miguel Tolimán dice: "El primer chichimeca bautizado, y el primer carguero de las fiestas a San Miguel fue don Bató. Bueno, yo sé todo ésto porque soy descendiente legítimo de Don Bató, de Bartolomé Sánchez que fue el primer chichimeca que aceptó el bautismo en 1703, y se vino a vivir aquí a San Miguel cerca de los españoles, él vivía en la parte más alta de cerro de El Cantón, ahí se defendía, y los españoles antes de 1703 no podían atravesar más allá del río, porque ahí vivía la gente de Don Bartolomé Sánchez, bueno ese nombre se lo pusieron cuando lo bautizaron. Cuando él se bautizó, el pueblo creció y todos se unificaron, porque él era el jefe de todos los chichimecas del Cantón, y de todo esos lugares como Higuera, Maguey Manso, Mesa de Ramírez, y todo eso; entonces ya hubo confianza y todos comenzaron a civilizarse porque estaban muy atrasados, y empezaron a conocer la religión cristiana.

Don Bató vivió en El Cantón porque ahí era un centro ceremonial. Don Bató tuvo otro hijo que se llamó igual, Bartolomé, y luego Bartolomé tuvo un hijo que se llamó Máximo, Máximo fue papá de Marcos, Marcos de Timoteo, Timoteo de Fermín y Fermín fue mi papá.

Don Bartolomé Sánchez fue el primer mayordomo, y también fue el padre de Concepción, la joven chichimeca que se casó con un joven otomí de San Pedro Tolimán, y que bajaba a danzar al agua, a la tortuga que era la diosa del agua; esta danza pasó después a ser la danza de San Miguel. Cuando bailan solas las princesas que son de la danza de San Miguel; esa

es la danza de la xa'ha, esa danza es muda porque no tiene parlamento como la de San Miguel".

En el siglo XX, a partir de los cambios que se originaron con Porfirio Díaz y que se han consolidado con la industrialización tercermundista de México hasta llegar al saqueo del salinismo, los indígenas de Tolimán han logrado sobrevivir (al menos parcialmente) al acelerado proceso de aculturación y sobre todo de desaparición de su lengua paterna. Se usa la palabra paterna debido a que su lengua materna fue la chichimeca posiblemente como dice Soustelle el jonaz que hablan los chichimecas actuales de San Luis de la Paz. En otras palabras se puede decir que el cambio social entre los otomíes de Tolimán siempre se ha dado pero también han conservado rasgos culturales y lingüísticos que les concede identidad étnica dentro de la nación otomí con características específicamente chichimecas dentro del contexto nacional mexicano en los albores del siglo XXI.

A continuación se presentan las características del municipio de Tolimán donde se ubica las comunidades otomíes de Maguey Manso y El Saucito.

CAPITULO IV.

DESCRIPCION DEL AMBIENTE FISICO: ESTATAL, REGIONAL Y LOCAL.

El medio natural como dice Netting (1986) es un elemento que influye en la estratificación del desarrollo de las regiones, pero es importante destacar su relación con otros elementos como lo son los de carácter histórico, político y social de acuerdo a los planteamientos de Morán (1993). Por ahora solamente, de manera genérica se puede decir que el desarrollo en el estado de Querétaro está concentrado en las regiones de los valles que presentan las condiciones geográficas más ventajosas, quedando marginadas las regiones serranas donde se han desarrollado la pobreza asociada a algunos rasgos culturales tradicionales, como el caso que se estudia en esta tesis, como mecanismo de sobrevivencia.

Las condiciones del nivel de vida de los habitantes del territorio queretano en términos generales se puede afirmar que se diferencian de acuerdo a la ubicación de las población. Así pues, las poblaciones se subdividen en las asentadas en los valles y las de la montaña como se observará más adelante. Por ejemplo al confrontar la distribución de las poblaciones del semidesierto con las concentradas en el eje industrial y urbano Querétaro-San Juan del Río que cuenta con una similar concentración de relaciones comerciales y servicios que les han favorecido a su crecimiento (Piña, 1994: 15-47).

1.- UBICACION Y COMPOSICION DEL ESTADO DE QUERETARO.

Maguey Manso y El Saucito se hallan situada en la mini-región de Higueras del municipio de Tolimán que a su vez está en la región montañosa del estado de Querétaro (Anexo IV, Foto No. 1 y 7).

A la subdivisión general (montañas y valles) se superponen otras regiones. En otras palabras, Querétaro puede visualizarse desde diferentes perspectivas, entre las que sobresalen: la división municipal (Anexo I, Mapa No. 2); la orografía (Anexo I, Mapa No. 6); los paisajes naturales (Anexo I, Mapa No. 7); y desde la región geo-económica (Anexo I, Mapa No. 8); el contexto más amplio a la que pertenece inmediatamente. Por lo cuál es importante considerar primeramente la ubicación y la composición del estado de Querétaro, para continuar después con el municipio de Tolimán, la región de Higueras y la comunidad de Maguey Manso.

A) EL ESTADO DE QUERETARO.

Este estado se ubica entre los 20° 01' 16" y 21° 35' 38" de latitud norte, y los 99° 00' 46" y 100° 35' 46" de longitud oeste. Limita al norte con el estado de San Luis Potosí, al oriente con Hidalgo, al sur con Michoacán y el Estado de México, y al poniente con Guanajuato (Anexo I, Mapa No. 1). Querétaro es una de las entidades más pequeñas de México, con una extensión territorial de 11,769.9 km² que representa el 0.6 % del total nacional. De esta forma ocupa el vigésimo octavo lugar del país, sólo rebasando las superficies del Distrito Federal, Tlaxcala, Morelos, Colima y Aguascalientes.

B) LA COMPOSICION DE QUERETARO: LOS MUNICIPIOS.

El estado de Querétaro se compone de 18 municipios. Los valles abarcan el 29.6 % de la superficie total concentrando el 74.4 % de la población. Mientras que la región serrana comprende el 70.4 % de la superficie y el 25.6 % del total de la población como se puede observar en el Cuadro No. 1.

CUADRO NO. 1
MUNICIPIOS DEL ESTADO DE QUERETARO.
EXTENSION GEOGRAFICA Y DISTRIBUCION DE POBLACION EN 1990.

MUNICIPIO	EXTENSION		POBLACION		DKC *
	KMS ²	%	1990	%	
1) CADEREYTA DE MONTES	1,131.0	9.6	44,944	4.3	39.7
2) JALPAN DE SERRA	1,121.9	9.5	19,246	1.8	17.2
3) LANDA DE MATAMOROS	840.1	7.1	17,964	1.7	21.4
4) PEÑAMILLER	795.0	6.8	16,155	1.5	20.3
5) EL MARQUES	787.4	6.7	55,258	5.3	70.2
6) SAN JUAN DEL RIO	779.9	6.6	126,555	12.0	162.3
7) COLON	764.9	6.5	36,960	3.5	48.3
8) QUERETARO	759.9	6.4	456,458	43.4	600.7
9) TOLIMAN	724.7	6.2	17,990	1.7	24.8
10) ARROYO SECO	717.2	6.1	13,112	1.2	18.3
11) AMEALCO	682.1	5.8	46,358	4.4	68.0
12) PINAL DE AMOLES	611.9	5.2	25,789	2.5	42.1
13) SAN JOAQUIN	499.0	4.1	6,229	0.6	12.5
14) HUIMILPAN	396.2	3.3	24,106	2.3	60.8
15) TEQUISQUIAPAN	343.6	2.9	38,785	3.7	112.9
16) PEDRO ESCOBEDO	290.9	2.5	39,692	3.8	136.4
17) EZEQUIEL MONTES	278.4	2.4	21,859	2.1	8.5
18) CORREGIDORA	245.8	2.3	43,775	4.2	178.1
TOTAL	11,769.9	100	1'051,236	100	89.3

* DENSIDAD POR KILOMETRO CUADRADO.

FUENTES: GOB. EDO. QRO, 1989: 31.
INEGI, 1991a.: 2-20.

LA OROGRAFIA.

El territorio queretano se asienta en porciones de tres diferentes provincias orográficas de México (INEGI, 1986: 29-74). Así pues, el estado se puede subdividir en las siguientes regiones (Anexo I, Mapa No. 2 y 6):

1) La región que forma parte de la provincia denominada Eje Neovolcánico (parte sur de los municipios de Querétaro, El Marqués, Colón, Ezequiel Montes, y Cadereyta; y los municipios de Corregidora, Huimilpan, Pedro Escobedo, Tequisquiapan, San Juan del Río y Amealco). En el estado de Querétaro se encuentran áreas que pertenecen a tres subprovincias de esta región: Las Llanuras y Sierras de Querétaro e Hidalgo; Mil Cumbres; y, Lagos y Volcanes del Anáhuac (INEGI, 1986: 29).

2) La región perteneciente a la provincia Sierra Madre Oriental (parte norte de los municipios de Querétaro, El Marqués, Colón, Tolimán y Peñamiller). Respecto a la región de Higueras de Tolimán, en esta provincia (específicamente en la subprovincia del Carso Huasteco) quedan comprendida las comunidades de Mesa de Ramírez y Casa Blanca; es decir sobre Higuera pasa la línea limítrofe entre la Sierra Madre Oriental y la Meseta del Centro (INEGI, 1986: 53). Esta fuente no es específica pues solo presenta datos generales, sin embargo es posible que la mayor parte de las comunidades otomíes de Higueras estén en esta provincia.

3) La región integrada a la Meseta del Centro (parte norte de los municipios de Ezequiel Montes y Cadereyta; parte oriente de los municipios de Tolimán y Peñamiller; y, los municipios de San Joaquín, Pinal de Amoles, Arroyo Seco, Jalpan y Landa de Matamoros. A esta provincia pertenece otra parte de la región de Higueras (específicamente integrada a la subprovincia denominada Sierras y Llanuras del Norte de Guanajuato), en este caso sólo es considerada por el INEGI la comunidad de El Sabinito (1986: 67).

En este caso los valles corresponden básicamente a la región número uno, principalmente a los municipios de Ezequiel Montes, Tequisquiapan, San Juan del Río, Pedro Escobedo, El Marqués, Querétaro, Corregidora.

LOS PAISAJES NATURALES.

La anterior subdivisión orográfica estatal resulta demasiado general por lo que es necesario identificar regiones más acordes al medio natural, sin olvidar que a las condiciones propias de cada una de ellas se superpone una serie de rasgos culturales específicos en la mayoría de los casos por

identificar. El interés inmediato de esta sección no pretende abarcar a cada una de las regiones; por ahora, sólo se mencionan en general las regiones del estado de Querétaro, en especial las regiones serranas en las que sus habitantes han desarrollado diferentes rasgos culturales para conseguir la sobrevivencia aprovechando algunas de las posibilidades que les ofrece el medio ambiente ecológico serrano, y que más bien están sustentados en los recursos económicos provenientes de la emigración a los centros urbanos y rurales más desarrollados donde fundamentalmente reside la sociedad hegemónica.

En este sentido, siguiendo la propuesta de Fuentes (1974: 326-342), el territorio queretano se puede subdividir en diez regiones naturales (Anexo I, Mapa No. 7):

1.- Estribaciones septentrionales del Sistema Volcánico Transversal. Esta región la constituye la sierra de Amealco, distribuida entre los límites estatales de Querétaro, Guanajuato y Michoacán, y se extiende suavemente hasta el cerro de El Cimatario; abarca básicamente los municipios de Amealco y Huimilpan.

2.- Valles de Querétaro y Plan de San Juan del Río. En esta región están localizadas las zonas industriales pertenecientes a uno de los emporios más desarrollados del país (cadena de parques industriales que viene del Valle de México y pasa por esta región para continuar hacia el Bajío), que se centraliza esencialmente en las ciudades de Querétaro y San Juan del Río. Por otra parte, en Querétaro, la capital estatal, se centralizan las actividades secundarias compuestas de servicios públicos, centros educacionales, un amplio sistema vial hacia el Bajío y la Ciudad de México principal centro comercial del país. La producción principal proviene de las industrias alimenticias, de la construcción y de la fabricación de maquinaria ligera y pesada.

Las características culturales de esta zona contrastan con las de las otras regiones del estado, pues tiene un mayor número de centros urbanos entre los que destacan la ciudad de Querétaro, San Juan del Río, Pedro Escobedo, San Rosa Jáuregui, La Cañada, y Villa Corregidora.

3.- Valles de Tequisquiapan y Ezequiel Montes. Está región se caracteriza por el cultivo del maíz sobre todo en los valles del municipio de Ezequiel Montes, y la vid en Tequisquiapan.

Por otra parte las actividades sobresalientes de esta región, principalmente de Tequisquiapan son el turismo y las artesanías. Tequisquiapan es un centro de descanso para capitalinos (del Distrito Federal), donde también se elaboran artesanías familiares de objetos de mimbre y de vara de sauz y sabino haciendo cestos, canastas, costureros, sombreros, lámparas, y figuras de ornato que comercializan en las ciudades de San Juan del Río, Querétaro, y la Ciudad de México.

4.- Pinal de Zamorano. Esta región montañosa pertenece a la sierra de Guanajuato, aunque la parte más alta y sus estribaciones que caen hacia el sur, oriente y poniente se extienden en territorio queretano. Casi toda la región está a 2,000 m.s.n.m o más hasta llegar a 3,360. La parte más alta de esta región está cubierta de pinos, sobre todo de *Pinus rudis* y *Pinus teocote*. Los escurrimientos de la parte oriental alimentan al río Tolimán, y los arroyos de la parte occidental tributan al río El Pueblito.

En general se puede decir que los núcleos de población son pocos con poca tierra cultivable, y sus aislados habitantes emigran en busca de mejores oportunidades.

5.- Cuenca del río Extórax. Esta región abarca la cuenca alta del río Extórax y su principal tributario es el río Tolimán; esta región se encuentra intensamente plegada, y puede ser considerada como una de las estribaciones más occidentales de la Sierra Madre Oriental.

Sus características fluviales han determinado una serie de pequeños valles más o menos encañonados en cuyas vegas se encuentran los escasos suelos fértiles de la región como sucede en las orillas del río Tolimán o bien las del río Extórax entre Misión de Palmas, Peñamiller y Peña Blanca; estos ríos tienen un estiaje muy marcado que los lleva a desaparecer la mayor parte del año.

La aridez de esta región está ocasionada principalmente por su ubicación en la sombra de humedad de las sierras de Pinal de Amoles y El Doctor que impiden el paso de masas de aire húmedo. Los suelos agrícolas tienen poca importancia, debido a la abrupta topografía, y supeditados a una

sequía prolongada que hace sumamente incierta la agricultura de temporal. En las vegas de los ríos existen pocas franjas longitudinales de terrenos favorables, tanto por la calidad de las tierras como por el agua que disponen para el riego; pero en su gran mayoría las paredes empinadas de las cañadas impiden la acumulación de sedimentos, pues las aguas veraniegas arrastran rápidamente los materiales finos, como es el caso de Tolimán y que se acentúa en la región de Higueras.

En esta región existen depósitos minerales, pero los estudios de prospección minera son mínimos y no se conoce la calidad y la cantidad de los yacimientos. Por otra parte la constante fluctuación de los precios en el mercado de los metales y los minerales no metálicos con frecuencia ocasionan el abandono de las minas en producción. Las canteras de calizas para la construcción se explotan a cielo abierto en varias partes sobresaliendo Las Palmas al occidente de Peñamiller y las de Tolimán.

La población es eminentemente rural, con rasgos culturales muy específicos relacionados con su condición étnica de origen chichimeca y otomí. Generalmente, los niños en edad escolar, en lugar de asistir a la instrucción primaria, son ocupados en el pastoreo de pequeños rebaños de caprinos, y los adolescentes rápidamente se incorporan a los movimientos esporádicos migratorios principalmente hacia las ciudades.

Los asentamientos humanos padecen carencias significativas en relación a la vivienda, la salubridad, la nutrición, la educación y el desempleo. Todos estos elementos los impulsan entre otras cosas a trasladarse en desventajosas condiciones a los centros urbanos.

6.- Cuenca de Cadereyta. Esta región se caracteriza por ser una cuenca cerrada, es decir esta región está encerrada en una especie de muralla circular, las aguas que se precipitan en ella no tienen salida por lo que se almacenan en bordos o jagueyes entre los que sobresalen Las Fuentes ubicada al oriente de la cabecera municipal y la llamada presa de El Llano.

Los suelos aptos para la agricultura son de temporal y se encuentran a altitudes inferiores a 2,500 m.s.n.m. siendo en su mayor parte pobres en materias orgánicas, muy pedregosos y delgados. La minería es una de las principales actividades de la población desde la época colonial, con yacimientos de mercurio, plata, cobre, plomo, zinc, y bismuto; aunque en la

actualidad esta práctica está casi paralizada, incrementándose únicamente la extracción de los materiales de construcción.

Las principales poblaciones son Cadereyta de Montes y Vizarrón de Montes; este último poblado depende de la explotación del mármol observándose un paisaje de cercas de bloques de mármol, lo mismo que el empedrado de sus calles está construido también con mármol.

7.- Sierra de El Doctor. Esta región es la mayor productora de mercurio desde la época prehispánica, aunque en la actualidad casi está abandonada su explotación. En esta región existen yacimientos de cobre gris, plata, plomo, zinc, bismuto, malaquita y azurita. El abandono de la minería y la raquílica agricultura han traído consigo una gran pobreza entre su población rural que en su mayoría tiende a la emigración.

8.- Sierra de Jalpan. Esta región se forma por una serie de sierras, y sus corrientes son el río Conca y el Ayutla al norte, y el Jalpan que nacen en la sierra de Pinal de Amoles que se une al río Santa María tributario del río Tamuín, sirviendo de límite al estado de Querétaro por su lado norte.

La población de esta región es básicamente rural y sus principales actividades son agrícolas cultivándose el maíz, frijol, garbanzo y algunos frutales como manzano, ciruelo y aguacate.

9.- Tierra Caliente. Esta región se caracteriza por estar situada entre dos sistemas orográficos: al oriente por los plegamientos del noreste y al occidente por la sierra de Jalpan, ambos de la Sierra Madre Oriental. El elemento distintivo de esta región es su clima, del cual le viene el nombre.

La corriente principal es la del río de las Albercas que tributa al río Santa María. La población es rural, y se dedica principalmente a las labores agrícolas produciendo: maíz, frijol, garbanzo, chile y jitomate.

10.- Plegamiento del noreste. Esta región es la más deshabitada del estado de Querétaro, y la más marginada.

LAS REGIONES GEO-ECONOMICAS.

El estado queretano se halla en el centro de la República Mexicana, y en la parte meridional de la Altiplanicie Mexicana (Fuentes, 1974: 325). A

veces se escucha entre algunos queretanos ciudadanos como entre algunos visitantes de la ciudad que el estado de Querétaro es parte del Bajío. Pero como ya se pudo ver, la mayor parte de su territorio es montañoso debido a que se sitúa proporcionalmente entre los sistemas orográficos más importantes del país ya mencionados.

De acuerdo a la división geo-económica que Bassols Batalla (1984: 80-87) hace de México, Querétaro está ubicado en la Región Centro-Este junto con otros territorios donde quedan incluidas ciudades como México, D.F., Pachuca, Toluca, Tlaxcala, Puebla y Cuernavaca. Las regiones inmediatas son la Centro-Occidente (con ciudades como Celaya, Salamanca, Morelia, Irapuato, León, Aguascalientes y Guadalajara), y la Norte (con ciudades como San Luis Potosí) (Anexo I, Mapa No. 8).

De esta manera, la ciudad de Querétaro y las poblaciones de los valles queretanos se hallan correlacionados inmediatamente al desarrollo del Bajío y de la ciudad de México, quedando casi olvidadas las demás regiones montañosas queretanas a pesar de su relativa cercanía con la ciudad de Querétaro.

LA CIUDAD DE QUERETARO.

El centro de la ciudad de Querétaro está situado en las siguientes coordenadas: 100° 23.5' de longitud y 20° 35.5' de latitud; está a 1,820 m.s.n.m. (INEGI, 1986: 140) (CETENAL, 1981: 66).

La zona urbana de la ciudad de Querétaro se extiende hacia varias poblaciones inmediatas incluyendo las cabeceras de los municipios de El Marqués y Corregidora, y algunas de sus poblaciones aledañas.

Por otra parte, como se ha podido ver la ciudad de Querétaro, debido a su ubicación geográfica constituye el enlace para integrar al estado queretano a una región más amplia que trasciende sus límites estatales, es decir a la región conocida como El Bajío, y además muy próxima a la región del Valle de México.

El municipio de Querétaro cuya cabecera es la ciudad del mismo nombre es el centro político y administrativo de la región de los valles. Este

municipio ubicado al poniente del estado representa el 6.4 % del territorio estatal y concentra el 43.4 % de la población total (Anexo I, Mapa No. 2). El otro municipio importante es San Juan del Río donde empieza el corredor industrial queretano que se extiende sobre otros municipios como Tequisquiapan, Pedro Escobedo, Villa del Marqués, Querétaro, y Villa Corregidora hasta concluir en la ciudad de Querétaro.

Como ya se mencionó, todos estos municipios conforman los llamados valles donde se concentra la mayor parte de la población queretana así como el desarrollo industrial, urbanístico y comercial. Pero también en esta región se ubican los territorios agrícolas y ganaderos más importantes del estado, así como los principales centros urbanos, y el desarrollo industrial y económico, con excelentes vías terrestres de comunicación. El contraste con el resto del estado en todos sentidos es notorio, es decir el nivel de desarrollo socioeconómico.

Las regiones geo-económicas en que incide el estado de Querétaro (Anexo I, Mapa No. 8) no conforman una misma región económica. Sin embargo la zona urbana de la ciudad de Querétaro, al igual que los municipios de Tequisquiapan, San Juan del Río, Pedro Escobedo, El Marqués y Corregidora están en la frontera de dos importantes regiones geo-económicas de la República de México: la Centro-Occidente y la Centro-Este (Bassols, 1984: 87). Esta ubicación los involucra directamente en el proceso de desarrollo nacional moderno, a partir de la ciudad de Querétaro (16), desde esta perspectiva se puede hablar genéricamente de dos Querétaros totalmente diferentes.

En resumen se puede decir que las marcadas contradicciones globales del medio ambiente entre regiones de valles y regiones de montañas están entrelazadas con las contradicciones de desarrollo social y cultural. Es decir, las contradicciones socio-culturales queretanas parecen agrandarse en base al impulso que recibe el desarrollo industrial, urbano y comercial en los centros urbanos de los valles. La concentración del Bajío al que pertenece esta región queretana principalmente la concentración de recursos alimenticios y de toda índole, ha ubicado en el otro extremo lejano las condiciones económicas de los habitantes del semidesierto que se caracterizan por su espectacular pobreza, y por supuesto por los rasgos e

instituciones culturales desarrollados por los indígenas otomíes para conseguir la sobrevivencia en medio de las condiciones ecológicas de las abruptas montañas áridas (Anexo IV, Foto No. 1).

2.- MUNICIPIO DE TOLIMAN.

El municipio de Toluimán (Anexo I, Mapa No. 9) tiene una economía esencialmente campesina que se complementa con el comercio y la emigración. Su organización política descansa sobre el partido oficial conocido como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a pesar de los leves intentos de incursión de otros partidos como el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Popular Socialista (PPS). Así mismo su organización religiosa descansa en la ideología judeo-cristiana en su versión que encabeza el clero de la jerarquía católica representada en el municipio por uno de sus sacerdotes y una endeble aparición reciente de los Testigos de Jehová. Las instituciones oficiales como la SEP, la SSA, y el INI son los intermediarios de la sociedad mayor para hacer llegar recursos, conocimientos y asesoría en educación primaria, salud por medio de las clínicas o Centros de Salud, y asesoría y recursos para la producción respectivamente.

Sin embargo la vida cotidiana de los habitantes otomíes de Toluimán se caracteriza fundamentalmente por una intrincada red de actividades religiosas populares (en las que no interviene directamente ninguna institución ni política, ni eclesiástica, ni estatal; pero contrariamente penetra todas las actividades relacionadas como la alimentación, la vivienda, la salud, y la política) que saturan la mayor parte del calendario anual como lo afirma la antropóloga Marta López Trujillo (1989) quién estudió la comunidad de San Miguel Toluimán. A nivel municipal sobresalen las actividades a San Miguel, imagen que reside en San Miguel Toluimán aunque los cinco grupos de su danza cubren todos los rumbos del municipio y en ellos participan casi todos los habitantes del municipio durante tres meses de cada año (julio, agosto y septiembre). En esa temporada la mayoría se aboca

ininterrumpidamente a las actividades religiosas de tal manera que "... durante esos días no encuentras quién te haga un trabajo (trabajadores eventuales asalariados); pues, todos andan trás la comida ...", como lo afirmó el médico alópata titulado J. A. Pérez de San Miguel Tolimán.

En general todas estas actividades se desarrollan en casi todos los espacios, como: la unidad doméstica, los oratorios familiares o de linaje, los calvarios erigidos a los abuelos fallecidos, las capillas o templos comunitarios, en los manantiales y pozos charqueros, o bien en los centros ceremoniales donde habitaron los primigenios abuelos chichimecos que generalmente se hallan en los cerros y montañas próximas o de la región (entre los habitantes contemporáneos de la comunidad de El Sabino de San Ambrosio, se dice que los chichimecos habitaban sobre un enorme sabino que está junto a los manantiales y que solamente por el día bajaban a buscar sus alimentos), y por supuesto en el templo parroquial donde se ofrecen las actividades religiosas coordinadas o controladas por los ministros de la jerarquía católica de la diócesis de Querétaro. (17)

Antes de mencionar las características más representativas de la dinámica religiosa es necesario hablar brevemente de la ubicación geográfica de este territorio. Tolimán, en la actualidad, se sitúa en el extremo norte del territorio de la nación otomí. Dentro del estado de Querétaro queda en la región semidesértica ubicada en el centro-norte de este estado. La ciudad capital queretana y la cabecera municipal de Tolimán están intercomunicadas por una carretera pavimentada de 90 kilómetros. Esta carretera tiene dos opciones, una hacia el oriente y otra hacia el poniente: la primera, sale de la cabecera municipal (San Pedro Tolimán) y en San Pablo Tolimán entronca con la carretera que va hacia Higuierilla (rumbo a Jalpan y Xilitla). De San Pablo continúa rumbo a la ciudad de Querétaro pasando por San Antonio La Cal, y en seguida Bernal, para prologarse hasta el entronque de la carretera que va hacia el pueblo de Ezequiel Montes, y reanuda rumbo al entronque que va hacia el pueblo de Colón, sigue avanzando y en Galeras se forma el cruce con la carretera ciudad de Querétaro-Tequisquiapan, finalmente llega a la Carretera Federal No. 120 (Autopista México-Querétaro). La segunda sale también de la cabecera municipal pasando por San Miguel Tolimán, Nogales, Gudiños, El Poleo,

pueblo de Colón, Ajuchitlán hasta llegar al entronque de la carretera ya mencionada que va de la Carretera Federal No. 120 hacia Bernal, de este punto la carretera sigue la forma descrita en la primera opción (Anexo I, Mapa No. 2).

El municipio tiene carreteras de terracería que comunican casi al 90 % de sus 71 localidades (INEGI, 1991a.: 1). Las principales son: Tolimán-San Miguel Palmas (municipio de Peñamiller) que los conecta con el municipio de Santa Catarina, Guanajuato; Tolimán-San Pablo; Tolimán-San Miguel; Tolimán-La Cañada-Guadalupe; Tolimán-Mesa de Ramírez; y, Tolimán-Derramadero (Anexo I, Mapa No. 9).

EL TERRITORIO.

Este municipio limita al norte con los municipios de Colón, Ezequiel Montes y Peñamiller; al sur, Colón y Ezequiel Montes; al este Cadereyta y Peñamiller; y al oeste, el municipio de Colón y el municipio guanajuatense de Tierra Blanca.

El municipio de Tolimán de acuerdo a la regionalización (del medio natural), presentada anteriormente, del Estado de Querétaro se sitúa principalmente en la cuenca del Extórax (Región No. 5), aunque también incursiona su extremo poniente en la región de El Zamorano (Región No. 4). En este contexto el municipio se puede subdividir en por lo menos diez mini-regiones de acuerdo a las observaciones de trabajo de campo realizadas en las caminatas en compañía de un hablante del otomí, el señor Antonio Hernández Martínez de la comunidad de Higuera, y que conoce todo el municipio pues durante más de 50 años ha sido comerciante ambulante por todas las comunidades de Tolimán y otros lugares queretanos y de los estados circunvecinos principalmente en Hidalgo y Guanajuato.

El territorio municipal de Tolimán, como ya se vió anteriormente, es de 724.7 km² que representa el 6.2 % del total de la superficie estatal, y sus mini-regiones son las siguientes:

1.- Tolimán, denominado San Pedro Tolimán y que funge como cabecera municipal; es un centro arropado por varios barrios (Horno de Cal, El Molino,

Chalma, Casas Viejas y La Loma) situados en las riberas de los ríos y arroyos que se reúnen en este lugar conformando o simulando un pequeño oasis entre las asperezas inmediatas del semidesierto.

2.- San Miguel Tolimán, que se ubica en la parte alta del río Tolimán.

3.- El Chilar y comunidades de la parte baja del río Tolimán.

4.- San Pablo Tolimán está situado en pequeños valles.

5.- Higueras se halla sobre montes abruptos con una marcada escasez de agua y se caracteriza por la pobreza extrema de sus habitantes.

6.- El Derramadero se encuentra en una zona arbolada de encinales, y es diferente ecológicamente al semidesierto de las demás regiones.

7.- San Antonio La Cal está en el extremo sur del municipio, en las proximidades de la Peña de Bernal (límites del municipio de Ezequiel Montes) siendo una de las localidades más distantes de la cabecera municipal (23 kilómetros aproximadamente). Esta región está caracterizada por la explotación industrial de la cal, y entre la población por la elaboración de artesanías de vara y mimbre.

8.- El Manantial se sitúa en el extremo norte del municipio. En esta región se explota la vara de sauz.

9.- Terreros se compone de valles con agricultura de temporal, ubicándose al sureste del territorio municipal en las proximidades de los límites del municipio de Cadereyta de Montes.

10.- Matamba es una mini-región llena de montes ubicada casi en el centro del municipio ligeramente colocada al norte de la cabecera municipal. En esta región sus habitantes crían ganado bovino.

(Anexo I, Mapa No. 9).

LA POBLACION.

La población del municipio de Tolimán de 1930 a 1990 aumentó 2,220 habitantes, que representa el 14.09 %. El estado de Querétaro creció en la misma época 816,577 habitantes que representa el 347.90 %, concentrados principalmente en las ciudades, como se vió en el Cuadro No. 1.

La densidad de población de Toluimán en 1930 era de 19.9 habitantes por kilómetro cuadrado, y en 1990 de 24.8 habitantes. El estado de Querétaro en 1930 tenía una densidad de población de 19.9 habitantes por kilómetro cuadrado, y en 1990 de 89.3 habitantes.

Estas estadísticas que se amplían en el Cuadro No. 2, muestran el crecimiento lento del municipio de Toluimán, así como la tendencia a la constante emigración hacia las ciudades y otras regiones mexicanas y del extranjero en busca de recursos y un mejor nivel de vida.

CUADRO NO. 2.
COMPORTAMIENTO DEMOGRAFICO DEL MUNICIPIO DE TOLIMAN.
DE 1930 A 1990

	QUERETARO		TOLIMAN	
		%		% *
1930				
TOTAL	234,658	100	15,770	6.72
Hombres	115,645	100	7,544	6.52
Mujeres	119,013	100	8,226	6.95
1940				
TOTAL	244,737	100	15,320	6.25
Hombres	121,656	100	7,575	6.22
Mujeres	123,081	100	7,745	6.29
1950				
TOTAL	286,321	100	9,381	3.27
Hombres	-	-	-	-
Mujeres	-	-	-	-
1960				
TOTAL	355,045	100	9,742	2.75
Hombres	178,042	100	4,672	2.62
Mujeres	177,003	100	5,070	2.86
1970				
TOTAL	485,523	100	11,947	2.46
Hombres	243,193	100	5,778	2.38
Mujeres	242,330	100	6,169	2.54
1980				
TOTAL	739,605	100	15,312	2.07
Hombres	368,367	100	7,477	2.03
Mujeres	371,238	100	7,835	2.11
1990				
TOTAL	1,051,236	100	17,990	1.71
Hombres	516,168	100	8,689	1.67
Mujeres	535,068	100	9,291	1.74

* PORCENTAJE MUNICIPAL EN RELACION AL TOTAL ESTATAL.

FUENTES: SECRETARIA DE LA ECONOMIA, 1930: 11.
SECRETARIA DE LA ECONOMIA, 1940: 46 Y 50.
SECRETARIA DE LA ECONOMIA, 1952: 481 Y 486.
SECRETARIA DE INDUSTRIA Y COMERCIO, 1963: 6-21 Y 71.
SECRETARIA DE INDUSTRIA Y COMERCIO, 1970: 85-112.
SPP, VOL. I, 1982a.: 23 Y 36.
INEGI, 1991a.: 2 y 20.

EL PUEBLO DE TOLIMAN, CENTRO PRINCIPAL DE ACTIVIDADES.

Las diferentes regiones enumeradas tienen características aparentemente semejantes sin embargo tienen también diferencias como las ecológicas, demográficas, económicas, etno-lingüísticas, culturales, sociales, etcétera. En las riberas del río Tolimán y del río San Pablo se sitúan las cuatro primeras regiones que albergan los centros poblacionales principales.

El pueblo de Tolimán (San Pedro Tolimán), cabecera del municipio donde viven los mestizos y los descendientes de los criollos españoles, es el centro de las actividades económicas, comerciales, jurídicas, políticas, religiosas, etcétera. Los edificios principales de servicios públicos se levantan en este lugar de historia prehispánica y colonial; desde esta perspectiva cumple con las funciones dominicales de las que habla Aguirre Beltrán (1973).

Las ferias (plazas, tianguis, o mercados) locales se efectúan semanalmente dos veces, los días jueves y domingos, en la calle Pedro Escobedo y en el andador Benito Juárez porque las instalaciones ex profeso resultan insuficientes.

La plaza del día domingo es "al menudeo", cuando la compra-venta de productos es a baja escala o por unos cuantos kilogramos. En esta plaza, a las familias de comerciantes establecidos en sus propios domicilios situados en las calles principales del centro de este pueblo se agregan otros comerciantes provenientes del estado de Guanajuato (Tierra Blanca o San José de Iturbide) o del valle de Querétaro. Los comerciantes itinerantes colocan sus mercancías (maíz, frijol, trastos de plástico, textiles, herramientas de trabajo, sombreros, zapatos y huaraches, petates, frutas, verduras, carne de res o pollo, plantas medicinales, etcétera) en las calles arriba mencionadas. También de todas las diferentes localidades del municipio llegan familias indígenas-campesinas al pueblo de Tolimán a vender principalmente productos silvestres como orégano, chile piquín, plantas medicinales, tunas, estropajos, pitahayas y leña de garambullo o

arbustos, así como las hortalizas y los frutos cosechados en sus predios agrícolas. El día domingo (y de acuerdo a la temporada) se ven llegar familias de otomíes de la región de Higueras con una cubeta o un costal con limones, o con nueces, o cargas de quiote procedentes de Maguey Manso y Bomintza, así como campesinos de la región del Manantial con dos o tres pequeñas pacas de vara de sauz, o señoras del Chilar con un cesto de pan de pulque, o unas cuantas reatas y cuerdas de ixtle. De la región de San Miguel llevan fruta como cacahuatés, jícamas, guayabas, o camotes, del barrio de Casas Viejas llevan pan de pulque o flores (como margaritón, alcatraz, gladiolas, crisantemos), y de la región de San Antonio La Cal llevan a vender plantas medicinales.

Las ventas que realizan los campesinos del municipio de Tolimán en las ferias locales son con el propósito de obtener recursos monetarios que les permitan comprar inmediatamente los productos alimenticios como el maíz, el garbanzo, la azúcar, la sal, y el pan para el consumo familiar; así pues, al regresar a su comunidad se les ve nuevamente cargando bultos al hombro.

Los días jueves, la feria es principalmente "al mayoreo" porque los fruticultores venden volúmenes un poco mayores que los del día domingo a los comerciantes que acopian la producción regional, quiénes a su vez la transportan de Tolimán a otros lugares como Cadereyta, Tequisquiapan, San Juan del Río y Querétaro.

LA AGRICULTURA COMO MEDIO DE SUBSISTENCIA.

La agricultura practicada es básicamente de temporal; aunque los campesinos aprovechan el agua de los pequeños manantiales, o el agua de los pozos charqueros accionados manualmente (método de cuchareo) o con bomba de combustión interna o eléctrica; en otros casos como la mini-región No. 2 (Anexo I, Mapa No. 9) se aprovecha el agua rodada proveniente de la presa La Soledad que se abastece de los escurrimientos pluviales de El Zamorano.

Los habitantes de las regiones asentadas en torno al río Tolimán tienen sus predios con suelos hechos de enlame que arrastra el río; estas regiones son productoras de guayaba, durazno, aguacate, nogal, maíz y frijol. También a lo largo del cauce del río crece el sauz del que se aprovecha la vara.

En general se puede decir que en el resto de las regiones, las riberas de los arroyos son los lugares principales donde se hallan los predios agrícolas de cultivos anuales (maíz y frijol asociados) y cultivos perennes (árboles frutales), los lomeríos anexos casi siempre son utilizados para asentar los predios urbanos y las construcciones habitacionales.

La extensión promedio de los predios agrícolas es inferior a la media hectárea. Los granos de maíz y frijol producidos anualmente por una familia campesina son insuficientes para cubrir el presupuesto anual de un grupo doméstico que tiene generalmente un promedio de seis consumidores. La baja producción de zacate de maíz también impide contar con animales de trabajo por lo que la mayor parte de las unidades de producción y consumo familiares tienen que pagar a los que si los tienen, o cultivar manualmente sus predios.

La práctica de la ganadería también de carácter familiar. Es generalmente el pastoreo de cabras que son conducidas cotidianamente por las mujeres o los niños pastores desde los corrales construidos junto a las viviendas de las propias familias hasta los predios de agostadero. La escasez de pastos representa aparentemente el principal problema para el desarrollo de los hatos pues periódicamente se ven diezmados y a veces exterminados por la insuficiencia de pastos o por el envenenamiento de algunos arbustos como el zarabullo (*karwinskia mollis*).

Al igual que la agricultura de los cultivos anuales la producción de cabras es con fines de complementar la economía de autoabasto al ser vendidas a los "partideños" (18), o como complemento para satisfacer las necesidades de consumo del grupo doméstico sobre todo en las situaciones festivas.

ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS PARA LA SUBSISTENCIA.

La combinación de factores como el constante incremento del tamaño de los grupos domésticos, la escasez de tierra agrícola, las características áridas de los agostaderos, la falta de agua, la falta de capital, la falta de empleos en la región municipal, las presiones de los precios en el mercado por la constante crisis económica nacional llevan a los grupos domésticos, de acuerdo a su tamaño y composición demográfica, a seguir múltiples estrategias para resolver el problema de su subsistencia y reproducción. De acuerdo a las propuestas de Chayanov (1985), tienden a buscar actividades complementarias para mantener empleados a sus miembros y conseguir satisfacer las necesidades de sus consumidores como las artesanías, el comercio itinerante o trabajar en las regiones agrícolas más desarrolladas aunque para ésto tengan que alejarse periódicamente algunos de los miembros del grupo.

a) Las Artesanías.

En el municipio de Tolimán, en particular en las poblaciones otomíes (como Gudiños, Nogales, Panales, San Miguel Tolimán, San Pedro Tolimán, Casas Viejas, Guadalupe, La Cañada, El Chilar, Crucitas, Carrizalillo y la Vereda) de las regiones situadas a las orillas del río Tolimán (Anexo I, Mapa No. 9 y 10) (se incluye la región del Manantial) realizan el corte de la vara de sauz que llevan a vender a Tolimán, y de ahí los intermediarios la llevan a Tequisquiapan. En la región de Higueras también se producen a nivel familiar artesanías de hilados (servilletas, manteles, almohadones, blusas, etcétera). En algunas otras poblaciones existen algunos talleres domésticos de artesanías de vara de sauz (sombreros y canastos).

b) El Comercio Trashumante o Itinerante.

El comercio trashumante o itinerante se ha practicado en Tolimán desde hace muchos años. Los primeros comerciantes cargaban sobre la espalda o el hombro con mecapal, o sobre un asno sus mercancías de mercería y bonetería (conocidos popularmente como "varilleros") y transitaban durante temporadas por las rancherías y ferias (plazas) semanales de los municipios serranos situados al norte del estado de Querétaro, o por los municipios vecinos de los estados de Guanajuato,

Hidalgo y San Luis Potosí. El comercio a pie o en bestia ha sido desplazado casi en su totalidad por el comercio ambulante sobre vehículo automotriz.

c) La migración.

El tamaño y la composición de las familias, la falta de tierra de cultivo y la falta de empleo en el municipio son algunos de los factores que motivan a los grupos domésticos a expulsar fuerza de trabajo hacia regiones rurales o urbanas más desarrolladas del estado de Querétaro o de otros estados de la República Mexicana o de los Estados Unidos de Norteamérica.

Por otra parte, los migrantes son estimulados también por los salarios que reciben, sobre todo para los trabajadores que tienen como destino los E.U.; los ingresos adquiridos por los migrantes son utilizados para la subsistencia y en ocasiones para mejorar sus condiciones de vida, o para capitalizar la unidad de producción agrícola familiar, o para invertirlo en el comercio, así como para cumplir las obligaciones religiosas.

Hay una tendencia notoria de emigración permanente como lo sugiere el Cuadro No. 1 (Anexo No. IV) entre los habitantes de las regiones en cuestión, como lo constata el Instituto Nacional Indigenista (INI, 1994a.: 22 y 72). Los habitantes que no tienen necesidad de emigrar son la minoría, por ejemplo los que tienen comercios establecidos o un empleo seguro en el pueblo de Tolimán, o también los que han logrado capitalizar su unidad de producción agrícola familiar.

Los desplazamientos migratorios internos (nacionales) son principalmente de carácter temporal. En primer lugar, varios grupos otomíes compuestos de familias (se incluyen niños y mujeres) de la región de Higuera durante los meses de octubre y noviembre emigran hacia los municipios de San Juan del Río, Pedro Escobedo, El Marqués y Huimilpan a trabajar en las cosechas del maíz a cambio directo por grano de maíz que al final de la temporada es llevado hasta Tolimán para ser utilizado en el consumo familiar. Grupos de familias también de la región otomí emigran anualmente a las pizcas de cítricos, jitomate a los estados de Michoacán, Colima, Sonora, Sinaloa, San Luis Potosí y a la zafra de la caña de azúcar a Veracruz.

Todas las regiones envían constantemente fuerza de trabajo humana a la industria de la construcción a diferentes partes de la República Mexicana.

El método es el de "los enganches" que consiste en la comisión que dan las compañías constructoras a algún "maistrero" de Tolimán (jefe de un grupo de albañiles) para reunir "maistreros", albañiles, y ayudantes de albañiles, carpinteros, etcétera. Ellos llevan su propio equipo de herramientas de trabajo, la compañía constructora por su parte les asegura el transporte a cambio de trabajar por lo menos tres meses y entonces tienen derecho a recibir también el pasaje de retorno. En Tolimán, por ese motivo, se ven autobuses de pasajeros procedentes de Puerto Vallarta, Mazatlán, Navojoa, Hermosillo, Chihuahua, o Cancún. Algunos grupos de albañiles se van a la ciudad de México a engancharse y de ahí pueden salir a trabajar a otros estados de México. Algunos otros salen "por su voluntad", es decir sin esperar la propuesta de los enganchadores.

Hay habitantes de las regiones como Tolimán, San Pablo, San Miguel, Higuera y El Manantial que están involucrados en los movimientos migratorios exteriores (internacionales), es decir van hacia los Estados Unidos de Norteamérica. A los Estados Unidos van básicamente los hombres adultos (de 18 a 40 años de edad) y regresan a Tolimán por lo menos una vez al año, sin embargo envían a sus familiares remesas de dinero destinadas para la subsistencia (de este último concepto es inseparable la redistribución de alimentos -'las comidas rituales'- durante las prácticas religiosas populares), o para mejorar el nivel de vida familiar.

LA SUBSISTENCIA Y LAS CONDICIONES DE VIDA ENTRE LOS OTOMIES.

Las condiciones de vida de los habitantes de Tolimán tienen como punto de partida la satisfacción de las necesidades de autoconsumo o mejor dicho la subsistencia y para conseguir ese propósito aprovechan todas las posibles alternativas que les ofrece el medio ambiente ecológico y la sociedad nacional. Cada grupo doméstico de acuerdo a su tamaño y composición decide su propia estrategia familiar para resolver los problemas de la subsistencia.

Por otra parte los campesinos emigrantes, que son la mayoría de la población, reciben sueldos para cubrir mínimamente sus necesidades

alimenticias cotidianas que se basan en el maíz y que también se reparten a nivel familiar y a nivel comunitario en los encuentros religiosos o rituales a las imágenes españolas.

Cuando un grupo doméstico inclina su balanza de más consumidores a más trabajadores está en posición de tener exceso de fuerza de trabajo. Esta situación le permite mejorar su nivel de bienestar, pues sus necesidades básicas de consumo alimenticio quedan resueltas. Entonces ese grupo puede decidir mejorar o ampliar su predio agrícola, mejorar su alimentación, o su vivienda, o su mobiliario, o bien participar directamente en las festividades religiosas a la imagen de la comunidad o a las imágenes de la región.

La situación económica nacional ejerce desmesuradamente, hoy día, presión sobre la familia campesina de la zona árida más que en otras zonas. Esta presión modifica proporcionalmente el supuesto del párrafo anterior, de esta manera las alternativas que se presentan para mejorar el nivel de vida se reducen y las que quedan son aprovechadas al máximo. En este sentido Wolf sostiene que "El perenne problema del campesinado consiste, pues, en equilibrar las demandas del mundo exterior con la necesidad de aprovisionamiento del campesino para su casa. Para resolver este problema esencial, los campesinos ponen en práctica dos estrategias distintas. La primera de ellas es aumentar la producción; la segunda, reducir el consumo" (1971: 26).

En el contexto municipal los habitantes del pueblo de Tolimán y del centro de las delegaciones de San Pablo, San Antonio La Cal, y San Miguel tienen niveles de vida superiores al resto de los habitantes de las demás regiones los cuáles tratan de dar únicamente solución al problema de la subsistencia y de la vivienda.

Los problemas del bienestar social pretenden ser solucionados también por los recursos que distribuye el Estado a través de las diferentes instituciones como la Comisión Nacional de Zonas Áridas (CONAZA), la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública (SSA), la Secretaría de Educación Pública (SEP), el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y el Instituto Nacional Indigenista (INI). En estas zonas necesitadas ha habido indudablemente "... cambios en las condiciones de vida, en los grados de

educación e instrucción, en la ocupación y la infraestructura de la vivienda... Sin embargo, la situación que hoy nos muestran los números nos dicen al Instituto Nacional Indigenista, a los gobiernos federal y estatal, a las organizaciones no gubernamentales y en general a los mexicanos que nos hace falta prestar una mayor atención, reflexión y análisis para tomar decisiones necesarias que propicien una mayor inversión productiva, educativa, social y de salud, en estos mexicanos que habitan el estado de Querétaro y que no son iguales a todos los mexicanos, pues además de hablar su lengua natal, son los más pobres de este país" (INI, 1994a.: 8). En resumen para el INI el grado de marginación de los otomíes de Tolimán es alta (1994a.: 22 y 71), principalmente en la región de Higueras de acuerdo a lo afirmado por esta institución gubernamental (INI, 1994a.: 68).

Así pues, siguiendo a A.V. Chayanov (1985), se puede decir que los factores que influyen actualmente en las condiciones de vida de los habitantes del semidesierto queretano son múltiples. Sin embargo el factor más sobresaliente es el tamaño y la composición de la familia aunque no se pueden perder de vista la interacción de los demás factores como el tamaño de los predios de cultivo y la escasez de tierra agrícola, la fertilidad del suelo, las condiciones áridas del medio ambiente, las presiones del mercado, y en general las presiones de la sociedad mayor.

El grupo doméstico que cuenta con excedentes de fuerza de trabajo tiene posibilidades de elevar sus condiciones de vida. En cambio, en otros grupos domésticos que se componen de más consumidores que productores sus trabajadores tendrán que autoexplotarse a fin de encontrar el equilibrio entre la necesidades de consumo y las fatigas del trabajo. Estas situaciones no son estáticas, sino cíclicas y cambian a través del tiempo.

El desarrollo y el crecimiento económico de la unidad doméstica tiene principalmente un comportamiento particular, es decir sus actividades económicas tienden a ser exclusivamente familiares. Sin embargo de este nivel familiar emerge un comportamiento comunitario que se extiende a nivel municipal por medio de la organización social (el sistema de cargos) para la práctica de la religión como se podrá ver en el siguiente apartado.

Los recursos que ofrece el medio ambiente ecológico de las regiones semidesérticas de Tolimán a las familias otomíes son múltiples. Los

recursos minerales como la cal, el jaboncillo, el granito, etcétera, que no están explorados adecuadamente y por consiguiente sin explotación; los árboles de sauz abundan en las riberas de los ríos y arroyos, actualmente se hace el corte de la vara pero faltan talleres artesanales; los cultivos perennes del aguacate, la guayaba, el limón y la nuez sobresalen por su abundancia (en el caso del aguacate la producción ha disminuido últimamente tal vez por la falta de mantenimiento a las plantas); en la mayor parte del municipio abundan los cactus que en las ciudades son apreciados principalmente con fines de ornato; en el barrio de Casas Viejas se practica la floricultura en diferentes variedades aprovechando la humedad de las acequias provenientes de los manantiales y del río. La capricultura es una práctica familiar común que representa un empleo para los niños y las mujeres, este recurso es a veces subaprovechado comercialmente. Los mini-predios agrícolas situados a las orillas de los ríos y arroyos son utilizados tradicionalmente para la fruticultura y el cultivo del maíz.

Pocas familias del municipio de Tolimán consumen ordinariamente carne, leche, huevo y pan. Los habitantes otomíes tienen como dieta principal el consumo de tortilla de maíz, el chile y el pulque (19), consumiendo ocasionalmente el frijol, el pan y la carne, por lo general durante las fiestas religiosas principales (Salazar, 1995: 28).

En 1990 en el municipio de Tolimán existían 3,150 viviendas habitadas por 17,990 ocupantes (INEGI, 1991a.: 324). Las viviendas por lo general están construidas con materiales modernos, el 60.3 % (1,893 viviendas) tienen agua entubada, el 70.9 % (2,225 viviendas) cuentan con energía eléctrica, y el 13.0 % (435 viviendas) con drenaje (INEGI, 1991a.: 433). La mayoría pertenece a San Pedro Tolimán y a las Delegaciones Municipales de San Pablo, San Miguel y San Antonio La Cal. Estas poblaciones cuentan con asentamientos urbanos con un núcleo central de viviendas más o menos compactas, rodeadas por varios barrios compuestos de casas dispersas.

Los recursos para la salud pública son: un centro de salud en la cabecera municipal que cuenta con cuatro médicos y seis enfermeras con servicio permanente las 24 horas de los 365 días del año; además "Este municipio cuenta con 6 Unidades Auxiliares de Salud, cada una se encuentran a cargo de un médico pasante y una enfermera" (Salazar, 1995:

52); existe también una unidad del ISSSTE con un médico para dar servicio a los burócratas, una Unidad de Medicina Familiar del IMSS con un médico y una enfermera auxiliar, el INI que brinda consulta a quién lo solicite tiene un médico, una enfermera y un odontólogo; finalmente existe un Programa de Cobertura Amplia que "... es manejado por la SSA, brinda atención a las comunidades marginadas... Está integrado por 1 médico y 1 odontólogo los cuales visitan diariamente comunidades distantes que no cuentan con Unidades Auxiliares de Salud" (Salazar, 1995: 53). En cuanto a servicios privados, existen 2 médicos en la cabecera municipal, una partera, y 2 farmacias. "Las tiendas de abarrotes también expenden algunos medicamentos sin receta médica a todo público solicitante (por ejemplo: aspirinas, acromicina, Contac, etcétera). Estas son aproximadamente 40. Se encuentran distribuidas en todos los barrios ..." (Salazar, 1995: 53).

El municipio de Tolimán tiene 36 escuelas de Preescolar con 54 docentes para 1,314 alumnos; 39 escuelas de Primaria con 150 docentes para 3,926 alumnos; 5 escuelas de Secundaria con 42 docentes para 1,042 alumnos; y 2 escuelas de Bachillerato con 12 docentes para 335 alumnos (SEP-Qro., 1996). De acuerdo a estos datos la población estudiantil suma 6,617 alumnos que representa el 74.2 % de la población en edad escolar (5 a 24 años de edad) del municipio (INEGI, 1991a.: 73 y 89).

De las anteriores cifras, para la educación indígena hay 28 escuelas de Preescolar con 33 docentes para 744 estudiantes, y 8 escuelas de educación primaria con 22 docentes para 474 estudiantes. La población otomí que recibe educación en su lengua materna es el 18.4 % de la población estudiantil del municipio (SEP-Qro., 1996).

En resumen, se puede decir que las clínicas de salud pública, y las escuelas Preescolares y primarias se hallan al alcance de casi toda la población. En otras palabras las necesidades de la población son la falta de agua, tierra para cultivar, y la falta de empleo en la localidad.

Cada familia, cada comunidad, cada barrio, cada mini-región y todo el municipio están organizados para la práctica de sus costumbres religiosas, esta organización es hasta la fecha el centro del resto de las estructuras de la dinámica de cada una de las instancias de actividad. A pesar de que los

rituales son el centro sin embargo la base es la relación cultural que descansa en su medio ambiente semidesértico.

3.- LOS OTOMIES DEL SEMIDESIERTO: TOLIMAN.

El territorio del actual municipio de Tolimán, como ya se mencionó en el Capítulo III, hasta el siglo XVI estuvo habitado por chichimecas, que probablemente eran los chichimeco-jonaz. A partir de ese siglo ha estado habitado por los otomíes al arribar con los españoles durante los comienzos de la conquista en la región, en 1531. Quizás estuvieron antes sin embargo por ahora se considera como referencia el siglo XVI de acuerdo a Soustelle (1993: 36, 475, 478, 490, 491, 500, 502).

Esta versión coincide con la tradición oral otomí de San Miguel Tolimán; por ejemplo, don Erasmo Sánchez Luna afirma que "... en el siglo XVI, cuando llegaron los otomíes procedentes de Jilotepec acompañando a los españoles hasta Tolimán, un joven otomí raptó a una joven chichimeca cuando ésta había bajado al río a hacer sus danzas o rituales al agua. El se casó con ella, aunque primeramente ella fue bautizada porque no lo estaba. Y como ésto ocurrió un día 8 de diciembre, a esa doncella le pusieron por nombre Concepción. De esta forma los otomíes empezaron a verse bien con los chichimecas que habitaban en el cerro de El Cantón que está aquí frente al pueblo de San Miguel Tolimán ...". El encuentro de esta pareja o mejor dicho de las dos etnias, hasta nuestros días es simbolizado por la danza de la *xa'ha* (tortuga). La tortuga era la diosa del agua a quién danzaba la joven chichimeca, hoy día así se les llama todavía a los que tienen un manantial de agua usada para la agricultura, es decir a los manantiales se les ve todavía con gran veneración, pues en el semidesierto el agua es muy escasa y cuando se tiene se le cuida y respeta como algo distintivo.

Así pues, a partir del siglo XVI comenzó a darse una fusión de las razas otomí y jonaz con un claro predominio de la primera sobre la segunda, ésto lo demuestra la persistencia de la lengua otomí (Soustelle, 1993: 184), y probablemente fue una estrategia por parte de los jonaces para evadir la

persecución española hacia los grupos chichimecas. Sin embargo en los rasgos culturales actuales de los otomíes de Tolimán persisten elementos que los relacionan con los chichimeco-jonaz al reconocerlos (a los jonaces) como sus abuelos, y para muchos de ellos el viaje anual es una "promesa" de visitarlos y llevarles ofrendas.

En este trabajo se considera a los rituales de carácter sincrético, como estrategias de adaptación en primer lugar a la sociedad emergente producto de la colonización española, es decir los rituales han enlazado hasta la actualidad las relaciones de los jonaces otomizados o mejor dicho de los otomíes chichimequizados con sus ancestros los otomíes y los jonaces; y, en segundo lugar como parte de la dinámica de adaptación o convivencia con la cultura dominante nacional, o de su lucha por la resistencia étnica; y en tercer lugar, al medio ambiente hostil.

Los rituales hoy día son realizados por hablantes del otomí de ambos sexos, de diferentes edades y con diferentes objetivos articulados con la vida cotidiana, y en general son considerados como una ceremonia propiciatoria, aunque también son un compromiso con los "abuelos" (los ancestros) que habitaron esa región montañosa, y que en la actualidad están representados en las imágenes, en las piedras, en los árboles y habitan en la alta montaña donde están sus casas, en la montaña sagrada "... donde se originó el mundo ..." (afirmación hecha por don Alejandro Morales Luna de la comunidad de Bomintza), o bien en los oratorios, en los calvarios o lugares donde fallecieron.

Entre estas actividades religiosas destacan los rituales a San Miguel Arcángel y a la Santa Cruz, aunque desde luego existen otros rituales también importantes a la Virgen de Guadalupe, San Pedro, la Navidad y Año Nuevo, las bodas, los sepelios y el día de muertos. Cada barrio tiene sus fiestas particulares por ejemplo en la región otomí de Higueras destacan las actividades dedicadas al Señor de Chalma, al Señor de la Ascensión, y Corpus Christi.

San Miguel tiene su danza que se organiza en cinco grupos por cada uno de los siguientes barrios: Higueras, La Loma, Casas Viejas, El Molino y San Miguel. Esta festividad empieza los primeros días del mes de julio y

culmina con la reunión de todas las danzas en el poblado de San Miguel el día 29 de septiembre; tal vez su duración refleja su importancia.

La festividad de la Santa Cruz, al parecer, es la segunda en importancia por la movilización poblacional y los recursos que se aplican y redistribuyen durante los días de sus actividades. Estas festividades comienzan el "Viernes de Dolores" y terminan hasta el día 5 de mayo como es el caso, por ejemplo de Maguey Manso, aunque habrá que considerar que el cambio de cargueros se realiza en algunos lugares, como El Sabino de San Ambrosio, hasta el día de Corpus Christi que es aproximadamente a mediados de Junio. Este acontecimiento también es conocido como xa'ha (tortuga) porque está relacionado con el uso y control del agua para riego agrícola, pues los cargueros son los que tienen predio agrícola de riego y que necesariamente desempeñan el cargo por lo menos durante un año.

En Navidad todas las capillas tienen su velación en honor al "Nacimiento de Jesucristo". Muchas otras festividades existen en las diferentes capillas comunales y por lo general existen más de una en cada comunidad, barrio o región; así como en el caso de las capillas familiares que existen principalmente en San Miguel Tolimán (Chemin B., 1993).

En Semana Santa, las festividades se concentran esencialmente en los tres Tolimanes: San Pedro (cabecera municipal), San Miguel y San Pablo. En estos lugares se hacen actos litúrgicos encabezados por el párroco, pero además se hacen representaciones teatrales de la pasión de Cristo por actores del pueblo. Todas estas actividades atraen a la población y a un sinnúmero de visitantes de otros municipios, estados o naciones (al menos en los dos últimos años han sido visitados por connacionales de diversos estados y por algunos ciudadanos norteamericanos) sobre todo a San Pablo Tolimán, atraídos por las espectaculares representaciones teatrales de algunos pasajes de la crucifixión y muerte de Jesucristo.

En la cabecera municipal existen tres organizaciones: una dentro de la parroquia que gira en torno al sacerdote católico responsable de ésta. Otras dos fuera de la iglesia: una se coordina con el párroco, para organizar las actividades religiosas en honor a las Santas Cruces de todos los barrios y comunidades para que acudan "a la visita" al templo parroquial en las dos últimas semanas de la cuaresma. De esta manera todos estos días están

llegando peregrinaciones, de acuerdo a un programa previo. El otro comité se encarga de reunir a los actores y preparar los eventos de la pasión de Cristo, que se presenta públicamente el Viernes Santo en una procesión hacia el cerro de El Calvario ubicado en el lado oriente de Tolimán.

En la región de Higueras, se puede decir que entre todas las actividades religiosas sobresale la de La Santa Cruz, especialmente la que está articulada a la comunidad de Maguey Manso y que se relaciona directamente con las comunidades de El Saucito, El Sábino de San Ambrosio y San Pablo (con la imagen de El Divino Salvador). Así como con otras comunidades del semidesierto queretano, pues habitantes de todas ellas participan dinámicamente en las actividades.

Como ya se mencionó también destacan las festividades que se hacen en la temporada previa al 29 de septiembre. Por otro lado en las comunidades de esta región, cada una de ellas, tiene su capilla o capillas así como sus ermitas y calvarios de muertos. Estas construcciones reflejan también la importancia de los espacios y los edificios religiosos en la vida de los otomíes.

4.- HIGUERAS.

En el estado de Querétaro existen dos zonas eminentemente indígenas, una ubicada en Amealco, y la otra en Tolimán (INI, 1994) donde está Higueras, donde se hallan las comunidades de Maguey Manso y El Saucito que encabezan la peregrinación más sobresaliente de esa mini-región.

Del centro de San Pedro Tolimán algunas calles llevan rumbo al lado norte del poblado, después del vado del río Tolimán casi en seguida (aproximadamente a doscientos metros adelante) se levanta al lado derecho del camino el edificio del Auditorio Municipal donde remata el barrio de Casas Viejas, del lado izquierdo están las instalaciones del Instituto Nacional Indigenista; entre ambas construcciones empieza la carretera a Peñamiller y a la Misión de San Miguel Palmas; otra carretera que señala la

entrada del INI se halla a la izquierda. Esta última carretera conduce a la región de Higueras, y aproximadamente ochocientos metros adelante pasando el vado, donde se unen los arroyos El Aguacate y El Tequesquite, unos metros adelante la carretera de terracería se bifurca. Hacia la derecha conduce a Casa Blanca, Puerto Blanco, Bomintza y Derramadero, y a la izquierda lleva a El Cerrito Parado, El Sabino de San Ambrosio, El Tule, Maguey Manso, El Saucito, Mesa de Ramírez, y no alcanza a la última comunidad de El Madroño (Anexo I, Mapa No. 9).

Estas comunidades están diseminadas en un territorio montañoso con topografía sumamente irregular que tiene aproximadamente 10 kilómetros de ancho, tomando como punto de salida el centro del pueblo de San Pedro Tolimán se extiende hacia el noroeste; su longitud es aproximadamente de 5 kilómetros, que corre de la parte más baja próxima del centro de Tolimán, extendiéndose de manera más o menos regular de sureste hacia noreste (Anexo I, Mapa No. 10) (Anexo, Foto No. 1).

Esta mini-región semiárida y montañoso simula una enorme cañada desfigurada que asciende de San Pedro Tolimán. Paulatinamente va abriendo y de pronto aumenta considerablemente cubriéndose con elevaciones o cerros pequeños en su interior, caracterizándose por una topografía sumamente irregular conformada caprichosamente por colinas, montes y montañas agolpadas con algunas insinuaciones de insignificantes valles calcáreos y pedregosos. Estos pequeños valles prácticamente desaparecen en las primeras comunidades (El Cerrito Parado y Casa Blanca), tres kilómetros tierra adentro.

El agua que surge de los escasos manantiales (pero de suma importancia para los otomíes, sobre todo los que tienen agua durante todo el año) se halla en los bajíos, es decir en las hondanadas formadas por las elevaciones casi siempre semiacantiladas de las colinas, cerros y montes encimados en este territorio de reducidas dimensiones; estos manantiales se hallan principalmente en las comunidades de Casa Blanca y El Sabino de San Ambrosio, esta última comunidad está asociada a Maguey Manso por su cercanía geográfica, mientras que la otra a Puerto Blanco.

El clima predominante en la región es el templado y el seco semidesértico. La temporada de mayor calor es durante el mes de mayo con

elevaciones de temperatura hasta de 36.8 centígrados, y en el mes de enero la temperatura más baja es hasta de 1 centígrado; la temperatura media anual es de 18 a 22 centígrados y del mes más frío de 15.5 centígrados. La precipitación media anual es de 370. 9 mm. que cae principalmente en los meses de mayo, junio y julio. (20)

La vegetación es muy escasa, y se compone de: los sarabullos, los mezquites, los huizaches, los chiquiñás, las biznagas, los nopales, los magueyes, los cardones, los tasajos, los garambullos, y el orégano silvestre en algunos cerros.

La fauna también es escasa debido a la poca vegetación; se pueden encontrar las liebres, los conejos, las ardillas, las lagartijas, las serpientes, los coyotes, las lechuzas y las zorras.

Las comunidades consideradas por el Instituto Nacional Indigenista eminentemente otomíes en el municipio de Tolimán son las siguientes, y son justamente las que pertenecen a la mini-región de Higueras:

COMUNIDAD	HABITANTES	HOMBRES	MUJERES.
BOMINTZA	306	162	144
CASA BLANCA	1,118	545	573
CERRITO PARADO, EL	329	153	176
ENCINAL, EL	15	6	9
MADROÑO, EL	55	33	22
MAGUEY MANSO	196	107	89
MESA DE CHAGOYA	77	33	44
MESA DE RAMIREZ	412	215	197
PUERTO BLANCO	179	87	92
SABINO DE SAN AMBROSIO, EL	383	186	197
SAUCITO, EL	88	46	42
SAUZ, EL	28	16	12
TOTAL	3,186	1,589	1,597

FUENTE: INI, 1994a.
INEGI, 1991.

Todas las casas de estas comunidades están dispersas por casi todo el territorio descrito de tal manera que muchas veces es difícil precisar donde termina una comunidad y donde comienza otra.

Hasta los cincuenta de este siglo esta mini-región se consideraba como una sola Delegación Municipal teniendo como centro Casa Blanca compuesta solamente de diferentes barrios, por lo que todos los habitantes nacidos en esa región se registraban como nacidos en Higueras. A partir de esa década, a medida que ha ido creciendo la población se conformaron comunidades o Subdelegaciones Municipales diferentes en cada uno de los barrios más alejados de Casa Blanca, de esta manera hoy día cada una de estas comunidades son vistas actualmente como comunidades y no como barrios. Todavía, en algunas ocasiones se denomina a Casa Blanca con el nombre de Higueras, y cualquier habitante de la región lo da por entendido. Esta comunidad, como se ha visto, es la de mayor población, y a la fecha conserva algunos barrios ubicados en sus orillas.

Así pues, todas las comunidades de este auténtico territorio otomí están correlacionadas fundamentalmente por sus prácticas religiosas sustentadas en primera instancia en sus capillas y sus imágenes de santos católicos respectivos, y en segunda instancia en las continuas comidas colectivas que acompañan invariablemente a los actos religiosos populares.

5.- MAGUEY MANSO.

A pesar de tener solo 196 habitantes distribuidos en 47 familias, la comunidad de Maguey Manso ocupa el sexto lugar demográfico entre las comunidades de Higueras, sin embargo concentra al menos el 80 % de la población higuereña (aproximadamente 1,500 personas) en sus actividades religiosas, provenientes de las comunidades del lado sur (sureste-suroeste) de la mini-región. Solamente acuden algunos otomíes de Casa Blanca (comunidad donde se concentra poco más de la tercera parte de la población de Higueras) y Puerto Blanco (Anexo IV, Foto No. 7).

LA TENENCIA DE LA TIERRA.

La mini-región estudiada está conformada por pequeñas propiedades, a excepción de Mesa de Ramírez que tiene una parte de agostadero (1,033-00 has.) bajo el régimen ejidal de tenencia de la tierra (SRA, 1994: Tolimán).

A pesar de la homogeneidad ecológica, cultural y social de Higueras, en su interior existen diferencias como los agrupamientos reforzados por los matrimonios y relaciones de linaje, y por consiguiente por la organización de los rituales como son las caminatas a El Zamorano que encabezan Maguey Manso por una parte, y por la otra Puerto Blanco. Esta organización social está basada en las dimensiones y calidad de la tierra que poseé cada familia.

La relación también se manifiesta en las redes de poder a pesar de que todos son priístas como son también católicos. En este sentido dice el Presidente Municipal de Tolimán (Aristeo González, trienio 1995-1997) "La gente de Casa Blanca jala con la gente de Puerto Blanco, ... hay que platicar con don Manuel Sánchez de Puerto Blanco él es el que organiza a la gente de esa comunidad y Casa Blanca, y conoce a Tairo Hiadi, de Temoaya; y hasta ha ido a las reuniones de los otomíes para formar la nación ñãñhã."

Por otra parte, la unificación económica y política de las comunidades relacionadas directamente con la caminata a El Zamorano que sale de Maguey Manso y El Saucito tienen también en su interior diferencias respaldadas por las propiedades de tierra. La primera comunidad está vinculada principalmente con las familias de El Sabino de San Ambrosio, la segunda con Bomintza y El Cerrito Parado. Sin embargo todos ellos se juntan en una sola peregrinación a El Zamorano, aunque cada grupo sigue a su propia Santa Cruz, destacando como la principal la de Maguey Manso.

En estos casos las imágenes religiosas presididas por las dos Santas Cruces son respectivamente propiedad de los líderes, don Cipriano Pérez y don J. Guadalupe Luna que las heredaron de sus ancestros con las propiedades respectivas. Don Cipriano es dueño de 290-00-00 has. de temporal que originalmente fueron de "... José Cru[z] que llegó a vivir aquí donde yo vivo y tengo los papeles de este terreno y ese cerro que está en el

respaldo; desde 1730 son eso[s] papele[s] ...". Don Lupe como la mayoría de los otomíes tiene un minifundio de aproximadamente una hectárea de medio riego. Por estar en la parte más alta de la región las tierras agrícolas de Maguey Manso reciben la humedad matinal (por lo que son denominadas 'tierras de jugo') y un poco más de agua de lluvia, mientras que los tajos de los hondanadas reciben parcialmente agua de riego.

Entre las propiedades de los Pérez, aproximadamente 20-00-00 hectáreas son de cultivo que siembran de maíz cada año, desde luego supeditadas a la lluvia. En el resto del terreno (270-00-00 has.) crece maguey silvestre que aprovechan anualmente para producir quiote que venden al mayoreo en Tolimán, también produce leña, y finalmente en sus terrenos planos tienen ganado bovino. Por otra parte los dos hijos mayores salen continuamente a trabajar como albañiles en la industria de la construcción en la ciudad de Querétaro. La familia Pérez suspende todos estos trabajos durante las actividades de la Santa Cruz donde participa toda la familia organizando y atendiendo a todos los asistentes, incluyendo la peregrinación a El Zamorano.

En Maguey Manso aunque no existe agricultura de riego sin embargo la ligera mejoría de su precipitación pluvial le permite el cultivo del maíz y frijol, "... aquí como está más alto llueve un poco más que en toda la región, y a veces hasta más pronto", dice don Cipriano Pérez.

LA COHESION DE LA COMUNIDAD DE HIGUERAS.

El municipio de Tolimán como ya se mencionó antes se puede dividir en varias mini-regiones que se caracterizan fundamentalmente por estar algunas de ellas habitadas por hablantes de otomí, y otras por mestizos. Entre las primeras se halla Higueras que se sitúa al poniente de la cabecera municipal.

Los antecedentes históricos culturales de los habitantes de Higueras, así como su identidad lingüística y fenotípica les ha dado cohesión social; como ya se mencionó los nacidos ahí todavía hace tres décadas eran inscritos en el Registro Público Civil de la Presidencia Municipal como

avecindados en Higueras. Desde este punto de vista esta mini-región puede ser considerada una comunidad, sobre todo porque continúan realizando en común muchas de las actividades culturales teniendo como centro las actividades religiosas.

Higueras de acuerdo a Don Antonio Hernández M., se compone de las siguientes comunidades (esta composición difiere un poco a la presentada por el INI, vista anteriormente):

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------|
| 1.- El Cerrito Parado. | 9.- Casa Blanca. |
| 2.- El Sabino de San Ambrosio. | 10.- Los González. |
| 3.- Loma de la Ascensión (El Tule). | 11.- Puerto Blanco. |
| 4.- El Sabinito. | 12.- Bomintza. |
| 5.- Maguey Manso. | 13.- Mesa de Chayoga. |
| 6.- El Saucito. | 14.- El Infiernillo. |
| 7.- Mesa de Ramírez. | 15.- Xaminal. |
| 8.- El Madroño. | |

En la parte alta, que es el extremo oeste de la región, comienza la zona arbolada de encinos; en ese lugar se hallan tres pequeñas comunidades campesinas no indígenas, y son:

- 16.- Ojo de Agua.
- 17.- Derramadero.
- 18.- El Zapote.

En resumen se puede decir que Higueras está en proceso de desintegración conformándose en diversas comunidades. Este proceso ha sido parcial en lo que se refiere a su organización política, pues cada pequeña comunidad tiene su propio subdelegado; Casa Blanca es la única que se conforma como delegación municipal.

En el capítulo sexto se describirá Higueras desde la perspectiva de la peregrinación de las Santas Cruces de Maguey Manso y El Saucito, a El Zamorano.

CAPITULO V.

RITUALES Y OBTENCION DE RECURSOS..

Como se ha mencionado anteriormente las actividades religiosas otomíes constituyen desde la perspectiva de este trabajo, una estrategia cultural de interacción con: el medio ambiente inmediato, el medio ambiente regional cuyo centro es la alta montaña de El Zamorano, y finalmente con la sociedad mayor por medio de la emigración periódica. Esta estructura en la que descansa la dinámica religiosa representa la base para el desarrollo del resto de las actividades de estas comunidades unidas también por la lengua otomí y por el fenotipo autóctono.

En este capítulo se considerarán específicamente algunos de los rasgos culturales entre los otomíes actuales del municipio de Tolimán, Querétaro a partir de estos tres niveles.

Dentro del contexto expuesto, en primer lugar sobresalen las festividades a San Miguel Arcángel que mantienen unidas y en continuo contacto a las comunidades otomíes de Tolimán. Las relaciones originadas en estas actividades religiosas son también interpretadas en este trabajo como una dinámica o estrategia para mantener la cohesión social entre los otomíes.

En segundo lugar, el desplazamiento anual de la caminata religiosa a El Zamorano por los otomíes se puede considerar que a los otomíes les ha

permitido una adaptación al medio ambiente regional y mantener una cohesión a las comunidades indígenas que están en los alrededores de esa montaña como se describirá en la segunda parte de este capítulo.

Estas instituciones religiosas son un factor dinámico que reactiva fundamentalmente sus condiciones de subsistencia por medio de las comidas rituales colectivas y de vida en general, en ese medio ambiente específicamente desfavorable por su topografía excesivamente irregular y la casi absoluta escasez de flora, fauna, suelo agrícola y agua. Estas comidas rituales proveen a los otomíes significativamente de alimentos reunidos e intercambiados en las reuniones religiosas que acompañan a todas las actividades del ciclo anual.

En tercer lugar, estas actividades impulsan a la población otomí hacia la emigración a las ciudades y regiones agrícolas de riego con tecnología moderna, con el propósito "fundamental" de obtener recursos económicos que les permitan cumplir sus compromisos religiosos, así mismo cumplir con los antepasados (los xi'hta). Pero finalmente, los recursos económicos traídos a la comunidad por los emigrantes se traducen en proteínas y calorías necesarias, y representan el mejoramiento de las condiciones de vida que el semidesierto no les ofrece suficientemente como tampoco la ejecución de los planes del desarrollo promovido por las instituciones hegemónicas (estatales, políticas y eclesiales).

De esta forma los otomíes del semidesierto han establecido una estrategia de adaptación a la sociedad nacional, principalmente con la venta de fuerza de trabajo por todos los rumbos de México, como trabajadores eventuales (principalmente albañiles y ayudantes de albañil) de la construcción.

En resumen se puede aseverar que la emigración otomí es inseparable de la redistribución de alimentos -'las comidas rituales'- durante las prácticas religiosas populares, y por lo tanto, los rituales religiosos en Tolimán son "... un mecanismo para asegurar la producción y distribución de riqueza entre pueblos ..." (Harris, 1992: 107).

En esta región otomí queretana a los que dirigen la producción y distribución de alimentos se les llama "cargueros" o "mayordomos", y los festines y las fiestas tienen el carácter competitivo no tan manifiesto como

se presentaba entre los indios de la costa noroeste de los Estados Unidos de Norte América (Netting, 1986: 26-39) o entre los "grandes hombres" de la región de Melanesia y Nueva Guinea (Harris, 1992: 102-120). Sin embargo los cargueros para obtener o conservar su prestigio social deben realizar un esfuerzo intensivo, como dice Harris, para acumular la riqueza necesaria que exige la donación de un festín o mejor dicho de las comidas rituales así como las fiestas a las imágenes religiosas como ocurre principalmente en los rituales a la Santa Cruz y a San Miguel. Las festividades a esta última imagen duran más de tres meses ininterrumpidos y cada día se distribuyen alimentos por cinco diferentes rumbos del municipio de Tolimán.

Desde luego este trabajo, entre los otomíes, sólo presenta algunos datos de aproximación de la interacción entre los otomíes y el medio ambiente semidesértico, y otros grupos humanos con los que se relacionan en base a los planteamientos de la Ecología Cultural en los términos mencionados, es decir tomando como núcleo las actividades dadas en la dinámica religiosa.

Así pues, como parte de este proceso de adaptación, los otomíes han desarrollado una cultura migratoria condicionada por el medioambiente semidesértico y la subsistencia, articulados al complejo religioso practicado durante el ciclo anual.

1.- LOS RITUALES A SAN MIGUEL ARCANGEL: PARTE DEL PROCESO DE ADAPTACION AL MEDIO AMBIENTE SEMIDESERTICO (PRIMER NIVEL).

La organización social de la población otomí del municipio de Tolimán está esencialmente fundamentada en la familia extensa patrilocal, de varias familias se forma un barrio y/o una comunidad. Esta organización comunitaria está basada en las relaciones de parentesco en donde descansa el sistema de cargos. Por otra parte cada comunidad y/o barrio tiene una o más imágenes particulares que a veces son intercomunitarias dependiendo de las relaciones de parentesco de los cargueros. Finalmente la población

otomí del municipio de Tolimán está organizada socialmente de acuerdo al sistema de fiestas a San Miguel como se verá en seguida. En todos estos casos las imágenes son invitadas a los rituales religiosos de otras imágenes como si fueran personas, y así mismo las capillas y los terrenos que rodean sus capillas son de su propiedad (de los santos o imágenes), y por consiguiente se les respeta ritualmente como centros ceremoniales.

Los otomíes de Tolimán están organizados en una estructura formada por cinco grupos (San Miguel, El Molino, Casas Viejas, Higueras y La Loma) representados cada uno por un grupo de la danza de San Miguel. Estas danzas son el núcleo de las relaciones de parentesco entre todos los habitantes otomíes del municipio y cada una tiene como símbolo central una réplica de la imagen "original" del San Miguel que se halla en el altar mayor del templo de pueblo del mismo nombre. La imagen de San Miguel es, por supuesto, de forma antropomorfa alada (con alas) con las características fenotípicas europeas. En su cabeza lleva tres plumas (una color azul rey, una azul cielo y una roja) tal vez como los chichimecas, en las muñecas de sus manos lleva enredado listón azul rey como pulseras, sus pies están sobre dos ángeles (en las imágenes de otros lugares casi siempre está pisando al demonio), un listón tricolor como la bandera mexicana le da vuelta por la cintura subiendo por sus hombros para caerle hasta los pies. Las demás características son las tradicionales de la imagen venerada por todos los adeptos de la doctrina cristiano-católica: la balanza, la espada con fuego y su vestido parecido al de un soldado de la antigua Roma con botas, lleva una como falda, coraza pectoral y casco en la cabeza (Anexo IV, Foto No. 3).

Cada uno de los grupos nombra anualmente a 20 cargueros quiénes previamente hicieron una solicitud para ser incluidos. Estos cargueros se subdividen en dos grupos: uno representa al ejército indígena mexicano, y el otro al ejército de los conquistadores españoles.

Cada carguero elige a un niño y a una niña (entre 10 y 15 años de edad) para que lo representen bailando en la danza durante las festividades. El ejército indígena está encabezado por un Monarca y sus guerreros, cada guerrero va acompañado de una niña llamada Malinche. El ejército español está capitaneado por Cortés, y cada soldado va acompañado de una princesa o mujer española. Cada grupo lleva sus ropajes apropiados, en los

últimos años los indios van vestidos de reyes y los españoles de policías modernos.

Así pues, cada grupo de la danza se conforma de 40 niños subdivididos en dos grupos que escenifican la historia de la conquista, 20 representan a los conquistados y 20 a los conquistadores.

Ambos grupos al hacer sus movimientos coreográficos simulan una batalla y a la vez entablan un diálogo de guerra (Anexo II, Parte No. 1) que relata las conquistas armada y religiosa de México (Anexo IV, Foto No. 4).

Cada grupo guarda un orden de importancia del 1 al 10. Entre las danzas también existe un orden de importancia de la 1 a la 5, de acuerdo a sus recursos económicos y por consiguiente a su status social que se sustenta en la fuerza de trabajo humana que es capaz de organizar entre su linaje.

Los cinco grupos de la danza tienen asignado un territorio respectivamente: 1.- San Miguel; 2.- El Molino; 3.- Casas Viejas; 4.- Higueras; y 5.- La Loma. Los grupos tienen este orden de importancia, siendo el grupo San Miguel el principal. Desde esta perspectiva se puede decir que el territorio otomí está dividido en los cinco rumbos reconocidos en Mesoamérica (centro, norte, sur, oriente y poniente), aunque la actual configuración es simbólica porque no coincide en forma natural.

Cada danza anda, con sus respectivos cargueros y séquitos compuestos de sus consanguíneos (tanto ascendentes como descendientes y colaterales: padres, tios, hermanos, hijos y sobrinos), políticos (yernos, nueras, y suegros), y sus parientes espirituales (padrinos, compadres y ahijados). El recorrido o visita de la danza de San Miguel por el municipio dura aproximadamente tres meses, comenzando los primeros días de julio, siguiendo agosto y todo septiembre hasta el día 29 que es el día principal, para concluir el día 2 de octubre como ocurrió este año de 1995.

Todos estos grupos de danza se mueven de forma independiente recorriendo algunas unidades domésticas de sus territorios asignados. De esta forma, se cubre prácticamente toda la región otomí de Tolimán (a excepción de San Pablo Tolimán y San Antonio La Cal), finalmente todos los grupos de danza se congregan en el pueblo de San Miguel desde el día 27 de septiembre hasta el 1o. de octubre (Anexo IV, Foto No 4).

Los cargueros de los cinco grupos de la danza de San Miguel están encabezados por los cargueros del grupo principal. Estos cargueros son los que dirigen al grupo del pueblo de San Miguel.

En cada grupo de danza se nombra anualmente a los 'xitales', que es otro grupo de 20 hombres que tiene como obligación realizar todas las tareas manuales (como hacer las enramadas y coleccionar leña en el monte) necesarias durante el tiempo (generalmente tres meses continuos) de la fiesta de San Miguel.

Sin embargo, el grupo más importante de todos los cargueros es, el grupo formado por 20 hombres que tienen la responsabilidad de cuidar a la imagen de San Miguel que está en el altar mayor del templo principal del pueblo de San Miguel Tolimán. Esta responsabilidad es por un año, o el tiempo que sus recursos económicos personales lo permitan. Este grupo de cargueros se subdivide en dos grupos: 10 Mayordomos, y 10 Tenanches; estos últimos representan a mujeres, pues al parecer anteriormente lo representaban mujeres (Santacruz y Gómez, 1996: 3).

También el pueblo de San Miguel Tolimán, en una ceremonia pública, nombra a un comité formado por un: Presidente, Secretario, Tesorero, Primer Vocal, Segundo Vocal y Tercer Vocal. Este comité tiene "... la obligación de coordinar la fiesta de septiembre y recolectar la cooperación para pagar la música. Los donativos varían según el status económico de la gente: de 200 a 100 pesos los profesionistas, 50 pesos los comerciantes, de 20 a 25 pesos los albañiles y los jornaleros, y de 10 a 5 pesos las viudas o familiares de bajos recursos" (Santacruz y Gómez, 1996: 5).

También juegan un papel sobresaliente los músicos, los rezanderos y los alberos.

Los músicos son conjuntos de personas que tienen la responsabilidad de encabezar las festividades ejecutando melodías religiosas con sus instrumentos que generalmente son: el violín, la tambora, la flauta y tamborcito. Este conjunto musical es invariablemente para las festividades y la danza de San Miguel Arcángel. En otros casos como las peregrinaciones a El Zamorano, el conjunto musical solo se compone de dos personas ejecutando simultáneamente una flauta y un tamborcillo respectivamente. Los músicos trabajan no como parte de un cargo sino más

bien como un oficio remunerado económicamente y con los alimentos cotidianos (durante los días que realizan su trabajo), a pesar de que los ejecutantes son miembros otomíes de las mismas comunidades en cuestión.

Los rezanderos son generalmente personas que tienen la responsabilidad de dirigir los rituales principalmente las "velaciones", así como también las peregrinaciones y procesiones. Los rezanderos son nombrados por haber demostrado cualidades para dirigir los rezos y cantos religiosos.

Los alberos son personas que solicitan ser cargueros con la única responsabilidad de conseguir los cohetes, y de lanzarlos principalmente al alba durante los días de las festividades, aunque también lo hacen específicamente en los momentos previos o posteriores a los rituales diurnos.

Las responsabilidades propias de los cargueros, los alberos, los músicos y los rezanderos son básicas en todas las actividades de las diferentes imágenes religiosas en todas las comunidades otomíes de Tolimán.

Las actividades religiosas se pueden subdividir de la manera siguiente:

1.- Del 1o. de julio al 26 de septiembre, recorrido de los grupos de la danza por los barrios o comunidades correspondientes, visitando inicialmente las casas de los cargueros empezando por los mayores o mayordomos.

La visita obligada es a la casa de los cargueros responsables, y a partir de ahí se otorgan otras responsabilidades denominadas "números". Los números son un compromiso económico de menor escala (21) y se reparten entre las unidades domésticas que solicitan, estas personas no son consideradas ni cargueros ni mayordomos. También se dan números conocidos como posadas (que no tienen nada que ver con las tradicionales posadas navideñas, sino más bien se refieren a la posada que se da a la imagen de San Miguel en una determinada unidad doméstica) que son un compromiso todavía menor. En todos los casos se hace velación en la casa respectiva, y el día de la llegada se da chocolate champurrado y pan de pulque (en la región no se consigue leche). Al siguiente día o el de la retirada se da comida, de garbanzos con chile y a veces carne de puerco o pollo, y

muchas tortillas de maíz. En el caso de las posadas no se da comida en el día de la despedida.

Entonces las actividades de cada grupo de las danzas comienzan de acuerdo al número de solicitudes; los primeros grupos inician en los primeros días de julio. Cada grupo arranca de acuerdo a los números y posadas reunidas (antecedidos por supuesto por las visitas a las casas de los cargueros de las danzas que como ya se dijo son 20 de cada grupo), de tal manera que el día 29 de septiembre todos los grupos de la danza hacen acto de presencia en San Miguel.

De acuerdo a los informes de los cargueros actuales, en sus orígenes los números se repartían en dos partes siendo la primera mitad para los indios y la segunda para los españoles por lo que al término de la primera parte se hacía una ceremonia especial que se sigue repitiendo cada año entre los otomíes pues ya no intervienen directamente en estos eventos ni españoles ni mestizos.

2.- Así pues a la mitad de la temporada se hace la ceremonia denominada "la ejoteada" que consiste en flagelar con un manojo de ejotes principalmente a los danzantes que se han portado mal, es decir que han tenido faltas a la danza y han hecho travesuras. Los cinco grupos de las danzas de San Miguel acuden a este ceremonial, a la capilla de Don Bató, el primer chichimeca bautizado y jefe de todos los que vivían en el cerro de El Cantón e Higueras durante el siglo XVIII.

La "ejoteada", dice don Erasmo Sánchez Luna: "... es una penitencia para purificarse más con los españoles porque ellos trajeron la fe, la verdadera religión; a los danzantes se les golpea con manojos de ejotes porque era lo que comían los primeros congregados. El versero les pega en las manos para que muevan la sonaja y el abánico, y en los pies para que los muevan, y en los hombros para muevan el palo y el machete. El violinista les pega en la espalda para que sean buenos en la danza, para que se porten bien". Esta ritual tiene su propio parlamento que se recita durante la ceremonia (Anexo II, Parte No. 2).

3.- El día 27 de septiembre se levanta el chimal (Anexo IV, Foto No. 2). El chimal es una estructura plana (semejante a un estandarte enorme) entretejida con las pencas de un magueycillo (nombrado por los otomíes

zotol) dejando en la superficie su base llamada "cucharilla" (pues tiene la forma de una cuchara color blanco) entre dos postes de tronco de cedro de libano de más de 25 metros de altura, y separados aproximadamente 2.5 metros.

En la superficie de la estructura destacan los diseños de las figuras de San Miguel, la Virgen de Guadalupe y en la parte alta la Santa Cruz, finalmente se cubre de ofrendas como tortillas, mazorcas, botellas de aguardiente o tequila, pan, y algunas frutas. Esta estructura se para, quedando clavada sobre el piso del atrio del templo, con la frente hacia el oriente al igual que el pórtico del templo. De acuerdo a Don Erasmo Sánchez Luna el chimal es una ofrenda al "patrón" para agradecerle los alimentos; probablemente también está relacionada esta ofrenda con las cosechas del maíz que se realizan durante en el mes de octubre en la región.

A partir del 27 de septiembre, en el atrio del templo principal del pueblo de San Miguel, los cinco grupos de la danza se reúnen formando una columna bajo un tejabán de lámina (22) guardando su orden específico y de importancia, cada uno con sus propios músicos, y su propia réplica del "Santro Patrón" al que los otomíes llaman recurrentemente "San Miguelito". En este lugar danzan durante los días de las actividades religiosas a San Miguel (27 al 30 de septiembre). El resto de las ceremonias se efectúan también con aparente independencia, en diferentes espacios como ya se ha mencionado (Anexo IV, Foto No. 4).

4.- El día 28 de septiembre el obispo católico, procedente de la ciudad de Querétaro, hace una visita con el propósito de celebrar una misa e impartir el sacramento de la confirmación.

5.- El día 29 de septiembre es el día principal, es el día esperado. Se hacen las fiestas a San Miguel participando las siguientes danzas: los cinco grupos de la danza a San Miguel, dos grupos de concheros (uno de Tequisquiapan y otro de Carbonera, Colón), y dos grupos de Apaches (uno de San Miguel y otro de San Pablo) frente al atrio. Este día otra misa es oficiada por un representante del obispo queretano.

6.- El día 30 se despiden a las imágenes visitantes y se les lleva a sus capillas respectivas, y por la tarde se hace "el cambio de sonajas". (23)

El cambio de sonajas consiste en desvestir públicamente a los danzantes que llegaron al término de su compromiso y con sus vestidos se arroja al nuevo danzante, quién recibe también la sonaja. En la actualidad sólo se les quita la capa a los niños o *quexquemettl* (especie de pañoleta que cubre pecho y espalda de la mujer) a las niñas, y se les ponen a los nuevos danzantes.

El protocolo de esta ceremonia se hace siguiendo los números de los cargueros, gritando el número del 1 al 20 para que pase al centro el nuevo carguero respectivo acompañado de sus danzantes elegidos. Cada grupo se ubica en las orillas del barrio centro del pueblo de San Miguel Tolimán: en el centro, la danza No. 1; en el oriente, la danza No. 2; en el poniente, la danza No. 3; en el norte, la danza No. 4; y, en el sur la danza No. 5.

Cada una de los grupos de la danza es acompañado por un conjunto de cuatro músicos: uno que lleva tambora, otro un violín, dos tamborcito y flauta. Cada grupo también tiene su versero (alguno de los mismos músicos funge como versero) que es el que enseña a los danzantes a recitar los versos, que son una síntesis de los relatos de la conquista y la cristianización de los indígenas mexicanos conquistados, durante la danza (Anexo II, Parte No. 1).

Al obscurecer se hace la ceremonia de "las dispensas", por las cosas que salieron mal y los conflictos interpersonales presentados durante el tiempo de las fiestas al Santo Patrón. Se hace a San Miguel y se hace entre los danzantes frente a la imagen de San Miguel y frente al carguero. Pareciera un encuentro de los danzantes y grupos o comunidades, en San Miguel, para pedirse perdón entre sí por las ofensas y rencillas. Para llevar a cabo este ritual se colocan a cielo abierto cinco mesas pequeñas de madera (que son usadas como altares improvisados) repartidas por el atrio del Templo, conservando la misma estructura de los cinco puntos, la jerarquía de las danzas, y la jerarquía de los danzantes. Cada danza coloca su imagen propia de San Miguel y le hacen ofrendas con flores como en casi todos estos rituales. Por todos lados se escuchan llantos, es un sesión terapéutica, de desahogo emocional parecido al llanto ritual realizado el 3 de mayo de cada año en las ceremonia a la Santa Cruz en Puerto de Calderón, San Miguel de Allende, Guanajuato (Correa, 1996).

De acuerdo a un informante, las flores que se colocan en las palanganas (charolas) que se usan en las velaciones y los rituales a San Miguel así como a otras imágenes en sus respectivos días han venido a substituir a la ofrenda de corazones humanos que se hacía en la antigüedad. Todas las ofrendas son para agradecer al "Santo Patrón Señor San Miguel" para que no esté molesto y para evitar castigos o desgracias durante el año venidero en la comunidad, en las familias y en la vida personal de cada individuo.

De acuerdo a los comentarios de los cargueros, durante las velaciones, cuando se hace la oración de los cuatros vientos o llamada también del Perdón se ruega a la muerte para que no haga acto de presencia y pertube su vida cotidiana.

7.- El 10. de octubre son las "cuelgas" y "descuelgas" o cambio de cargueros principales (Anexo IV, Foto No. 5). Esta es una ceremonia pública, y consiste en que cada carguero saliente (hace la cuelga) obsequia un regalo al carguero entrante (hace la descuelga) correspondiente de acuerdo al número secuencial. Estos regalos se entregan a la vista de todo el pueblo (aunque no todos concurren precisamente). Desde temprano van llegando las cuelgas sobre las espaldas u hombros de los donantes o de sus familiares inmediatos y consisten, en: roscas de pan de pulque (dado su tamaño a veces son cargadas hasta por dos personas), y una caja jitomatera sobrellena de frutas, flores y velas en el caso de los primeros números de mayor status, hasta una pequeña cubeta sobrellena de los mismos productos en ambos casos, incluyendo vino. Los regalos más grandes son entregados a los números mayores y así sucesivamente los regalos más chicos a los números menores (Anexo IV, Foto No. 6).

Cada grupo de danza se reúne en torno a una mesa de madera más grande a las mencionadas en el punto número seis (aquí no está presente la imagen de San Miguel), y hacen su ceremonia con independencia aparente a pesar de estar una junto a la otra. Estas mesas se colocan bajo el tejabán de lámina que vino a substituir a la enramada de carrizo.

La entrega se hace ordenadamente gritando cada uno de los nombres de los cargueros y los números correspondientes por orden de importancia, haciendo por escrito un inventario del regalo. Todos los asistentes están

pendientes y muestran gran interés siguiendo el inventario. Como algo muy sobresaliente, aquí se observa la búsqueda del prestigio en la competencia "... para cumplir y para hacerlo mejor que los demás ..." como asevera don Pedro Sánchez versero de la danza de San Miguel del barrio de La Loma.

LA DANZA DE SAN MIGUEL Y LA REGION DE HIGUERAS.

El grupo de la danza de San Miguel que corresponde a Higueras permite una gran movilidad de los habitantes de una comunidad a otra que borran los límites internos. En este caso específico los cargueros locales de la imagen de San Miguel son de diferentes comunidades higuereñas, en los grupos restantes los cargueros tienden a ser del barrio respectivo. Como ya se dijo anteriormente cada barrio o mejor dicho cada grupo de danza tiene sus respectivos cargueros, siendo los principales los de la danza de San Miguel. Este grupo se mueve libremente siguiendo cotidianamente durante toda la temporada a la danza y a las ceremonias religiosas y las comidas rituales correspondientes. A la vez se mueven los parientes de los cargueros y de los dueños de los números extras, de tal forma que se dan comidas rituales que llegan a congregar hasta 1,500 personas de las cuáles algunas provienen de otras regiones de Tolimán. De esta forma las comunidades de Higueras se integran a la organización y a la dinámica de la práctica religiosa pública de la población general del municipio que cierra un círculo anual el día 29 de septiembre al reunirse todas las danzas frente al templo principal del pueblo de San Miguel Tolimán.

Las interrelaciones de las comunidades de diferentes regiones a veces se extienden a algunas intermunicipales como ocurre con las peregrinaciones que hace periódicamente la imagen del Señor de la Ascensión de El Tule a Ajuchitlán en el municipio de Colón, Querétaro, o de algunos habitantes de esa comunidad (Ajuchitlán) a la capilla de la imagen (El Señor de la Ascensión). Además las comunidades de Higueras en su interior tienen su propia dinámica religiosa como ya se mencionó anteriormente.

El trabajo para preparar las comidas rituales o para elaborar los chimales (como el ya mencionado de San Miguel, o bien los de Chalmita en El Cerrito Parado y el de El Sabino de San Ambrosio), o para preparar las albas (lanzando cohetes) es dirigido por los cargueros, organizándolo entre sus familiares y vecinos inmediatos. Para ésto hacen previamente una comida para invitar a sus familiares a participar en esos trabajos; a esta fiesta previa se les manda avisar enviándoles pan de pulque. De esta manera cada familia, comunidad o región del municipio de Tolimán desarrolla trabajos productivos por turnos pues generalmente un carguero solo permanece en esa responsabilidad durante un año, aunque puede continuar si sus posibilidades lo permiten.

Todos los otomíes que acuden a las fiestas principales, acuden para atestiguar su éxito que en parte depende de la abundancia de la comida, sobre todo si fue suficiente para la concurrencia reunida. En la mayoría de los casos, muchos asistentes además de comer en el mismo lugar del ritual regresan a sus hogares o lugares de origen cargando alimentos que recibieron en "pedradas" (se les llama así porque son dirigidos expresamente para alguien en particular como una distinción por amistad o parentesco). A las personas que llegan a la comida sin recipientes adecuados para almacenar las "pedradas", se les recuerda generalmente que "... si viene a la fiesta, ya sabe que tiene que traer su 'toper' (recipiente de plástico), sino a que viene ...", como lo afirmó una de las profesoras bilingües.

Los movimientos geo-rituales y los usos de los espacios implican el control y uso de los recursos principalmente por la comunidad responsable, y la finalidad es la redistribución de estos recursos que se dan principalmente en los alimentos consumidos durante los días que dura la celebración y sus preparativos. Como dice Wolf (1955) resulta la nivelación de riquezas de los miembros de la comunidad, o Cancian (1965) por su parte añade que el gasto de recursos se traduce en prestigio para algunos. De esta forma los mayordomos y los cargueros, que son los miembros más distinguidos de la comunidad mientras cumplan satisfactoriamente con su cargo, tienen como responsabilidad principal dar de comer a las personas que les ayudan en los trabajos o que son invitados, o que sencillamente

participan en los rituales a "San Miguelito". De esta forma se puede ver que se invierten muchas horas/trabajo, muchos días y recursos económicos durante el ciclo anual, a las actividades religiosas; pues la dinámica de estos rituales es semejante (a excepción de la organización por números y danzas) a los realizados colectivamente el resto del año, en las demás comunidades y barrios otomíes.

Netting al hablar de potlatch, dice que estas reuniones ceremoniales son para dar alimentos a cambio de prestigio cuando un grupo produjo un excedente más consistente, "Tal acumulación podría ser controlada por el potlatch, en la cual la riqueza era transformada en un status alto por un grupo y al mismo tiempo regresada a otras comunidades, siguiéndolos para continuar el proceso. ... Día con día los regalos de alimentos dentro de la comunidad Tinglit eran reforzados por consideraciones de prestigio, y el rico esperaba dar más por un servicio de igual valor que las personas de posición inferior..." (1986: 33).

La distribución de alimentos por los cargueros les permite conseguir prestigio entre la comunidad que los recibe especialmente entre los que siguen la danza de San Miguel que son las personas que hacen los trabajos de juntar leña, construir las enramadas y todas las demás tareas de la velación y festín ritual; así como los músicos, los danzantes, etcétera, que muchas de las veces fueron llamados o invitados, y que por lo general son personas que carecen de alimentos permanentemente, es decir son generalmente personas de posición económica inferior.

Por lo que respecta a la jerarquía de los cargueros, ellos son miembros de la comunidad que además de prestigio tienen autoridad, pues como dice Weinberg respecto a la sociedad kwakiutl, "... la carencia temporal y local de alimentos podría tender a establecer un jefe económico que es el líder de un grupo que no vive la escasez... El jefe del grupo debe tener el poder de llamar a algunos que tengan excedentes de caza o de pesca en la villa y redistribuir estos alimentos en tiempos de carencia... A lo largo de estos poderes reales de acción, el jefe deberá adquirir un poder social, status, por su importancia en la comunidad" (Weinberg citado por Netting, 1986: 38-39).

Durante los tres meses de las fiestas a San Miguel, la mayoría de los hombres otomíes siguen a los grupos de la danza de San Miguel de tal manera que durante estos meses todos abandonan sus trabajos habituales, y las oleadas migratorias se retraen para participar en las fiestas.

En general se puede afirmar que la organización social, basada en el parentesco de la familia extensa patrilocal, se consolida en torno a los grupos de las danzas a San Miguel y a otras imágenes religiosas formándose redes sociales por medio de alianzas entre las imágenes de las diferentes comunidades. Estas imágenes guardan entre sí una estructura que se manifiesta en la importancia de los rituales y la distribución de alimentos en ellos, por lo que se puede pensar que las relaciones sociales de los otomíes están reflejadas dinámicamente en las relaciones entre las imágenes basadas en los rituales. En este sentido se puede decir que después de San Miguel, la Santa Cruz (en particular aquí se hace referencia a la de Higueras) le sigue en la estratificación social, y que se relaciona con la importancia (riqueza) de la comunidad donde se resguarda (Maguey Manso). Por lo tanto, el poblado de San Miguel es el lugar donde existen los predios agrícolas más numerosos y más grandes del municipio, y por supuesto son de riego, entonces la producción es mayor; en cambio en Higueras los predios agrícolas prácticamente son inexistentes, a excepción de Maguey Manso y El Sabino de San Ambrosio (aunque en Maguey Manso la mayor parte de los terrenos son propiedad de una sola persona dueña de la Cruz, como se podrá ver más adelante).

Como se ha podido observar anteriormente la cultura desarrollada alrededor de la imagen de San Miguel está relacionada con el ciclo económico que va desde la producción hasta la distribución; las creencias religiosas impulsan aparentemente la producción agrícola, la ganadería o pastoreo de cabras, el comercio itinerante, la emigración para tener bienes materiales para la fiesta a San Miguel. Por otro lado, los otomíes piensan que si no se cumplen los compromisos "como Dios manda" de hacer la fiesta al patrón San Miguelito las cosas pueden salir mal durante el año.

En este sentido Morán dice que la metodología propuesta por Steward si considera la ideología y los rituales cuando puntualiza "... la ecología cultural investiga si los patrones de organización social y uso del ambiente

reconocidos por la población afectan de alguna manera otros aspectos de la cultura; es decir, cómo interactúan las relaciones de subsistencia con la ideología, el ritual y otras dimensiones de la vida humana. Esta tercera dimensión de la investigación ecológica requiere considerar factores demográficos, de asentamiento, de parentesco, de apropiación y uso de la tierra y otros aspectos fundamentales en la vida cultural de una población. Sólo así es posible comprender íntegramente el proceso de relaciones hombre/naturaleza" (Steward citado por Morán, 1993: 47).

En resumen se puede proponer que el aparente derroche de recursos convertidos esencialmente en alimentos que se comparten, y promovidos por la dinámica religiosa popular forman una de las bases de la articulación de los otomíes en su adaptación con el medio ambiente y su interrelación con la sociedad mayor, pues la escasez de recursos (agrícolas y en general de empleo) en el medio ambiente ecológico inmediato se relaciona en la mayoría de los casos con los factores de expulsión de la fuerza de trabajo sobrante en la región que se combinan con los factores de atracción de las ciudades. Esto ocurre entre la población otomí del municipio de Tolimán, y en particular en la región de Higueras de donde sale una de las históricas caminatas anuales hacia la alta montaña de El Zamorano, encabezada por las Cruces religiosas de las comunidades de Maguey Manso y El Saucito. Al mismo tiempo, la dispersión de parte de la población no lleva a la disolución de los lazos de parentesco asociados con los rituales; más bien parece reforzar la cohesión interna de las comunidades otomíes.

2.- LA CAMINATA RITUAL A LA ALTA MONTAÑA DE EL ZAMORANO: ESTRATEGIA DE ADAPTACION CULTURAL AL MEDIO AMBIENTE REGIONAL (SEGUNDO NIVEL).

La descripción del estudio de caso de la caminata a El Zamorano que hacen las comunidades de Maguey Manso y El Saucito de la región de Higueras de Tolimán, Querétaro, se presentará en el capítulo siguiente. Por ahora en este capítulo se considerarán solamente aspectos generales de la

articulación cultural de las comunidades otomíes de la región de El Zamorano con esa montaña, específicamente desde la perspectiva de los grupos principales de la región de Higuéras.

Las condiciones montañosas del semidesierto queretano pareciera que dificultan la lucha por la subsistencia a sus habitantes. En el pasado como en el presente, sin embargo, los grupos indígenas como es el caso de los otomíes en cuestión han desarrollado estrategias culturales específicas para adaptarse a su medio ambiente, es decir para aprovechar los recursos de su medio físico con fines de subsistencia, y de los espacios que históricamente han utilizado como su territorio que va más allá de los límites municipales de Tolimán abarcando al menos toda la región que se extiende alrededor de la montaña de El Zamorano que comprende varios municipios del estado de Querétaro y Guanajuato. Este territorio sin excluir a las poblaciones otomíes y sus abuelos chichimecas han formado un sistema o mejor dicho un ecosistema (24) configurando una estructura que tiende a funcionar en equilibrio a pesar de los cambios en la historia social y económica de México y la región.

Así pues, otro ejemplo significativo para aproximarse a la pautas culturales desarrolladas por los otomíes en su proceso de adaptación al medio ambiente, sobre todo en su dimensión regional es la caminata anual a la montaña de El Zamorano en el mes de mayo con motivo de las celebraciones de la Santa Cruz.

El río Tolimán ("de aguas broncas") atraviesa el municipio del mismo nombre, y tiene entre una y tres grandes corrientes de agua en una temporada anual; esta agua es fruto de las lluvias que caen sobre la montaña de El Zamorano y escurre hacia la Sierra Gorda (municipios de Colón, Tolimán y Peñamiller). De esta manera la montaña más alta de la región es de suma importancia pues de la lluvia generada ahí dependen en buena medida las cosechas, de las vegas de los arroyos y ríos del semidesierto. Por otra parte, la montaña fue la casa y el refugio de los antiguos chichimecas, incluyendo todavía los primeros siglos de la colonización española.

De igual manera el río El Zamorano que desciende por el lado norte beneficia con sus aguas los terrenos agrícolas de diversas comunidades

otomíes del estado de Guanajuato. Estas comunidades son justamente las que participan en la peregrinación; se enumerarán posteriormente.

La montaña de El Zamorano, entonces representa para los otomíes actuales el agua que permite las cosechas; también representa el pasado y sus dioses, así como la casa del dios otomí Otonteuctli (el Señor de los Otomíes) representado por el pino que abunda en la cima de El Zamorano. En general, se puede decir que los otomíes ven con respeto y veneración a esta montaña, y por supuesto todo lo que ella contiene. Esta montaña dice, el líder otomí, don Alejandro Morales Luna: "... Este es el monte Sinaí donde murió mi Señor Jesucristo". A la vez afirma que las rocas son el Divino Redentor, y algunas otras son los mecos, los ancestros. En el área inmediata que circunda la cima de esta montaña existen varios manantiales, y los otomíes durante la peregrinación se acercan ritualmente con veneración y respeto a ellas; don Alejandro Luna afirma "... es la sangre de Jesucristo ...".

ORIGENES POSIBLES DEL RITUAL A LA SANTA CRUZ.

La caminata a El Pinal del Zamorano, en este trabajo se considera como un ritual jonaz-otomí que de acuerdo a los datos encontrados en el trabajo de campo tiene probablemente sus antecedentes en el siglo XVIII.

Para los mestizos y la jerarquía católica, aunque no participan en el ritual, reconocen en esta caminata (o mejor dicho peregrinación) un culto propiciatorio a la Santa Cruz para conseguir un "buen temporal" (lluvia favorable para los cultivos agrícolas) quedando de esta manera matizada como una actividad religiosa acorde a los valores eclesiásticos hegemónicos. Sin embargo se puede decir que los rituales son fruto del sincretismo o están muy relacionados al pensamiento indígena. Por ejemplo, junto a la Santa Cruz está siempre una imagen de la Virgen de Guadalupe, y otras pequeñas cruces que representan las ánimas de los xi'hta (abuelos o ancestros) que fueron los primeros bautizados y que comenzaron la caminata, estos xi'hta fueron los que habitaron en el Xont'e (El Pinal del Zamorano) y son a quiénes se va a visitar cada año pues tienen la promesa

"... de que ésto nunca se dejará de hacer por los siglos de los siglos". La Virgen y la Cruz resultan ser elementos que denotan los principios mesoamericanos de la relación masculino-femenino; y la veneración de los xi'hta caracteriza la costumbre otomí de deificar a los ancestros.

Cada pueblo, de los que suben actualmente a El Zamorano, tiene su explicación que difiere una de otra, pero guardan un común denominador que se resume como una peregrinación para la petición de la lluvia, y sobre todo van a visitar a los abuelos, los "mecos".

Los chichimecas habitaron esos territorios limítrofes de Mesoamérica en los años previos a la conquista y todavía durante el siglo XVIII, y probablemente hasta que terminó la guerra chichimeca o mejor dicho hasta que fueron exterminados estos grupos étnicos, o asimilados como otomíes o mestizos. De esta manera la identificación con estos territorios continúa al transformarse en una peregrinación de carácter sincrético como una estrategia de adaptación.

Por su parte los otomíes de Higuera afirman que desde que la caminata se inició han adquirido el compromiso de llevar de visita a la Santa Cruz a su casa de El Zamorano. Por ejemplo don Alejandro Morales (65 años de edad aproximadamente) de Bomintza afirma "... aquí vivieron los 'mecos', sí los primeros que recibieron la religión y el bautismo."

Esta caminata explicada de tal manera pareciera ser que la Santa Cruz viene a substituir al dios otomí Otonteuctli o Xocotl, Ocoteuctli "Señor de los Otomíes", "Señor de la Tea o Señor del Pino" como dice Carrasco (Carrasco, 1987: 139); pues en el caso de El Pinal del Zamorano como su nombre lo indica está poblado de pinos símbolo de la divinidad otomí, los abuelos deificados que siguen viviendo en ese lugar, que son las rocas mismas. El pino probablemente tiene que ver también con el chimal o pino de la rodela que se levanta todavía en la actualidad en las afueras de las capillas, y en la parte alta se coloca a la Santa Cruz en el lugar que ocupaba este dios indígena.

Los testimonios y los datos anteriores dan pauta para investigar sobre los antecedentes más remotos de este ritual sagrado que probablemente tenga sus orígenes, como centro ceremonial, en la época prehispánica, aunque ésto sería tema de otro trabajo; por otra parte, en el momento del

contacto de los jonaces con los otomíes en el siglo XVI pudiera ser que esta peregrinación se conformara o realizara conjuntamente entre estos dos grupos étnicos (principalmente para los chichimecas) como un método de fusión (de valores y cosmovisión similares dándose una permeación más completa y no una distinción socioeconómica) y defensa de sus valores culturales ante los colonizadores. Esta fusión se ha venido dando hasta hoy día aunque en la actualidad es con la sociedad mayor o nacional en un sentido económico, quedando reforzada su identidad social y cultural por el fenotipo.

Por su parte don Cipriano Pérez (56 años de edad aproximadamente), el actual dueño de la Santa Cruz de Maguey Manso dice en un español entrecortado: "... esta peregrinación la empezó don José Cruz Pérez por el año de 1730, cuando tuvo una revelación que le salvó la vida. Entonces había una guerra y andaban los soldados buscando gente para llevarla a una guerra que había, pero los llevaban al fuerza. José Cruz no quería ir esa guerra porque no sabía para que era, entonces una noche en sus sueños vió una Cruz que le dijo: yo soy tú mismo, y si me haces caso de lo que te voy a decir vas a salvar la vida y tu nombre va a ser conocido por todos los siglos, nadie lo va a olvidar.

La Santa Cruz, en ese sueño, le dijo: 'mañana van a venir los soldados por tí, pero antes de que ellos vengan muy de mañana enrédate una venda en la cabeza y cuando vengan les vas a decir que estás enfermo'.

Así, vinieron los soldados y salió la mamá de José Cruz y les dijo:

- Aquí tengo ese muchacho enfermo de la cabeza, llevénlo a ver si les sirve de algo.

- Nosotros para que queremos gente enferma, dijeron los soldados, queremos gente fuerte, gente que pueda pelear.

De esta manera José Cruz salvó la vida."

Don Cipriano, heredero directo de don José Cruz, afirma que este señor a principios del siglo XVIII vivía en el cerro de El Cantón que se ubica en el frente oriental del actual pueblo de San Miguel Tolimán (información que coincide con la afirmación dicha anteriormente por don Erasmo Sánchez Luna respecto a los chichimecas que vivían en ese cerro). De ahí salió con su familia para fundar Maguey Manso y construyó originalmente su casa en

el mismo lugar donde se halla la casa de don Cipriano, actual líder o sacerdote indígena de esta peregrinación.

"Las revelaciones por sueños que tuvo don José Cruz fueron por lo menos cuatro, y en otra de ellas la Santa Cruz le dijo que fuera a buscarla a su casa que ella se la iba a señalar por El Zamorano, pero él tenía mucho miedo y le dijo:

- ¿cómo le voy hacer hay mucho perro suelto, fieras, tigres, leones, lobos?
- La Santa Cruz le contestó: 'yo los voy amarrar para que puedas pasar'.

El se fue siguiendo la ruta que va a El Zamorano, la Santa Cruz se le presentó, y era parte de un árbol de un pino (nótese que la Cruz se forma del elemento que caracteriza a Otonteuctli, Señor de los Otomíes) con el rostro de Cristo ya labrado igual que está ahora, y hasta tenía todavía unas ramitas porque era un árbol (Anexo No. IV, Foto No. 25).

La Santa Cruz le dijo que se la llevara para Maguey Manso con el compromiso de que cada año la llevará a visitar su casa. Desde entonces, cada año sin falta, se hace la peregrinación llevando a la Santa Cruz a su casa."

Cuando se hizo la persecución religiosa en la época de Calles, dice don Justino de León, otomí de El Sabino de San Ambrosio: "... a pesar de que era muy difícil salir por la guerra que se vino en El Zamorano, la guerra cristera (1926-1929), no se dejó de llevar a la Santa Cruz a su casa, fueron cuatro personas solamente, dos que se turnaban para cargarla, otra que llevaba las cosas de dormir, y otra que llevaba la comida para el viaje".

El compromiso no puede dejarse de cumplir, por eso los responsables como don Cipriano buscan a tiempo quién pueda hacerse cargo cuando él falte o muera; de esta misma manera los alberos, los cantores y rezanderos, los tamborileros y en general todos los carguero casi siempre han heredado el compromiso y a su vez tienen que heredarlo como una "promesa".

En la peregrinación los líderes religiosos u hombres cruz están con sus hijos a un lado, por lo menos algunos de ellos quiénes son los más seguros o probables herederos del compromiso. Así como ellos, los líderes religiosos de la peregrinación de Higuera, han heredado de sus ancestros el compromiso de visitar cada año a El Zamorano, y hacer esta peregrinación, como lo dice don Alejandro Morales Luna, otomí de Bomintza

y rezadero principal de esta peregrinación "... nosotros tenemos la obligación de venir cada año ...". De esta forma se han constituido en hombres cruz de los que se hablará más adelante.

LOS GRUPOS OTOMIES QUE SUBEN A LA CIMA DE EL ZAMORANO.

En la actualidad suben cuatro grupos otomíes, abarcando solamente dos puntos cardinales: el oriente y el norte. Estos grupos son los siguientes:

1.- La Congregación de Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato. La peregrinación de esta comunidad tiene una modalidad diferencial al resto: suben dos veces, una para traer a la Cruz que reside en El Zamorano y la segunda para llevarla a su calvario. El primer ascenso comienza el viernes siguiente de la Semana Santa, y el segundo ascenso es aproximadamente el 10 de mayo. Las otras peregrinaciones llevan sus Cruces respectivas de visita solamente, es decir suben y bajan con ellas solamente una ocasión cada año.

2.- San Miguel Tolimán, Querétaro. La peregrinación de esta comunidad sale anualmente el primer lunes de la Pascua.

3.- Comunidad de Puerto Blanco", de la región de Higuera. La peregrinación de esta comunidad inicia el día 24 de abril de cada año.

4.- Maguey Manso y El Saucito, de la región de Higuera. Estas comunidades inician su peregrinación el día 27 de abril de cada año.

Las peregrinaciones duran cuatro días, dos para el ascenso y dos para el descenso. Sin embargo la peregrinación de Cieneguilla cada año dura aproximadamente quince días porque van realizando rituales nocturnos mejor conocidos como 'velaciones' en las diferentes comunidades (El Guadalupe, Juanica, Las Moras, El Salto, El Sauz, La Estancia y La Palma) ubicadas en el trayecto Cieneguilla-Zamorano-Cieneguilla (Anexo I, Mapa No. 11 y 12).

Hoy en día, ningún grupo de los cuatro enumerados coincide necesariamente en las fechas de ascenso, pues cada grupo realiza este ritual con aparente independencia. Los grupos principales son: Cieneguilla,

San Miguel e Higueras. A excepción de las relaciones económicas establecidas por los comerciantes itinerantes, se puede decir que todos ellos viven en comunidades sin relaciones directas sobre todo las comunidades queretanas con la del estado de Guanajuato, pues están separadas por las altas y prolongadas cadenas montañosas. Sin embargo el desarrollo de sus actividades religiosas, los rituales y el uso de los espacios son muy similares en lo que se refiere a sus peregrinaciones respectivas a pesar de las interpretaciones diferentes.

De acuerdo a Galinier (1990: 315) probablemente se deba la aparente independencia de los rituales a "... que cada pueblo otomí es un 'centro del universo', reproducción de otros 'centros' ceremoniales ...".

LOS HOMBRES CRUZ Y LAS CASAS CAPILLA.

Los otomíes de la región de Higueras han desarrollado rasgos culturales específicos en sus relaciones internas, como son "el hombre cruz" y la "casa capilla". El hombre cruz es el dueño de una imagen religiosa de la Cruz que representa a los ancestros otomíes y chichimecas de quién es el heredero directo, y en su predio habitacional familiar tiene como parte importante una capilla donde habita constantemente la imagen. El hombre cruz organiza a la comunidad para dar culto a la cruz en su casa capilla y llevarla anualmente a El Zamorano considerado su casa original, lugar donde vivieron los antiguos chichimecas de la región (Anexo IV, Fotos No. 7, 8 y 9).

De esta manera se establece la relación con el medio ambiente ecológico y el histórico-social de la región de El Zamorano. Desde luego que la consecución de los recursos para el culto a la Cruz articulan a la población otomíe a su medio ambiente social y ecológico inmediatos, y a la sociedad mayor particularmente en los lugares donde ofertan su fuerza de trabajo como se verá más adelante.

El hombre cruz (don Cipriano Pérez, de Maguey Manso y don J. Guadalupe Luna -65 años aproximadamente- de El Saucito) conforma con sus hijos casados una familia extensa como ocurre en todas las poblaciones

otomíes de Tolimán. Además cada uno de estos dos hombres cruz (don Cipriano y don J. Guadalupe Luna) cuenta entre sus propiedades con una capilla, esta situación no es reciente pues de hecho en cada casa existen dos capillas, una de reciente construcción y otra construida antes del siglo XX. Cada una de estas capillas son el recinto sagrado donde residen constantemente las Santas Cruces en cuestión. Estas son las casas capilla.

La casa capilla, se diferencia de las capillas familiares de las que habla Chemín B. para el caso de San Miguel, Tolimán, y por supuesto de las capillas comunitarias plenamente controladas por la administración parroquial. En San Miguel existen más de sesenta capillas familiares de acuerdo a Chemín B. (1993: 76-84), y como su nombre lo dice son específicamente usadas para los rituales familiares es decir para la práctica religiosa privada. En cambio en las comunidades de Higueras de Maguey Manso y El Saucito, la capilla pertenece a un hombre cruz y en torno a ellas se reúnen sus respectivas comunidades, habitantes otomíes de las comunidades restantes de Higueras, así como otomíes o descendientes de ellos de diferentes lugares del municipio de Tolimán o de otros municipios principalmente de Cadereyta de Montes. Toda esta población no sólo ha participado en la peregrinación anual, sino que también lo hicieron al menos en la construcción de la moderna capilla de Maguey Manso; es decir en las comidas rituales de esta última comunidad participan otomíes de los diferentes rumbos enumerados. El resto de capillas de la región de Higueras, tampoco se puede decir que sean familiares como es el caso de San Miguel Tolimán, pues los cargueros son nombrados periódicamente, y por supuesto las capillas son comunitarias aunque realmente la base de cada una de ellas son algunos linajes específicos pero no necesariamente son heredados los cargos o la propiedad de las imágenes.

Los hombres cruz adquieren prestigio al reunir fuerza de trabajo para el cultivo de sus predios agrícolas que comprenden superficies muy por encima del resto de la población, sobre todo en el caso de Maguey Manso y por supuesto en su capacidad de producir alimentos provenientes de sus propios terrenos y de sus familiares (consanguíneos, políticos y espirituales) otomíes que lleven fuerza de trabajo y alimentos para los ágapes rituales que se ofrecen en la casa capilla.

En general se puede decir que al igual que en los rituales a San Miguel, o el de otras imágenes, los hombres cruz son redistribuidores de alimentos y portadores del liderazgo comunal. Redistribuidores porque del cúmulo de recursos conseguidos una parte importante proviene de sus familiares y retorna a ellos mismos en alimentos en el intercambio organizado por ellos (los hombres cruz) que se hace en las comidas de los encuentros religiosos.

Todas estas relaciones hablan del vínculo estrecho entre el medio ambiente, las condiciones materiales de los pueblos indígenas otomíes y su estructura ideológica manifiesta en un ceremonial religioso. Pueblos, que a pesar de vivir principalmente de la venta de fuerza de trabajo en las ciudades, su existencia depende del trabajo agrícola en tierras semiáridas y confiadas a la precipitación pluvial (sin el beneficio de la modernidad tecnológica y del suelo agrícola). Los otomíes preservan dinámicamente las estrategias de seguridad vital y social conocidas por ellos.

No es entonces casual que sean varios los pueblos otomíes de la región los que realicen la misma práctica religiosa (la peregrinación a El Zamorano) aunque no mantengan relaciones directas y constantes, o sean separadas físicamente por cadenas montañosas, ya que todos ellos conocedores de la tradición antigua la conservan y la llevan a cabo sin diferencias substanciales entre unos y otros pueblos.

Los muchos elementos prehispánicos que se guardan en el ceremonial de la peregrinación a El Zamorano (como el culto a los cuatro puntos cardinales, cruces de Quetzalcóatl, bastones de mando, institución de los sistemas de cargos que probablemente sean de origen prehispánico como lo señala Carrasco -1961-) no son exclusivas de la cultura otomí y se encuentran en otros pueblos mesoamericanos. Aunque resulta difícil identificar las particularidades culturales específicas de este ceremonial, sin embargo la decodificación basada en los trabajos de los otomiólogos como Carrasco y Galinier y sobre todo los datos recogidos en el trabajo de campo permiten una aproximación a los grupos otomíes y chichimeco-jonaz y sus relaciones surgidas a partir del siglo XVI (en los términos planteados) y que perviven hasta la actualidad en estas instituciones como un elemento cultural sobresaliente de adaptación y cambio guardando sus propias

especificidades étnicas y lingüísticas, y también fenotípicas, en un medio ambiente ecológico y en un contexto social amplio también específico.

LOS HOMBRES CRUZ DE MAGUEY MANSO.

En cuanto a la Cruz de Maguey Manso, de acuerdo a don Cipriano Pérez, la herencia ha seguido la siguiente línea en la familia Pérez: "... don José Cruz la heredó a don Aniceto, este último vivió 110 años de edad, tuvo 8 hijos y una hija llamada Epifanía; don Aniceto heredó la Cruz a su hijo Eligio, éste último vivió 100 años de edad y heredó la Cruz a su hijo Gabriel quién también llegó a 100 años de edad. Don Gabriel legó la Cruz a su hijo Eusebio quién llegó a los 85 años de edad, a su muerte heredó a don Cipriano hace aproximadamente 14 años.

Don Cipriano (1940-) está casado con doña María Cleofas Martínez (1950) y han procreado 8 hijos: Eligio (1971-), Juan (1972-), Nicanor (1973, murió a los quince días de nacido), José Guadalupe (1976-), Ma. Angélica (1978-), Ma. Balbina (1979-), Abel (1980-) y Yolanda (1985-).

LOS HOMBRES CRUZ DE EL SAUCITO.

Don J. Guadalupe Luna (1931-) de forma parecida ha heredado de sus ancestros inmediatos la Cruz de la que es dueño. Don J. Guadalupe Luna dice: "En 1895, don Valentín Luna casado con Valentina tuvieron dos hijos y dos hijas, uno de ellos era José Luna quien recibió la Santa Cruz en herencia y él la heredó a su hijo Guillermo quién fue mi padre que me dejó la Cruz." Desde entonces han pasado 4 generaciones.

Los hijos de don J. Guadalupe Luna son varios, y en la peregrinación de 1995 van al frente de la Cruz sus hijos Calixto y Félix, pues don J. Guadalupe no realiza la peregrinación desde hace varios años porque está enfermo, ha estado perdiendo la vista y no pueda caminar porque padece de "reumas".

Finalmente es necesario reiterar que el capítulo VI contiene la descripción etnográfica de la caminata anual a El Zamorano.

3.- LAS EMIGRACIONES COMO MEDIO DE ADAPTACION AL MEDIO SOCIAL AMPLIO (TERCER NIVEL).

Las interrelaciones que los grupos otomíes tienen con su medio ambiente local y regional se encadenan con el proceso o nivel nacional e internacional, y de esta forma se insertan en el concierto mundial. Además de la interacción a nivel local, y de la interacción a nivel regional, los otomíes interactúan con otros estados mexicanos principalmente con las centros urbanos, y también lo hacen emigrando a los Estados Unidos de Norteamérica.

Estas relaciones toman diversos matices: la emigración periódico-temporal, anual de corto y largo plazo, etcétera. A menor escala, durante el ciclo anual sobre todo cuando no existen actividades religiosas locales, muchos hombres otomíes se dedican al pequeño comercio itinerante por todas las serranías de Guanajuato y Querétaro, Hidalgo y San Luis Potosí haciendo trueques de productos, y aprovechando para recolectar productos silvestres. Por otra parte, algunas familias otomíes durante la temporada de las cosechas del maíz (entre los meses de octubre y noviembre) conservan la tradición de ir a los valles agrícolas de Querétaro y Guanajuato a vender su fuerza de trabajo a cambio exclusivamente de grano de maíz.

Muchos varones otomíes también salen constantemente por periodos de tres meses a trabajar como albañiles en la industria de la construcción en las diferentes ciudades mexicanas, y algunos salen también a trabajar en las labores agrícolas en algunas otras regiones de los diferentes estados de México, y algunos por periodos más prolongados a los Estados Unidos de Norteamérica.

Como se ha visto, ésto es lo que está ocurriendo en las sociedades tradicionales como Tolimán y que a medida que avanzan en el continuum folk-urbano propuesto por Redfield, estos comportamientos y pautas

culturales se transforman pero no desaparecen, a pesar de que a veces a los indígenas parece no importarles demasiado el desarrollo propuesto por el mundo occidental, o en este caso por la sociedad regional y nacional.

Desde esta perspectiva es importante considerar que la situación que viven las diversas etnias mexicanas, a pesar de sus diferencias específicas, tienen un común denominador; es decir las relaciones de estas comunidades con el medio ambiente, y sobre todo su nivel de adaptación tiene que ver o mejor dicho varía "... en función de las fuerzas históricas, sociales y político-económicas que han actuado sobre ellas. El manejo de algunas sociedades tiene relación no tanto con el ambiente físico como con el ambiente económico de la sociedad ..." local, regional, nacional o internacional, "... mientras que otras tienen prácticas de manejo ambiental sofisticadas, desarrolladas gradualmente en periodos largos" (Morán, 1993:17-18).

EL PROBLEMA DE LA MIGRACION.

Entre los grupos otomíes y mestizos del municipio de Tolimán, y en general del semidesierto como en muchos otros sitios queretanos, salta por sí solo el problema de la movilidad geográfica. Aunque habrá que aclarar, que este fenómeno ha estado contrayéndose ligeramente, y tomando otra dimensión desde diciembre de 1994 debido a: la falta de dinero para salir a buscar el trabajo; la escasez de empleos por la agudización de la crisis económica que impera en toda la República Mexicana; y las dificultades para emigrar a los Estados Unidos de Norteamérica.

A la pregunta ¿por qué se va la gente?, la respuesta inmediata ha sido la siguiente: "AQUI NO HAY TRABAJO ...". Esta situación lleva a hacer algunas consideraciones teóricas de este proceso tan significativo en los cambios sociales actuales de los habitantes de esta zona poco favorecida por las condiciones geográficas y por los programas estatales de desarrollo; y que, ahora, tienen como principal alternativa para sobrevivir aprovechar los recursos naturales de su medio ambiente, y sobre todo vender su fuerza de trabajo en los valles agrícolas, en las ciudades

industriales nacionales, y en el vecino país de los Estados Unidos de Norteamérica (USA). Las motivaciones que los ñãñhã tienen para emigrar están estrechamente relacionadas con la actividad religiosa que ocupa un lugar sobresaliente en su vida de tal forma que pareciera la determinante del resto de sus actividades comunitarias.

Pues, para llevar a cabo los encuentros religiosos requieren dinero para comprar los objetos necesarios como velas, flores, pagar al rezandero, pagar los músicos, etcétera, y también para conseguir los alimentos que redistribuyen los cargueros, principalmente entre sus parientes consanguíneos, políticos y espirituales, y vecinos de la comunidad, como parte importante de las formas estratégicas de sobrevivencia. Este recurso pecuniario lo obtienen principalmente de los predios agrícolas y por supuesto de la venta de fuerza de trabajo. Por esta razón para ellos (los cargueros) es aparentemente más apremiante reunir recursos para dar cumplimiento a su responsabilidad comunitaria y conservar su status.

Sin embargo, las condiciones del semidesierto queretano, en general, se puede decir que los obliga a aplicar directamente la mayor parte de los salarios provenientes de la emigración a la subsistencia, es decir para apoyar a la unidad doméstica, y en algunos casos para mejorar las instalaciones y los bienes agropecuarios, y a la redistribución de alimentos entre familiares en los festines rituales.

En otras palabras se puede decir que la subsistencia descansa sobre la extracción de los recursos naturales, sobre la escasa agricultura de riego, el pastoreo de cabras, pero principalmente sobre los fondos económicos provenientes del exterior por medio de la venta de fuerza de trabajo hecha en los lugares a los que emigran, aunque no necesariamente todos los hombres emigran. A la vez la sobrevivencia descansa sobre la cohesión familiar, comunitaria y regional que se da en los encuentros religiosos donde subyace la cosmovisión indígena; esta cohesión se da básicamente en la distribución de alimentos y el reparto de obligaciones a través del sistema de cargos.

Las organizaciones religiosas comunitarias funcionan a través de la estructura del sistema de cargos que son los cimientos para otras organizaciones comunitarias relacionadas con las actividades como son las

referidas con: la política, la educación y la salud. Estas estructuras organizacionales son el vínculo con las instituciones provenientes del exterior comunitario, como pueden ser: partidos políticos, Presidencia Municipal, el DIF (Desarrollo Integral de la Familia), Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, y la Iglesia Católica. Este vínculo, gestado en el sistema de cargos, es también una parte significativa para la subsistencia de la comunidad otomí. En este sentido se presenta una dinámica múltiple entre: la SUBSISTENCIA, LAS ACTIVIDADES AGROPECUARIAS, LOS RECURSOS NATURALES, LA MIGRACION, Y LOS ENCUENTROS RELIGIOSOS. Pues, no se podría hablar de uno sin el otro.

LOS CAMPESINOS Y LA MIGRACION.

La subsistencia entre los otomíes está condicionada en primera instancia por la agricultura y la crianza de ganado. Y la recolección de productos silvestres aprovechados para la vivienda, la alimentación y la medicina. Ahora bien, al abordar de esta manera el problema ¿de qué se está hablando, de grupos aislados que viven como lo hacían los primitivos o de grupos campesinos?; o, como dice Eric Wolf (1971), las características de los grupos campesinos llevan a confirmar que se habla del segmento social conocido como campesinado, es decir que pertenece a una sociedad con Estado, o como lo llaman otros a una sociedad mayor.

Para el caso particular de México, se puede decir, de acuerdo a Wolf, que los campesinos son un segmento en continua interacción y comunicación con otros grupos sociales, es decir que los campesinos forman parte de una sociedad más amplia y compleja, y sobre todo su especificidad reside en el carácter de esa relación con el mundo exterior a ellos. Así pues la caracterización de esa relación es en base a "... el control de la producción, incluyendo el trabajo humano, que pasa de las manos de los productores primarios a las de los grupos que no cargan con el proceso de producción propiamente dicho, sino que asumen funciones especiales de administración y ejecución, fundados en el uso de la fuerza... los

campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen" (Wolf, 1971: 11 y 12).

Esta relación intrínseca de las sociedades campesinas se bifurca en sus propias exigencias y las demandas del exterior. El campesino se ve obligado a encontrar un equilibrio entre ambas. Para explicar la búsqueda de este equilibrio al que se ve obligado el campesinado, Wolf habla del fondo de reemplazo, del fondo ceremonial, y el fondo de renta que finalmente es el que caracteriza al campesinado.

En el caso de los campesinos indígenas del semidesierto queretano se desenvuelven características muy específicas por las condiciones ecológicas y geográficas, y sobre todo por las relaciones culturales desarrolladas entre los otomíes y su medio ambiente. El fondo ceremonial como en la mayoría de los pueblos indios mexicanos es muy grande en comparación con sus presupuestos de calorías y sus fondos de reemplazos, porque dedican, como dice Wolf, "... todos sus esfuerzos y bienes a la celebración de ceremonias que sirven para subrayar y ejemplarizar la solidaridad de la comunidad a que pertenecen" (Wolf, 1971: 16 y 17). Aunque en este caso estudiado en Tolimán, el fondo ceremonial está estrechamente articulado al fondo de calorías que provienen de la comida que se da en los ágapes populares.

En vista de la aridez del ecosistema en el que habitan los otomíes de Tolimán, su agricultura es escasa por lo que su relación con otros grupos sociales, o mejor dicho la transferencia de valor se da en base, en gran medida, al trabajo humano que ocurre esencialmente en forma de venta de fuerza de trabajo humana en las ciudades u otras regiones agrícolas desarrolladas o empresariales, por cierto en condiciones sociales muy desventajosas. Por otro lado, los gastos de ceremonias los obliga a dedicar todos sus esfuerzos y bienes a las celebraciones religiosas principalmente. En este contexto se da la emigración otomí. Los otomíes salen cíclicamente de sus comunidades durante el período anual, a trabajar:

1.- A los municipios serranos del norte del estado de Querétaro, o los municipios circunvecinos de los estados de San Luis Potosí, Hidalgo y Guanajuato para practicar el pequeño comercio itinerante.

2.- A los valles de los municipios de El Marqués, Pedro Escobedo, San Juan del Río y Huimilpan, así como a Salvatierra y San José de Iturbide, Guanajuato, a cambiar su fuerza de trabajo por grano de maíz.

3.- A las ciudades mexicanas como: México Distrito Federal, Querétaro, Puerto Vallarta, La Paz de Baja California Sur, a emplearse como albañiles y ayudantes de albañil.

4.- A regiones agrícolas de otros estados como San Luis Potosí, Michoacán, Sonora, Veracruz, Jalisco e Hidalgo para trabajar, según el caso como: obreros agrícolas en las pizcas de jitomate, tomate, algodón y la zafra.

5.- A los Estados Unidos, tanto a las regiones agrícolas como obreros agrícolas como a las ciudades para contratarse en el servicio doméstico o empleándose en los pequeños comercios y restaurantes.

FORMAS DE EXPLICAR LA MIGRACION.

Diversos enfoques se han formulado para explicar el fenómeno de las migraciones. De acuerdo a autores como Adler de Lomnitz (1987: 46), y López (1986: 13) se pueden agrupar de la siguiente manera: uno llamado "modernista" y otro "histórico-estructural".

El enfoque modernista plantea que las sociedades, en particular las latinoamericanas, pueden ser analizadas bajo un modelo dual, que va de lo "tradicional" a lo "moderno" y en el cuál el predominio del polo moderno sobre el tradicional es la condición del desarrollo de una economía regional o nacional. De esta manera, la migración sería tan sólo un indicador del desarrollo económico capitalista, en el que el polo tradicional transfiere recursos (en este caso mano de obra) al polo moderno.

El enfoque de la modernización pone su atención en las motivaciones individuales para emigrar, en los lugares de origen, y en la adaptación a un nuevo medio social, cultural y económico. De acuerdo a esta perspectiva,

los individuos son afectados de la misma manera por las condiciones generales de la economía, pero sólo algunos emigran, en función de apreciaciones subjetivas respecto a esas condiciones. Pero debido a que la sociedad no es homogénea sino que está dividida en clases, "... las actitudes y expectativas de los individuos se encontrarán permeadas por su pertenencia a una clase social; además, las condiciones generales de la economía también presionarán diferencialmente a los individuos según su posición económica y social en la estratificación" (López, 1986: 15).

El enfoque histórico-estructural sostiene que el cambio social, incluyendo la migración, es un proceso que se encuentra determinado por factores ajenos a él. En este caso la migración es un fenómeno estructural, en tanto que forma parte de procesos más amplios como la industrialización, la urbanización y la producción en el campo; es un fenómeno histórico puesto que las circunstancias históricas en que se produce le imprimen modalidades particulares.

A partir de 1940 los campesinos han participado en una de las transformaciones más significativas que ha sufrido México, es decir en el "... paso de una sociedad agraria basada en el intercambio a una sociedad industrial basada en el progreso técnico y la venta de mercancías" (Arizpe, 1985: 10).

En general se puede decir que las migraciones masivas del campo se han iniciado a partir de una crisis de la economía rural. Pero esta crisis no es privativa del sector rural, ya que el sector urbano e industrial "... y su intercambio económico desigual con el sector campesino le ha provocado a este un desequilibrio, cuya parte más visible son las oleadas de inmigrantes que se dirigen hacia las ciudades" (Arizpe, 1985: 12).

Por otra parte la migración campo-ciudad ocurre dentro "... de la economía campesina, como una estrategia de las familias campesinas para sobrevivir y reproducirse frente a la presión económica del sector industrial capitalista" (Arizpe, 1985: 27).

Las unidades campesinas sufren presiones económicas externas pero también tienen estrategias propias que pueden modificar las tendencias estructurales.

En resumen se puede decir que el proceso social de la migración no puede desligarse de los acontecimientos internacionales, nacionales y de las políticas económicas regionales y locales, pero también cada familia tiene su propia estrategia a seguir, así como también cada comunidad y cada región sobre todo en el caso de los otomíes de Toluca.

Los indios son asalariados como el resto de los campesinos migrantes; sin embargo "Los indios son indios no solo porque hablan lenguas indígenas y se visten y alimentan a la manera de sus antepasados, porque han conservado los remanentes del modo de producción prehispánico que se manifiesta en sus técnicas agrícolas y en sus relaciones de cooperación y ayuda mutua, o por el único hecho de refugiarse en sus comunidades tradicionales. Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación económica dentro del sistema, lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario" (Pozas y Horcasitas, 1987: 16) (El subrayado es mío).

Además, los pueblos indios no están al margen del sistema económico dominante; en general se puede decir que pertenecen a la clase baja, es decir, no forman una clase social específica, y únicamente "... se distinguen por los remanentes del pasado que conservan y que son las trabas que han determinado el que sean absorbidos y explotados por el sistema capitalista en los niveles de clase más bajos" (Pozas y Horcasitas, 1987: 137). ¿Pero qué ocurre con los indios que emigran actualmente?

LOS FACTORES BIO-CULTURALES Y LA MIGRACION.

El campesino indio por su condición étnica y cultural está en desventaja mayor que el resto de los migrantes asalariados para conseguir un empleo en las ciudades o en las regiones a las que emigra, y cuando lo consigue es en condiciones ínfimas de seguridad social.

A pesar del crecimiento económico que ha alcanzado México en las últimas décadas, la población rural, sobre todo en algunas regiones, presenta grandes carencias. Los grupos indígenas, tienen aún menores

oportunidades de participar de los beneficios que ostentan otros grupos sociales; sus niveles de salud, nutrición, vivienda y educación son muy bajos (Molinari, 1979: 36).

Los grupos indios involucrados actualmente en el movimiento migratorio hacia las ciudades, no representan mano de obra especializada o calificación laboral, son generalmente analfabetas (no leen, ni escriben español), e incluso algunos no hablan español lo que va a impedir su competencia en el mercado de trabajo citadino y su esperanza de lograr una mejor vida en la urbe se ve rota, ya que tienen que desempeñar ocupaciones poco redituables o no necesarias: de vendedores ambulantes, de peones en la construcción, de mozos y sirvientes, etcétera, o dedicarse a la mendicidad (Molinari, 1979: 40 y 49).

Además de su situación de explotados y de su aislamiento lingüístico, los indios tienen que enfrentarse con el rechazo bio-cultural, causado por su apariencia fenotípica, y su actitud ante el universo (una cosmovisión mágico-religiosa) distintos a los que imperan en la cultura hegemónica, los cuáles influyen en sus relaciones laborales particularmente cuando traspasan la línea divisoria de su territorio nativo y cultural.

Por consiguiente la migración india-campesina "... no se da en la misma forma ni al mismo tiempo que las migraciones de los 'no indios' ..." (Molinari, 1979: 29).

EL MUNICIPIO ÑÑÑÑ Y LAS COMUNIDADES HIGUEREÑAS.

Los otomíes queretanos como el resto de la población del pueblo otomí mexicano han sido un pueblo en movimiento migratorio desde tiempos remotos; el proceso migratorio es parte de su tradición histórica y cultural.

De acuerdo al censo XI de 1990, Tolimán tiene un total de 17,990 habitantes, 3,837 conforman la Población Económicamente Activa. Las comunidades otomíes higuereñas tienen una población otomí de 3,186 habitantes y su Población Económicamente Activa es de 675. Desde esta perspectiva, se puede decir que el 21.3 % de la población del municipio

emigran periódicamente; a su vez de la población de Higueras emigra el 21.2 % que equivale casi al promedio municipal, aunque no toda la población municipal es hablante del otomí como ocurre en Higueras (INEGI, 1991: 69-61).

Para conseguir un acercamiento a la problemática que gira en torno a la adaptación entre los ñãñhã intentaré mostrar los datos etnográficos de una familia de emigrantes de la región de Higueras, donde la escasez de suelo agrícola y de empleos condiciona la exportación de los excedente de fuerza de trabajo.

Tolimán, como todas las regiones de la República Mexicana, estuvo involucrado en el proceso del reparto agrario y las haciendas asentadas en su territorio fueron transformadas en ejidos; sin embargo la mayor parte está bajo el régimen de tenencia de la pequeña propiedad como ocurre entre los higuereños. Los predios de estos pequeños propietarios son básicamente de temporal, pues por lo general están formados por cerros áridos, aunque en algunos casos existen pozos charqueros accionados manualmente para irrigar los pequeños tajos de suelo agrícola.

En otras palabras se puede decir que cada una de las familias de Higueras tienen por lo menos un miembro que está emigrando constantemente; pues el total de 3,186 habitantes se subdividen en 531 familias aproximadamente o para ser más precisos existen 531 jefes de familia.

LA MIGRACION DE LOS ÑÃÑHÃ.

Todas las regiones ñãñhã envían constantemente fuerza de trabajo humana a la industria de la construcción a diferentes partes del país. El método es el de "los enganches" que consiste en la comisión que otorgan las compañías constructoras a algún "maistrero" ñãñhã (jefe de un grupo de albañiles) para reunir "maistreros", albañiles, ayudantes de albañiles, carpinteros, etcétera, ellos llevan su propio equipo de herramientas de trabajo; la compañía constructora por su parte les asegura el trabajo asalariado y les envía un autobús como medio de transporte a cambio de

trabajar por lo menos tres meses y entonces tienen derecho a recibir también el pasaje de retorno. En Tolimán por ese motivo, se ven autobuses de pasajeros procedentes de Puerto Vallarta, Mazatlán, Navojoa, Hermosillo, Chihuahua o Cancún.

Algunos grupos de albañiles se van a la ciudad de México a "engancharse" y de ahí salen a trabajar a otros estados de la República. Algunos otros emigran por "su voluntad", es decir sin esperar la propuesta de los enganchadores se contratan donde pueden. Esta forma de migración sólo se da entre los hombres adultos y jóvenes de 14 a 40 años.

Algunos habitantes de las regiones como la cabecera municipal de Tolimán y sus barrios, San Pablo, San Miguel, Higueras y El Manantial están involucrados en los movimientos migratorios exteriores (internacionales), es decir hacia los E.U., donde van básicamente los hombres adultos (18 a 40 años) y regresan a Tolimán por lo menos una vez al año, sin embargo envían periódicamente a su familiares remesas de dinero que es destinado para la subsistencia o para mejorar el nivel de vida familiar, o bien para otros fines como los enunciados anteriormente.

LA MIGRACION EN UNA FAMILIA NÑÑHÄ.

Por ejemplo, la familia Ndohi (25); ésta es una familia extensa compuesta de 14 miembros distribuidos en cuatro generaciones. Ellos son campesinos hablantes del otomí (hñäñhä) y habitan en la comunidad otomí de El Cerrito Parado de la región de Higueras, el español lo hablan perfectamente principalmente los hombres y las mujeres con cierta dificultad. El terreno de esa comunidad es calcáreo y pedregoso y presenta una topografía bastante irregular. La cruzan dos arroyos de "aguas broncas" (corrientes ocasionales) que vienen de la montaña alta, y desembocan en el río Tolimán.

Esta familia se ha dedicado tradicionalmente al comercio ambulante, al cultivo del maíz, hortalizas y árboles frutales, y a la crianza de ganado caprino, pero principalmente a la venta de fuerza de trabajo fuera de su comunidad, sus mujeres al trabajo doméstico familiar, a hornear pan, tejer

piezas artesanales de hilo, y desde luego a dar apoyo constante a las actividades agropecuarias.

Los Ndohi tienen un "tajo" o predio agrícola en las orillas de uno de los arroyos; es de 3 has. y está subdividido por bancales o pequeñas terrazas. Ellos siembran maíz, frijol, calabaza, chile y en las orillas plantan árboles frutales como duraznos, limones, higueras, nogales y aguacates. Los productos cosechados son para el consumo familiar y parte es llevado a vender en la plaza de los jueves y domingos al pueblo de Tolimán. Después de haber vendido sus productos regresan a la comunidad con algo de alimentos básicos sobre todo grano de maíz para consumirse durante la semana, ésto ocurre principalmente en algunos periodos en los que son más escasos el maíz y el circulante.

Entre otras actividades económicas complementarias están: el hato de cabras que pastorean los niños en los montes; las mujeres, además del trabajo doméstico hacen esporádicamente pan de pulque para vender, o artesanías de hilo tejido (como almohadones, fundas de almohada, servilletas, etcétera) que entregan al DIF.

La historia migratoria de la familia Ndohi se inicia en la década de los treinta con los desplazamientos que Don Martín, jefe de la familia (primera generación), realizaba hacia los municipios norteños del estado de Querétaro, como Landa de Matamoros, Jalpan, Pinal de Amoles y Peñamiller, y a Zimapán del estado de Hidalgo, como "varillero" o "chacharero", es decir como pequeño comerciante especializado en vender pasadores para el pelo de la mujeres, botones para las camisas, broches de presión, seguros, hilos, agujas, manteles, hilos para bordar, peines, peinetas, espejos, anillos, hojas de rasurar, mandiles para mujer, listones de colores, etcétera; estas mercancías eran transportadas en las espaldas utilizando mecapal. (26)

En la década de los cuarenta, los miembros de la familia Ndohi empiezan a emigrar a los estados de Veracruz a la zafra y al estado de Sonora a la pizca de algodón. Por esta misma época el hijo mayor Antonio (segunda generación) a la edad de 12 años, hace sus primeras incursiones individuales al estado de San Luis Potosí, a Matamoros, Tamaulipas., y como "mojado" a los Estados Unidos.

En la década de los cincuenta, las actividades migratorias de la familia se diversifican: la práctica del comercio ambulante en las regiones municipales próximas; las salidas a los estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Michoacán, Sonora, Tamaulipas, y a México, D.F.; y a los estados norteamericanos de Texas, California, Arkansas y Michigan. En esta década, el jefe de la familia a los 48 años dejó de migrar, en cambio Don Antonio su hijo mayor continúa saliendo a los estados mexicanos del norte y a algunos lugares de los Estados Unidos.

A finales de la década de los sesenta, los miembros mayores de la tercera generación (Martín, Gustavo y Manuel: hijos de don Antonio) empezaron a emigrar a las ciudades mexicanas como Querétaro, Tijuana, Hermosillo y Mazatlán como aprendices de albañil, a la edad de 14 años respectivamente. En los últimos tres años, tres miembros de esta generación han emigrado a los estados de Jalisco, Sonora, Baja California Norte y Chihuahua. Los empleos que consiguen son de albañiles que les dura por periodos promedio de tres meses; regresan posteriormente a su hogar al menos para permanecer ahí durante un mes.

La familia Ndohi en las dos primeras décadas (de los treinta y los cuarenta) solo resolvía su problema de la subsistencia; en la tercera década (de los cincuenta) inicia la compra de un predio agrícola que se fue ampliando paulatinamente hasta formar casi 3-00-00 hectáreas (en las décadas de los sesenta y los setenta); en la década de los ochenta esta familia mejoró las construcciones del predio agrícola (pozo y bancales), compró otro predio de cerro y rentó un agostadero de 36-00-00 has., además construyeron 4 cuartos habitacionales con materiales de construcción modernos; y finalmente adquirieron un hato de 50 cabras.

Como se puede ver a medida que Don Antonio y sus hijos Martín, Gustavo y Manuel se convirtieron en trabajadores, los más viejos como don Martín (el abuelo) fueron relevados en el proceso migratorio, y paralelamente a este proceso los excedentes fueron invertidos en los predios agrícolas, en la casa habitación y en el hato de cabras.

Las actividades económicas del pequeño comercio y la albañilería tuvieron impacto en la familia Ndohi. De esta perspectiva la migración vincula a los Ndohi, a los acontecimientos y políticas nacionales de la

sociedad mayor que han ocurrido durante los procesos del reparto agrario y de la industrialización en las ciudades; en general, ellos han aprovechado las alternativas que se les han presentado para cambiar sus condiciones de vida, a pesar de los obstáculos étnicos y socio-culturales que han tenido que enfrentar fuera de su comunidad.

LOS ENCUENTROS RELIGIOSOS.

La familia Ndohi, como todas las familias de la comunidad y la mini-región (Higueras) a la que pertenecen, tienen una participación constante y activa en los encuentros religiosos internos y de las comunidades de su región. Ellos participan en todas las celebraciones que encierra el ciclo anual, entre las que sobresalen por su importancia: El Año Nuevo, El Señor de Chalma, La Santa Cruz, El Señor de la Asunción, San Miguel y la Navidad, sin olvidar el Día de Muertos, los bautismos y defunciones así como los matrimonios. Muchas de estas actividades duran varios días, y en algunos casos hasta meses como la danza previa al día de San Miguel.

Los centros de reunión son las capillas y ermitas donde se congregan los grupos comunitarios que son generalmente por relaciones de parentesco, aunque también existe la movilidad por medio de la modalidad religiosa conocida como peregrinación como la caminata anual a El Zamorano. Los Ndohi, a medida que han ido acumulando bienes materiales, participan en las mayordomías principalmente de El Señor de Chalma y El Señor de la Asunción para dar cumplimiento a la "promesa", es decir al compromiso heredado de sus antepasados, de ayudar en la organización de los encuentros y a llevar anualmente alimentos que se dan a los familiares, compadres, amigos y visitantes. Esta familia donó últimamente parte de su predio urbano para la construcción de una ermita y de la subdelegación municipal, de esta forma su prestigio ha ido en aumento constante.

Para estos eventos, los miembros emigrantes de la familia regresan para las fechas; y siempre programan sus salidas y regresos sobre todo para reunir el dinero suficiente para cumplir con el compromiso. Los miembros que están dedicados a las actividades económicas domésticas,

en los días previos a los encuentros religiosos suspenden sus actividades ordinarias y se aplican a las actividades inherentes al compromiso, como preparar los alimentos y el pan que se ha de distribuir.

CAPITULO VI.

DESCRIPCION ETNOGRAFICA DE LA CAMINATA A LA ALTA MONTAÑA DE EL ZAMORANO: EL CASO DE LAS COMUNIDADES DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO.

Las caminatas religiosas a las montañas, entre los otomíes tienen como propósito "... mantener la fertilidad de la tierra mediante un vasto ciclo de intercambios entre los hombres y los dioses, y proteger a la comunidad contra los peligros que la acechan" (Galinier, 1990: 291).

De acuerdo a lo anterior, el propósito de la caminata de los otomíes de Tolimán tiene alguna semejanza con la caminata de los otomíes del sur de la Huasteca (Hidalgo y Puebla) de los que habla Galinier. Uno de los propósitos esenciales de la caminata es propiciar la lluvia, elemento indispensable para conseguir la fertilidad del suelo agrícola en el medio ambiente semidesértico. Desde esta perspectiva se puede decir que la caminata está relacionada con el ciclo agrícola entre los otomíes, pues se realiza en la temporada previa a la siembra del maíz.

Esta caminata Galinier la denomina el regreso a la Iglesia Vieja o peregrinación a *mayonikha* (lugar de los ancestros/santuario de la dualidad) de las comunidades otomíes de la Sierra Madre y las estribaciones del Altiplano.

Por otra parte, en el caso específico de los otomíes de Tolimán, la caminata es una ofrenda a sus ancestros para agradecerlos, es decir para evitar su descontento. Los otomíes creen que si sus abuelos están

complacidos no les provocarán problemas en la vida cotidiana comunitaria e individual, de esta forma protegen a la comunidad contra todos los peligros como accidentes, brujería, enfermedad, falta de lluvia, y falta de empleo.

Así pues, en algunos de sus fundamentos de acuerdo a los datos hallados en el trabajo de campo en la caminata Higueras-Zamorano existen algunas similitudes en los aspectos ideológicos otomíes, como por ejemplo "... la Iglesia Vieja sigue siendo el símbolo más eminente de la tradición... ..un "centro del mundo", espacio de génesis, lugar de nacimiento del viento y de la lluvia ..." (Galinier, 1990: 313).

En el caso de los otomíes del semidesierto queretano, en particular los de Higueras, El Zamorano sigue teniendo un sentido mítico relacionado con los acontecimientos perturbadores (como la sequía acentuada del semidesierto, la carestía crítica de empleos, las enfermedades). Este lugar se cree es el origen del mundo, es la casa de los ancestros de ambos sexos, concebidos por parejas (Anexo IV, Fotos No. 16, 17,18, 20 y 21); la vida cotidiana y todos sus aconteceres están vinculados con sus ancestros que residen en El Zamorano.

La forma de la cueva de mayonikha es similar a la del cerro de El Carmen y a algunas de "las casas de los mecos" reconocidas por los otomíes higuereños, pues "... no es en realidad más que la pared de un refugio en la roca que presenta una forma semiconvexa y que permite resguardarse de la intemperie. Una laja hace las veces de 'mesa', improvisado altar sobre el cual vienen a colocarse las ofrendas preliminares" (Galinier, 1990: 318) (Anexo IV, Fotos No. 18 y 19).

La exagerada escasez de lluvia y de recursos económicos en el semidesierto queretano posiblemente impulsa a los otomíes a acudir anualmente en los días previos a la temporada anual de lluvia y por supuesto previa a las siembras, entre los últimos días de abril y mayo. Esta situación marca una diferencia importante con los pueblos otomíes de otros medios ambientes ecológicos que han dejado de practicar estas caminatas. Galinier, por ejemplo, sostiene que los otomíes de la sierra de Puebla donde la lluvia no tiene la escasez de un desierto, la peregrinación a mayonikha es esporádica. Al respecto agrega que "La inusitada duración del tiempo de secas hizo que un grupo de habitantes de una ranchería de La Huasteca se

decidiera a emprender, entre abril y mayo de 1972, una peregrinación a mayonikha, con miras a precipitar la llegada de las lluvias. Durante varias semanas, el chamán local titubeó acerca de lo oportuno de semejante desplazamiento. Cuando por fin se decidió a conducir la peregrinación, fueron necesarios unos cuantos días para movilizar a una veintena de personas, provistas de sus alimentos y de las ofrendas necesarias para el ritual de tres días" (Galinier, 1990: 315).

A continuación se intentará hacer un recorrido etnográfico de la caminata que sale anualmente de Maguey Manso, congregando a las comunidades de la mini-región de Higueras a la que pertenece (Anexo I, Mapa No. 10).

Las comunidades de este territorio son consideradas por sus propios habitantes como las más abandonadas y con menores recursos. Esto lo expresaron reiteradamente los subdelegados municipales otomíes de esas comunidades, durante una de las diez asambleas efectuadas entre enero y mayo de 1996 en el salón de actos del Instituto Nacional Indigenista de Tolimán con representantes gubernamentales, y presidida por la Presidencia Municipal (que encabeza el Ing. Aristeo González), el INI regional y local, y el representante del Gobernador del estado de Querétaro, el sr. Enrique Wagner, funcionario de la Secretaría de Desarrollo. (27)

Y por supuesto el resto de los habitantes del mismo municipio piensan que los otomíes de Higueras son "... los más cerrados y atrasados ...", como dijeron algunos empleados municipales en el año de 1987 cuando fui a presentarme para comunicarles el trabajo que proyectaba realizar. Me presentaron con el señor Antonio Hernández Martínez, subdelegado municipal de la comunidad otomí de El Cerrito Parado, quién había llegado a la presidencia municipal de Tolimán. En ese instante se inició el primer recorrido y reconocimiento del área de trabajo; acto seguido emprendimos la salida por las veredas que llevan de Tolimán a El Cerrito Parado que forma parte de Higueras.

Al ingresar al territorio de Higueras, a lo lejos se observan los caseríos dispersos puestos sobre las colinas y las laderas sobresaliendo las construcciones de las capillas de las diferentes comunidades, y también poco a poco se dejan ver algunas ermitas y algunos calvarios. Cada capilla

construida de material moderno (de tabique, cemento, con castillos metálicos) tiene generalmente a su lado otra capilla construida de piedra y cal de dimensiones menores que denotan el paso de los años. Las capillas no son tan numerosas como en San Miguel Tolimán, ni tampoco tienen el carácter familiar peculiar como dice Chemín Bässler (1993) para San Miguel Tolimán. Más bien parecen tener carácter comunitario, aunque la mayoría poblacional de cada comunidad o mejor dicho de la mini-región de Higueras está correlacionada familiarmente en torno a alguna capilla o capillas comunitarias como ya se mencionó en el capítulo cuatro, a la vez existe una red que articula las relaciones intercomunitarias por medio de las relaciones de las imágenes religiosas de cada una de estas capillas, y que se extiende a nivel municipal a través de la danza de Higueras dedicada a San Miguel al igual que las otras cuatro que recorren el municipio de Tolimán. Asimismo esta red se extiende a otras comunidades municipales y extramunicipales como son los casos de la visita de El Divino Salvador de San Pablo a El Sabino de San Ambrosio, y en el segundo caso de la visita que hace El Señor de la Ascensión de El Cerrito Parado a la iglesia de Ajuchitlán, Colón o bien de algunas imágenes y peregrinos de esa población al templo de El Señor de la Ascensión.

La movilidad geográfica de las imágenes veneradas por los indígenas de Higueras parece reflejar la gran movilidad geográfica de los otomíes que emigran en busca de recursos económicos. Las imágenes son movidas constantemente de sus comunidades respectivas al templo parroquial ubicado en el centro de San Pedro Tolimán (cabecera municipal) que ocurre precisamente el día señalado por el calendario católico controlado por la jerarquía eclesiástica. Así por ejemplo, el día dos de mayo de cada año, las imágenes de la Santa Cruz llegan al templo parroquial en numerosas peregrinaciones para estar presentes en la misa o liturgia religiosa dirigida por el párroco (sacerdote responsable de la parroquia) el día tres de mayo, día en que se celebra en todo el México católico a la Santa Cruz. Posteriormente a esa reunión dominical (o de "dominio" desde la perspectiva de Aguirre Beltrán, 1973) cada imagen se mueve hacia su capilla propia o alguna otra en el caso de alguna invitación para que se le realice su

fiesta por la comunidad respectiva como es el caso de El Sabino de San Ambrosio y Maguey Manso.

En la capilla de El Sabino de San Ambrosio que también está dedicada a la Santa Cruz, la fiesta se celebra el 4 de mayo, y la acompañan la Santa Cruz de Maguey Manso y El Divino Salvador de San Pablo Tolimán. En la capilla de Maguey Manso también dedicada a la Santa Cruz, la celebración principal es el día 5 de mayo, y la acompañan la Santa Cruz de El Saucito. Todas las festividades a las imágenes se realizan durante varios días antes de la celebración principal, y generalmente empiezan con los trabajos de reparación de caminos o construcción de enramadas o en algunos casos también de la construcción y preparación del chimal (k'amí), descrito en el capítulo cinco.

En resumen se puede decir que los peregrinos que siguen a las Cruces de Maguey Manso (de los Pérez) y El Saucito (de los Luna) así como a otras imágenes, en su mayoría pertenecen a las comunidades otomíes de Higueras (Anexo IV, Foto No. 9). Todos ellos durante la peregrinación no denotan diferencias aparentes pues son otomíes, visten igual, su pasado común histórico también es remoto y cercano. Hoy día sólo los separa el nombre y el territorio de sus comunidades que en los últimos años se han visto aproximados por las carreteras de terracería (construidas durante el sexenio gubernamental de 1979-1985 de Rafael Camacho Guzmán) y los servicios de transporte colectivos.

1.- LA CAMINATA ANUAL A LA MONTAÑA.

Entre los habitantes del municipio de Tolimán, los fenómenos importantes que sobresalen son siempre las intensas actividades religiosas en el ciclo anual. Como reiteradamente se ha enunciado son las festividades a San Miguel (29 de septiembre de cada año) y a la Santa Cruz (3 de mayo de cada año), sobre todo para los habitantes de Higueras; aunque no hay que olvidar al Señor de la Asunción (El Tule), Chalmita (El Cerrito Parado) y La Virgen de Guadalupe (Casa Blanca).

Las festividades a la Santa Cruz, como lo hace toda la población católica mexicana el día 3 de mayo de cada año, son realizadas en la región a la que pertenece Tolimán. Sin embargo en esta región, algunas poblaciones indígenas o descendientes de forma inmediata de ellos, la festejan de una forma especial. Es decir, el festejo principal es una caminata religiosa de ascenso a la cima de la montaña más alta de la región, El Pinal del Zamorano (3,360 m.s.n.m), durante varios días. Esta región está conformada por diversas poblaciones, de los estados de Querétaro y Guanajuato, situadas alrededor de esa montaña (Anexo I, Mapa No. 11). Los habitantes de éstas comunidades campesinas indígenas han ascendido históricamente abarcando los cuatro puntos cardinales. En la parte alta, donde en la actualidad se halla una estación retransmisora de televisión (Televisa) y otra de teléfonos (TELMEX), también hay algunas capillas o calvarios de las comunidades involucradas, ya mencionadas. En este lugar además de reunirse elementos religiosos prehispánicos chichimeca-otomíes (por ejemplo algunas rocas que son consideradas por los otomíes actuales como "los abuelos"), están presentes los símbolos de la cristiandad occidental, así como los símbolos de la tecnología más avanzada de las comunicaciones que se conectan a los cielos por medio de los satélites; de esta manera a casi todos los hogares queretanos y de la vecina región guanajuatense llega la señal a los televisores ante los que se postran cotidianamente también con veneración cuasiteológica al despertar o antes de dormir (Anexo IV, Fotos No. 21, 22 y 23).

La organización y las actividades que subyacen a esta caminata están caracterizadas como una manifestación religiosa, que constituye el centro de sus relaciones culturales y económicas; por lo que se considera que estas actividades dan identidad y cohesión a la comunidad, y le permite resistir ante las presiones sociales externas (culturales y económicas) a pesar de que sus integrantes están deseosos de integrarse al desarrollo social y económico de la nación mexicana, y de la vida moderna en general, y tal vez de continuar perteneciendo a la nación otomí actual, con la cuál se identifican por su historia, fenotipo, lengua, y sus actividades culturales, sociales y políticas.

LA CAPILLA DE MAGUEY MANSO.

En la región de Higueras dos comunidades, Puerto Blanco y Maguey Manso, cada año a finales del mes de abril realizan separadamente la peregrinación o caminata a la montaña de El Pinal del Zamorano; sin embargo, los habitantes de Higueras se integran principalmente a la Cruz de la comunidad de Maguey Manso (que hace pareja con la Cruz de El Saucito) (Anexo IV, Foto No. 9) incluyendo a algunos habitantes de Puerto Blanco. La Cruz de Maguey Manso, la principal de este territorio, tiene su centro residencial en su capilla construida en los terrenos de la familia Pérez. Esta capilla está anexa a otra capilla más pequeña y de bóveda de cañón (Anexo IV, Foto No. 7). La capilla nueva se levantó en el año de 1975, siendo construida por los mismos otomíes, pues ellos son reconocidos albañiles. Para el material (varilla, cemento, calidra, etcétera) los líderes capitaneados por don Cipriano Pérez (considerado mayor vitalicio, derecho adquirido por herencia y basado en sus propiedades donde se originan una parte importante de las inversiones relacionadas con la Cruz), organizaron una colecta por todas las poblaciones otomíes de los diferentes municipios del semidesierto queretano que tuvieron que suspender por desacuerdos del párroco y el presidente municipal de Tolimán. A pesar de los contratiempos la construcción de la capilla fue concluida.

LA MOVILIDAD DE LA SANTA CRUZ DE MAGUEY MANSO.

En los últimos años, la Santa Cruz de Maguey Manso tiene un gran movimiento durante sus festividades con el siguiente calendario:

- a) Viernes de Dolores baja al templo parroquial de Tolimán (1,560 m.s.n.m.).
- b) Viernes Santo sube a Maguey Manso (2,100 m.s.n.m.).
- c) El 24 de abril se hace la enramada en el atrio. La enramada es una techumbre de carrizo que los mayordomos y algunos hombres de algunas comunidades de Higueras (principalmente de Mesa de Ramírez, Maguey Manso y El Sabino de San Ambrosio) construyen a las afueras de la casa

capilla. Bajo la enramada se reúnen los otomíes para descansar en los momentos anteriores o posteriores a los rituales religiosos, también bajo esta techumbre se colocan los cargueros y los invitados principales en las comidas colectivas (Anexo IV, Foto No. 27). En forma inmediata el primer ritual de la peregrinación comienza con la construcción de una enramada hecha en las afueras de las capillas de Maguey Manso y El Saucito (Anexo IV, Foto No. 8) respectivamente. Estos trabajos los dirigen, en cada comunidad, los cargueros y su mayordomos a quienes se unen en las faenas algunos hombres de las diferentes comunidades de Higuera.

d) El día 27 de abril sale a El Zamorano (3,360 m.s.n.m.).

e) El día 30 de abril baja de El Zamorano a Maguey Manso.

f) El día 2 de mayo baja al templo parroquial de Tolimán.

g) El día 3 de mayo está en la Misa de la Parroquia y sube en compañía de El Divino Salvador de San Pablo, a la capilla de El Sabino de San Ambrosio. Ahí se les hace una velación (o ritual nocturno).

h) El día 4 de mayo sube a la capilla de Maguey Manso a su velación.

i) El día 5 de mayo se hace su fiesta, con misa, en Maguey Manso.

La velación es un ritual nocturno que se hace a las imágenes en su festividad, generalmente comienza durante el crepúsculo llevando a la imagen o imágenes religiosas en procesión por los contornos del poblado. Esta procesión es realizada por personas que llevan ofrendas de flores y velas sobre palanganas, además acompañan a la[s] imagen[es] con sahumerio y copal, un conjunto de músicos (generalmente ejecutando tambora, tamborcito y flauta, y violín), y un rezandero que reza el rosario y entona alabanzas religiosas. Esta procesión sale y regresa a la capilla donde reside la imagen festejada.

Al finalizar la procesión, la velación continúa en el interior de la capilla o en el lugar determinado (que puede ser la casa de alguno de los mayordomos o cargueros) o en un espacio abierto de acuerdo al caso (como son las peregrinaciones a El Zamorano).

Después de la procesión (o peregrinación) la velación se divide en tres partes principales, cada una de ellas consta básicamente del rezo del Santo Rosario (compuesto de avemarías, padrenuestros, jaculatorias, alabanzas, y letanías). El primer rosario se reza aproximadamente a la 21:00

horas. El rezo del segundo rosario comienza antes de la media noche para terminar a las 24:00 horas con la oración de los cuatro vientos. Esta oración de los cuatro vientos es la parte fundamental del ritual nocturno otomí denominado velación que consiste en la ofrenda de velas, flores y copal. Durante esta oración los otomíes giran siguiendo los cuatro puntos cardinales, en cada punto cardinal se detienen por unos instantes para solicitar con súplicas vehementes su bienestar a las imágenes; cuando se dirigen hacia el norte piden especialmente perdón por sus faltas cometidas y a la vez solicitan con sollozos a la Muerte ("El Mal") para que no se acerque a causar males en su vida cotidiana individual y comunitaria como enfermedades, carestías (incluyendo el empleo) y accidentes.

Al final se hace la ofrenda: los participantes se colocan ordenadamente en dos filas que avanzan hasta el frente donde se halla el altar con la imagen[s], todos ellos depositan sus ofrendas sobre una sola palangana que consiste en un pequeño ramo de flores que lleva atada una vela de cera y antes de retirarse sahuman a la imagen con el sahumador que forma parte del altar, algunos participantes dejan (sobre otra charola) monedas o billetes (en ocasiones incluyen dólares) de baja denominación como parte de la ofrenda colgándose algunas de ellas en las Santas Cruces (Anexo IV, Foto No. 25).

El tercer rosario se reza aproximadamente a las 4:00 horas.

A las 6:00 horas, los alberos comienzan su ofrenda a la imagen que consta de cohetes. Posteriormente salen a lanzarlos para finalizar con su ritual. El ritual de los alberos da término a la velación.

Durante la velación a los asistentes se les da de cenar pan de pulque y chocolate champurrado, y el desayuno consiste de lo mismo

Las festividades de la Santa Cruz de Maguey Manso están vinculadas no sólo a la comunidad del mismo nombre sino a todas las comunidades de Higueras, y a todas las comunidades otomíes queretanas del semidesierto, además están vinculadas al territorio de los "mecos", es decir de los chichimecas que habitaron la región montañosa de El Zamorano. En otras palabras los otomíes de estas regiones están relacionados con su pasado a través de la Santa Cruz. Esta relación se da fundamentalmente en la

caminata que sale de la comunidad de Maguey Manso hacia El Zamorano y regresa de igual forma a Maguey Manso (Anexo I, Mapa No. 12).

LA CAMINATA A EL PINAL DEL ZAMORANO.

La peregrinación a El Zamorano es una caminata completamente otomí que realizan personas de ambos sexos, de diferentes edades y con diferentes objetivos pero siempre refleja los compromisos relacionados con la vida cotidiana, y en general también con la historia y con los compromisos de los "abuelos" convertidos en dioses, o sea de los ancestros que habitaron esa región montañosa como se mencionó anteriormente.

La caminata religiosa (o peregrinación) también se caracteriza por ser de ida y vuelta, es decir pues teniendo la oportunidad de regresar más o menos cómodamente sobre vehículos automotores, sin embargo el retorno se hace caminando. Así mismo esta caminata es aprovechada, por lo otomíes, para coleccionar algunas plantas medicinales, plantas de ornato o para fines prácticos, como trasteros; y permite a los otomíes sobre todo a los que han sido comerciantes ambulantes saludar o fomentar las relaciones de amistad con los habitantes de esa región que por lo general son mestizos.

A pesar de la antigüedad de este ritual otomí de esta región, por ahora, para esta descripción etnográfica el punto de referencia son básicamente las anotaciones recolectadas en la observación directa y participante del año de los años de 1988, 1995 y 1996, considerando como base 1995; en éste, como todos los años anteriores la peregrinación se ha realizado del día 27 al 30 de abril.

En los siguientes apartados de este capítulo, se seguirán los días, horarios e itinerario de la peregrinación en cuestión, así como las actividades más sobresalientes siguiendo principalmente el diario de campo de 1995.

DE LA CIUDAD DE QUERETARO AL SEMIDESIERTO QUERETANO.

El día miércoles 26 de abril de 1995, salí de la ciudad de Querétaro, en un vehículo de la Universidad Autónoma de Querétaro, conducido por Gustavo Galván; unos momentos antes de la salida, a las 16:30 horas estuvimos buscando pilas para la cámara de video, pues había la firme intención de filmar la peregrinación pero todo fue inútil porque en esta ciudad de Querétaro las tiendas especializadas en material fotográfico y filmico no tienen a la venta las pilas adecuadas.

Al llegar al pueblo de Tolimán, continuamos directamente a la comunidad El Cerrito Parado, a la casa de la familia del señor Antonio Hernández Martínez (don Toño). Después de saludar a la familia, él nos acompañó a Maguey Manso para llevar unos medicamentos conseguidos en la farmacia del ISSSTE por \$ 350.00 (trescientos cincuenta pesos 00/100 m.n.). Estos medicamentos fueron comprados para llevar un botiquín como apoyo a la peregrinación de la comunidad de Maguey Manso. El paquete o botiquín se entregó completo al señor Cipriano Pérez Pérez, dirigente de la peregrinación y dueño de la Santa Cruz de ese lugar.

Posteriormente fui a la casa del señor J. Guadalupe Luna de El Saucito, para llevarle unas fotografías que se habían tomado el lunes 24 de ese mismo mes cuando los mayordomos y cargueros de su capilla y su Cruz levantaron la enramada.

Regresamos a la casa de don Toño que nos hizo favor de dar de cenar (nopales, frijoles, tortillas de maíz y canela). También fui hospedado en su casa, en una habitación de su hijo Martín, pasando la noche entre el sleeping tendido sobre el piso de cemento.

EL CERRITO PARADO.

Al levantarnos a las 6:00 horas me invitaron a desayunar tortillas, y frijoles con nopales como preparativo inicial para el viaje.

A las 7:45 horas, don Toño (60 años de edad) y su hijo Salvador (19 años de edad) prepararon el par de acémilas que sirvieron como medio de

transporte de los pertrechos, en seguida iniciamos la caminata rumbo a El Saucito a la casa de don J. Guadalupe Luna siguiendo la carretera de terracería. Por la comunidad de El Sabino de San Ambrosio, contigua a El Cerrito Parado (sólo las separa el edificio de la Escuela Primaria de ambas comunidades), encontramos a doña Porfiria Godínez (prima de don Antonio) y su sobrina (nieta de don Antonio) que emprendían el camino también rumbo a El Zamorano (que en lengua otomí lo llaman Xont'e). Doña Porfiria, mujer de aproximadamente 65 años quién ha hecho peregrinaciones durante varios años al Tepeyac, al Santuario de Atotonilco y a Soriano, también ha ido durante varios años a El Zamorano. En esta ocasión lleva una maleta cargada a sus espaldas y sostenida con una cuerda (mecapal) que corona su frente. Esta maleta pesa más de 20 kilos, y dentro de ella lleva los utensilios necesarios para dar de comer a los "rezanderos" porque es el encargo con que se ha comprometido. Su sobrina Ma. Guadalupe la va acompañando y tiene aproximadamente 13 años.

Los pasos de doña Porfiria, de Ma. Guadalupe, de don Antonio, y las acémilas que va arreando, empiezan a dar movimiento a la monotonía matinal, a las piedras, a los garambullos, a los chiquiñás, a las bisnagas, a los tasajos, a los órganos, y también a los rayos del sol que empiezan a intensificarse. De esta manera empieza a gestarse el ascenso desde la parte más baja del semidesierto de la región de Higueras del municipio de Tolimán, rumbo a la cima de la montaña más alta de la zona limítrofe del estado de Querétaro y Guanajuato.

Otros peregrinos surgen de las veredas y caminos, ascienden o descienden hacia la terracería, de pronto algunos caminan al frente mientras otros siguen atrás de doña Porfiria y su sobrina.

El movimiento va en aumento, cada vez es más notoria la luz de los rayos solares; de pronto, comienzan escucharse los sonidos rítmicos y constantes de los tamborcillos que proceden de la comunidad de El Saucito de la casa de don J. Guadalupe Luna porque ahí se encuentra la capilla donde está la Santa Cruz que va a El Zamorano. Don J. Guadalupe es el dueño de esa Santa Cruz; ahí en esa capilla se reúnen los cargueros y mayordomos cada uno con su compromiso pero todos en una misma

organización para acompañar a la Santa Cruz en su visita al calvario de El Zamorano.

EL SAUCITO (Anexo I, Mapa No. 12, Punto No. 2).

A las 9:10 horas, van en aumento los sonidos de los tamborcillos y flautas de carrizo, que dos hombres hacen sonar respectivamente al mismo tiempo que cada uno toca al unísono (Anexo IV, Foto No. 10). Esta pareja musical son de la comunidad de Mesa de Ramírez y han sido contratados por don J. Guadalupe Luna dueño de la Santa Cruz de El Saucito.

Toda la región de Higueras compuesta por diversos parajes entra en movimiento, se ve andar a la gente por todos los caminos, veredas y por la terracería (algunos llegan en el minibús que da servicio colectivo, o en algunas camionetas particulares, sobre todo los que vienen de algún barrio de Tolimán, o San Pablo o de algún otro municipio). Para los habitantes de Higueras que van a El Zamorano, la peregrinación comienza en su casa o vivienda para que tenga "chiste", es decir para dar cumplimiento cabal a su compromiso; todos van cargando su maleta a la espalda. Higueras cobra sonido y movimiento: los ancianos, los jóvenes y los niños tanto los hombres como las mujeres van escuchando el ritmo generado por los tambores, van a El Zamorano. Da möhe Xont'e ("todos vamos a El Zamorano"). Los saludos entre los peregrinos dan alegría visual a la peregrinación que inicia en El Saucito.

En la casa capilla de don Guadalupe Luna se reúnen los peregrinos y las personas que van a acompañar o despedir a la Santa Cruz. Esta casa capilla tiene solares alrededor y en una orilla la casa del dueño y las casas de sus hijos varones casados. Junto a la vivienda principal están dos construcciones o capillas. En la de reciente construcción está la Santa Cruz, en la otra, más pequeña está la enramada (Anexo IV, Foto No. 8). La enramada que se construye con postes de madera como base y techada de carrizo, se renovó el lunes 24 de abril de 1995 con ayuda de los cargueros encabezados por su mayordomo, don J. Guadalupe Luna.

Mientras se llega la hora de la salida don J. Guadalupe, su esposa y toda su familia (incluyendo hijos, hijas, yernos, nueras, y nietos, y algunos primos hermanos o familiares cercanos, y compadres) caminan por toda la casa y lugares principales, como el camino de la capilla, para atender a los que van llegando. Algunos de los visitantes están en la capilla o en su pequeño atrio, otros están cerca de la cocina comiendo garbanzos guizados en caldo, frijoles, nopales y tortillas que ofrecen diciendo "descanse Ud.[s]". Están reunidas 60 personas aproximadamente, y están en espera de la salida hacia El Zamorano. Don J. Guadalupe Luna no va en esta ocasión porque se halla enfermo de "reumas", pero sus hijos Calixto (25 años de edad) y Félix (21 años de edad) se encargan de ir al cuidado de la Santa Cruz y de estar al frente de la gente que sale de El Saucito.

Todo este rato, los tambores no dejan de sonar (Anexo IV, Foto No. 10), los rezanderos (Anexo IV, Foto No. 11) están en la capilla, los alberos (Anexo IV, Foto No. 12) llevan como parte de su cargamento los cohetes que elevan al cielo en los momentos importantes, como: la salida, para agradecer los favores recibidos, para solicitar algún favor, o bien para marcar el ritmo de la peregrinación. Los arrieros ya están listos con las bestias (burros y mulas) cargadas con las maletas de algunas personas aunque la mayoría de las personas llevan sus propias maletas cargadas a la espalda con mecapal. Cada uno llevan como parte de su bagaje personal ofrendas a la Santa Cruz, que envuelven cuidadosamente entre pencas tiernas recién cortadas de maguey. Con sumo cuidado en su interior llevan flores, velas de cera de colmena, todo bien envuelto y asegurado con una cuerda de ixtle o plástico de tal forma que queda lista para ser transportada al hombro como un fusil revolucionario; a la vez guardan su agradecimiento y sus esperanzas, sus pensamientos, sus deseos de salud y bienestar familiar.

La espera de los peregrinos reunidos en torno a la Santa Cruz de El Saucito se acorta al escuchar la primera explosión de un cohete lanzado por los alberos de la comunidad de Maguey Manso. La Santa Cruz de Maguey Manso, desde su capilla propia, está a punto de iniciar la salida a El Zamorano.

MAGUEY MANSO (Anexo I, Mapa No. 12, Punto No. 1).

Cada vez va aumentando el movimiento, el sonido en torno a las imágenes religiosas, el sonido de los tamborcillos, de los *axa'ho* (buenos días), las charlas de los peregrinos, de las explosiones de los cohetes y el tin tan de las campanas, acompañados por el aroma bucólico del copal (resina mezclada con romero y azúcar molidos) que se vierte constantemente sobre las brazas encendidas dentro del sahumador que siempre está cerca de la Santa Cruz, que a la vez está rodeada de velas encendidas y coloridas flores frescas en las ceremonias.

En la cocina de la casa de don J. Guadalupe Luna, el comal que se encarga de calentar las tortillas no se aprecia por el humo del fogón y las largas trenzas de las cocineras que con sus anchas faldas cubren casi el total de la cocina; de pronto han vuelto su rostros, pues el momento de la salida de la Cruz en cualquier momento se inicia. Los comensales en turno apresuran sus movimientos, toman las grandes tortillas de maíz hechas en casa por la mujeres (esposa, hijas y nueras) de la casa de don J. Guadalupe, y saborean aceleradamente los nopales y los garbanzos.

Maguey Manso como ya se mencionó anteriormente está situado a 2,100 m.s.n.m. mientras que El Saucito se halla a 1,800 m.s.n.m.; ambas comunidades distan 3 kilómetros siguiendo la terracería debido a las sinuosas vueltas, pero andando en línea recta por la vereda (flanqueada de piedras, garambullos, bisnagas, etcétera) tal vez sean 900 metros de distancia.

Allá arriba han empezado el ceremonial, se oye la explosión del tercer cohete, la Santa Cruz de Maguey Manso sale rumbo a El Zamorano. Todos salen caminando trás de la Santa Cruz de El Saucito, salen caminando (200 metros) entre la milpa y los magueyales, y el depósito de agua hasta llegar a la terracería para enfilear rumbo a la comunidad de Mesa de Ramírez.

MESA DE RAMIREZ.

A las 10:10 horas comienza la peregrinación (Anexo IV, Foto No. 13). Antes de la entrada a la comunidad de Mesa de Ramírez se inicia el ascenso por un camino pedregoso que en algunas partes ha sido arreglado recientemente por los habitantes que reciben una despensa alimenticia y \$ 50.00 a la semana, por 4 horas diarias de trabajo. Esta obra o reparación ha mantenido ocupada a la población de Higueras que por la crisis actual no tiene recursos para su alimentación. Este camino es más ancho que una vereda por donde sólo pasa una persona a la vez o varias personas en fila de una en una.

Tras la Cruz de El Saucito caminan 16 personas siguiendo el ritmo de los tambores y las flautas que tocan dos hombres (aproximadamente de 60 años de edad, cada uno). La subida es una cuesta empinada de aproximadamente 1 kilómetro de largo y 450 metros de altitud.

El sudor comienza a aparecer en el rostro de los peregrinos, sobre todo de la persona que lleva entre sus manos la Santa Cruz; algunos tramos del camino peatonal es pedregoso, a sus lados se hacen presentes las casas de la comunidad. Estas casas que fueron hechas con fondos gubernamentales, están diseñadas al estilo citadino pues han sido construidas con blocks de cemento, castillos de acero, con una amplia ventilación en ventanas y puertas, techumbre de colado, pisos de cemento y un pequeño baño (W.C.). El patrón de asentamiento es disperso como todas las comunidades o parajes de la región.

El movimiento y los sonidos que comenzaron en la comunidad de El Cerrito Parado van creciendo y cambiando. Los peregrinos y acompañantes van apareciéndose por todos lados, muchas de ellos cortan o cruzan las veredas, y los más jóvenes saltan sobre las piedras más grandes. Todos salen a unirse a la Santa Cruz y al llamado de los tamborcillos, los rezos y las alabanzas religiosas. Los peregrinos poco a poco van formando una sola fila mientras alzan sus voces para responder el "Santo Rosario" que entona el rezandero (don Alejandro Morales Luna, de la comunidad de Mesa de Chagoya) de la organización de cargueros de El Saucito. Los peregrinos

siguen a la Santa Cruz de El Saucito de la que es "dueño" don J. Guadalupe Luna.

A medida que avanza la peregrinación se empieza a ver el caserío disperso, como todos los demás, de la comunidad de El Madroño, y al volver un poco la mirada se ve al fondo la región de Higueras también, con caseríos dispersos en pequeños núcleos.

EL MADROÑO.

La comunidad de El Madroño está formada aproximadamente por 10 casas dispersas sobre una ladera pronunciada llena de piedra, donde empiezan a verse algunos encinos.

Por esta ladera el sonido empieza a crecer, los tamborcillos que encabezan a cada uno de los dos grupos, suenan con fuerza, ritmo y constancia; la ladera del cerro se abre permitiendo el paso de dos columnas de peregrinos, una que sube originada en la comunidad de El Saucito, otra que parece bajar y viniendo de Maguey Manso. Ambas columnas tienden a unirse como los dos lados de la punta de una flecha inconclusa.

Se forman a los lados del camino algunas personas que salen a despedir a los peregrinos, acomodándose sobre las piedras que cada vez son más grandes, hasta pareciera que a medida que camina la peregrinación las piedras van creciendo, y los árboles también. La región de Higueras poco a poco se queda abajo empequeñeciéndose, en tanto que el andar de los dos grupos de peregrinos se juntan en la parte más alta formando el ápice de la supuesta flecha, cada uno con su Santa Cruz y demás imágenes religiosas.

2.- EL ENCUENTRO DE LAS COMUNIDADES: LOS HOMBRES CRUZ DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO.

Antes de llegar al "Puerto" o "Puerto de la Ermita" se unen los caminos por donde vienen los otomíes que siguen a las Cruces.

A las 11:07 horas en el cruce de los caminos los peregrinos que traen a la Santa Cruz de El Saucito se detienen para esperar y recibir con una ceremonia a la Santa Cruz de Maguey Manso. De frente don J. Guadalupe Luna recibe a don Cipriano Pérez Pérez, se abrazan efusivamente; don J. Guadalupe hace muestras de respeto a don Cipriano. En este punto se juntan las dos Santas Cruces y las imágenes que les siguen respectivamente (una Virgen de Guadalupe, un pequeño Cristo metálico, y una pequeña cruz denominada "jurmento" o juramento que representa el ánima del primer abuelo que comenzó la peregrinación). En general las Cruces y los juramentos, para los otomíes, simbolizan a los abuelos que habitaron en El Zamorano, y también simbolizan a la imagen del Jesucristo de la iglesia católica (Anexo IV, Foto No. 21). Don Fernando Morales (de El Sabino de San Ambrosio) dice, "... nosotros tenemos el compromiso de traer a la Santa Cruz a su casa, aquí donde vivieron los mecos, los abuelos que fueron los primeros bautizados". De esta forma la Santa Cruz y el juramento hacen referencia al compromiso heredado de los abuelos "mecos" para seguir con la tradición del linaje y todas sus implicaciones religiosas.

Los dos grupos de peregrinos que son encabezados respectivamente por una pareja de tamborileros que continúan tocando durante este encuentro ritual. Anteriormente ya se mencionó la pareja de músicos que tocan a la Cruz de El Saucito. Don Gumersindo y don Euélgio provenientes de la comunidad de El Sabino de San Ambrosio tocan a la Cruz de Maguey Manso y han sido contratados por don Cipriano Pérez). Después de los músicos continúan las mujeres, de dos en dos, posteriormente las imágenes religiosas con las palanganas, los floreros y las velas, al final los hombres.

El puerto donde se encuentran los dos grupos de peregrinos es el punto más alto del mirador desde donde se observa la región de Higueras y todas las comunidades otomíes. Para el otro lado se ve la alta montaña de El Zamorano y la serranía que lleva hasta esa montaña. En este puerto espera,

cada año, a los peregrinos una ermita (pequeña capilla situada en despoblado), por lo que es conocido como "El puerto de la Ermita" (Anexo IV, Foto No. 9).

Aquí se han reunido aproximadamente 500 personas, más de la mitad de ellas han venido a hacer la despedida; entre ellos se hallan algunos comerciantes que llevan sobre todo refrescos embotellados y se colocan entre los peregrinos y sus familiares.

Al llegar las imágenes se acomodan en el altar de la ermita, el lugar principal lo ocupa la Cruz de Maguey Manso y a su izquierda se coloca la de El Saucito. Cada una de ellas con sus imágenes acompañantes y dos palanganas o charolas cargadas de flores y velas de cera. Abajo del altar está un sahumador con sus brazas y copal. Esta ermita está orientada de norte a sur, con el altar en el lado norte mirando hacia el sur.

Al frente están don Cipriano Pérez, líder general o sacerdote indígena, don Alejandro Morales Luna, rezandero principal de El Saucito, y don J. Guadalupe Luna. Los hijos de don Cipriano y don J. Guadalupe están cerca para atender respectivamente sus órdenes. Mientras ellos están al frente con sus familiares en las partes inmediatas a la ermita, las demás personas se acomodan sobre las piedras que están en una pequeña elevación de la parte sur quedando acomodados como en un teatro al aire libre o un anfiteatro griego al natural, siendo las piedras sus asientos, o bien cada persona unida con la piedra como si cada piedra de pronto cobrara vida y atendieran todas a la vez un ritual religioso.

Todo está dispuesto para iniciar el ritual, las jerarquías de las comunidades están en sus lugares respectivos: es decir, los hombres cruz están al frente con sus familias, los acompañan los rezanderos y los cantores, encabezados por don Alejandro Morales Luna, los mayordomos, los cargueros de algunas de las comunidades de Higueras, los alberos, y los celadores.

EL RITUAL DE LA UNIFICACION.

Los dos grupos ahora conforman una comunidad única simbolizada en ese momento por las dos Santas Cruces que reciben el mismo protocolo religioso, y que finaliza con la primera parte del rosario (como ya se mencionó es la oración cristiano-católica compuesta básicamente de padrenuestros y avesmarías; cada día de la peregrinación se realiza tres veces).

Este lugar es la puerta de entrada rumbo al calvario, rumbo a la montaña más alta, rumbo al lugar donde aparecieron los primeros hombres del mundo, rumbo al lugar de las casas que habitaron los "mecos", rumbo al desierto de los "abuelos", como lo afirman los líderes de este grupo de romeros.

Mientras el humo y el aroma a copal del sahumador cubre la ermita y sus cercanías, el ritual se inicia con las peticiones de don Cipriano para que no haya ningún problema durante el trayecto del camino, para que todo salga bien, para que los animales silvestres no ataquen a los peregrinos. Se pide permiso y protección a la Santa Cruz para emprender el camino. La petición para ingresar a la serranía se hace con una ofrenda y una oración de los cuatro vientos (como las realizadas en las velaciones) a la Cruz, "... a los primeros abuelos que son los principales porque empezaron la peregrinación al ser bautizados ..." en la iglesia católica en el siglo XVIII en Tolimán o en Tierra Blanca, Guanajuato (afirmación hecha por don Cipriano Pérez y repetida por don Alejandro Morales Luna).

Don Cipriano, encabeza a la comunidad, el ritual, y la oración a los cuatro vientos para pedir perdón. Ha heredado el compromiso de realizar cada año la visita a la casa de la Cruz que es la montaña de El Zamorano, de ir a visitar a los abuelos que habitaron la región de El Zamorano.

A las 13:10 horas, los peregrinos salen del puerto de la Ermita siguiendo el orden que inicia el estandarte portado generalmente por un joven otomí a quien ocasionalmente se le llama el "hermano estandarte". El estandarte tiene plasmadas las imágenes de la Virgen de Guadalupe y la Santa Cruz, distintivos propios de las comunidades otomíes de Higueras que participan en la peregrinación a El Zamorano.

LA RUTA QUE SIGUE LA CAMINATA (Anexo I, Mapa No. 12).

Los huaraches de los hombres de 40 años o más y de los niños menores de 10 años, así como los tenis y zapatos de los jóvenes comienzan a moverse. Los pertrechos de los peregrinos también comienzan a moverse, unos sobre los lomos de los burros o mulas, la mayoría los llevan al hombro o a la espalda; los jóvenes los transportan en sus maletas de plástico de marca Azpe u otra, los más viejos hombres o mujeres los envuelven en sus *ayates* para sostenerlos con la frente descansándolos en sus espaldas. Todo es movimiento, sonido, color y calor. Son las 13:10 horas, y el sol descarga sus rayos con fuerza mientras los peregrinos y sus líderes inician la caminata.

Cada uno de los elementos del altar (candeleros, floreros, imágenes, copal, etcétera) son transportados por diferentes peregrinos que pareciera que el altar también comienza a caminar. Las Cruces principales son cargadas en relevos por personas del sexo masculino. La de Maguey Manso pesa aproximadamente 35 kilogramos y la de El Saucito 15 Kilogramos; ambas tienen postes verticales de aproximadamente 1.10 metros de altura por 0.12 metros en sus lados. Sus brazos horizontales son postes de aproximadamente 0.80 metros de largo por 0.12 metros en sus lados (Anexo, Foto No. 9). La primera Cruz pesa más debido aparentemente a sus arreglos excesivos y las reliquias metálicas o milagros que le adornan. Todas las imágenes religiosas, los demás objetos como las flores, velas de cera, etcétera son llevadas por varios cargueros y sus mayordomos colocándose cerca de las Cruces para empezar a caminar al ritmo de los tambores en la columna de peregrinos que van a cumplir un año más con su visita a El Zamorano.

Al lado poniente del puerto de la Ermita, la vereda se descuelga por entre las piedras que van pintando los montes que encadenan la serranía donde se guardan en sus entrañas las creencias, las leyendas, los pensamientos de los otomíes sobre la vida pasada y que parecen darle un amplio sentido interpretativo a todas sus actividades presentes.

El trayecto de aproximadamente 50 kilómetros está lleno de subidas y bajadas. Rumbo a la cima de la alta montaña se hallan algunas pequeñas áreas habitadas exclusivamente por campesinos mestizos pero nunca se pasa por ningún pueblo.

Al bajar del puerto de la Ermita por la vereda, después de 20 minutos, los indígenas otomíes llegan (a las 13:30 horas) a un lugar llamado "La Laguna" donde existe una casa grande. Ahí se da la primera "providencia" (regalo) que consiste básicamente en agua y pulque, algunos toman agua, otros prueban el pulque pero la columna no se detiene, la bajada continúa bordeada por una nutrida nopalera, tapizada de polvo y pequeñas piedras, cubierta por un calor sofocante. Entre la nopalera empiezan a entremezclarse los encinos y las plantas denominadas sangregado (arbusto de aproximadamente 50 cms. de tallos oscuros, lisos y correosos).

La columna de romeros simula, aparentemente por su distribución y desplazamiento sobre la vereda asoleada, a una serpiente que se desliza en busca de su transmutación en las alturas de la montaña. El polvo se eleva hasta las fosas nasales y los ojos, pero no impide pensar sobre las creencias y las aspiraciones relacionadas con la vida cotidiana, y en cada uno de los movimientos de la serpiente humana en su ascenso hacia las dimensiones del pasado que habitan en El Zamorano al que sólo se puede incursionar cada año para cumplir los compromisos contraídos con la historia y la tradición ancestral.

Los pasos son lentos pero constantes, el umbral del cansancio parece haber sido rebasado, la serpiente semidesértica se introduce en el territorio mestizo antiguamente chichimeca. Después de deslizarse animadamente cuesta abajo por entre la nopalera, su color armoniza miméticamente con los encinales. A las 14:35 horas, la sierpe llega al lugar conocido como El Zapote, aquí termina la suave bajada que empezó en el puerto de El Perdón.

En El Zapote hay un arroyo grande que tiene en su cauce arena y algunos ojos de agua, cerca de este lugar está un rodeo de piedras encimadas ordenadamente. Un poco antes de llegar al cauce del arroyo está una casa abandonada de dimensiones poco considerables pero en buenas condiciones que al parecer fue habitación de algún ganadero. En este paraje

los encinos comienzan a entremezclarse con los pinos; la hojarasca comienza a aparecer.

Pasando el cauce del arroyo reinicia el ascenso que termina realmente hasta la cima de El Zamorano pero antes de continuar la caminata, se prepara un receso para los alimentos. Entre las rocas que parecen nacer de la tierra como si hubieran sido sembradas previamente, se desparrama la columna humana, y sobre las piedras se acomodan los peregrinos principalmente en los lugares con sombra de los pinos y encinos. Las imágenes (las Santas Cruces y demás) son acomodadas cuidadosa y respetuosamente en un lugar especial que parece una habitación pero sin muros, es decir con un suelo plano y con piedras acomodadas en forma rectangular. Se acomodan mirando hacia el norte, y a su alrededor se prenden lumbres o fogatas con leña que cortan casi simultáneamente los miembros más jóvenes de los grupos familiares principales, es decir de las familias dueñas de las Cruces.

Los comerciantes que vienen de algunas de las comunidades de Higueras también se han distribuido estratégicamente en el lugar, para ofrecer refrescos, cervezas, naranjas y pan, incluyendo a don Honorio, dueño de la casa que está en el lugar denominado La Laguna y perteneciente a una familia extensa. Los comerciantes de Higueras acompañan a la peregrinación hasta este lugar llevando sus cargamentos en burros o sobre sus espaldas.

Al terminar los alimentos y después de reposar un poco se reinicia el camino. Las personas parecen haber quedado adheridas a las rocas y con cierta dificultad comienzan a despegarse; los tambores comienzan a sonar, algunos cohetes se elevan como queriendo alcanzar las pocas nubes blancas que se asoman a El Zapote. Con el estandarte al frente siguiendo las mujeres, la columna empieza a moverse, cada peregrino con sus pertrechos. Los arrieros ya han adelantado su salida algunos minutos.

A las 16:30 horas todos van en marcha, y el rezandero principal comienza la segunda parte del rosario. Los rezos, las oraciones, y los cantos religiosos son entonados en español; se cantan las letanías en latín y simultáneamente suenan rítmicamente una campana manual.

La caminata continúa al ritmo de los rezos, los tambores, y los cánticos. Los hombres dirigen la peregrinación, la organizan, llevan el ritmo con los tambores, con los cohetes, con los rezos (las mujeres pocas veces dirigen también rezos y cantos), llevan el ritmo de los tiempos para el descanso o para los alimentos. Los hombres cargan las Cruces. Las mujeres llevan los floreros (ocho) y las imágenes (dos) de la Virgen de Guadalupe; aunque tienen una significativa participación en la preparación de los alimentos.

La columna sigue avanzando de uno en uno, la vereda empieza a ser menos áspera pues en sus inicios era pedregosa. En momentos la serpiente se alarga hasta 250 metros, donde 148 personas caminan una atrás de otra con orden y suave cadencia. En algunos momentos los que van adelante (que son mujeres a excepción de los tamborileros y el joven que lleva el estandarte) rezan y cantan dirigidos por alguno de los rezanderos auxiliares, y los que van atrás también rezan y cantan dirigidos por don Alejandro Morales Luna.

La mirada está puesta en El Zamorano, y en el cerro de El Carmen donde está la Virgen de Guadalupe dibujada milagrosamente sobre una risco acantilado (Anexo IV, Foto No. 19), los jóvenes con sus tenis o zapatos de marcas comerciales, los señores grandes con sus huaraches de cuero y suela de hule de llanta (neumático) caminan rumbo al Calvario, rumbo a la Virgen, rumbo a la casa de los abuelos, rumbo al lugar donde se originó el mundo, rumbo al bosque donde vivió Adán y Eva como lo mencionan reiteradamente los líderes otomíes.

Después de subir caminando por entre encinos a las 17:45 horas aparecen los piñones que comienzan a reemplazar a los encinos, hasta que los encinos casi ya no se ven. A esta hora los peregrinos llegan a la ermita de El Encino Grande. Aquí termina la primera jornada; la serpiente pasa la noche bajo el follaje de los piñones. Esta ermita se construyó el 1o. de mayo de 1980, de acuerdo a un letrero que tiene inscrito en la parte interior de su techo. La construcción es de piedra con techo o bóveda de cemento, orientada hacia El Zamorano. En su parte frontal está un encino grande y viejo, único entre los piñones; al pie de este encino anteriormente descansaba la Cruz en su camino a El Zamorano.

Al llegar la peregrinación a este lugar, como en todos los descansos parciales o de jornada, los romeros se forman de dos en dos y se siguen de largo aproximadamente 50 metros y entonces las filas se separan y giran hacia el centro para regresar a la ermita y pasar atrás de la Santa Cruz que fueron colocadas previamente en un lugar fijo. Al girar en círculo se detienen en torno a los laterales y al frente de la ermita. Esta ermita no tiene altar, por lo que las imágenes se ponen en el piso mirando hacia El Zamorano que se ve hacia el poniente con la Cruz de El Saucito a la izquierda de la Cruz de Maguey Manso y a sus pies las imágenes de la Virgen de Guadalupe respectivamente, y junto a ellas las cruces de los xi'hta o abuelos; otras imágenes pequeñas de Cristo, las flores, las palanganas, las velas encendidas y no puede faltar el sahumador y el copal es decir el aroma y el humo que ambienta a las imágenes y a sus dueños que siempre están al frente. Se hacen rezos de agradecimiento por el camino andado y de petición para que el camino faltante se haga sin obstáculos.

Los peregrinos buscan con afán espacios donde pasar la noche, las familias se congregan. Los jóvenes juntan leña suficiente para la fogata, y las mujeres la atizan y calientan los alimentos para la cena. Los alimentos han sido traídos desde los lugares de procedencia, han viajado a través del calor, del polvo y el cansancio de los peregrinos.

El Encino Grande es un paraje que está dentro del municipio de Colón, Querétaro y a unos cuantos pasos del lado derecho (lado norte) mirando hacia El Zamorano está una cerca que significa el límite entre Querétaro y el municipio de Tierra Blanca, Guanajuato. Dentro del municipio de Tierra Blanca, hay algunas casas de los propietarios de esos terrenos quienes siembran maíz y crían ganado bovino. Junto a la ermita se nota la existencia de un vaso de presa que según algunos otomíes se llama la presa Lárraga.

A medida que pasa el tiempo la noche cae sobre el piñonal y sólo se ve el humo de las fogatas y se escuchan las pláticas de algunos peregrinos, y las voces de los que se acercan a la ermita para rezar el rosario. Don Cipriano y los hijos de don J. Guadalupe Luna siempre están cerca de la ermita vigilando y acompañando a las Santas Cruces.

A las 20:00 horas la mayoría de los peregrinos están dormidos y en las cercanías inmediatas se oye solamente el ruido de las mulas y burros que

comen zacate o maíz al cuidado de los arrieros que también se disponen a descansar.

3.- LAS CASAS DE LOS MECOS.

El cansancio del primer día de la caminata inhibe la incomodidad de dormir a la intemperie, así como también hace más cercana la compañía de más de 140 personas, pues el pertenecer o el estar en unidad con un grupo permite sentir seguridad y tranquilidad; por otra parte, lejos de los focos, de los aparatos eléctricos y de los vehículos automotores permite a la vista humana realzar el espléndido espectáculo de la bóveda celeste que vela la tranquilidad de la noche que para los peregrinos pasa en el reposo.

A las 5:30 horas todos los peregrinos despiertan: las mujeres empiezan a encender la fogata para calentar el café o la canela o algo para desayunar; los hombres empacan las maletas; los arrieros ponen los aparejos a sus bestias; los dueños de las Cruces cargan de brazas el sahumador para echarle esa aromática substancia denominada copal, y al sahumar a las imágenes ese olor agradable se eleva y esparce por doquier invitando a los alberos, a los rezanderos y a los cantores a iniciar las ceremonias previa a la continuación de la caminata.

A las 7:00 horas las dos parejas de tamborileros comienzan a tocar y se ubican en la salida que va a El Zamorano para reiniciar la caminata. Al frente se pone el estandarte y todos los peregrinos toman su lugar, algunos de ellos han colectado lirios del campo de los encinos que colocan en los floreros que acompañan a la Cruz o bien los colocan al lado de la coronilla de sus sombreros.

LOS LIMITES DEL TIEMPO, ESPACIO Y LOS SIMBOLOS.

Después de avanzar dos horas a paso lento y constante, aproximadamente a las 9:00 horas empiezan a desaparecer los piñones para

ceder el lugar a los primeros pinos, cada vez se ve más cerca la cima de El Zamorano y su figura presenta sus dimensiones reales que a los lejos sólo eran siluetas informes. A esta misma hora la serpiente se mueve sobre un lugar que los peregrinos llaman "Puerto del Aire" que aseguran es el límite interestatal, Querétaro-Guanajuato.

En el puerto de El Aire, los otomíes penetran el espacio sagrado, y comienzan a escucharse las leyendas, a percibirse el respeto y el temor por esos espacios que inician con los pinos y llegan hasta los riscos de El Carmen y la cima de El Zamorano. Algunos de los peregrinos afirman que en esos lugares "... hay tigrillo, oso, león y lobo ...", y piden a sus compañeros sobre todo a los que por vez primera acuden que no se aparten del grupo permaneciendo en la formación. La actitud inquisitiva reflejada en la mirada peregrina comienza a crecer con la altura de la montaña, con la altura de los pinos y se esparce por los troncos cada vez más abundantes de esos árboles, en ocasiones algunos peregrinos hasta resbalan sobre la alfombra de hojarasca que tapiza la vereda ascendente.

La hacienda de Ocotillos a lo lejos se presenta en una hondanada cerca de la vereda, son las 9:20 horas, se detiene la peregrinación para descansar frente a la construcción de la hacienda. Algunos de sus habitantes se acercan a vender pulque, cerveza y comida. A su vez los líderes de la peregrinación invitan a todos los peregrinos a hacer una "providencia". Dos hombres toman un lienzo de plástico grande por las puntas y pasan entre los peregrinos pidiendo comida, "lo que sea su voluntad", que echan en ese plástico, como: tortillas, gorditas, tacos, pan, y galletas. Ésa providencia es obsequiada a los encargados de la hacienda como muestra de agradecimiento y respeto por pasar sobre sus terrenos.

La unidad, la amistad, y el compartimiento de alimentos entre los peregrinos a primera vista hace pensar que se trata de personas pertenecientes a la misma comunidad sin embargo provienen de diferentes comunidades. Sobresalen obviamente, como ya se había dicho, los peregrinos de Higueras que vienen de Maguey Manso, El Saucito, El Cerrito Parado, Casa Blanca, El Sabino de San Ambrosio, Mesa de Ramírez, Bomintza, Mesa de Chagoya, El Madroño, Puerto Blanco y El Sabinito, pero también vienen de comunidades como: la cabecera municipal San Pedro

Tolimán y sus barrios como El Tequesquite, El Molino, Casas Viejas, La Loma y Horno de Cal; San Pablo Tolimán; y San Juan de la Rosa del municipio de Cadereyta.

EL PUERTO DE VIGAS: EL ENCUENTRO CON LOS "OTROS" (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 7) (Anexo IV, Fotos No. 14 y 15).

Después de seguir el camino unos momentos más, a las 10:35 horas la caminata sagrada se detiene, pero los tambores y las flautas no dejan de sonar, ni los rezos se detienen. Los celadores invitan a los que por primera vez participan en esta peregrinación a que pasen al frente para barrer el lugar donde serán colocadas las imágenes frente al calvario y bajo el encino donde se instala finalmente el altar terrestre (Anexo IV, Fotos No. 14 y 15); para esta actividad cortan tallos resistentes de arbustos, tal vez como lo hacían los novicios en los templos indígenas como lo afirma el Códice Mendocino (Codex Mendoza, 1978). Después de algunos minutos la formación de peregrinos sigue su marcha y entra al puerto de Vigas o mejor conocido como Pueblo Nuevo.

Haciendo referencia al Mapa No. 12 del Anexo I, los puntos claves o de importancia significativa porque en la mayoría de ellos se realizan los rituales, consistentes fundamentalmente en las ofrendas y la oración de los cuatro vientos (que se irán considerando paulatinamente) hasta ahora han sido:

- a) Los dos lugares de origen de las Cruces de Maguey Manso y El Saucito (Anexo I, Mapa No. 12, Puntos 1 y 2).
- b) El cruce de caminos de Mesa de Ramírez y Maguey Manso, donde se juntan las Cruces (Punto 3).
- c) El puerto de El Perdón donde se pide permiso para entrar a la sierra o mejor dicho para comenzar la caminata; aquí se presentan las primeras ofrendas rituales a las imágenes (Punto 4).
- d) Peña Blanca o Arroyo El Zapote (Punto 5).
- e) El Encino, lugar donde termina la primera jornada (Punto 6).

f) El puerto de Vigas o Pueblo Nuevo; donde se lleva a cabo el segundo ritual de ofrendas (Punto 7).

El puerto de Vigas puede ser el nombre más apropiado por ahora para denominar el lugar a donde ha llegado la peregrinación, pues ahí no hay actualmente ningún poblado como no lo hay durante todos los cuatro días del trayecto de la peregrinación. Este lugar es amplio y plano como simulando una plaza circundada por el bosque; hay un pequeño calvario construido de frente al oriente con una área rectangular que conforma el centro de la plaza, la cuál los peregrinos nuevos (todos ellos jóvenes de ambos sexos) barrieron previamente usando tallos de árboles. Cuando terminan éntra la peregrinación haciendo los movimientos circulares similares a los realizados en El Encino. En este calvario se hace una pequeña ceremonia para después pasar a colocar las imágenes bajo un encino en el lado norte del lugar en cuestión.

En cada uno de los tres últimos lugares: c), d) y e), las imágenes se han colocado cuidadosamente siguiendo la misma relación, y casi siempre de espaldas al norte (Anexo IV, Foto No. 15). En este lugar, el puerto de Vigas, la distribución es siempre vigilada y dirigida por don Cipriano Pérez. Sobre el piso se ponen las imágenes con las dos Cruces principales recargadas en el tronco del encino quedando bajo la sombra de sus tallos.

La Cruz de Maguey Manso ocupa el lugar principal, a sus pies está el cuadro de la Virgen de Guadalupe, al frente está una pequeña cruz de madera que se sostiene sobre su propia base y para los otomíes representa el alma de don José Cruz Pérez que de acuerdo a las estimaciones de don Cipriano Pérez hace más de 265 años comenzó la peregrinación. "Esta pequeña peregrinación ya tiene muchos años; yo la y; tengo uno [s] documento[s] de por ahí del 1730 cuando se escrituraron por primera vez los terrenos: Y de esas fechas es la peregrinación, bueno su comienzo ...". A los lados de las imágenes más pequeñas están dos palanganas llenas de flores y velas, y a sus extremos dos floreros repletos de flores diversas, al frente de estas imágenes está el sahumador cargado con brazas incandescentes y copal activo despidiendo un aroma agradable y un humo tenue.

A la derecha de la Cruz de Maguey Manso está la Cruz de El Saucito con la misma distribución de imágenes y objetos como si fuese una réplica.

o bien una representación de la dualidad, es decir como si cada Cruz fuera una mitad diferente de una misma unidad.

Una vez acomodadas las imágenes en su altar improvisado, los peregrinos se acomodan también a discreción bajo los árboles y principalmente en torno a los comerciantes que han llegado de las comunidades mestizas de El Fuerteño y Los Trigos, Colón, Querétaro. Quiénes llevan guisos como hígado encebollado, enchiladas de queso o de pollo, arroz, nopales, frijoles, así como pulque, cerveza y sodas de diversos sabores de la embotelladora la Victoria perteneciente a la Coca-cola (en Querétaro); también algunos venden ensaladas de fruta en vasos desechables.

Todos comen, todos procuran alimentarse, pocos hombres mayores toman pulque o cerveza pues la mayoría toma refrescos o agua aunque es muy escasa. Todos conviven en grupos familiares y de amistad, algunos recorren los grupos, otros llevan comida a sus conocidos o a los señores que encabezan la peregrinación. Los comerciantes mestizos salen a recibirlos pues ellos conocen a muchos de los peregrinos sobre todo a los que caminan esas veredas serranas periódicamente también como comerciantes itinerantes.

LA ORACION DE LOS CUATRO VIENTOS: LAGRIMAS OTOMIES.

Antes de continuar la caminata, las campanillas manuales suenan llamando a los peregrinos para que se acerquen al lugar donde se hallan las Cruces. Muchos peregrinos de los que han venido cargando flores y velas envueltas con pencas frescas de maguey sacan algunas para hacer una ofrenda con ellas a las Cruces; estas ofrendas las reciben don Cipriano y don Alejandro (Anexo IV, Foto No. 15). Los peregrinos por su parte se acercan uno a uno para tomar entre sus dos manos el sahumerio y moverlo en forma de cruz mirando de frente a la Cruz y dejándole sus pensamientos, sus intenciones, sus deseos, sus sufrimientos, sus pesares, su pasado, su futuro, su presente, sus creencias y todo su existir que resalta en sus

actitudes, sus expresiones y su mirada profundamente fija en la Cruz de su devoción.

En esta ceremonia se hacen rezos de agradecimiento, de peticiones, y de solicitud de perdón encabezadas por los rezanderos y los líderes religiosos rodeados de los mayordomos y cargueros que están siempre al frente. Al final particularmente es llamativa la oración de los cuatro vientos que está relacionada con el perdón; todos los peregrinos otomíes la inician hincados de rodillas mirando hacia el norte, los rezos continúan y se dan la vuelta hacia el sur, para seguir hacia el poniente y para terminar girando hacia el oriente. Posteriormente se vuelven al punto original, es decir de frente a las imágenes. En esta última parte de pronto los rezos del líder del idioma español pasan al idioma otomí (hñãñhã), es el único momento que se reza en otomí. De acuerdo a los informes de una maestra bilingüe que acudió a la peregrinación en 1996, en este último momento de la oración "... se le habla a la muerte para que no haga acto de presencia en la vida cotidiana de los otomíes, para que no cause accidentes y enfermedades, se le pide con lágrimas que no se acerque y más bien se aleje".

A pesar de que el 100 % de los peregrinos son hablantes de la lengua otomí se puede decir que solo aproximadamente el 10 % de la comunicación durante la peregrinación es en esa lengua.

Después de la ceremonia de las ofrendas y la oración a los cuatro vientos que se hace por primera vez en la peregrinación se reemprende la caminata hacia El Zamorano. En este lugar (el Puerto de Vigas) salen dos caminos hacia El Zamorano, el del lado derecho (lado norte) conduce hacia el cerro de El Carmen que se halla hacia el lado norte de la cima de El Zamorano, y el del lado izquierdo (lado sur) que va directamente a la cima mencionada (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 7). Las peregrinaciones que salen de Tolimán (San Miguel Tolimán, Higuera, y Puerto Blanco) suben por el camino del lado norte pues su objetivo es visitar primeramente las casas de los "mecos", es decir los "abuelos" y finalmente llegar a los riscos conocidos como el cerro de El Carmen para visitar a la Virgen de Guadalupe que está dibujada sobre una de esas rocas, que de acuerdo a la información de los peregrinos otomíes esa Virgen apareció "por milagro" en ese lugar (Anexo IV, Foto No. 18 y 19).

" NOSOTROS LOS NÄÑHÄ: ¿CUANTOS SOMOS?".

El puerto de Vigas, a las 13:00 horas se va quedando atrás de los peregrinos que están cada vez más cerca de El Zamorano. Aunque desde la salida de Higueras siempre ha sido subir y subir, sin embargo el ascenso es en zigzag pues siempre hay bajadas leves combinándose con subidas pronunciadas, así saliendo del puerto de Vigas empieza una subida bordeada de árboles que en su mayoría son pinos y de pronto una bajada. En esta última hay un lugar que le llaman "Mal Paso" porque la vereda está al filo del precipicio, en ese lugar se adelantan dos peregrinos comisionados por los celadores para que cuenten a los peregrinos, en esta ocasión resultaron 148 (86 mujeres y 62 hombres).

LA CASA PRINCIPAL: "USTEDES PERDONEN, PERO ESTO ES LO UNICO QUE LES PODEMOS TRAER" (CASA NUMERO UNO), (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 8).

La bajada de "Mal Paso" lleva a la columna de peregrinos hasta un lugar conocido por los otomíes como "La Piedra" (en este trabajo se le renombra como La Casa Principal), en este lugar los árboles son enormes, hay algunos ojos de agua, agua que sale de las entrañas de la tierra, agua muy fría. Muchos de los peregrinos se apresuran a llenar las ánforas, botellas y todos los depósitos posibles para transportar el precioso líquido que lo comparan con "la sangre de Cristo", mientras que a los enormes pinos como dice don Alejandro Morales Luna "... no son árboles son querubines que nos están cuidando", y añade "... aquí, aquí en este lugar empieza el desierto, porque las palabras de Dios son ciertas, aquí es la casa principal, aquí empieza el Xont'e" (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 8).

Este lugar se llama La Piedra porque hay una roca junto a los árboles y sobre el suelo. Esta roca simula la parte superior levantada de la trompa abierta de un animal, y la parte inferior la conforma la base de tierra sobre la que se sostiene (Anexo IV, Foto No. 16). En el interior de estas fauces está

una roca pequeña alargada que simula la lengua simétrica de esas fauces; esta última roca, de acuerdo a sus dimensiones se presenta como una tumba humana (Anexo IV, Foto No. 17). Dice don Alejandro Morales Luna, el rezandero principal, "Esta es la casa principal de los mecos, de los abuelos, de los primeros seres que habitaron el mundo, de Adán y Eva, bueno eran cuatro parejas porque cada hombre tiene su mujer. Son cuatro apóstoles porque bajó San Juan Bautista y aquí los bautizó." Las parejas, dice el informante, son: Juan y Juana, Francisco y Francisca, Antonio y Antonia, y Nicasio y Nicasia; repite que es así como cada hombre tiene su mujer y no pueden estar separados.

La Piedra es un lugar lleno de pinos, de agua, de frescura, de sombras, de madera, y sobre todo de historia que evoca "La Piedra" y los símbolos que representan el origen del mundo para el pueblo chichimeca-otomí de Tolimán. Este lugar es la entrada al desierto, porque ahí nadie habita; en este sentido cambia el concepto de desierto, pues ellos se refieren a lo deshabitado del lugar y a que está lleno de peligros a los que puede estar expuesto el peregrino o transeúnte. Todo esto hace pensar en el gran respeto y temor que les infunde el lugar, por ser para ellos un lugar sagrado y mítico, similar a la mayonikha (Galinier, 1990: 318).

El territorio sagrado que comenzó en el puerto de Vigas, para los peregrinos otomíes adquiere mayor importancia en La Casa Principal que se manifiesta en el creciente temor y respeto a partir de este lugar.

La prestancia por conseguir agua, y la veneración por ella representa la veneración por la sangre de Cristo, la veneración por la madre tierra, y sobre todo este lugar también representa las casas de los "abuelos mecos" (chichimecos o chichimecas) (Anexo IV, Fotos No. 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 y 23). Las palabras y los símbolos se superponen con una aparente mezcla sincrética.

En el interior de las fauces, bajo la roca grande como ya se dijo, está otro monolito con un labrado rústico que tiene la figura de una tumba. Alrededor y sobre esta tumba se dejan cuatro ofrendas consistentes en: flores, velas, veladoras y las pequeñas figuras antropomorfas de masa de maíz (Anexo IV, Foto No. 16 y 17). Para ello se hace una ceremonia por los rezanderos principales (don Alejandro Morales Luna, don Fernando y otro

señor). Don Alejandro dirigió el ritual en el interior de este lugar sagrado para ellos. Los peregrinos se quitan los sombreros, se arrodillan y el rezandero comienza a hablarles a los abuelos diciéndoles "... perdonanos, ésto es lo que te pudimos traer, danos la salud, cuidanos el camino ...", mientras con el sahumador en sus manos hace la señal de la Santa Cruz dirigiéndose a la tumba. Al final comenta "... está es la tumba de Adán, el primer hombre que habitó la tierra". "El descanso en La Piedra es una obligación, ora sí ya podemos irnos," dice don Alejandro. La ceremonia en la Casa Principal, solo la realizan los rezanderos. Todo el ritual se hace en español.

Durante los 30 minutos de estancia en este lugar, el resto de los peregrinos están esperando sobre el camino y aprovechan para beber agua, o comprar comida a una familia que salió a vender carnitas de puerco, pulque, cervezas y refrescos. A las 15:15 horas la peregrinación continúa ahora en ascenso hasta el puerto de El Bailadero del que se hablará más adelante.

Los ojos de agua continúan apareciendo, es decir "las llagas de Cristo" generan agua equiparables por las palabras de los otomíes con su sangre, que es la vida, la vida y el agua que buscan particularmente en su travesía por las montañas, en su travesía por la historia, en sus oraciones, en sus creencias y en sus sacrificios durante cuatro días. La peregrinación para algunos es de "el buen temporal", es para pedir la lluvia al cielo, para pedir el agua, para que en Tolimán no se sequen los manantiales, para que los ríos lleven agua, el agua que baja de El Zamorano y que se descarga en el río Toliman y todos sus riachuelos y arroyos afluentes. Don Antonio Hernández M. de El Cerrito Parado como muchos otros otomíes, sostiene que "... cuando se forma el tiempo (las nubes) por el lado de El Zamorano aquí en Higueras también nos llueve algo".

A las 16:30 horas la peregrinación llega a otro cruce de caminos: el que sigue va hacia el norte rumbo a la Virgen, el otro va hacia el sur rumbo a la cima de El Zamorano (Anexo I, Mapa 12: antes del Punto 9); la lluvia amenaza con caer, los peregrinos descansan unos momentos, algunos se guarecen bajos los árboles. En este lugar pareciera que los peregrinos están esperando obligadamente, es decir en espera de que los rezanderos realicen

probablemente alguna otra ceremonia privada, como la de La Piedra. Es decir en este momento se puede decir que la serpiente trashumante reposa a la sombra norte de la cima de El Zamorano.

En este punto pareciera que El Zamorano no guarda secretos, que sus formas desvanecidas y misteriosas que se veían a lo lejos se han vuelto una realidad tangible, sin embargo la espesura de la arboleda impide ver más allá de 100 metros, y deja las incógnitas del "desierto" ocultas trás los troncos de los pinos.

El descanso en el cruce de caminos es breve, a las 17:00 horas la peregrinación se dirige hacia el sur teniendo como meta el cerro de El Carmen donde se halla la Virgen; así pues, la peregrinación va alejándose de la cima de El Zamorano para retornar al día siguiente.

A las 17:20 horas los peregrinos nuevos, es decir los que vienen por primera vez a esta caminata, otra vez pasan adelante para barrer el puerto de El Bailadero lugar adonde van a llegar las imágenes antes de arribar al cerro de El Carmen donde terminará la jornada del día. A las 17:25 horas, la peregrinación entra al puerto de El Bailadero, y las imágenes se colocan mirando de frente a la cima de El Zamorano. Los peregrinos entran caminando en dos filas y al llegar las Cruces al centro del puerto se detienen, pero las dos filas de la columna de peregrinos continúan ordenadamente su marcha abriéndose para pasar por trás de ellas y en forma circular dan la vuelta hasta quedar estáticos en dos filas mirándolas de frente.

EL PUERTO DE EL BAILADERO (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 9).

En este lugar los peregrinos encuentran un espacio amplio, es de notarse porque en todo el camino son pocos los lugares así, es decir solamente los puertos mencionados. La lluvia ha refrescado la caída de la tarde. Todo está en su lugar en el nuevo altar improvisado para comenzar la ofrenda de flores, velas, veladoras, y para hacer una vez más la oración de los cuatro vientos de forma semejante como ocurrió anteriormente.

La obscuridad de la noche se anticipa por el nublado inesperado y por la espesura del bosque.

La cuestión aquí es ¿qué función tienen los puertos, o solo se aprovecha su amplitud? ¿el ritmo de los movimientos de la peregrinación lo marca la decisión de los líderes religiosos, los tamborcillos, la topografía de las veredas o bien los lugares sagrados como son las casas de los "mecos"? Probablemente, los puertos y en general los puntos mencionados en este capítulo han sido históricamente centros ceremoniales para los chichimecas y los otomíes.

Los puertos son una garganta o paso estrecho entre montañas, es decir un punto elevado de un macizo montañoso que señala el cambio de pendiente entre dos vertientes. El puerto de El Bailadero es particularmente un espacio rodeado de árboles y soledad, solo el viento se oye cuando los tambores se callan o cuando los alberos están silenciosos; de este lugar comienza el descenso hasta el cerro de El Carmen punto siguiente.

A pesar de que los peregrinos procedentes del municipio de Tolimán siguen la misma ruta en su mayor parte sin embargo se puede decir que los peregrinos encabezados por la Cruz de Maguey Manso son los únicos que pasan la noche al pie de los riscos de La Virgen, mientras que los de San Miguel lo hacen en lo más alto de El Zamorano (datos que habrá que cotejar observando directamente la peregrinación San Miguel-Zamorano, lo cuál no ha sido posible hasta la fecha).

LA CASA DE LA VIRGEN O EL CARMEN (CASA NUMERO DOS) (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 10) (Anexo IV, Fotos No. 18 y 19).

Probablemente los peregrinos otomíes de las comunidades de Higuera siguen con fidelidad los puntos marcados en el Mapa No. 12 establecidos como compromisos por los "primeros" abuelos bautizados, que a su vez posiblemente tenían con los abuelos no bautizados es decir con los abuelos maternos chichimecas, pues al parecer los varones otomíes llegados con los españoles a partir de 1532 a Tolimán establecieron relaciones conyugales con las mujeres chichimecas de la región como se

explica actualmente en la ya mencionada danza de la xa'ha (tortuga). Don Cipriano dice continuamente como buscando legitimar sus actos de liderazgo así como su fidelidad a los compromisos: "Yo tengo lo[s] documento[s] antiguo[s] de como se tiene que hacer la peregrinación, de cada cosa; ay lo[s] tengo en mi casa ...".

El cerro de El Carmen (Anexo IV, Foto No. 18), para los otomíes de Tolimán (peregrinos de Higuera y San Miguel), representa al sexo femenino simbolizado en la imagen de la Virgen de Guadalupe mientras que la cima de El Zamorano representa al sexo masculino simbolizado por la Cruz y Jesucristo. Don Alejandro Morales Luna dice. "Cada hombre tiene su pareja, el hombre no puede estar sólo". Entre los cargueros de San Miguel, por ejemplo, los mayordomos de esta imagen tienen sus "tenanches" que también son cargueros del sexo masculino pero que representan al sexo femenino. Estas ideas y símbolos (masculino-femenino) están presentes en todas las actividades. Así pues el cerro de El Carmen representa al sexo femenino.

En uno de los riscos acantilados del cerro de El Carmen está plasmada una imagen de la Virgen de Guadalupe y un Juan Diego a sus pies (Anexo IV, Foto No. 19); los indígenas creen que es un milagro, pues afirman que apareció en la roca de manera natural. El Zamorano es el calvario de Cristo, es la casa del Divino Redentor.

El risco acantilado que parece un altar gigante tiene un tamaño aproximado de 60 metros de largo por 18 metros de altura. Casi en su extremo norte tiene un altar bajo la figura de la Virgen "aparecida". En este lugar al llegar la peregrinación se colocan las imágenes con la Cruz y se colocan las flores ofrendadas en su honor durante todo el camino, se encienden velas y veladoras, se coloca el sahumador en frente, y como siempre don Cipriano y los rezanderos están al frente acompañando y vigilando a la Santa Cruz.

Los peregrinos de Higuera pasan la noche acogidos al risco, cada persona, cada familia se agrupan en los pequeños espacios contiguos a las rocas. El cansancio y el hambre han invadido a los peregrinos, mientras unos comen otros se disponen a descansar. Solo los líderes y algunos

pocos más se acercan a continuar con los rezos, las alabanzas y la velación a la Santa Cruz y a la Virgen.

A las 21:00 horas el silencio de las rocas cubre el sueño de la mayoría de los peregrinos, mientras a los lejos por el lado sur se dejan ver luces que, según los otomíes, pertenecen a los centros urbanos guanajuatenses de San José Iturbide, Doctor Mora, y Tierra Blanca.

Al día siguiente, a las 6:00 horas, todos los peregrinos empiezan a levantar su equipaje, algunas mujeres encienden fogatas para calentar el café, el chocolate o la canela, o bien para recalentar las gordas de maíz, las enchiladas o las tortillas. Todos toman su desayuno; la familia de don Cipriano come tostadas y café, pan y chocolate.

A las 7:00 horas, los peregrinos se congregan cerca del altar que está lleno de velas y veladoras consumiéndose y don Cipriano inicia los rezos de los buenos días a la Santa Cruz mientras don Alejandro entona los cánticos. Por su parte los alberos lanzan intermitentemente cohetes al cielo. Algunas de las personas se acercan, uno a uno, lo más que pueden para observar la figura de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego impresas en la roca.

4.- EL XONT'E (ZAMORANO): EL SINAI O CALVARIO DEL DIVINO REDENTOR.

Los otomíes consideran que la montaña de El Zamorano y sus alrededores no solo han sido la casa de sus antecesores cristianizados sino que también ha formado parte del camino de los aztecas hacia el valle de México; en este sentido don Alejandro afirma con entonación de crónica que "... en este cerro de El Carmen pasaron los chichimecas rumbo a Tlatelolco". La conciencia despierta, los ojos se alargan, las leyendas cobran vida: los "... abuelos siguen viviendo en estos lugares, aquí están sus casas."

Son las 7:30 horas y se inicia la salida ascendiendo rumbo a las antenas de TV es decir hacia la cima de El Zamorano, se sigue el mismo camino del día anterior. En el orden acostumbrado en primer lugar salen las dos paradas de tambores, el estandarte, las mujeres, las Santas Cruces y

demás imágenes, y finalmente los hombres. En esta ocasión todos los peregrinos hacen la salida de espaldas, es decir viendo siempre de frente a la Virgen. La serpiente camina en reversa por lo menos 300 metros, y girándose sobre sí misma voltea para continuar por el ascendente camino montañoso.

LAS CASAS DEL CAMINO, O DE "LOS MECOS" O "LOS ABUELOS" (CASA NUMERO TRES). (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 11) (Anexo IV, Foto No. 20).

El camino que se dirige al cerro del El Carmen a la cima de El Zamorano es una cuesta ascendente sumamente pronunciada; la peregrinación con lentitud rítmica se desplaza con la mira hacia la cima. En El Carmen se han quedado los líderes religiosos (don Cipriano, don Alejandro y otros) seguramente haciendo otra ceremonia propiciatoria en honor de los abuelos o acorde a las creencias heredadas por los "mecos" que habitaron esos lugares. Todas las ceremonias a los abuelos las hacen exclusivamente algunos hombres de los que encabezan la caminata, mientras los peregrinos esperan descansando o bien avanzan en el camino.

En el trayecto abrupto entre El Carmen y la cima de El Zamorano existen varias rocas rodeadas de pinos. Algunos hombres otomíes hacen ofrendas en el interior de las casas o cavernas, sobre todo a una de ellas a la que suben algunos hombres a dejar velas, veladoras y flores que se distribuyen en el espacio interior de ese recinto que parece una recámara más o menos con forma semicircular y convexa (Anexo IV, Foto No. 20). Por ser visitada principalmente al regreso se le ha numerado como la Casa No. 3, y como el Punto No. 11 (Es necesario reiterar que esta Casa no es visitada al ingresar a El Carmen, sino más bien al salir de ese lugar hacia la cima de El Zamorano, por lo cual es numerada como punto No. 11).

Al menos la casa principal o La Piedra (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 8) y la segunda caverna visitada (Anexo No. 12, Mapa No. 12, Punto 11) al iniciar el ascenso definitivo a El Zamorano, al parecer fueron talladas parcialmente para conseguir su forma (Anexo IV, Fotos No. 17 y 20). Desde

luego, de acuerdo a los informantes otomíes existen otras cuevas o casas de los abuelos.

EL POZO DE AGUA: "LA SANGRE DE CRISTO". (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 12).

A las 8:35 horas llega la peregrinación al pozo de agua que surte a las oficinas y central de maquinaria de la repetidora de Televisa, que se ubican a una altitud de 200 metros más arriba. En este lugar, donde está la bomba eléctrica, inicia la subida escarpada que lleva a la cima de El Zamorano que se halla aproximadamente a una distancia de 300 metros, "... al rey de la montaña ..." dicen los líderes otomíes de la peregrinación.

La peregrinación se detiene y aprovecha los rayos de la luz matutina que se cuelan por la montaña hasta este lugar para colocar a las imágenes frente al astro solar, todas las imágenes están sostenidas por los peregrinos portadores permanentes fingiendo un altar humano; pareciera que es una ceremonia disimulada frente al sol y frente al agua del pozo. Don Alejandro al referirse al agua comenta: "... aquí es el nacimiento de Jesucristo, aquí es donde bajó Juan el Bautista, esta es la sangre de Cristo ...".

En este lugar algunos peregrinos aprovechan para cortar plantas medicinales como "... el poleo que es bueno para el espanto, o como el alfilele que es bueno para el coraje, y para la bilis ...", afirma don Cipriano. Más adelante se hablará sobre la etnomedicina, en el último apartado del número 5 de este capítulo.

A las 9:00 horas se inicia la subida final que remata en la cima de El Zamorano donde se encuentra La Casa de Piedra.

LA CIMA DEL "XONT'E": ALTURA SAGRADA DE LOS ANCESTROS (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 13) (Anexo IV, Fotos No. 21, 22 y 23).

El Xont'e se inicia en el puerto de Vigas (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 7) siguiendo una ruta casi circular, pasando por La Piedra o Casa Princiapal (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 8), El Bailadero (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 9),

hasta La Virgen de el cerro de El Carmen (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 10), para retornar pasando por Las Casas del Camino (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 11) y El Pozo de Agua (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 12) hasta llegar a la "altura sagrada" de la cima de El Zamorano (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 13), y con el consecuente descenso hasta llegar nuevamente al puerto de Vigas (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 14).

Todo este lugar es para todos los otomíes de Tolimán y la región (Cadereyta, Colón, Ezequiel Montes, La Cañada y Tierra Blanca), su casa. Durante los cuatro días de la peregrinación no hay conflictos de ninguna clase, pues para todos ellos están en la casa de los abuelos, donde se originó el mundo.

Como ya se dijo los peregrinos salen, a las 7:30 horas, del lugar denominado comunmente como La Virgen, también mencionado en este trabajo como cerro de El Carmen. Los peregrinos no se detienen al pasar por segunda vez por el puerto de El Bailadero. A las 8:35 horas tienen un descanso en el lugar donde está El Pozo del Agua (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 12) que sube el agua hasta las instalaciones de Televisa (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 13). En El Pozo del Agua se reincorporan los líderes religiosos que se habían quedado atrás para visitar las casas de los abuelos y dejarles sus ofrendas.

Otra de las características específicas de esta peregrinación otomí, como ya se mencionó anteriormente, consiste en que el retorno es caminando de igual forma a pesar de la relativa facilidad que hay para hacerlo viajando en vehículos automotores.

En este lugar contrastan las dimensiones de las construcciones de las antenas de Televisión de la Compañía Televisa (TV), de Teléfonos de México (Telmex) y las capillas y calvarios contruidos por los otomíes. En este lugar también existen todavía algunas rocas que para los líderes personifican a sus antepasados pero que poco a poco han estado siendo desplazadas o suplantadas por las nuevas construcciones de las trasmisiones de imágenes televisivas o de voces telefónicas. Hoy día de esta manera las creencias otomíes compiten desventajosamente con los dioses de la tecnología electrónica de las comunicaciones del mundo urbano moderno (principalmente), pues están siendo desplazados no sólo simbólicamente

sino físicamente, es decir las piedras sagradas están siendo apartadas para construir las instalaciones mencionadas (Anexo IV, Fotos No. 21, 22 y 23).

LA CASA DE PIEDRA (CASA NUMERO CUATRO), (Anexo I, Mapa No. 12, Punto 13) (Anexo IV, Foto No. 21).

A la vera del camino la serpiente ha disfrutado de los escasos rayos solares de la mañana primaveral que logran penetrar en el corazón de la montaña; con complacencia se ha bebido el agua que surge de las entrañas de la montaña; con veneración ha recorrido las casas de los "abuelos mecos" transportándose por el espacio, el tiempo y los símbolos. Pero el desenlace final está por el momento en las alturas, "... en el lugar donde ya no hay para donde subir, en el lugar donde solo queda regresar ..." como lo aseveró don J. Guadalupe Luna en 1988 en ese mismo lugar, el último año en que vino a la peregrinación.

La pendiente es escarpada, llena de piedras pero bordeada de pinos de esos árboles que todas sus ramas terminan en forma de cruz como la que llevan los peregrinos que para ellos es el mismo don José Cruz Pérez como le fue afirmado en los sueños de acuerdo a don Cipriano Pérez, como ya se vió en el capítulo cinco, número dos, apartado "Los compromisos heredados" (recuérdese que en los sueños la Cruz le dice a don José Cruz: "yo soy tu mismo, y si me haces caso de lo que te voy a decir vas a salvar la vida y tu nombre va a ser conocido por todos los siglos, nadie lo va a olvidar"). El deslizamiento ascendente de la peregrinación se da sobre pasos lentos y pesados acompañados por el ritmo de los tambores, las flautas, los rezos, las alabanzas, y los cohetes, así como por los movimientos suaves de los pinos (o "querubines" como los llamó don Alejandro Morales Luna) que pueblan esta montaña y que vigilan el paso de la serpiente en su paso hacia la Casa de Piedra.

Don Alejandro Morales Luna dice que "La Casa de Piedra es el calvario o capilla que está en lo alto de El Zamorano y que pertenece a Maguey Manso, porque ahí llega la Santa Cruz cada año..." (Anexo IV, Foto No. 21).

La serpiente empieza a detener su cansado paso al introducirse por el lado suroeste de la cima más alta de El Zamorano. Esta cima tiene una superficie relativamente plana de aproximadamente 160 metros de largo que va más o menos de suroeste a noreste, por 10 metros de ancho que va de noroeste al sureste. En primer término está el calvario de Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato; a unos cuantos metros está recientemente construida una estación de Teléfonos de México (construida en noviembre de 1994) de donde sale un pasillo construido como una banqueta de mampostería que atraviesa prácticamente toda la superficie superior.

A la Casa de Piedra siguen dos rocas grandes (Anexo IV, Foto No. 22), la primera es el calvario de Puerto Blanco y la segunda es el calvario de Chichimequillas (municipio de Villa Corregidora, Querétaro); este último tiene piedras caídas que pareciera estuvieron formando un muro. A continuación está una de las dos antenas de TV; junto a la primera antena está la capilla de San Miguel Tolimán y al final se halla la segunda antena de TV, por este extremo llega el pasillo construido por TELMEX (Anexo IV, Foto No. 23) y se enlaza con las escaleras metálicas (que descienden aproximadamente 150 metros) construidas por Televisa para bajar a sus instalaciones de máquinas y oficinas; este lugar es el fin de la carretera de terracería que está accesible todo el año a vehículos automotores.

Al llegar a la cima de El Zamorano, se colocan las imágenes en el interior de la capilla rústica que tienen los otomíes de Higuéras (Anexo IV, Foto No. 21) en ese lugar y antes de continuar con el quinto ofrecimiento y la quinta ocasión en que se hace la oración de los cuatro vientos, se reparte alimentos a los peregrinos.

A lo largo de esta descripción de la caminata otomí del semidesierto queretano se han podido observar algunas semejanzas con los planteamientos etnográficos descritos por Galinier como se apuntó al inicio de este capítulo, sobre todo en relación a los ritos y a los mitos. La diferencia substancial son los planteamientos teóricos en relación a la adaptación en la que se sustentan los cambios culturales entre los otomíes queretanos en cuestión aquí; sobre todo su práctica anual de esta institución cultural vinculada a la extrema escasez de recursos y principalmente de agua en el semidesierto.

Sin embargo, también es necesario aclarar que este trabajo apoyado en la descripción de esta caminata religiosa no ha tenido como objetivo los símbolos per se, sino más bien la importancia cultural que tiene esta institución (la peregrinación) en la reafirmación de las creencias desarrolladas históricamente (incluyendo el momento presente) en la interacción con su medio ambiente ecológico y social inmediatos, y que articula a otros rasgos culturales para interactuar con la sociedad mayor en las diversas formas de emigración ya mencionadas para conseguir los recursos económicos elementales invertidos básicamente en las comidas rituales fundamento esencial de su sobrevivencia. Estos elementos culturales los ha involucrado en un proceso de aculturación y cambio social específicos en el que sobresalen la persistencia de su identidad étnica, cultural y lingüística. La cultura es un mecanismo de supervivencia del grupo y en la práctica religiosa se halla esa función como lo sostiene Dow (1990: 27).

5.- EL RETORNO AL SEMIDESIERTO.

El descenso de El Zamorano se realiza por el lado sur, pues se regresa por otro camino siguiendo, como ya se dijo, el círculo que se cierra hasta el puerto de Vigas (Anexo I, Mapa No 12, Punto 14, en dirección del descenso). En La Casa de Piedra se dejaron todas las ofrendas traídas desde Tolimán, y a partir de ese momento los peregrinos comienzan a coleccionar pequeños tallos de pino, lirios de campo, chilitos (flores extraídas de plantas parásitas del encino) y diversas plantas medicinales (Anexo IV, Foto No. 24).

El retorno es semejante al ascenso con la importante diferencia que los ofrecimientos se hacen solamente como ya se mencionó en el puerto de El Perdón y en la capilla de Maguey Manso (Anexo I, Mapa No. 12, Puntos 15 y 16) (Anexo IV, Foto No. 25).

En el cuarto día, al llegar los peregrinos al arroyo conocido como El Zapote son recibidos algunos de ellos por sus familiares quiénes les llevan

comida y bebida, en el puerto de El Perdón al recibimiento se suman más otomíes. Cerca de este lugar, varios hombres otomíes colectan magueycillo al que llaman en español zotol, pues sus pencas las utilizan para construir el chimal en El Sabino de San Ambrosio que se levanta el día primero de mayo de cada año como parte de la fiesta a la Cruz de esa comunidad que se realiza anualmente el día cuatro de mayo.

Unos metros adelante del puerto de El Perdón las dos Cruces se separan en el punto donde se unieron el primer día, una se dirige hacia El Saucito y la otra a Maguey Manso. Al llegar a Maguey Manso se realiza el último ofrecimiento con las plantas traídas desde El Zamorano y posteriormente se da una comida a todos los peregrinos que acompañaron a esa Cruz en su visita a El Zamorano. La comida se ofrece bajo la enramada construida el día 24 de abril, y la distribuyen los familiares de don Cipriano que son prácticamente todo los miembros de su comunidad. Los alimentos consisten principalmente en platillos de garbanzos guisados y preparados en caldo con chile, arroz con algo de chicharrón de puerco, y muchas tortillas de maíz, agua de fruta, sodas, cervezas y pulque. Al final todos se retiran, en espera de las siguientes actividades religiosas que finalizan hasta el día 5 de mayo con otra comida ritual en los espacios del centro ceremonial de Maguey Manso (Anexo IV, Fotos No. 26 y 27).

LAS OFRENDAS.

Los ofrecimientos que se realizan en total son los siguientes: 1.- en el puerto de El Perdón; 2.- en el puerto de Vigas; 3.- en el puerto de El Bailadero; 4.- en la Virgen; 5.- en el Calvario de El Zamorano; 6.- en el puerto de El Perdón; y, 7.- en el interior de la capilla de Maguey Manso (Anexo I, Mapa No. 12, Puntos 4, 7, 9, 10, 13, 17 y 20).

Las ofrendas durante el retorno se hacen con tallos de pino adornados en su extremo superior con lirios de campo y chilitos colectados en la cima de El Zamorano y su región circundante por donde va pasando la peregrinación (Anexo IV, Fotos No. 24 y 25). El sahumador y el copal y las velas no faltan en ninguno de los ofrecimientos.

LAS COMIDAS RITUALES (Anexo IV, Fotos No. 26 y 27).

Los alimentos que se distribuyen a los peregrinos en la cima de El Zamorano son llevados especialmente por una familia de El Molino (barrio de San Pedro Tolimán); los llevan en una camioneta particular hasta El Zamorano. Esta distribución de alimentos se denomina por los otomíes como "providencia"; los que tienen obsequian a los que no tienen o necesitan, en este sentido se da un nivelamiento del que habla Dow (1990: 26).

Los rituales otomíes de Tolimán comprenden inseparablemente la redistribución de alimentos. Los cargueros en todos los casos se puede decir que centran principalmente todos sus esfuerzos económicos en la preparación de los alimentos que ofrecen a la comunidad inmediata a la que pertenecen y a los visitantes; desde luego siempre realizan la preparación y distribución con ayuda directa o indirecta de todos sus familiares consanguíneos (hermanos, hijos, padres, primos, sobrinos, etcétera), familiares espirituales (compadres, ahijados, padrinos), y familiares políticos (yernos, nueras, cuñados y suegros).

La contribución y distribución de alimentos son niveladores al interior de las comunidades corporativas cerradas de las que habla Wolf (1955: 458), con el propósito de mantener la cohesión y la solidaridad en su interior. El concepto de nivelación al igual que Wolf lo sostienen Cancian, Carrasco y Nash; todos estos autores hacen referencia principalmente a las jerarquías cívico-religiosas, por otra parte ellos hablan específicamente de la distribución de recursos económicos y no explícitamente de los alimentos, así mismo se refieren a la distribución hecha por las familias que han acumulado más recursos.

Entre los otomíes de Tolimán, la distribución es principalmente de alimentos, pues todas las familias de la comunidad o comunidades durante sus prácticas religiosas modifican su alimentación cuantitativa y cualitativamente aunque desde luego los cargueros cubren también otros gastos relacionados con otros elementos como el castillo, el chimal, las

flores, las velas. También la población en general hace otros gastos, por ejemplo comprando también sus ofrendas a las imágenes principalmente o participando intensamente con fuerza de trabajo. Además de la distribución se puede decir que existe también una contribución, pues en el sistema de cargos pueden participar personas que no son necesariamente los que más recursos han acumulado, pero al comprometerse se avocan a la consecución de recursos para cubrir su compromiso contribuyendo de esa manera con su comunidad. Por lo tanto se puede observar una estratificación entre los contribuyentes o mejor dicho entre los cargueros como ocurre con las danzas de San Miguel. El que distribuye o contribuye con alimentos adquiere un prestigio determinado que le permite redistribuir recursos económicos al reunir el trabajo productivo de muchas personas como los grandes hombres de Melanesia y Nueva Guinea, y los kwakiutl del sur de Alaska, la Columbia Británica y el estado de Washington: "Los 'grandes hombres' como Atana o los jefes kwakiutl llevan a cabo una forma de intercambio económico conocida como redistribución. Es decir, reúnen los resultados del esfuerzo productivo de muchos individuos y después redistribuyen la riqueza acumulada en cantidades diferentes entre un grupo distinto de personas" (Harris, 1992: 111).

Así pues, en todas las poblaciones otomíes de Tolimán los alimentos se redistribuyen durante toda la temporada que duran las celebraciones a alguna imagen, por ejemplo en el caso de San Miguel se prolongan durante tres meses; en el caso de la Cruz de Maguey Manso duran desde el día 24 de abril hasta el 5 de Mayo, aunque se puede decir que en realidad comienza el Viernes de Dolores (viernes previo a la Semana Santa) ocurriendo un interín entre ambas fechas (Viernes de Dolores y 24 de abril) es decir la Cruz permanece en su capilla y no recibe ningún ritual importante.

En todos los casos en las mañanas o en las velaciones (rituales nocturnos) se distribuye pan de pulque con chocolate champurrado (es decir hecho en agua); en las tardes se dan principalmente garbanzos que pueden ir acompañados con otros platillos como algo de carne de puerco o de ave de corral (gallina o guajolote), alguna pasta o arroz, frijoles y por supuesto muchas tortillas de maíz; también se dan sodas gaseosas embotelladas, cervezas, pulque o bien agua de frutas. En todos los casos

existen las "pedradas" es decir todos los que van a la fiesta además de comer durante la ceremonia acopian algunos alimentos recibidos como una distinción y que llevan posteriormente a sus hogares; y así como al inicio llegan unas familias cargando alimentos que distribuyen en el ritual, al final otras familias salen cargando esos mismo alimentos.

En Maguey Manso como en todas las comunidades otomíes en cuestión para la comida ritual se utiliza el espacio comprendido bajo las enramadas construidas como anexo a la o las capillas. En los extremos longitudinales de ese espacio colocan vigas sobre piedras simulando bancas, y en el centro tiran sobre el piso de tierra un petate que generalmente es un rollo (aproximadamente de 80 centímetros de ancho) que se extiende a lo largo (varían las dimensiones de acuerdo a cada comunidad); en Maguey Manso, el petate tiene aproximadamente 20 metros de largo. Sobre ese petate se lanzan prácticamente las tortillas hasta que queda totalmente cubierto, los platillos se entregan en las manos de los comensales (Anexo IV, Foto No. 27).

La comida generalmente la inician los músicos que casi siempre son una pareja de tamborileros, cada uno con un tamborcito y una flauta hecha de carrizo que tocan simultáneamente durante toda la ceremonia. A esta pareja de tamborileros también se les llama "parada de tamborileros" o "pifaneros" que siempre son contratados por un precario salario y la comida.

En Maguey Manso, como en casi todas las demás comunidades otomíes de Tolimán, la mayoría de los comensales se acomodan fuera de la enramada y por consiguiente fuera del petate; los otomíes se acomodan para comer (dar o recibir alimentos) alrededor de la capilla o centro ceremonial.

El individuo cuando maximiza los recursos para un interés personal, y ésto se generaliza como un patrón social, conduce a una falta de interés por el bien común y a la diferenciación social extrema que lleva al hambre y a la enfermedad. "Es por eso que innumerables sociedades valoran la práctica de la reciprocidad, de manera de redistribuir los bienes producidos por todos para el bien común. En la mayor parte de nuestra historia como

especie, esa ha sido la función y el objetivo de la religión y de los rituales asociados con el mantenimiento de una identidad étnica" (Morán, 1993: 19).

LA ETNOMEDICINA.

Los otomíes que se comprometen en el reparto de alimentos para su comunidad son: los cargueros mayores; los principales no mayordomos (que son los distribuidores que de antemano tienen excedentes en su unidad de producción o unidad doméstica); los contribuyentes primarios o familiares del carguero (por compromiso de linaje, parentesco espiritual o político); y los cargueros menores o contribuyentes secundarios, que a partir del compromiso inician la búsqueda de recursos para cumplirlo, y que también reciben ayuda directa de sus familiares. En el caso de los contribuyentes secundarios, casi siempre adquieren el compromiso para agradar a las imágenes (o mejor dicho a los xi'hta) para pedirles favores o para agradecerles las soluciones de los problemas cotidianos entre los que sobresalen las enfermedades incurables o que los médicos facultativos no han dado solución.

En este mismo sentido se puede decir que otra función importante de la visita a los xi'hta de El Zamorano es pedir una solución a las enfermedades que los médicos alópatas no han podido resolver; en este sentido afirma don Alejandro Morales Luna: "... cuando hay una enfermedad y no es del lado del médico (es decir que no ha podido curar), no es una enfermedad buena, es una enfermedad de ésta de los abuelos. Entonces hay que venir a verlos y a traerles una ofrenda para que no haya enfermedad".

Cada año cuando la peregrinación pasa por La Casa Principal, don Alejandro (líder de la comunidad de Mesa de Chagoya) y don Fernando Morales Sánchez (comunidad de El Sabino de San Ambrosio) acuden en compañía de otros líderes de las comunidades involucradas en la caminata a llevar las ofrendas a los abuelos. En el interior de esa casa (las supuestas fauces) (Anexo IV, Foto No. 17), sobre la roca interna (la que simula una tumba humana) depositan ofrendas consistentes en flores, velas, veladoras, pulque, aguardiente, así como pequeñas figuras antropomorfas hechas de

masa de maíz que ofrecen a los abuelos (los xi'hta) solicitando la desaparición de las enfermedades en los pueblos otomíes que representan todos estos líderes o sacerdotes aborígenes. Este ritual lo realizan solo los líderes quiénes van a hablarles a los abuelos, pues en voz alta les dicen que los perdonen y les piden que acepten los regalos que les llevan.

Los otomíes atribuyen la causa de la enfermedad en estos casos, a los abuelos por lo que su desaparición y la recuperación de la salud depende del beneplácito de los mismos abuelos por medio de las ofrendas y los rezos.

Cada peregrino al salir de Tolimán o de su comunidad de origen lleva consigo los elementos necesarios para los ofrecimientos que básicamente se componen de velas y flores que envuelven cuidadosamente en una penca fresca de maguey recién cortada de la planta; por su parte cada peregrino tiene una intención personal para llevar sus ofrendas a los xi'hta entre las que sobresalen la búsqueda de la salud personal o de algún familiar o bien el agradecer por la solución hallada anteriormente.

La petición que hacen los rezanderos o sacerdotes aborígenes en el interior de las casas de los mecos y ante las piedras que representan a los primeros abuelos del pueblo otomí de Tolimán, también son reiteradamente hechas ante las imágenes antropomorfas impuestas por la religión occidental (catolicismo español) que vinieron a suplantarse hegemónicamente a los xi'hta. Los sacerdotes indígenas sostienen en ocasiones que esas piedras ahora representan a Adán y Eva, o bien a Jesucristo o a la Virgen de Guadalupe.

Por otra parte, cuando se inicia el retorno comienza la colecta de algunas plantas con diversos propósitos, siendo la más recurrente el pino que los otomíes llaman guayamé (en lengua otomí le llaman *bon'xu*). El uso de esta planta se le puede considerar como ritual pues es seleccionada para realizar las ofrendas a los xi'hta, y sobre todo que se cortan copas (parte superior de los árboles) y tallos de aproximadamente un metro y medio (1.5 metros) que transportan hasta las capillas ubicadas en las comunidades de origen (Anexo IV, Fotos No. 24 y 25). En el caso de Maguey Manso se llevan dos tallos y los colocan en el interior de la capilla, en las esquinas extremas del frente donde todos los pueden ver. Este rasgo

cultural puede considerarse como un remanente del culto al Señor del Pino o dios otomí denominado Otonteuctli (Carrasco, 1987: 139) como se mencionó en el apartado "Orígenes posibles del ritual a la Santa Cruz" de la sección dos del capítulo cinco.

Así pues entre las plantas medicinales sobresalen las siguientes:

Guayamé, para los dolores de estómago.

Poleo, para curar el espanto.

Pingüica, para el mal de los riñones.

Encino, para "amacizar" (endurecer) los dientes.

Caballero, para cuando se hace un coraje.

Alfilele, para el coraje y la bilis.

Al regreso todos los peregrinos llevan como parte de su cargamento personal plantas y flores con fines medicinales y de ornato, aunque también colectan los brazos de pino con fines utilitarios, pues al ser limpiados los llevan como trasteros (para acomodar ordenadamente los trastos de la cocina); también a la mitad del trayecto de retorno se colecta el zotol para la construcción del chimal que en estas fechas se construye solamente en El Sabino de San Ambrosio.

En todas las actividades religiosas importantes como San Miguel o la Santa Cruz los dueños o encargados de las imágenes realizan una ceremonia terapéutica a la que los otomíes llaman "presentación". Por ejemplo, cuando llega la peregrinación a la capilla a Maguey Manso, al finalizar el último ofrecimiento algunos de los otomíes sobre todo los enfermos o los que consideran están "embrujados" piden a don Cipriano que los presente a la Santa Cruz. El sacerdote indígena hace una oración breve en voz alta dirigiéndose a la imagen y haciendo a la vez con sus manos una especie de limpia al solicitante, le habla a la Santa Cruz como si él fuese un intermediario pidiéndole salud, bienestar, buena suerte para el solicitante y que el mal se aleje de su persona y su familia para que tenga un empleo o salud.

LA REGION OTOMI-CHICHIMECA Y LAS CUATRO PEREGRINACIONES ACTUALES A LA CIMA DE EL ZAMORANO (Anexo I, Mapa 12).

La peregrinación de Maguey Manso (o de Higueras), sigue una ruta específica que en algunos puntos y tiempos coincide con la ruta seguida por las de San Miguel y Puerto Blanco.

La peregrinación de San Miguel Tolimán se realizó en 1995, año que se ha usado como base para la descripción de la caminata, del día 10 al 13 de abril, al parecer para aprovechar que las escuelas estaban de vacaciones. Ellos suben por Gudiños y antes de El Encino cruzan el camino que une su ruta con la ruta de la peregrinación de Maguey Manso. Los peregrinos de San Miguel también pernoctan en El Encino y al día siguiente caminan hasta la Virgen para llegar a pasar la noche en lo alto de la cima de El Zamorano.

La peregrinación de Puerto Blanco en 1995, salió el día 24 de abril para terminar el día 27 del mismo mes, siguió la misma ruta que Maguey Manso aunque ellos tienen otros lugares para pasar las noches.

La peregrinación de Cieneguilla, Tierra Blanca Guanajuato, sube aproximadamente el 17 de abril y baja el día 22 de abril cuando van a traer la Santa Cruz que está permanentemente en el calvario que ellos tienen en la cima de El Zamorano. Le hacen su fiesta en la comunidad de Cieneguilla, y el día 17 de mayo la regresan nuevamente en peregrinación a su lugar, es decir a El Zamorano.

La pervivencia de estas peregrinaciones hacen referencia indudablemente al tiempo, al espacio y a los símbolos, pero substancialmente a las funciones adaptacionales que desempeña la práctica religiosa entre los otomíes del semidesierto queretano.

En resumen se puede decir de acuerdo a la ideología (o creencias) de los otomíes actuales de Tolimán que el agua proveniente de los ríos, arroyos, manantiales y desde luego el agua proveniente de la lluvia y en general todas sus actividades y acontecimientos cotidianos están relacionados con la vida y con la muerte en la que intervienen directamente los xi'hta. Es decir si no hay agua o si ocurre algún accidente, enfermedad o contratiempo, indica que los xi'hta están molestos por el mal comportamiento de algún o algunos miembros de la comunidad; sin

embargo éstos se desagravian llevándoles ofrendas (o comprometiéndose a hacer la fiesta a los santos patronos o imágenes religiosas que han suplantado a los xi'hta; así, los otomíes se responsabilizan de algún cargo para que los xi'hta otorguen el perdón y estén contentos, y de esta manera manden la lluvia o se resuelvan los problemas de salud, falta de trabajo, accidentes, etcétera. Por otra parte entre algunos otomíes se afirma que no son realmente los xi'hta sino el diablo quién los obliga a hacer esos daños, por lo cual se le pide con oraciones y con ofrendas en flores, velas y copal para que se aleje y no haga esos daños.

ESTA ES LA IDEA CENTRAL DE LA IDEOLOGIA QUE ESTA PRESENTE O SUBYACENTE EN LAS COMIDAS RITUALES Y EN LAS ACTIVIDADES RELIGIOSAS OTOMIES DE TOLIMAN (PARTICULARMENTE DE HIGUERAS) Y QUE FINALMENTE SON EL RESULTADO DE CONDICIONES ECONOMICAS Y ECOLOGICAS DEFINIDAS COMO LO AFIRMA MARVIN HARRIS (1992: 104).

El marco de referencia presentado por el Materialismo Cultural y la Ecología Cultural para comprender la peregrinación de los otomíes de Higuera a El Zamorano y en general la práctica religiosa de los indígenas del semidesierto queretano se refuerza con las propuestas de Bryan Turner y Victor Turner como se verá en seguida.

Siguiendo a Bryan Turner (1983: 69) quién se apoya en el análisis marxista se puede decir que la práctica religiosa como ocurre entre los otomíes multimencionados, es una relación estructural entre la ideología y la base material desde dos diferentes perspectivas.

En primer lugar, se puede decir que la envoltura conceptual vinculada a este ritual puede ser considerada como una forma de ideología. Desde esta perspectiva, la religión se ve como un medio a disposición de la clase dominante para mistificar y controlar a los campesinos y a los trabajadores en el capitalismo como está explícito en La Ideología Alemana (Marx y Engels, 1988).

La segunda perspectiva sugiere que a partir de un análisis de las clases en un periodo histórico particular las condiciones materiales generan las formas ideológicas. El énfasis aquí no se coloca tanto en la ideología o cosmovisión dominantes en una época determinada como en la división y conflictos de clase, este tipo de análisis aparece en la Crítica a la Economía

Política (Marx, 1975). Este marco de análisis sostiene que cada clase posee una ideología distintiva que ofrece una expresión directa de sus intereses de clase.

Aparentemente las dos perspectivas son incompatibles, sin embargo Bryan Turner señala que "... la religión tiene una doble función: compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual y, simultáneamente, legitimar la riqueza de la clase dominante. Una solución a la aparente contradicción entre solidaridad de clase *versus* integración social es que, mediante la legitimación de la riqueza y la compensación de la pobreza, la religión cohesiona la sociedad al mismo tiempo que expresa intereses de clases diferentes (1983: 80).

Respecto al papel que juega el ritual de la peregrinación a El Zamorano en la integración social de las comunidades otomíes de Higuera y las situadas en torno a la montaña de El Zamorano, también se puede afirmar de acuerdo a Victor Turner (1957: 292), quién pasó dos años y medio entre los ndembu de Zambia a principios de los cincuenta, que el ritual posee una función políticamente integradora. La estructura de la sociedad ndembu es inherentemente inestable y está desgarrada por disputas constantes, hay poca armonía y muchos conflictos entre los principios dominantes de su organización social, sin embargo los modelos estructurales subyacentes a la organización social ndembu permanecen intactos a pesar de todos los conflictos y cismas.

De este modo, V. Turner ve inicialmente al ritual no como una simple expresión de cohesión ni como la trasmisión de los valores de la sociedad y de sus sentimientos sociales a las personas, sino como una exageración de conflictos reales entre determinadas reglas sociales, cuyo resultado final era la afirmación de la unidad, a pesar de esos conflictos. De este modo la unidad es más moral que política, y los rituales son mecanismos para lograr la solidaridad como ocurre de forma parecida con el ritual de la peregrinación a El Zamorano entre los otomíes de Higuera, Toluca, Querétaro.

Víctor Turner (1968 y 1974) en su afán de ir más allá del paradigma estructural-funcionalista formuló una teoría del ritual en la que el concepto de drama social tiene un papel teórico fundamental con el cual él postuló

una relación funcional entre el simbolismo ritual y la estructura social. Desde esta perspectiva la peregrinación otomí a El Zamorano puede ser analizada como un ritual de paso. (28)

En base a los rituales de paso entre los ndembu este autor analiza la fase liminar del ritual lo que le llevó a concebir la estructura social como estática e inamovible y el ritual como un proceso fluido y creativo. La liminaridad es una expresión que el autor llama *communitas*; de este modo Victor Turner "... propone un modelo dualista de la vida social en el que ésta presenta dos aspectos: la estructura social y la *communitas*" (Turner, V., 1974a.: 309).

Para V. Turner (1974: 272) la estructura social se entiende como un sistema de relaciones y status sociales, un entramado de posiciones que envuelve la institucionalización y la perduración de grupos y relaciones. La noción de estructura social designa un sistema diferenciado de posiciones estructurales que implican jerarquía y explotación. Por el contrario la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos e idiosincráticos. El concepto de *communitas* es difícil de precisar, sin embargo hace énfasis en la relación, el grupo, la creencia o la ideología, así como en acontecimientos y experiencias existenciales o espontáneas".

Las distinciones entre estructura social y *communitas* son presentadas por V. Turner en forma de oposiciones binarias:

<u>ESTRUCTURA</u>	<u>COMMUNITAS</u>
Estado	Transición
Heterogeneidad	Homogeneidad
Desigualdad	Igualdad
Propiedad	Sin propiedad
Secular	Sagrado
Orgullo	Humildad
Complejidad	Simplicidad
Clasificación	Anonimato

La dimensión *communitas* de la vida social se presenta en diversos sucesos y movimientos sociales con las siguientes características:

1.- La *communitas* está vinculada definitivamente con el período liminar de los ritos de paso.

2.- La *communitas* se asocia a estados y personas marginales como los chamanes, adivinadores, místicos, médiums, sacerdotes, monjes, hippies y gitanos. Turner sugiere que la liminaridad afecta a individuos ubicados en los intersticios de la estructura social.

3.- La *communitas* a pesar de expresar una representación espontánea y existencial, con mucha frecuencia acaba instituyéndose en una estructura normativa e ideológica como ocurre con las sectas religiosas y las asociaciones utópicas.

4.- Las peregrinaciones como instituciones sociales ejemplifican a la *communitas*. Y añade que las peregrinaciones son típicos fenómenos liminares.

Respecto a las peregrinaciones como instituciones sociales, Turner presenta algunos de sus atributos liminares, como los siguientes:

a) Los santuarios de peregrinaciones suelen estar ubicados en lugares apartados de los sitios de residencia habitual, en las montañas, en las cuevas, en las florestas, normalmente alejados de las grandes ciudades.

b) La propia peregrinación suele ser considerada como un retiro del mundo en contraposición a la vida cotidiana estable y estructurada.

c) Mientras dura la peregrinación el énfasis se pone en la igualdad y se dejan a un lado las posiciones sociales de los peregrinos.

d) Aunque la peregrinación se realiza por propia voluntad, frecuentemente aparece como una obligación religiosa y como una penitencia.

e) El área de influencia de un determinado santuario de peregrinación supone una comunidad de personas más amplia que la de los grupos religiosos localizados y supera incluso los límites de fronteras políticas y nacionales.

5.- Una de las manifestaciones más sorprendentes de la *communitas* se encuentra en los movimientos milenaristas y muchos de sus atributos se asemejan a la fase liminar (V. Turner, 1974a.).

Los aspectos propuestos por B. Turner y V. Turner no son enfoques que incidan directamente en la interacción recíproca del proceso de adaptación de los otomíes al medio ambiente y a la sociedad nacional, sin

embargo permiten una aproximación teórica en la explicación de los rasgos culturales implícitos en las creencias y los rituales otomíes.

Así pues, como ya se mencionó anteriormente B. Turner al abordar la doble función ideológica del conjunto conceptual articulado a los rituales, permite explicar también la función de la práctica religiosa otomí de Higuera; y, V. Turner al acentuar la importancia de la función política del ritual como integrador social, y los conceptos de drama social y ritual de paso coadyuvan también en la explicación de la relación funcional entre el simbolismo ritual y la estructura social entre los otomíes y su medio ambiente y su contexto socio-cultural.

CAPITULO VII

CONSIDERACIONES FINALES.

Hoy día, algunos pudieran opinar que ya todo está dicho sobre los indígenas y los campesinos mexicanos porque estudiosos como Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas ya lo han dicho todo sobre indigenismo.

O bien porque en las últimas décadas del siglo XX, antropólogos como Guillermo Bonfil, Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Andrés Medina, Rodolfo Stavenhagen, Roger Bartra y Arturo Warman ya han escrito extensamente sobre todos los ámbitos de la problemática indígena y campesina estudiados desde diferentes enfoques teóricos.

Todos estos autores han aportado conocimientos acerca de los indígenas y los campesinos; pero los indígenas y los campesinos siguen existiendo y la realidad sigue cambiando. Estos autores han puesto las bases pero la comprensión de los procesos de cambio y el análisis en un sentido diacrónico solo se puede lograr con continuos estudios de caso.

Desde esta perspectiva considero que en especial las ciencias sociales, en este caso la antropología, tienen un lugar reservado en esta tarea de estudio de la problemática específica sobre todo ahora que los cambios son tan acelerados y la multiplicidad de las relaciones entre los individuos, entre los grupos sociales, entre las regiones, y entre las naciones se amplían; y sobre todo ahora que la atención está dirigida hacia las ciudades y los grandes capitales, donde se concentra el desarrollo

olvidándose de las periferias, estrangulando a los sectores "tributarios del dios desarrollo industrial".

Este trabajo, al referirse particularmente a los otomíes de Toluca, sostiene que las sociedades indígenas más que desaparecer se están transformando y en este sentido habrá que preguntarse ¿cómo se están transformando?, ¿qué factores internos y externos intervienen?, ¿qué ocurre con la transformación de las relaciones de adaptación y las formas de subsistencia, así como con el desarrollo rural?, o bien, ¿cómo se da la producción y distribución de alimentos, y sus nexos con la política local y nacional?

Por otra parte existe una gran diversidad de interrogantes sobre las comunidades indígenas campesinas, como: ¿por qué siguen existiendo, o mejor dicho cuáles son los factores fundamentales de su persistencia?, ¿hacia dónde van esos grupos, y su integración al desarrollo nacional?, ¿estos grupos pueden desarrollarse sin enfrentarse de su condición bio-cultural, o sin dejar de ser humillados y explotado por tal causa?, o ¿sus días de vida están contados?

Todas estas interrogantes permiten considerar finalmente que la mayoría de los estudios sobre indígenas han sido enfocados, incluyendo los antropológicos, desde marcos teóricos economicistas y politicistas; sin embargo el concepto de cultura no ha sido suficientemente desarrollado y aprovechado.

Por otra parte los campesinos, sean indios o no, tienen como punto de partida la satisfacción de las necesidades y para conseguir ese propósito aprovechan todas las posibles oportunidades a su alcance; pero tienen una manera específica de hacerlo, y esta situación está en relación en última instancia con su medio ambiente ecológico inmediato y por supuesto con la situación económica nacional actual y las políticas estatales de desarrollo; sin embargo el concepto de cultura puede hacer grandes aportes al conocimiento de la realidad con estudios como los realizados por J. Steward, L. White, Netting, Harris y Morán.

Por sobre todo lo dicho, es claro que este trabajo más que dar respuestas definitivas abre la posibilidad de continuar estudiando la realidad de los indios-campesinos mexicanos, particularmente los

campesinos-ñāñhā queretanos, que hoy día a través de la migración siguen participando en el crecimiento de las ciudades mexicanas; pero también siguen enfrentando serios problemas de explotación, y por supuesto étnicos y socioculturales, con consecuentes condiciones de vida que rayan en la miseria y la desnutrición, teniendo como causa la alteración de su medio ambiente ecológico provocada eminentemente por la intervención de algunos grupos pertenecientes a la sociedad mestiza.

Los indios mexicanos para mejorar sus condiciones de vida o para ser integrados al desarrollo moderno, ¿tienen que dejar de ser indios?, es decir ¿tienen que olvidarse de su lengua, de su cosmovisión y del color de su piel?, o ¿pueden integrarse al desarrollo social, económico, político, tecnológico y científico mundial como lo han hecho otras etnias sin dejar a un lado su especificidad bio-cultural?; finalmente en este caso se pueden plantear preguntas como la siguiente: ¿cómo lo han hecho por ejemplo los japoneses?

A preguntas como las anteriores y a otras muchas las ciencias han estado intentando algunas respuestas. En particular, los estudios de antropología sobre la realidad queretana han aparecido principalmente en las dos últimas décadas de este moribundo siglo XX. Como por ejemplo los trabajos: de arqueología de Crespo (1986, 1988 y 1989), Saint-Charles (1986), Herrera (1985, 1987 y 1991), Velasco (1986 y 1988), Muñoz (1989 y 1990) y Viramontes (1990); de etnohistoria de Urquiola (1989); de antropología física de Estrada Reyes (1982); de etnolingüística Hekking (1995), y, Hekking y Andrés de Jesús (1984 y 1989); y sobre todo de antropología cultural y antropología social de Quesada (1993), Nieto (1984 y 1986), Real (1994), Basaldúa (1994) y Rosas (1991), de los cuáles algunos se acercan a aspectos de la metodología propia de la etnología. Todos estos trabajos han abarcado tanto aspectos urbanos como rurales considerando algunos elementos indígenas. Así mismo, en el proceso de la antropología en Querétaro han estado realizándose también otros trabajos de antropólogos que han estado investigando y enseñando en la Universidad Autónoma de Querétaro como es el caso de Phyllis M. Correa (1996); o se han formado académicamente en esta misma institución como Rébsamen (1996) y Cardoso (1996). Desde luego todos estos trabajos sobre todo los gestados

en el interior de la UAQ han tenido un importante impulso en la Maestría en Antropología con la formación de antropólogos.

Estas investigaciones antropológicas han sido la semilla vital que ha venido a fertilizar el conocimiento y la investigación, que van a permitir indudablemente el florecimiento de la posible antropología queretana fundándose en el fluir de la vida científica en los inminentes umbrales del siglo XXI que implica irremediablemente la correlación constante y dinámica con el desarrollo local a partir del trabajo interno en relación con otras regiones mexicanas y extranjeras.

El Querétaro moderno, el Querétaro pluriétnico del siglo XXI como se ha visto en este trabajo está edificado sobre las raíces chichimecas y otomíes, así como México está construido en las raíces profundas de las que habla Guillermo Bonfil en su "México Profundo" (1989, publicado por primera vez en 1987) o América principalmente Latinoamérica como lo insinúa Kusch (1986) con el título de su libro llamado "América Profunda". En este contexto se puede hablar de "El Querétaro Profundo".

Querétaro y los queretanos incluídos los otomíes de Higuera, Tolimán, han estado transformándose en todos los órdenes de la vida social a partir del constante contacto con el desarrollo local, regional, nacional e internacional. En particular los otomíes, han estado desarrollando rasgos culturales específicos como se ha considerado a lo largo de este trabajo permitiéndoles la sobrevivencia hasta los días actuales.

Sin embargo realmente han quedado en las profundidades del subdesarrollo y la pobreza extrema, los cuales no están determinados exclusivamente por su condición lingüística, étnica y cultural (el vestido, la tecnología agrícola, la alimentación, las creencias religiosas), pues de acuerdo a Pozas y Horcasitas la calidad de indio la adquieren los otomíes por ser parte de la población "... de más fácil explotación económica dentro del sistema ..." (1987: 16); y también como lo sugieren Stanley y Stein (1972), por otros factores originados principalmente a partir de la conquista española que se han venido heredando y reproduciendo hasta los años presentes del neoliberalismo del partido político en el poder.

En general se puede decir que la práctica religiosa indígena como lo plantean Dow (1990), Greenberg (1987) y Smith (1981) es una estrategia de

los otomíes del semidesierto queretano; pero esencialmente es una estrategia de interacción y adaptación al medio ambiente ecológico y al medioambiente social en sus contextos local, regional y nacional como lo proponen Morán (1993), Netting (1986) y Hardesty (1979); que en síntesis NO es el producto de caprichos maniacos, sino EL RESULTADO DE CONDICIONES ECONOMICAS Y ECOLOGICAS DEFINIDAS como lo sugiere Marvin Harris (1992).

En esta estrategia destacan los siguientes rasgos culturales:

1.- Las comidas colectivas como parte integral de los continuos rituales que suministran los hombres cruz o dueños de las imágenes que están respaldados por sus propiedades diferenciales donde se incluye la fuerza de trabajo disponible de la unidad doméstica, y del resto de la población; su costo es complementado con el trabajo de los familiares consanguíneos, políticos y espirituales, así como de los ingresos obtenidos con la venta de fuerza de trabajo por los emigrantes.

En el caso de Maguey Manso las dimensiones de las tierras del dueño de la Cruz son únicas y superiores en la región otomí de Higuera; mientras que en el caso de El Sabino de San Ambrosio donde los cargueros son cambiados entre los pequeños propietarios que como dice don Eulogio Gudiños carguero mayor nombrado en 1995, se nombra al carguero entre los "... que tienen aguita en sus terrenos de siembra. Así se van nombrando siguiendo una lista."

2.- Las relaciones interfamiliares y intercomunitarias por medio de linajes de matrimonios endógenos a nivel intercomunitario que forman la base de la fuerza de trabajo para hacer posibles las prácticas religiosas. Estas relaciones han permitido a los otomíes de Tolimán la cohesión étnica y social, y por supuesto la conservación de su lengua madre (hñãñhã) a pesar de la intensa dinámica de las relaciones interétnicas reflejadas en los miembros que emigran periódicamente a las regiones mestizas, y por supuesto en las relaciones con las instituciones que están representadas también por mestizos o criollos (un ejemplo de este último aspecto es Enrique Wagner, funcionario del Gobierno del Estado de Querétaro, que ha estado presente en las reuniones con los otomíes como ya se mencionó en el Capítulo VI).

3.- Por otra parte la ideología o culto a los ancestros chichimecas que vivieron en las montañas como El Zamorano y que se les visita anualmente para pedir la lluvia y su beneplácito para tener bienestar y recursos para la subsistencia. Esta cosmovisión subyace en las prácticas religiosas específicamente otomíes como uno de los móviles sobresalientes de la dinámica de adaptación y cambio. En primer lugar, a los terrenos que han recibido en herencia hay que considerar como inseparable de esa herencia, la herencia de las imágenes y los compromisos de hacerles sus festividades y de dar alimentos durante sus fiestas pues de esta forma estarán complacidos los abuelos (los xi'hta) y los patronos (las imágenes), estas festividades son cíclicas anualmente y correlativas al ciclo agrícola, asegurando de esta manera la alimentación y sobre todo una aproximación a la nivelación nutricional con los días en que no existen comidas rituales.

4.- La emigración, el pequeño comercio itinerante y la recolección de frutos y plantas silvestres como fuentes de recursos para cumplir los compromisos heredados o recibidos anualmente, vinculados con las imágenes y los xi'hta hechos dioses, actividades que finalmente se transforman en alimentos compartidos y, en cohesión social y étnica.

5.- La competitividad por cumplir con las responsabilidades religiosas "mejor" que los demás cargueros de la comunidad o de otras comunidades permite fortalecer las redes familiares en los términos planteados en las que se construye la estructura de la fuerza de trabajo que se moviliza en la comunidad y que no recibe un salario y que no se hace por contrato o una prestación social sino como una cooperación para agradar al "patrón"; desde luego todos los que trabajan reciben de manera especial alimentos en las comidas rituales ocupando los espacios más distinguidos como los lugares preferenciales en las capillas durante los festejos rituales o bajo la enramada, construcción hecha anexa a las capillas; los líderes de la organización de los trabajos rituales durante las comidas reciben más alimentos, esta distinción es conocida como "pedrada"; estas personas llegan a la fiesta con recipientes donde depositan las pedradas que al final llevan a sus casas familiares y si son demasiados alimentos son repartidos entre sus familiares más cercanos pertenecientes a la familia extensa.

6.- Aspectos como éstos pueden ser encontrados en diversos lugares de las comunidades indígenas ubicadas en el territorio conocido como Mesoamérica o bien en la nación otomí contemporánea; sin embargo revisten una particular caracterización entre los chichimecas otomizados debido a las condiciones impuestas por el semidesierto, e ideológicamente por su conexión histórica con los rasgos culturales chichimecas de la Sierra Gorda queretana y guanajuatense que se inicia en el siglo XVI con la llegada y conquista emprendida por los españoles en esa región.

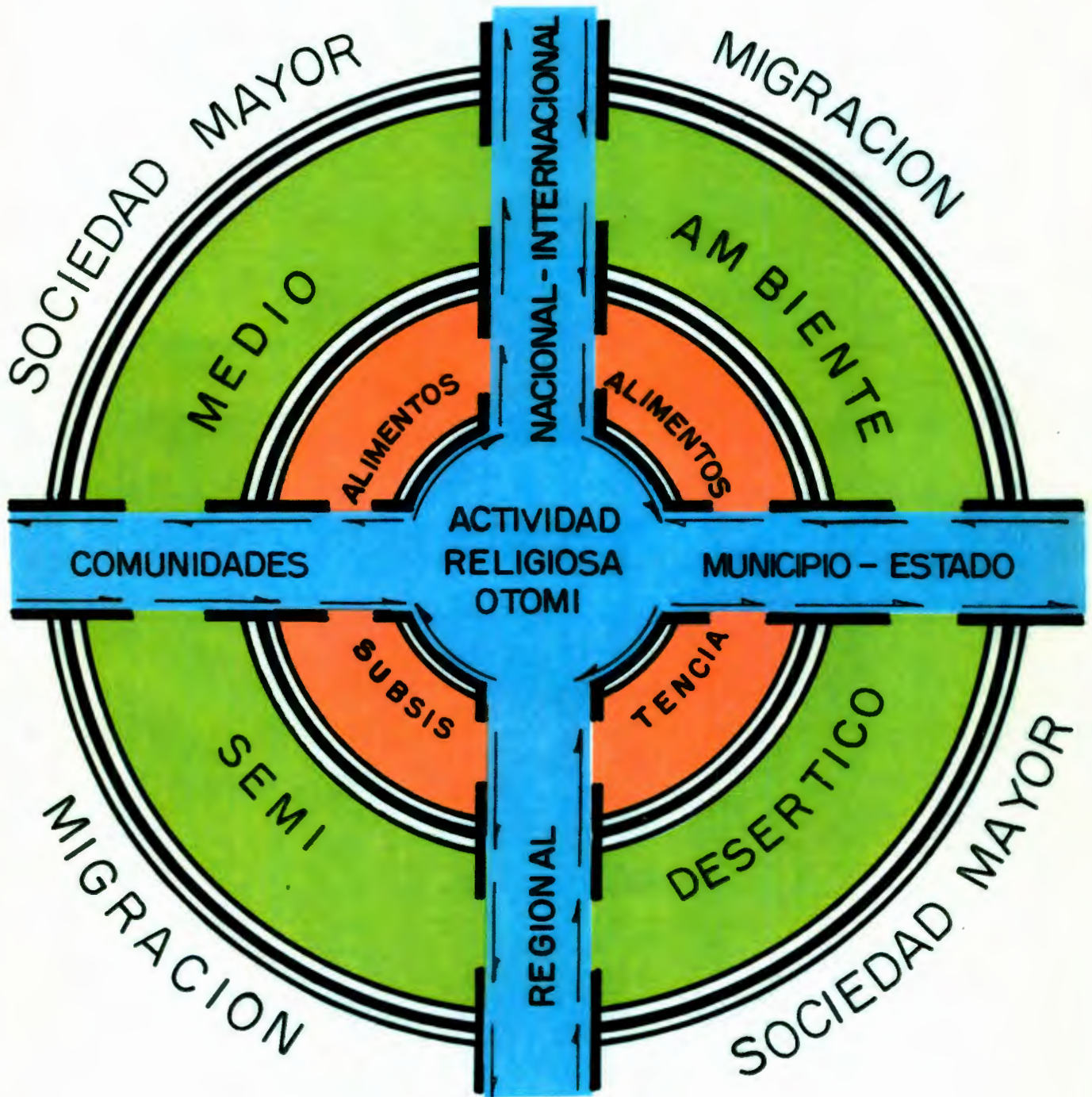
7.- En resumen se puede decir que los rasgos culturales sintetizados en la práctica religiosa no son el móvil determinante de la vida comunitaria y étnica de los otomíes de Tolimán, particularmente la dinámica religiosa manifiesta en la caminata anual que sale de la comunidad de Maguey Manso.

Más bien las relaciones interactivas de la población otomí con su medio ambiente ecológico inmediato han condicionado la generación de los rasgos culturales enunciados para conseguir la sobrevivencia que se da inicialmente en la obtención de alimentos en los niveles considerados.

8.- Las condiciones que impone el medio ambiente ecológico semidesértico permiten el desarrollo de estrategias culturales que se centran esencialmente en los rituales continuos, en (y para) la obtención de recursos que garanticen al menos mínimamente la subsistencia humana de su población en el contexto del mismo medio ambiente. La estrategia para la obtención de recursos tiene como núcleo a la comunidad y su dinámica religiosa, y se entreteje en diferentes direcciones hacia el interior en relaciones interfamiliares e intercomunitarias y se amplían hacia el exterior con el medio ambiente regional y con la sociedad regional y nacional, en este último caso por medio de la migración y el pequeño comercio itinerante, así como las relaciones de las instituciones gubernamentales y políticas oficiales o independientes que arriban al interior de las comunidades. Las relaciones en todos sus niveles son causadas por la obtención de recursos que en última instancia repercuten en la celebración de las fiestas religiosas sin perder de vista su parte esencial del reparto ritual de alimentos.

Todos estos aspectos y rasgos pueden ser sintetizados en la gráfica de la página siguiente y su consiguiente nota explicativa.

GRAFICA DE LA INTERACCION CULTURAL EN LA LUCHA POR LA SUBSISTENCIA DE LOS OTOMIES DE TOLIMAN CON SU MEDIO AMBIENTE SEMIDESERTICO Y LA SOCIEDAD MAYOR POR MEDIO DE LA ACTIVIDAD RELIGIOSA POPULAR



NOTA EXPLICATIVA DE LA GRAFICA DE LA INTERACCION CULTURAL EN LA LUCHA POR LA SUBSISTENCIA DE LOS OTOMIES DE TOLIMAN, QUERETARO.

Esta gráfica a pesar de su representación geométrica plana refleja el movimiento y la proyección de las relaciones generadas y regeneradas dinámicamente al interior de las comunidades otomíes que pueblan el semidesierto queretano, específicamente los habitantes del municipio de Tolimán, Querétaro, con su medio ambiente ecológico semidesértico inmediato y regional y con la sociedad mayor, para lo cual han desarrollado una estrategia cultural que se caracteriza por la práctica religiosa pública realizada a través de organizaciones específicas como es la institución de la caminata ritual a la alta montaña El Zamorano.

Así pues, la figura general o gráfica es conveniente visualizarla con sus estructuras y perspectivas en movimiento continuo en el tiempo y el espacio. Con este propósito es importante mirarla de arriba hacia abajo evitando considerarla como una figura plana. Si es observada verticalmente situando la vista por encima de ella, en primer lugar se observa la parte superior o central y así sucesivamente los círculos concéntricos lineales e ideográficos. De esta manera muestra su real configuración, es decir el círculo central superior representa la ACTIVIDAD RELIGIOSA PUBLICA que (es el centro pero no la base y) penetra el interior del resto de elementos y sus interrelaciones que en primera instancia están articuladas a la SUBSISTENCIA cuyo fundamento son los ALIMENTOS distribuidos o redistribuidos durante las comidas rituales que forman parte invariable de cada acto religioso público.

Los cuatro brazos equilibrados de la cruz que interpenetran el cuerpo de la gráfica, al formar una cruz dan una mayor dinámica que sin separar a los círculos les da movilidad a todos los estratos del entramado interrelacional presentado, en los niveles siguientes: local o intracomunitarios e intercomunitarios, intermunicipales, regionales e internacionales (en este último caso a través de la emigración a otros estados mexicanos y los Estados Unidos de Norteamérica).

El círculo sobre el que descansa definitivamente la subsistencia de la actual vida otomí y que tiene como resultado la organización religiosa y

relaciones culturales creadas históricamente es su MEDIO AMBIENTE ECOLOGICO (círculo mayor, base que sostiene la estructura). Pues a pesar de sus extremadas limitaciones agrícolas, pluviales, fluviales, de flora, de fauna y toda clase de recursos explotables, ha proveído a la población de diversos recursos indispensables para la SUBSISTENCIA de la población otomí. Recursos conseguidos precariamente en la agricultura y la ganadería, y la recolección y la caza principalmente para la ALIMENTACION, la construcción de viviendas y la cura de las enfermedades.

El entorno ecológico inmediato es correlativo al medio ambiente ecológico regional, específicamente a las altas montañas de la región de El Zamorano, pues las precipitaciones pluviales de ese territorio montañoso escurren parcialmente a la región de Tolimán. Por otra parte para los otomíes de Tolimán y la región de El Zamorano, en este lugar habitaron su abuelos los antiguos chichimecas quienes míticamente intervienen en su existencia cotidiana, y por su puesto en la presencia de las lluvias anuales que son determinantes en la producción agrícola y ganadera de los otomíes.

Otra base importante para la subsistencia material de las poblaciones otomíes es la EMIGRACION (parte exterior del círculo base) a las ciudades, a las regiones serranas queretanas y guanajuatenses en el comercio itinerante, y a las cosechas de maíz en los valles queretanos.

Todos estos ámbitos han sido interpenetrados por la ideología y la práctica religiosa subyacentes en LA ORGANIZACION de la caminata ritual a El Zamorano. Pues los compromisos con la Santa Cruz o con el Patrón (o alguna otra imagen, o mejor dicho con los abuelos) parecen arrojar a los otomíes a la imperiosa búsqueda de recursos económicos para hacerle su fiesta a la imagen o patrón que al final se traducen principalmente en los alimentos repartidos entre las familias de la (o las) comunidad(es) que por su calidad y cantidad tienden a nivelar la nutrición, pues los alimentos cotidianos (o no rituales) son precarios debido a las condiciones semidesérticas y montañosas de Tolimán y a la escasez de empleos en la región inmediata, y sobre todo debido a que la población otomí ha ido en aumento lo cual no ha ocurrido con los recursos indispensables para la subsistencia.

En resumen se puede decir que la práctica religiosa que cubre temporalmente una parte importante del ciclo anual es el centro pero no la base de la vida de los otomíes, pues sus rasgos culturales que los caracteriza son explicados por la interacción y las condicionantes de su medio ambiente ecológico semidesértico, y las condiciones sociales de la sociedad mayor que solamente les ofrece leves paliativos por conducto de las diversas instituciones oficiales del Estado y los precarios salarios obtenidos por la venta de fuerza de trabajo. Mientras ésto ocurra, estos grupos minoritarios etnolingüísticos mexicanos, como los otomíes queretanos, seguirán siendo considerados como tradicionales por dar suma importancia a las organizaciones religiosas que les han permitido la sobrevivencia durante más de 500 años, a pesar que en las últimas décadas del moribundo siglo XX han tenido un constante contacto social con la urbana sociedad tecnológica, moderna e industrial.

Mientras el proceso de desarrollo mexicano esté marcadamente separado entre los ámbitos de lo rural y lo urbano con sus distanciadas estratificaciones sociales, la población indígena seguirá recurriendo a estrategias culturales construídas sobre la práctica religiosa pública como ocurre entre los otomíes chichimequizados de Maguey Manso, Higuera, Tolimán y de toda la región que circunda la alta montaña de El Zamorano. En este sentido se puede decir que estos grupos a pesar de los cambios culturales y sociales en su continuo contacto con el mundo urbano y tecnológico están lejos de secularizarse como lo puntualizan Stephen y Dow (1990), sobre todo si están lejos de cambios cualitativos y estructurales.

ANEXOS.

ANEXO I: MAPAS.

ANEXO II: PARLAMENTOS DE LA DANZA DE SAN MIGUEL.

ANEXO III: TABLAS ESTADISTICAS DE LA POBLACION INDIGENA.

ANEXO IV: FOTOGRAFIAS.

MAPAS.

- MAPA No. 1: ESTADOS UNIDOS MEXICANOS Y SU DIVISION ESTATAL.
- MAPA No. 2: DIVISION MUNICIPAL DEL ESTADO DE QUERETARO Y SUS PRINCIPALES CARRETERAS DE ASFALTO.
- MAPA No. 3: DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS GRUPOS OTOMI - PAME. (29)
- MAPA No. 4: DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS PUEBLOS DE HABLA OTOMI Y MAZAHUA. (30)
- MAPA No. 5: DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS OTOMIES. (31) (32)
- MAPA No. 6: EL ESTADO DE QUERETARO Y SUS PAISAJES GENERICOS DE ACUERDO A LAS PROVINCIAS OROGRAFICAS.
- MAPA No. 7: LAS REGIONES NATURALES DEL ESTADO DE QUERETARO.
- MAPA No. 8: CIUDAD DE QUERETARO Y SU UBICACION Y DISTANCIA POR CARRETERAS EN RELACION A LAS PRINCIPALES CIUDADES DE LAS REGIONES GEO-ECONOMICAS DEL CENTRO-OCCIDENTE Y EL CENTRO-ESTE DEL PAIS.
- MAPA No. 9: MUNICIPIO DE TOLIMAN Y SUS CENTROS PRINCIPALES DE POBLACION.
- MAPA No. 10: LAS COMUNIDADES OTOMIES DE LA REGION DE HIGUERAS Y LOS TRES TOLIMANES.
- MAPA No. 11: LA MONTAÑA EL ZAMORANO Y LAS POBLACIONES DE SUS ALREDEDORES DE LOS ESTADOS DE QUERETARO Y GUANAJUATO.
- MAPA No. 12: RUTAS DE LAS PRINCIPALES CAMINATAS RITUALES DE LOS OTOMIES CONTEMPORANEOS A LA MONTAÑA DE EL ZAMORANO. Y PUNTOS PRINCIPALES DEL CASO DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO.

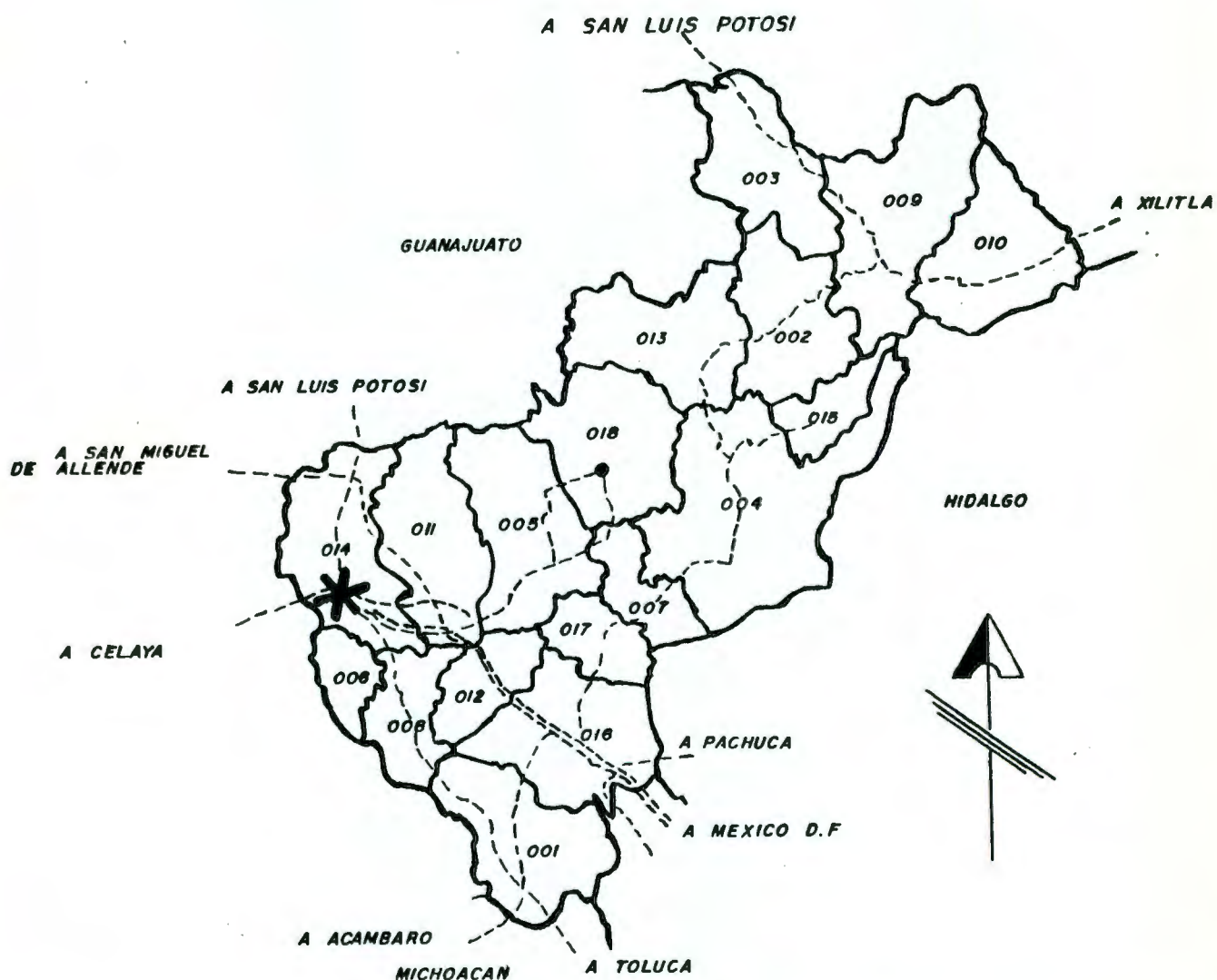
ESTADOS UNIDOS MEXICANOS
DIVISION ESTATAL

<u>CLAVE</u>	<u>NOMBRE</u>
01	AGUASCALIENTES
02	BAJA CALIFORNIA
03	BAJA CALIFORNIA SUR.
04	CAMPECHE
05	COAHUILA DE ZARAGOZA
06	COLIMA
07	CHAPAS
08	CHIHUAHUA
09	DISTRITO FEDERAL
10	DURANGO
11	GUANAJUATO
12	GUERRERO
13	HIDALGO
14	JALISCO
15	MEXICO
16	MICHOACAN DE OCAMPO
17	MORELOS
18	NAYARIT
19	NUEVO LEON
20	OAXACA
21	PUEBLA
22	QUERETARO ARTEAGA
23	QUINTANA ROO
24	SAN LUIS POTOSI
25	SINALOA
26	SONORA
27	TABASCO
28	TAMAULIPAS
29	TLAXCALA
30	VERACRUZ - LLAVE
31	YUCATAN
32	ZACATECAS



REFERENCIA: INEGI, 1991 a.:VII

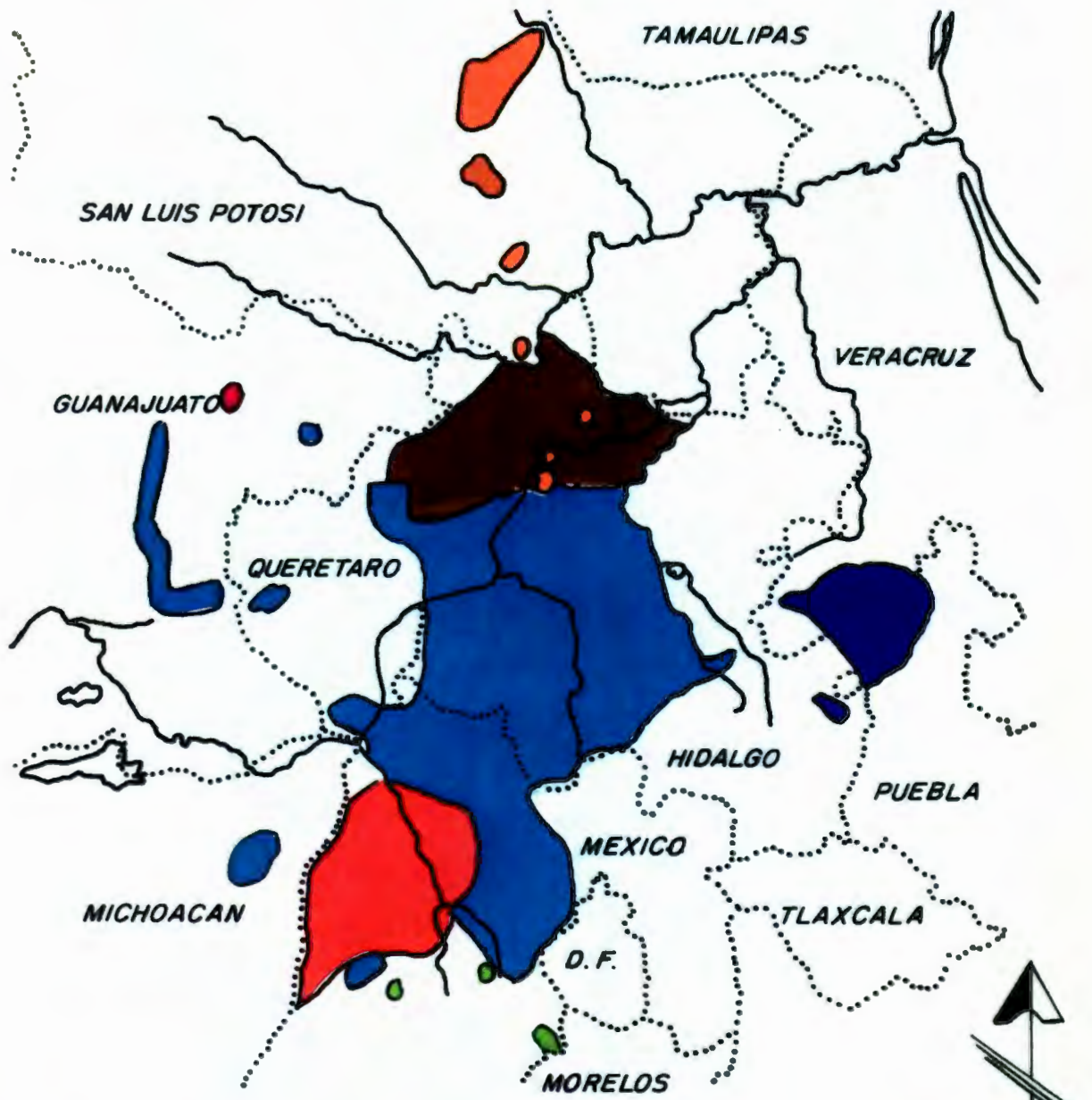
DIVISION MUNICIPAL Y PRINCIPALES CARRETERAS DE ASFALTO DEL ESTADO DE QUERETARO



S I M B O L O G I A			
001	AMEALCO	010	LANDA DE MATAMOROS
002	AMOLES PINAL DE	011	MARQUES EL
003	ARROYO SECO	012	PEDRO ESCOBEDO
004	CADEREYTA DE MONTES	013	PEÑAMILLER
005	COLON	014	QUERETARO
006	CORRESDORA	015	SAN JOAQUIN
007	EZEQUIEL MONTES	016	SAN JUAN DEL RIO
008	HUIMILPAN	017	TEQUISQUIAPAN
009	JALPAN DE SERRA	018	TOLIMAN
★	CD. DE QUERETARO	●	TOLIMAN CAB. MUNICIPAL
---	CARR. LOCALES	==	AUTOPISTA A LA CD. MEX

REFERENCIAS: INAH, 1986: QUERETARO

DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS GRUPOS OTOMI - PAMES (29)

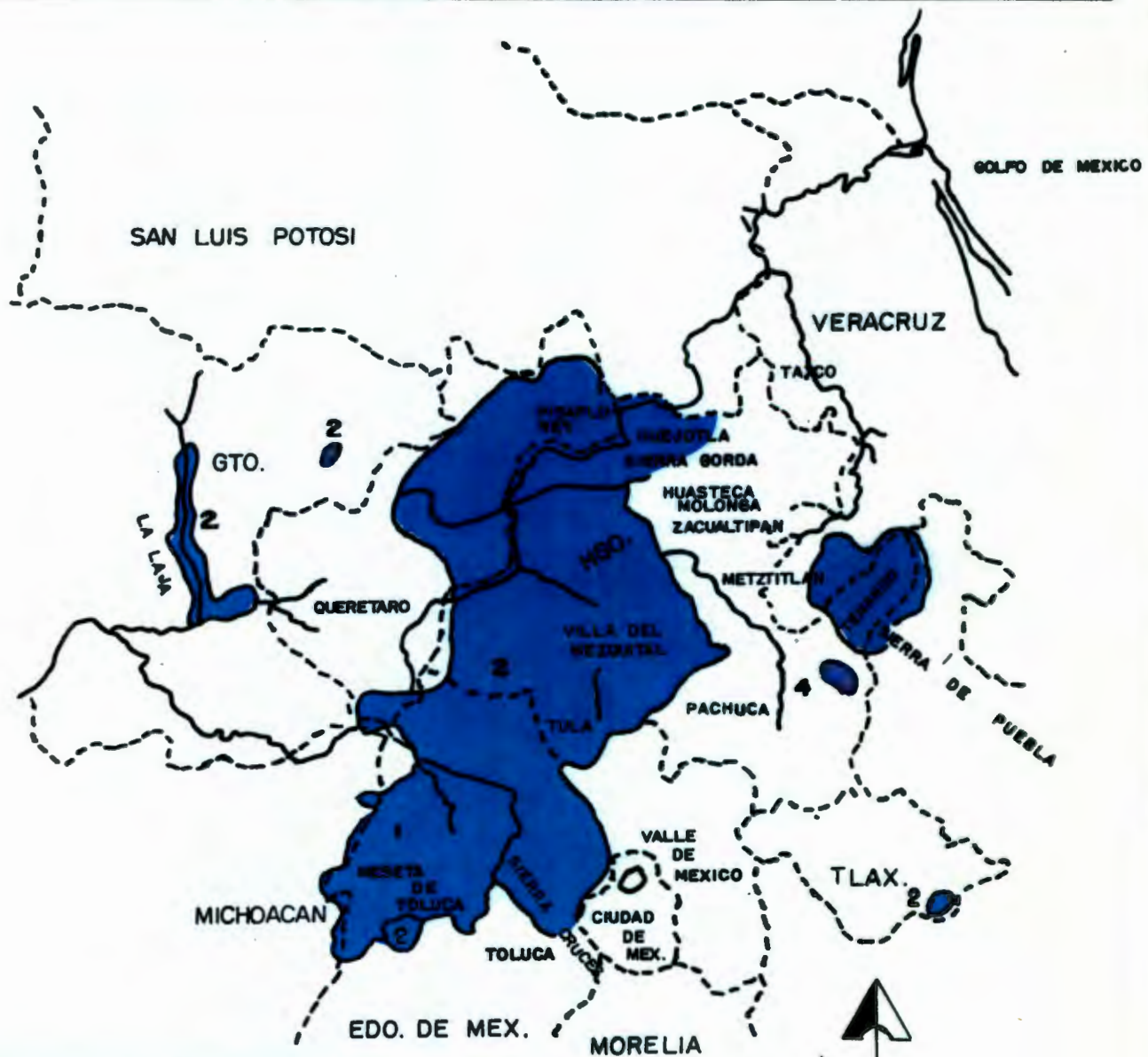


- | | | | | | |
|--|---------------------|---|----------------------|---|----------------|
|  | OTOMI |  | OTOMI (SUR HUASTECA) |  | OTOMI DISPERSO |
|  | MATLATZINCA-ATZINCA |  | PAME |  | CHICHIMECA |
| | | | |  | MAZAHUA |

REFERENCIA: GALIMER, 1990:108

MAPA No. 3

DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS PUEBLOS DE HABLA OTOMI Y MAZAHUA (30)



S I M B O L O G I A	
1.	MAZAHUA
2.	OTOMI DEL ALTIPLANO
3.	OTOMI DISPERSO
4.	OTOMI DE LA SIERRA.

REFERENCIA: DOW, 1990:53.

DISTRIBUCION ACTUAL DE LOS OTOMIES (31)(32)



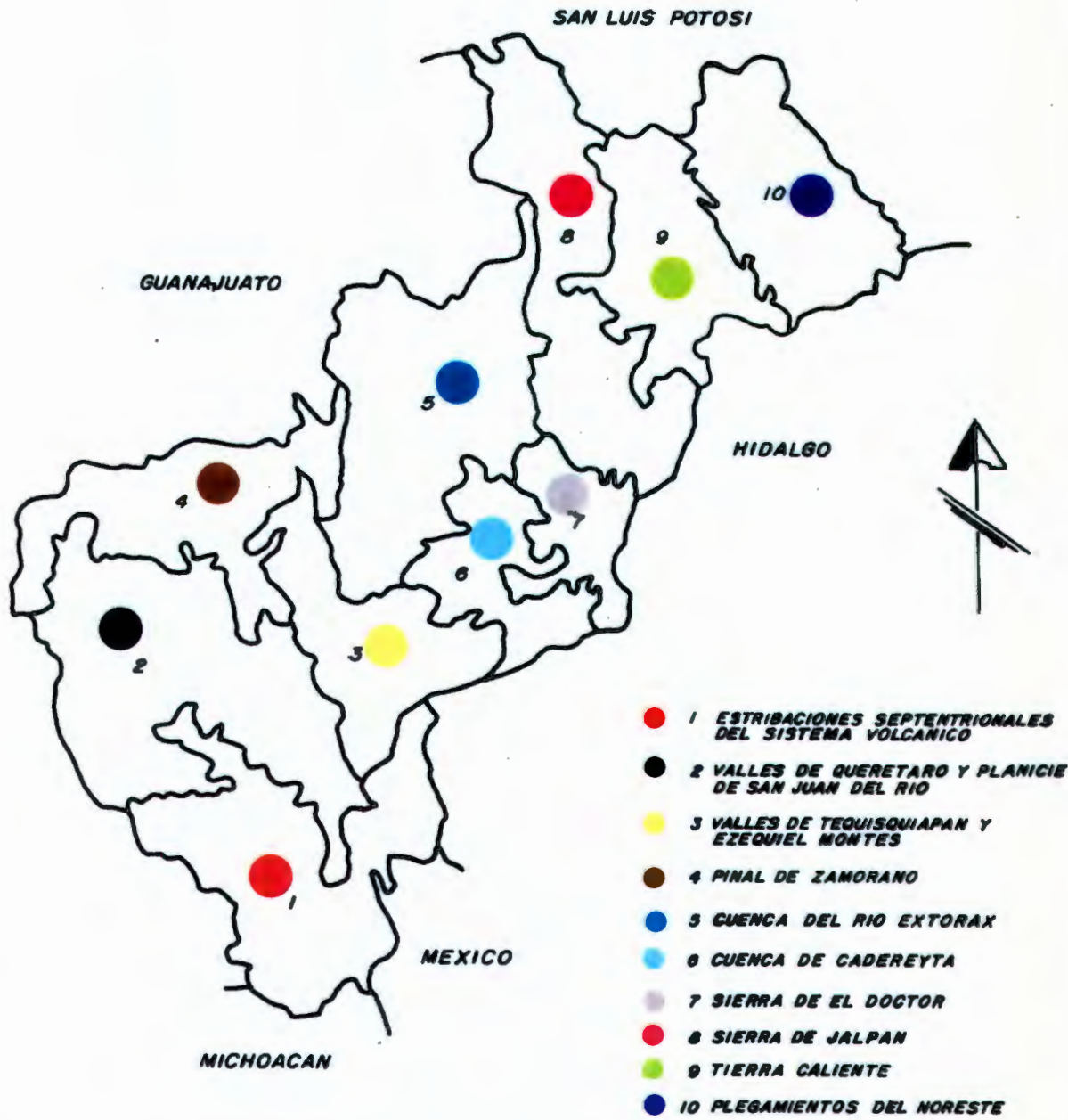
REFERENCIA: LAGARRIGA ATTIAS, 1978:42.

EL ESTADO DE QUERETARO Y SUS PAISAJES GENERICOS DE
ACUERDO A LAS PROVINCIAS OROGRAFICAS



REFERENCIA: INEGI, 1988:13

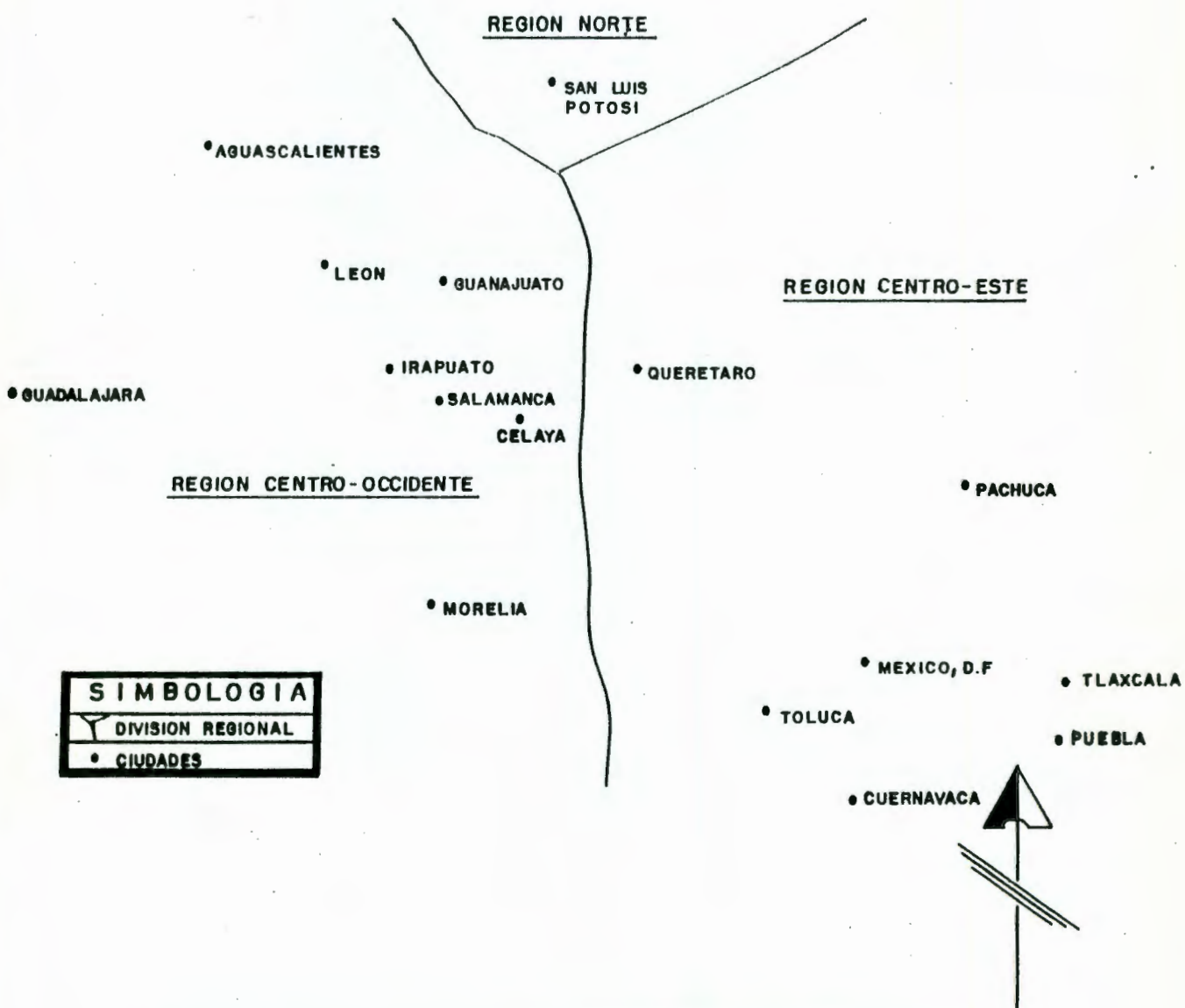
LAS REGIONES NATURALES DEL ESTADO DE QUERETARO



- 1 ESTRIBACIONES SEPTENTRIONALES DEL SISTEMA VOLCANICO
- 2 VALLES DE QUERETARO Y PLANICIE DE SAN JUAN DEL RIO
- 3 VALLES DE TEQUISQUIAPAN Y EZEQUIEL MONTES
- 4 PINAL DE ZAMORANO
- 5 CUENCA DEL RIO EXTORAX
- 6 CUENCA DE CADEREYTA
- 7 SIERRA DE EL DOCTOR
- 8 SIERRA DE JALPAN
- 9 TIERRA CALIENTE
- 10 PLEGAMIENTOS DEL NORESTE

REFERENCIA: FUENTES AGUILAR, 1974 : 329-343.

CIUDAD DE QUERETARO, QRO.
UBICACION Y DISTANCIA POR CARRETERA EN RELACION CON
LAS PRINCIPALES CIUDADES DE LAS REGIONES GEO-ECONOMI-
CAS DEL CENTRO OCCIDENTE Y EL CENTRO-ESTE DEL PAIS.



SIMBOLOGIA	
	DIVISION REGIONAL
	CIUDADES

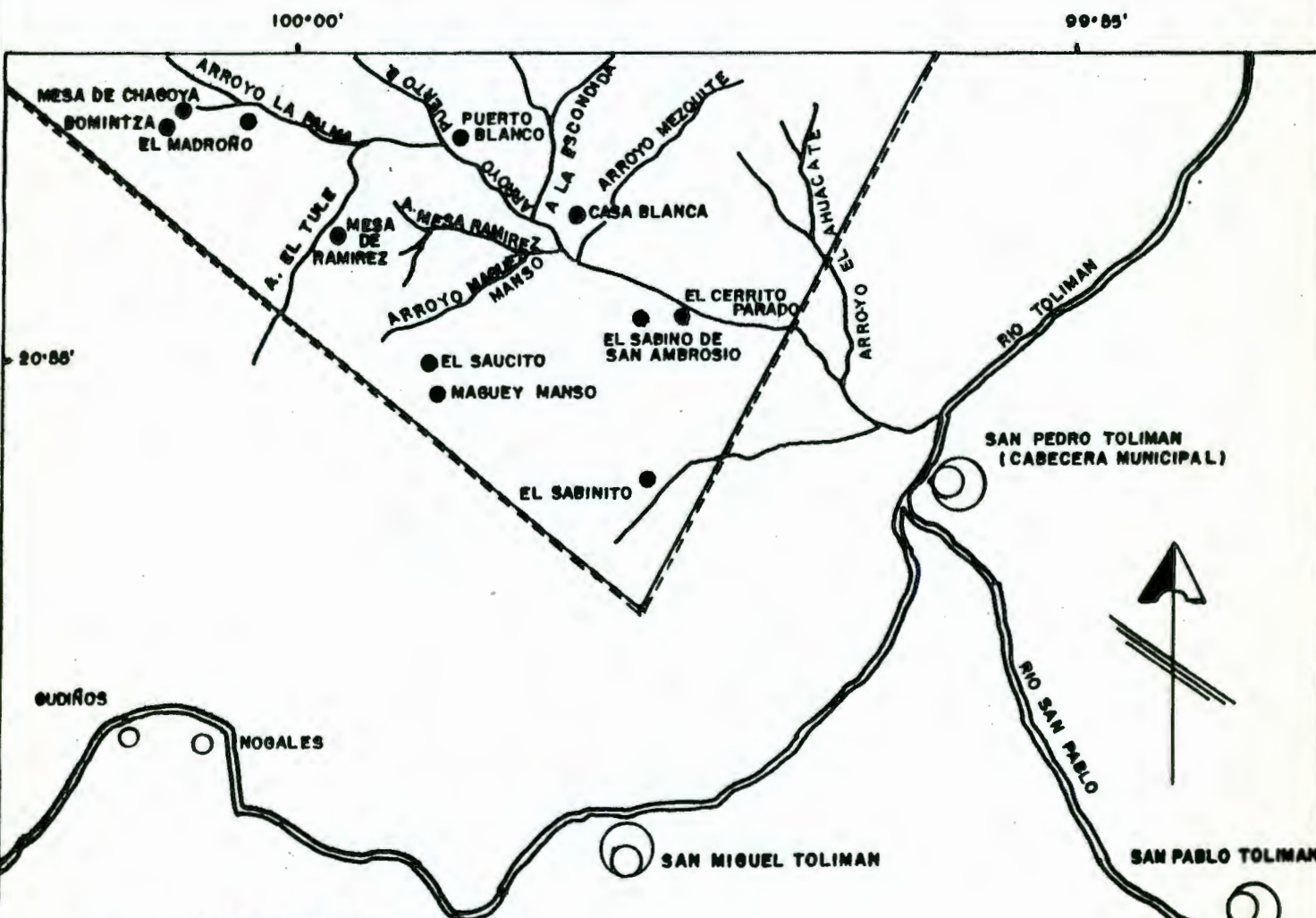
REGION CENTRO ESTE		REGION CENTRO OCCIDENTE		REGION NORTE
MEXICO, D.F.	222 KM	GUADALAJARA	348 KM	SAN LUIS P. 202 KM
TOLUCA	195	AGUASCALIENTES	282	
PACHUCA	228	MORELIA	199	
CUERNAVACA	307	CELAYA	45	
TLAXCALA	335	SALAMANCA	91	
PUEBLA	348	IRAPUATO	112	
		LEON	154	

REFERENCIAS: A. _ S.O.P, MAP. DE CARR. 1978
 B. _ BASSOLS B. 1984. 80-87

MUNICIPIO DE TOLIMAN, SUS CENTROS PRINCIPALES DE POBLACION Y SUS MINIREGIONES



LAS COMUNIDADES OTOMIES DE LA REGION DE HIGUERAS Y LOS TRES TOLIMANES.



ALTITUDES (m.s.n.m)

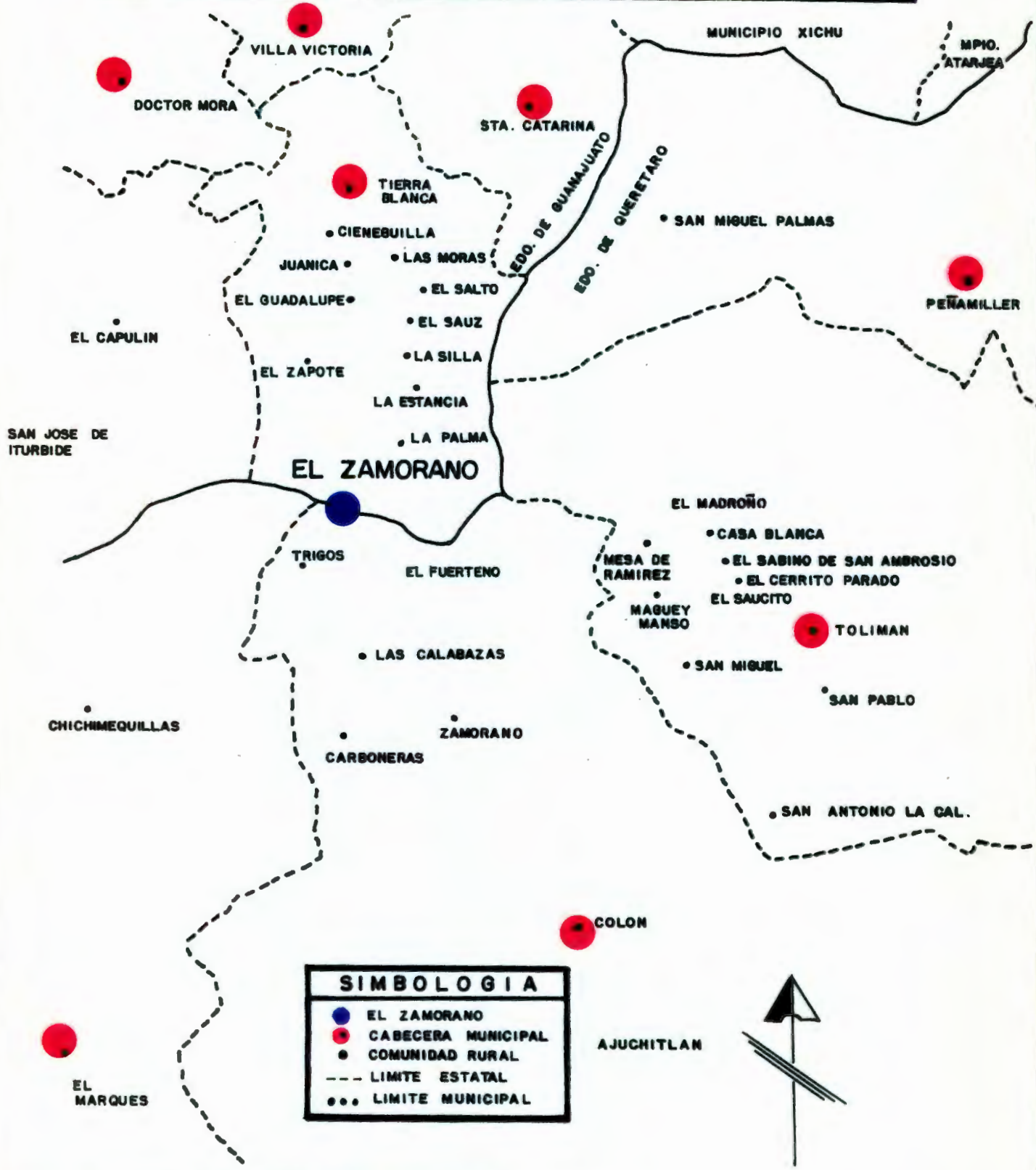
COMUNIDADES OTOMIES DE HIGUERAS	
MESA DE CHAGOYA	1950
BOMINTZA	1950
MESA DE RAMIREZ	2000
EL MADROÑO	2200
MAGUEY MANSO	2100
PUERTO BLANCO	1900
EL SAUCITO	1750
CASA BLANCA	1700
EL CERRITO PARADO	1700
LOS TOLIMANES	
SAN PEDRO TOLIMAN	1560
SAN MIGUEL TOLIMAN	1540
SAN PABLO TOLIMAN	1570

SIMBOLOGIA	
●	COMUNIDAD OTOMI DE HIGUERAS
~	ARROYOS DE HIGUERAS
	RIOS
○	LOS TOLIMANES
▽	REGION DE HIGUERAS

REFERENCIAS: CETENAL, 1989: F-14-C-87
1975: F-14-C-86
INEGI, 1996 Y OBSERVACION DIRECTA

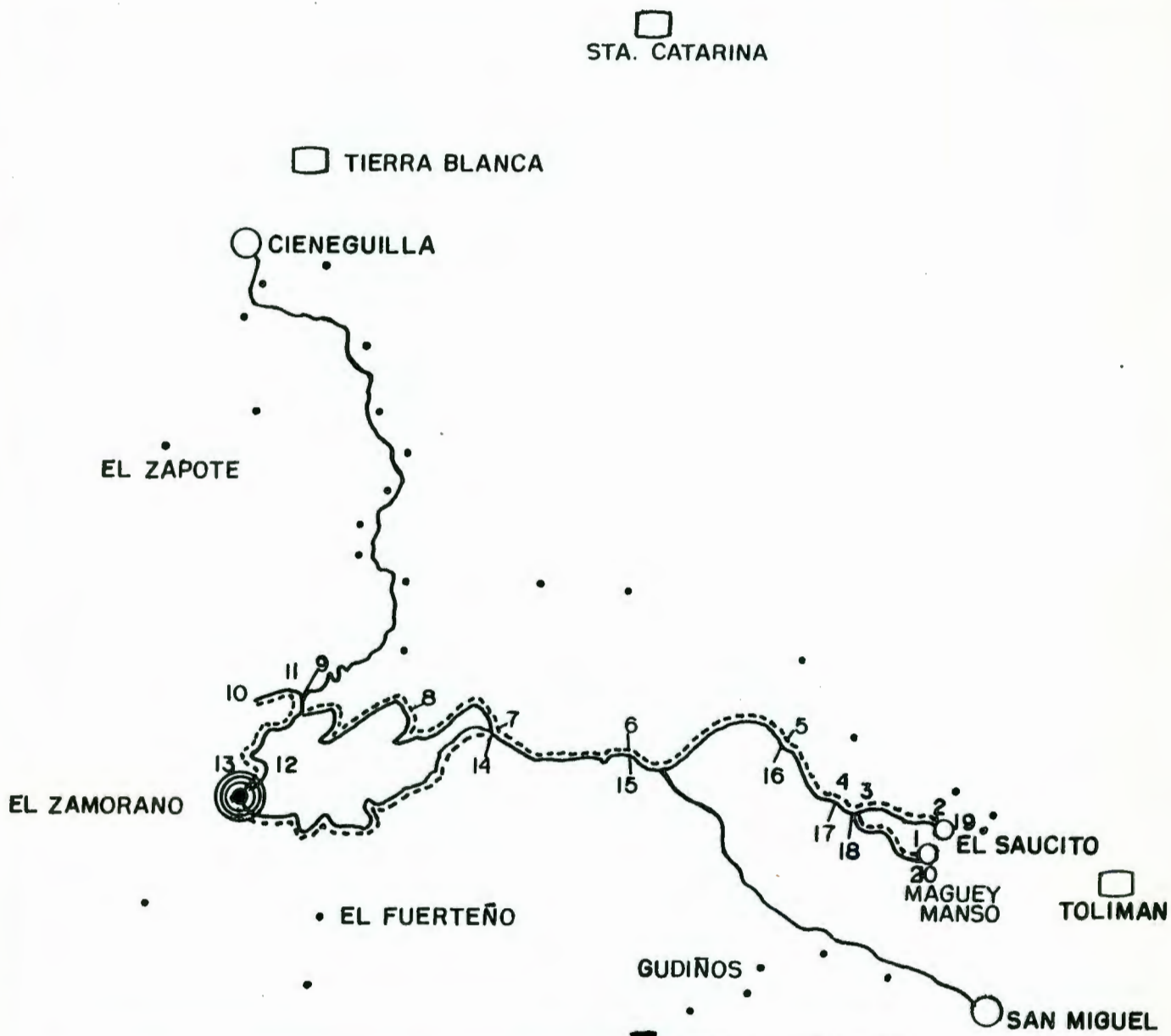
MAPA No. 10

MONTAÑA EL ZAMORANO Y LAS POBLACIONES DE SUS ALREDEDORES DE QUERETARO Y GUANAJUATO.



REFERENCIAS: CETENAL, CARTAS TOPOGRAFICAS F-14-C, 1976: 66
 1981: 45, 46, 47, 55, 66, 66, 67
 1989: 87

RUTAS DE LAS ACTUALES CAMINATAS DE LOS OTOMIES A LA MONTAÑA DE EL ZAMORANO Y PUNTOS PRINCIPALES DEL CASO DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO.



SIMBOLOGIA	
○	COMUNIDAD ORIGEN DE CAMINATA
●	CIMA DEL ZAMORANO
—	RUTAS DE CAMINATAS
- - -	RUTAS DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO
1-13	PUNTOS DE ASCENSO
13-20	PUNTOS DE DESCENSO
□	CABECERA MUNICIPAL
•	COMUNIDAD RURAL

▼ PRESA LA SOLEDAD

□ COLON



REFERENCIAS: CETENAL, CARTAS TOPOGRAFICAS F-14 - C, 1975:56
 1981: 45, 46, 47, 55, 65, 66, 67.
 1989:87

RUTA DE ASCENSO Y DESCENSO, Y PUNTOS SOBRESALIENTES DE LA CAMINATA ANUAL DE LOS OTOMIES DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO A LA MONTAÑA DE EL ZAMORANO.

I - DIA 27 DE ABRIL.

- 1 - COMUNIDAD DE MAGUEY MANSO.
- 2 - COMUNIDAD DE EL SAUCITO.
- 3 - EL ENCUENTRO Y LA UNIFICACION DE LAS COMUNIDADES.
- 4 - EL PUERTO DE EL PERDON (OFRECIMIENTO NO. 1).
- 5 - PEÑA BLANCA O ARROYO EL ZAPOTE.
- 6 - EL ENCINO O LAGUNA LARRAGA
(AQUI SE PERNOCTA LA PRIMERA NOCHE).

II - DIA 28 DE ABRIL.

- 7 - PUEBLO NUEVO O PUERTO DE VIGAS (OFRECIMIENTO NO. 2).
- 8 - LA CASA PRINCIPAL (CASA NO. 1).
- 9 - PUERTO EL BAILADERO (OFRECIMIENTO NO. 3).
- 10 - EL CERRO DE EL CARMEN O CASA DE LA VIRGEN
(OFRECIMIENTO NO. 4, VELACION NOCTURNA).
(AQUI SE PERNOCTA LA SEGUNDA NOCHE).

III - DIA 29 DE ABRIL.

- 11 - LAS CUEVAS O CASA DEL CAMINO (CASA NO. 3).
- 12 - EL POZO DEL AGUA (O LA SANGRE DE CRISTO).
- 13 - CIMA DE EL ZAMORANO O CASA DE PIEDRA.
(OFRECIMIENTO NO. 5). (CASA NO. 4.).
AQUI SE EMPRENDE EL RETORNO.
- 14 - PUERTO DE VIGAS O PUEBLO NUEVO.
(CORRESPONDE AL NO. 7).
- 15 - EL ENCINO O LAGUNA DE LARRAGA.
(CORRESPONDE AL NO. 6).
(AQUI SE PERNOCTA LA TERCERA NOCHE).

IV - DIA 30 DE ABRIL.

- 16 - PEÑA BLANCA O ARROYO EL ZAPOTE.
(CORRESPONDE AL NO. 3).
- 17 - EL PUERTO DE EL PERDON (OFRECIMIENTO NO. 6).
(CORRESPONDE AL PUNTO NO. 3).
- 18 - SEPARACION DE LAS COMUNIDADES O SANTAS CRUCES.
(CORRESPONDE AL NO. 2).
- 19 - LA COMUNIDAD DE EL SAUCITO.
(CORRESPONDE AL NO. 2).
- 20 - LA COMUNIDAD DE MAGUEY MANSO (OFRECIMIENTO NO. 7).
(CORRESPONDE AL NO. 1).

PARLAMENTOS DE LA DANZA DE SAN MIGUEL.

**PARTE No. 1: MAPA DE VERSOS DE LA DANZA DE SAN MIGUEL,
 TOLIMAN, QUERETARO.**

PARTE No. 2: LA DISCIPLINA O EJOTEADA DE 1725.

"MAPA DE VERSOS" DE LA DANZA DE SAN MIGUEL TOLIMAN, QUERETARO.

NOTA INTRODUCTORIA:

El contenido de los siguientes textos que se presentan después de esta nota introductoria, son la narración de la historia de la conquista y cristianización española de México. Son también el parlamento de los diálogos expresados por los danzantes durante la ejecución de la danza dedicada a San Miguel durante sus festividades realizadas los tres meses previos al 29 de septiembre de cada año. La danza recibe el mismo nombre de San Miguel.

Esta danza no debe confundirse con la danza de los Apaches y con la danza de los Concheros que solamente hacen acto de presencia el día 29 de septiembre en el atrio del templo principal de San Miguel Tolimán, mientras que en esa misma ocasión los grupos de la danza de San Miguel ejecutan sus movimientos bajo la "enramada metálica".

Estos textos son llamados versos a pesar de que la mayoría no parecen serlo de acuerdo a los criterios actuales; por otra parte, los danzantes le llaman verso a todo un párrafo o texto dicho por los personajes que intervienen en los diálogos de la danza.

Los textos siguientes han sido transcritos respetando la redacción y la ortografía original del cuaderno manuscrito del señor Pedro Sánchez Martínez que vive en la calle Ramón Corona No. 7, barrio de La Loma de San Pedro Tolimán, Querétaro. Don Pedro es versero de la danza de San Miguel de ese barrio, además forma parte del conjunto musical de la danza ejecutando la tambora. En la fiesta del día 29 de septiembre de 1995,

platicando con él bajo la "enramada metálica" en San Miguel, me ofreció esta información que recogí hasta el día sábado 19 de enero de 1996.

El cuaderno en cuestión ha sido usado durante los últimos cinco años durante las fiestas a San Miguel que se desarrollan cotidianamente por tres meses cada año (de julio a septiembre). Este documento dice don Pedro Sánchez Martínez "... es copia de otro cuaderno que me prestó otro versero de La Loma. Yo he realizado varias copias porque se van acabando por el uso, es que se los presto a los danzantes para que aprendan sus versos. Yo soy de Higueras, y tuve que cambiar los versos de allá. Bueno, los de San Pedro Tolimán y los de San Miguel Tolimán son casi iguales, pero los de Higueras han cambiado mucho; y, pues siempre la gente dice ese ni sabe cuando se dan cuenta que uno le cambia algo a los versos. Esto es como un trabajo, y él que lo quiere pues lo cuida".

De acuerdo a don Pedro Sánchez Martínez, don Erasmo Sánchez Luna conoce los documentos originales del Mapa de los Versos, y él es quién ha pasado a todos los verseros una copia.

Don Pedro Sánchez Martínez afirma que la antigüedad de estos versos es el año de 1521, tal vez él hace referencia a las primeras fechas de la historia que narran los versos en cuestión; hasta ahora no ha habido oportunidad de cotejar la fecha real de su elaboración. Sin embargo, de acuerdo a don Erasmo Sánchez Luna la danza de San Miguel comienza en el 1720 cuando los misioneros franciscanos llevan una imagen de San Miguel y lo convierten en el santo patrón del pueblo, a partir de entonces como ya se dijo la danza de la xa'ha se convierte en la danza de San Miguel.

Así mismo, de acuerdo a Don Pedro el "Mapa de Versos" está compuesto de 342 "versos"; pero al transcribirlos ha resultado una cantidad inferior (de 284). Para llevar este orden numérico se le ha añadido al lado izquierdo de cada verso su número ordinal así como en la parte superior respectiva se agrega el número (romano) de página correspondiente al cuaderno consultado.

Respecto a la composición de cada grupo de danza o cuadrilla (así se le llama también a cada uno de los cinco diferentes grupos de danza de San Miguel), al ejecutar sus movimientos forman dos facciones: una de indios y otra de españoles (todos ellos personificados por niños otomíes de 10 a 14

años de edad aproximadamente). Uno de los indios porta la bandera mexicana, y un español la bandera de España.

De acuerdo a don Erasmo Sánchez Luna (otomí de San Miguel Tolimán) los indios son encabezados por el Monarca que representa a Moctezuma y por el Chimal (chimal, también es el nombre que se da actualmente a la estructura que se levanta en las fiestas a San Miguel y a otras imágenes en el municipio de Tolimán, como ya se mencionó anteriormente) que representa a Cuauhtémoc, ambos personajes representan a los emperadores mexicas vencidos por los españoles. Los personajes que siguen en importancia son los guerreros que representan a los cinco imperios vencidos por los españoles: Tlaxcala, Texcoco, Tlatelolco, Azcapotzalco y Tacuba (en el Mapa de Versos obtenido en el barrio de La Loma, algunos de estos personajes no son nombrados). Los guerreros (también llamados flecheros) restantes son generalmente tres más, para así sumar diez. Cada uno de estos diez guerreros va acompañado de una Malinche. El Monarca y sus guerreros, durante la danza, llevan puestos vestidos rojos y sobre sus hombros una capa, sobre su cabeza un corona dorada (hecha de cartón), y calzan zapatos o tenis; las Malinches van vestidas de falda bordada, blusa, delantal de cintura y quexquemetl (en algunos grupos los substituyen por vestido rojo) portando una capa roja, y calzan zapatos o huaraches de piel curtida y suela de baqueta o plástico. Los hombres cargan una sonaja en su mano derecha que mueven al ejecutar la danza, las mujeres también llevan la sonaja y además en su mano izquierda portan un abanico.

Los españoles son encabezados por Hernán Cortés quién tiene el papel principal, y por Alvarado con el segundo papel en importancia. Los personajes que siguen en importancia son Tejada, Roja, el Alferez; a éstos siguen otros soldados hasta sumar diez. Cada uno de los personajes españoles van acompañados también por una mujer llamada Princesa. Cortés y sus soldados van vestidos de policía con uniforme azul (camisa y pantalón) y quepis (gorra militar, con visera horizontal), y las Princesas o mujeres españolas llevan puesto un vestido azul. Los soldados cargan una sonaja, las mujeres además de la sonaja, en su mano izquierda portan también un abanico.

MAPA DE VERSOS.

PAGINA I.

1) ALVARADO 2.

Desde el oriente al poniente navegando mi vagel, para descubrir por este nuevo continente gracias a Dios Omnipotente ya daremos en esta vez ya vemos lo que es tierra tierra de riesgo ya estamos pues ya llegamos a la orilla del mar a donde se desembarco nuestro Hernán cortés a donde oy está Veracruz el día 22 de abril de 1519, para instruir la ley del santo evangelio así valeroso caballero hasta el morir o vencer.

2) TEJADA NO. 3.

Vamos pronto mi Hernan Cortes emprendamos marcha y toquemos guerra para descubrir nuestra bandera, ésta es la primera ocación que hemos entrado a esta tierra para acabar toda esta nación Mexicana.

PAGINA II.

3) SOLIS 4.

Pues oy balerosos caballeros todos rendidos y humillados, que con la adoración demósles gracias al divino Sacramentado que con felicidad hemos llegado en este día tan glorioso.

4) CORTES.

Gracias a Dios que hemos llegado y hemos pasado con felicidad en esta playa vencimos toda la indianada demosles gracias al Divino Redentor. Que todo se inque y vecen la tierra.

5) TEJADA 3.

Pues oy mi general cortés yo te acompañaré con mucho valor y esfuerzo.

6) SOLIS 4.

Callar al más fornido con armas y fuerza cantando sin cesar de nuestra danza.

PAGINA III.

7) ALFERES 5.

Puesto mi bandera puedo pelear y defender la ley de Dios con la espada de mi capitán Cortes.

8) ROJA 6.

Pues yo los callaré con mucho y menso valor.

9) ALVARADO 2.

Y sean efecundo los tiempo les diremos a nuestro Cortés valiente.

10) CORTES 1.

Capitanes y soldados vencedores de la batalla descubre con cólera todas las espadas con mucho seguro espero y confio porque hoy sean deber la ocaión más gloriosa ya estamos en tierra de riesgo así valeroso caballeros y soldados asta el morir o vencer.

PAGINA IV.

11) ESPAÑOLA NO. 1.

Oh amado querido capitán que nuestro Dios está para siempre ayudarnos para que salgamos victoriosos.

12) ESPAÑOLA NO. 2.

Mi corazón afamado mi capitán cortés oy mismo rendiremos a los indios mexicanos.

13) ESPAÑOLA NO. 3.

Malinche aunque soy mujer señor pero tengo capáz de vencer toda la batalla con el filo de la espada de mi capitán cortes.

14) ESPAÑOLA NO. 4.

Pues valeroso cortés ya estamos muy bien aprevenidos para defender nuestra bandera hasta el morir o vencer.

PAGINA V.

15) TEJADA.

De nuestra insigna an de ser cristiano que es de nuestra empresa.

16) SOLIS 4.

Puesto estoy todos juntos a tu lado nos vamos.

17) ALFEREZ 5.

Nuestro valor es constante.

18) ROJA 6.

Sin mostrarle guerra a los indios Mexicanos.

19) SOLDADO NO. 1o. 7.

Ya que el cielo nos permita ayudarnos todos junto.

20) SOLDADO NO. 2o. 8.

Destrosado será el rey monárca si no confieza sera rendido o derrotado.

PAGINA VI.

21) TEJADA SOLDADO NO. 3.

Por tu vida mi Hernán Cortés, oy vamos todos a tu defensa.

PAGINA VII.

22) ALVARADO 2.

Rindamos las armas de fuego en el suelo que se rindan todas las espadas.

23) CORTES.

Alsar del suelo las espadas valerosos caballeros, escuchan con atención oh valeroso gerreros que nuestro católico reyno nos aguarda mil años, al cielo que nos a dado esta recta orden que sin miedo ni menos dejar de obedecer asi escuchais mi voz a fuerza fuego la orden que da, un gran general caballero manda que nosotros mismo vayemos tomando tierra en el reino de los indios y así emprendamos marcha con un grande arrogamiento. Para reducir al rey indio valor para pelear por la ley de Dios verdadero que si no sigue la ley Divino. Sin estrellado, el cielo con un católico rojo valor de caballero los indios serán trillado y destruido con sangre y fuego siendo en cada espada un rayo en cada trueno un mojívolo em cada brazo un nuevo amor en su majestad divina que está en el cielo, un uracán en cada pecho, en cada indio. Es como una tamborcea pués con el pulso violento y el filo de nuestro acero vayan arrojar al infierno, pero así como prosterbo les mostraremos con una grande resistencia para ir con un dios, verdadero

entonces nuestra ira con un católico celo pues ya defendiendo por la ley y por el rey con gran valor rendiremos. Repitiendo con grandes voces que lleguen asta el cielo, guerra guerra y armas, armas y armas y que viva nuestro Dios verdadero.

PAGINA VIII.

24) ALVARDO 2.

Mueran malvados voltario al pulso valor nuestro.

25) TEJADA 3.

Mueran los indios malvados por los cerros y los montes los vayan siguiendo.

26) SOLIS 4.

Oy si no confienza con fervor verdadero no serán hijos de Dios verdaderos.

27) ALFEREZ 5.

Mueran los que cantan a su rey emperador, todos serán acabados.

28) ROJA 5.

Oy publicaremos nuestra fama con un clarín repitiendo.

PAGINA IX.

29) SOLDADO NO. 7.

Yo te acompañaré general asta el morir o vencer.

30) SOLDADO NO 8.

Pues oy mi capitán cortes yo te daré auxilio con valor.

31) SOLDADO NO. 3 (TEJADA).

Con valor diremos que se acaben y mueran todos los indios mexicanos.

32) RESPONDEN TODOS LOS ESPAÑOLES.

Guerra guerra que se a caben y se mueran todos los indios mexicano.

PAGINA X.

33) CORTES 1.

Pues oy valeroso caballero muy claramente estoy viendo, quien serán de nuestro vena la sangre de un caballero pues valiente alvarado aquí no te

acobardes ni tenga miedo pues de ti me quiero valer porque te conosco de bastante aliento porque el rey indio es como una embajada atenta vayamos en esta ocación a los campos recorriendo los montes a seguir todo estos indios. Aunque aiga traición alguna no ay que recelar guerra persuada, contra estos indios ignorantes. Que aiga estos les conviene y les parece creer en un solo Dios verdadero aunque la persona es trino.

34) ALVARDO 2.

Pues oy nada tiene que advertirme que estoy muy bien entendido, lo que tengo que hacer ahora que la música prosiga.

PAGINA XI.

35) CHIMAL.

Dichoso inmemorable el día 29 de Septiembre año feliz fecha en que nosotros los mexicanos meditamos un recuerdo triste tributando nuestra danza, asi como un omenaje de gratitud de la solemnidad de nuestro padre Sr. San Miguel Arcángel que se venera en este pueblo. En varias partes de nuestro suelo mexicano.

36) MALINCHE NO. 1 (PRINCESA DE CADA MONARCA).

Pues hoy valeroso emperador ya estamos todos muy bien apreenido para defender nuestra bandera, así valiente Chimal hasta el morir o vencer.

PAGINA XII.

37) CHIMAL.

Esta legoría tiene su istoria, los azteca según las tradiciones salieron de un pais lejano llamado aztlán emprendieron una dilatada peregrinación asta que despúes de un largo período de tiempo se detuvieron en Chapultepec lugar perteneciente al rey de azcapotzalco y como eran perseguido por diversos caudillo su Sacerdotes vuscaban donde fijarse definitivamente asta que vieron una laguna donde una aguila parada sobre un nopal devorando una Serpiente ayi se detuvieron creyendo que era la voluntad de sus Dioses. Fundaron entonces la ciudad de tenochtitlán que oy es la populosa ciudad de México.

38) TODOS.

Que viva México.

PAGINA XIII.

39) MONARCA.

Nuestro escudo nacional tiene su origen antiguo tradición el águila que lleva en primer término era la divisa de los mexicanos. Primitivo como los fueron otros pueblos antiguo destruida la nacionalidad por la conquista española ese escudo sufrió notable cambio no quedando de él. Si no lo necesario para ser la independencia un justo respeto hizo que se restableciera el antiguo. Escudo de armas de México.

40) TLAXCALA 3.

En efecto de la ley del 14 de Abril de 1823. Dispuso que el escudo fuera una aguililla mexicana parada con el pie izquierdo sobre un nopal que nazca de una peña en la orilla de la laguna agarrando con la derecha una culebra en actitud de despedasarlo con el pico orla este blasón dos ramas una de laurel y la otra de encino conforme a los primeros Gobiernos de la Independencia.

41) TODOS.

Que viva la independencia.

PAGINA XIV.

42) MONARCA.

¿Deme noticia de los mexicanos?

43) TEXCOCO 4.

Salieron de un lugar llamado aztlán o tierra de garza en el año 648. De nuestra era vulgar se peregrinaron en busca de un lugar donde encontraron un águila parada sobre un nopal devorando una serpiente pasaron varios lugares de michoacán y Jalisco entraron en el valle de México en el 1248 figandose por algún tiempo en Chapultepec. Pocos años duraron ayi con la mayor pobreza después de sufrir la esclavitud y todo linaje de penalidades se realizó su oráculo en 1325.

Se establecieron en un islote en la cual fundaron la ciudad que oy llamamos México que ante se llamo Tenoztitlán algunas familias mexicanos pasaron a fundar a Tlaltelolco a fuerza de trabajo de sensante de industria lograron los mexicanos de ser habitable en aquella islita en que vivieron tan

pobre al fin vieron realizado sus deceso de tener una ciudad de un rico imperio.

PAGINA XV.

44) TODOS.

Que viva imperio.

45) MONARCA.

Viva pues la ley emperador rey de toda la indiana que ay un portento entre nosotros, que no dejemos que resulten los españoles en nuestra tierra pues hoy rendiremos a nuestra vida por ser tan grande y tan alta de nuestra gran majestad.

46) CHIMAL.

Oh reina señora eroica.

47) PRINCESA NO. 1.

Decir que quereis chimal.

48) CHIMAL.

¿Rey tlaxcala heroico valiente?

49) TLAXCALA 3.

Decir que mandas chimal.

PAGINA XVI.

50) CHIMAL.

¿Rey valeroso de Texcoco?

51) TEXCOCO 4.

Decir chimal que ordenais.

52) CHIMAL.

¿Oh rey de chalco invito?

53) CHALCO 5.

Decir chimal que partisipai.

54) CHIMAL.

Pues quien oiga.

55) PRINCESA NO. 2o.

Escucha todo.

- 56) CHIMAL.
¿Pues quien atiende?
- 57) TLAXCALA 3.
Atento estoy valiente chimal.

PAGINA XVII.

- 58) CHIMAL.
¿Pues aquién veis?
- 59) TEXCOCO 4.
Decirlo lo más pronto.
- 60) CHIMAL.
¿A quién veis?
- 61) CHALCO 5.
Todo lo vemos.
- 62) CHIMAL.
¿Quien veras a Dios?
- 63) CUAUTEMOC NO. 1.
Chimal abriré los ojo de verlos.
- 64) CHIMAL.
¿Quien todo vence?
- 65) FLECHERO NO. 2o.
Yo chimal con esta flecha venceré.

PAGINA XVIII.

- 66) CHIMAL.
¿Pues atiendan todos?
- 67) FLECHERO NO. 3o.
Acaba pues ya chimal.
- 68) CHIMAL.
¿Yo sacareis duda?
- 69) FLECHERO NO. 4o.
Muy bien pudiste tu valeroso chimal.

70) CHIMAL.

Pues adonde queda los hijos del sol los muy afamados caballeros que a nuestra tierra an entrado con grande atrevimiento de guerra. En contra nosotros nuestros Dios que adoramos dice y declaró el rey excelso que los tengamos muy bien aprenenido de pedreros y de flechero y no descuideis en un solo instante.

PAGINA XIX.

71) TLAXCALA.

Cesár ya chimal a lo que tenemos se a dicho de este imperio más poderoso a la conquista que fue capaz de una manera inmemorable de lo que se refiere hoy es cuanto.

72) MONARCA.

Aunque asegún la adevvertencia de los mexicanos y tomo la empresa por mi corona imperial que no ay tesoro son las arcas yo tomo las joyas de mi corona como hijos, el sol que se alla en mi reino.

73) CHIMAL.

Pues no abra duda rey indito monarca le pondremos atención a lo que es esto.

74) RESPONDEN TODOS.

Nuestro rey nos ampara.

PAGINA XX.

75) CORTES.

Pues valiente alvarado no ay que tenerle miedo pase aquel lado para decirle aquel chimal embajador que si nos permite su rey emperador que oy entremos a su palacio real.

76) ALVARADO.

Estoy tu mandado mi hernan cortés asta el morir o vencer.

77) TEJEDA.

Pues valiente alvarado pase aquel lado a tomar esa marcha con valor.

78) ALVARADO.

Señora madre mía del pueblito madre del divino bervo encarnado az como una oveja perdida oy pronto paso a tu nación mexicana.

MUSICO.

(MARCHA UN SOLO SOLDADO A MEDIA CUADRILLA).

PAGINA XXI.

79) ALVARADO.

Pues decir un chimal embajador que si nos permite su rey emperador que oy entramos a su palacio real.

80) CHIMAL.

Noble español caballero detener un tanto en cuantor asta no ver mi rey emperador que si permite para que paze a nuestro palacio real.

(REGRESA EL ALVARADO A SU LUGAR).

81) CHIMAL.

O rey supremo emperador un español caballero que su alteza y permite par que paze a nuestro palacio real.

82) PRINCESA NO. 1o. (LADO MONARCA).

Que si biene con la mayor paz que paze muy atento, ay después nos arreglaremos.

(MARCHA EL CHIMAL A MEDIA CUADRA).

PAGINA XXII.

83) CHIMAL.

Pues entra soldado español caballero que ya la reyna permitió y permite para que paze a nuestro palacio real.

84) CORTES.

Pues alvarado vasallos mío de nosotros toma la espada en tus manos y anda dile aquel rey emperador que se aya en aquel palacio real que está encantado que si quiere recibir este misterio soberano por nuestro Dios es trino y uno. Oy les prometemos el cielo dejando aquel encanto profundo.

85) ALVARADO.

Muy obediente estoy mi general cortés lo queme manda lo podre hacer solo te pido me des tu valor y tu poder para conquistar aquellos indio y dadme Dios y la Fe.

PAGINA XXIII.

86) TEJADA.

Vé caminado valiente alvarado que yo en tu seguimiento iré si los indios te faltare yo pedazos los haré.

(MARCHA EL ALVARADO Y EL TEJADA.)

87) ALVARADO.

Oh rey supremo emperador que esta en este palacio real que está encantado oy nuestro general cortes te manda esta grande embajada que si quiere recibir este misterio soberano porque nuestro Dios es trino y uno oy les prometemos al cielo dejando este encanto profundo.

88) MONARCA.

Pues alvarado digale a tu general cortes que deje todas estas embajada porque no estamos para recibir su ley que yo también tengo mi Dios a quien amar y a quien creer.

PAGINA XXIV.

89) TEJADA.

Nuestro general cortes oy véas a tus reales plantas de cer cristiano quisiera ver y creer un Dios quien murio por nosotros tan solamente porque resivais el agua santa del santo evangelio.

90) TODOS LOS INDIOS.

Que evangelio ni que Velaco oy todo sea acaba muriendo.

91) TLAXCALA.

Pues alvarado conde de esta embajada que hoy lo tengo presente pues ya muy bien puedes retirarse de aquí ante que yo mando darte la muerte con esta flecha en la mano.

92) ALVARADO.

Pues adios rey emperador ya me retiro hoy quedamos pendientes.

PAGINA XXV.

93) ALVARADO.

La respuesta que me dio aquel emperador que el tambien tiene su Dios aquíen amar y aquíen creer.

94) TODOS.

Viva nuestro general cortes que se acaben y se mueran todo esos indios mexicano.

95) CORTES.

Pues alvarado tejada y solís a volar al aire como una pluma a llevarle esta otra embajada al rey monarca Moctezuma que sé alla de nuestra ley porque si lo haré morir con el pulso de una vala así decirle que deje todas esas idolatría porque el demonio lo engaña solo Dios el es el que suma bien. Hoy nos dará su santa gracia.

96) ALVARADO.

Hoy aguarda nuestro voz gra mexicanos oy los vuelvo a molestar.

PAGINA XXVI.

97) TEJADA.

Vasallos mio de nosotros. No tengais cuidado. Hoy mismo vamos a conquistar indios mexicanos.

98) SOLIS 4.

Con mucho valor valiente alvarado vamos a traer la querida princesa a donde está aquel rey emperador.

99) MUSICO.

(SE VAN LOS TRES EMBAJADORES ASTA LA MEDIA CUADRILLA.
VAILAN TODOS LOS INDIOS).

Canten las tres malinche mexicana.

Ho supremo Dios del cielo amparanos noche y día porque bienes esos soldados a darnos consuelo y amparo.

PAGINA XXVII.

100) PRINCESA MEXICANA NO. 3o.

Noble español caballero como no nos juegue atracción con una amistad estará mi rey emperador con mucha alegría.

101) ALVARADO.

Princesa señora mía que te aga de muestra compañía darnos las industria y la entrada de este día.

102) PRINCESA MEXICANA NO. 4o.

Mi pecho es un crisol donde vez y mora siertos siertos que pasen los hijos del sol.

(MUSICO).

103) ALVARADO.

Oh rey supremo emperador hoy paso a tu palacio real.

104) MONARCA.

Pase pase caballeros a tomar asiento sus negocio lo traera como tambien carta de recomendacion en esta gran corte de américa.

PAGINA XXVIII.

105) ALVARADO 2.

Muy atento mi grande rey emperador.

106) MONARCA.

¿Pues decir a lo que veneis grande embajador?

107) ALVARADO.

Pues con atención rey ilustre que al referir es de mi venida atenta la orden de mi general cortes es de mi avenida afecto que nos manda dar la ley pero no a pronunciar la parte del rey celso aquel Gobierno de españa que es un enviado a este reino que nos manda dar la ley de nuestro Dios ver y creer es un solo Dios que murio por nosotros tan solamente por que resívais el agua santa y el santo evangelio, rey de los reyes creador del cielo y de la tierra entraremos a tu tierra acabando con sangre y fuego. Y en cuanto vivientes indianos que ay en este poblado y cerros.

PAGINA XXIX.

108) MONARCA.

Pues callate infame necio como ofende a mi a mi altives tu quien eres o quien cortes para aplacar a mi batalla eroz ante que me noje valiendome con la centella te arrojjo.

109) SOLIS 4.

Oh valiente emperador que tan ozadamente estamos en este palacio real que oy ni a tu gente se les teme ni porque sean de los más cruel o sea

sanginario oz digo de nuestra embajada no sean de establecer pero muy pronto se rendiran por la ley o la fuerza de nuestro acero.

110) TLAXCALA.

Muy pronto veras que solo Dios nos sustenta un imagen del cielo.

PAGINA XXX.

111) ALVARDO.

Pues decir cruel indio te rey torpe sobervio aqui por Dios té das.

112) TEXCOCO 4.

Púes solo nuestro cuerpo mismo.

113) CHALCO 5.

Pues soy de los que fabricamos que es el rey tenemos.

114) ALVARADO.

Pues yo muy bien sabes que te vas a morir adelante de un juez verdadero de estas verdades oz digo asde creer mi palabra.

115) CHIMAL 2.

¿Que pues? podra ser solo al vencer nosotros creemos.

PAGINA XXXI.

116) MONARCA.

Pues a mi no me cabe más gusto que ninguno de los gobernante que a tenido México, que es digno de ser invitado. Particularmente de su cargo, que oy todo se acaban muriendo.

117) ALVARADO.

Pues con horror prometido perceveréis tan porterbo cerebro, alsa la vista veréis que ese iluminado cielo adornado con estrella sol luna y lucero mirando la tierra veréis montes y floriando cerro produciendo en el agua además a rio y arroyo qué portento tan primorosa si no tiene un creador dueño aqui tiene quenes el manda.

118) TODOS LOS INDIOS.

No lo creemos por si mismo.

PAGINA XXXII.

119) CHIMAL.

HO sobervio español que tan gosadamente te atreviste a entrar el palacio de mi grande emperador no porque eres enviado dejar de darte el castigo tanto. Como lo mereseis. Ya puedes ir reconociendo a donde te van dar la muerte, y al verte que mi gente es muy fiera y brava no es capaz como aquella gente temeraria. Pues anda alvarado dígame tu general cortés que detenga su acero porque si me llego a enojar ni la ley ni la de Dios quiera.

120) ALVARADO.

Pues bruto bárvaro imprudente malvado infiel morirán como animales a perseguir todo gente que oy lo espero un gran general caballero.

121) MONARCA.

Sin convidarte jamás mal ablado caballero.

PAGINA XXXIII.

122) CHIMAL.

Si eres solo porque viene con otro embajador correo.

123) TLAXCALA 3.

Pues dile a tu general cortes, que oy los espero con docientos mil flechero para darte la batalla también vendra el rey de texcoco con otro tanto de pedrero.

124) TEXCOCO 4.

Dejemos de tantas armonía que oy también los aguardo en el campo de batalla oy mismo les aguardo la noticia a donde sera el encuentro.

125) MONARCA.

Pués aya nuestro embajador sabrá el paraje del tiempo.

PAGINA XXXIV.

126) ALVARADO.

Púes quedado con Dios bruto sin entendimiento marche clarines toquen armas caballero y que viva nuestro Dios verdadero.

127) MONARCA.

Escuchais muy atento español quede tu amenaza a mi no se me da nada. Porque son tantos los indios que tengo. Pues haré que se nuble el sol

las piedras y así decirle a tu general cortes que escucha de tu embajada porque no le az de valer sus mentada lansas.

MUSICO MARCHA.

128) ALVARADO.

Rey emperador esa avandad te engaña la ley que tu no quiere recibir oy todos juntos no veremos en la campaña.

129) TEJADA.

Pues yo como soldado militar ya muy bien save como aporto aunque mi cuerpo es corto pero mi valor es costante.

MUSICO A MARCHA.

PAGINA XXXV.

130) MONARCA.

Pues yo no se como te anima hombre traidor y feroz sabiendo que mi valor están fuerte retirarse al momento le digo en esta vez porque oy mismo esprimentarás de mi valor.

131) SOLIS 4..

Dios te bendiga valiente monarca cuando la guerra te quedas tendido porque vendran los valiente soldados con brazo fuerte para muy bien dirigidos para que todos sean rendido.

MARCHAN LOS EMBAJADORES.

MUSICO.

132) PRINCESA NO. 1o.

Espero valeroso alvarado un tanto en cuanto pues dile aquel general cortes que el consuelo os doy amparar me a su lado para resibir el agua santa y el santo bautismo que el viene dando pues aún que mujer soy sobre la industria y las entradas. De este dia.

VAILAN LAS DOS PRINCESAS ASTA LA MEDIA.

PAGINA XXXVI.

133) PRINCESA No. 2o.

Escucha noble alvarado que solo Dios por el vengo.

134) ALVARADO.

Pues decir reina señora que yo a tus plantas estoy muy bien puesto.

135) MALINCHE No. 2o. MEXICANA.

Pues valiente alvarado dile a tu general cortes que cuando la guerra doy mi vida y su cargo te estoy presente quiero seguir su ley recibiendo el agua santa y su santo evangelio.

136) TEJADA.

Sea muy buena hora la que dice la hermosísima de edad.

137) PRICESA No. 1o.

Marina que yo por la ley de Dios me inclino adorar que se haga su voluntad divina.

PAGINA XXXVII.

138) SOLIS 4.

Princesa señora mía dicen los católicos que muy verdad aquién buscan oy mismo les prometio su voluntad y su majestad divina.

MUSICO. VAILAN LAS OTRAS 2.

139) CORTES.

En buena hora an venido valerosos caballeros.

140) ALVARADO.

Muy atento la respuesta mi general cortes el rey monarca me dice que tu embajada no ovedece, porque saben tan claramente que biene a conquistarle sus tierra hacerte dueño de todas sus riquezas que en campaña nos hemos de ver.

141) CORTES.

Poderoso Dios muy Humilde que ceguemos y que tomemos la venganza y con el filo de nuestro acero.

PAGINA XXXVIII.

142) TEJADA.

Mira general cortes y soldados muy atento la respuesta es para nosotros que por más les digo hoz doy la repetida nuestro.

143) SOLIS 4.

Mire general cortes ya hice tu mandado a donde la muerte me querian dar pero no es formidable el rey monarca tan malamente me respondió que él y su ejército en campaña nos hemos deber.

144) PRINCESA No. 1o.

Principe cortes yo te daré todo este mundo de plata y te daré riqueza tanto que no abrá en tu ilustre españa tan solamente por venir a recibir la ley de Dios soberano.

145) ESPAÑOLA No. 1o.

Princesa señora mia como abras venido en ese camino tan espantosa oy te resibamos con mucho alegría.

MUSICO.

PAGINA XXXIX.

A MARCHAR LOS INDIOS.

MUSICO.

146) MONARCA.

Tu valeroso chimal que es lo que nos habrá sucedido pues del cielo habrá bajado o de la tierra habrán subido la princesa no hemos allado el palacio solo hemos hallado.

147) CHIMAL.

A buscarla iré volando de termina más no doy el camino, que noche tan espantosa que cosa tan tenebrosa que siga mi vasallo pues aquel principe cortes que valor tiene que oy por lo cual no obedecemos la ley del Héran cortes.

148) TLAXCALA.

Ho rey moctezuma que todo cuidado de guerra pues yo haré que pronto muera los españoles aunque traigan armas de fuego por estas tierra.

PAGINA XL.

149) MONARCA.

Salir valiente chimal pace aquel lado a decirle aquel general cortes que de una querida princesa que del palacio se lo a llevado sin licencia de ninguna que oy mismo sabrá de mi fortuna.

150) CHIMAL.

Yo iré siguiendo la princesa tan solo por mi monarca emperador.

151) TLAXCALA 3.

Vamos valiente chimal a dar la primera embajada a seguir a quella princesa adorada.

MUSICO.

152) CHIMAL.

Ho gran cortes oy besastes reales plantas.

153) CORTES.

Pues decir a lo que veneis grande embajador.

PAGINA XLI.

154) CHIMAL.

Mire general cortes a nuestro rey reino a llegado a nuestro palacio an entrado y aberse traído la princesa de mi monarca emperador que oy mismo los aguardo en el campo de batalla.

155) ESPAÑOLA NO. 1.

Como bien sabeis voz que despues que hemos llegado y hemos conquistado a los indios mexicanos con todos nuestro soldados.

156) TLAXCALA 3.

Oh valiente famoso español que mis brazos están fuerte que no puedo dejarte con rigor que del palacio de mi grande rey an entrado sin licencia de ninguno de aberse traído la princesa de mi monarca emperador.

PAGINA XLII.

157) ALVARADO.

Ho valiente bautimozin cuya renombre sin premio que el nombre que traes puesto es de mi ilustre Hernan cortes a sus plantas oz de rendir i si no al infierno as de ser an de cer.

158) CHIMAL.

Pues aquí teneis la corona imperial de mi monarca emperador que oy mismo se pretende a coronar y les advierto que solo yo me ayo capaz de conquistarlos con todo nuestro vasallos.

159) CORTES.

Nada es lo que promete tu eres consentible de nosotros yo con este acero me parece que es poco.

PAGINA XLIII.

160) TLAXCALA 3.

Pues mi grande emperador no pasa a creer que tu lo vences al instante es tumbarte la cabeza y su razón de un chimal y sabes porque razón que la princesa del rey se an traído.

161) ESPAÑOLA NO. 2o.

Se a venído con el lagrìma de sus ojos para que siga la ley de Dios y su divino misterio.

162) ALVARADO.

Nuestro ley a de seguir barvaro imprudente pues muy bien puedes retirarse de aquí antes que yo mando adarte la muerte con esta espada en la mano.

163) CHIMAL.

Pues muy bien grande español caballero muy pronto me retio y pronto oz daré la vuelta.

REGRESA.

MUSICO.

PAGINA XLIV.

164) MONARCA.

Embuenta hora az venido valiente chimal.

165) CHIMAL.

Pues mí grande rey emperador no pace creer que la princesa se aido con lágrìmas de sus ojos para síga la ley de Dios y su dívino misterio.

166) TODOS.

Viva nuestro reino.

167) MONARCA.

Pues anda violentamente chimal en compañía del rey tlaxcala y tescoco pasa aquel lado a decírle aquellos caballeros hijos del sol que oy los aguardo con doscientos mil flechero con brazos fuertes y otros tantos de pedreros oy los aguardo en el campo de la batalla con todos sus compañeros.

PAGINA XLV.

168) CHIMAL.

Pues dame tu valor yo lo e muy bien dirigido.

169) TLAXCALA 3.

Yo te obedesco mi grande emperador estoy obediencia a lo que me refiero que son dos hombre de pie que el general cortes y alvarado a conquistar voy.

VAILAN LOS ESPAÑOLES

170) TEXCOCO 4.

Pues gran señor ten entendido por orde de tu majestad acompañado el chimal y el rey tlaxcala a conquistar el ejército español con fuerza y valor.

MUSICOS.

SE VAN TRES VAILANDO.

LA SEGUNDA PARTE DE LA GUERRA.

171) CORTES.

Llega pues embajador oy con gran gusto te espero.

PAGINA XLVI.

172) CHIMAL.

Pues muy atento mi hernan cortes escucha de mi embajada del asunto de los tres reyes un monarca y un chimal es él que a traído la recta orden porque de lo mejor le e entiendo su nombre ya lo refieron el rey Tlaxcala es un rey de todo justo y bueno texcoco segundo este es el león altivo y sobervio y también chalco de lo diestro sigue el tercero su nombre y ya lo refiero de clarado tengo su nombre su voz y intención les prevengo y nosotros serán del sol legítimo de ellos que juria su madre fue su padre el juró con esto oz digo cómo bien de clarado que como león es soberbio de sus Dios y bien aprenido tiene por distinto pueblos gente de guerra que son seicientos mil flecheros para darte la batalla y con tescientos mil pedreros en este instante te llama fuiste a desafiar en algún tiempo para castigarte a ti y a todos los compañeros que an entrado a nuestra tierra sin licencia de ninguno de habernos quitado la paz nuestra.

PAGINA XLVII.

173) CORTES.

Pues callate simple ignorante bruto sin entendimiento que yo de la paz vengo traigo la ley del santo evangelio y el santo bautismo.

174) CHIMAL.

Qué evangelio ni que bautismo oy todo sea caba muriendo solo por quedarme en paz toquen armas caballero y que viva nuestro rey emperador.

175) CORTES.

De los muy noble caballeros haremos que tiemble la tierra diciendo todos aún mismo tiempo guerra guerra arma y arma toca la caja el clarín se va y de más señores se va humillando antes que yo mando a darte la muerte con esta espada valiente.

PAGINA XLVIII.

176) ESPAÑOLA NO. 1o.

Pues yo también au que mujer pero voy a tu lado porque e de estar en el campo de la batalla pero mi valor nunca se desmaya por lo mucho que te he amado.

177) ESPAÑOLA NO. 2o.

Bueno fuera que despues que hemos llegado y hemos conquistado a los indios con todos nuestro soldados pues cállate malvado maltalento.

178) TEXCOCO.

Pues no porque conosco con ventaja las armas de tu gente pues no te adtenga malínche insolenta.

PAGINA XLIX.

179) CHIMAL.

Pues de mí se a valido mi grande emperador no porque sabe tan claramente que es de mi crecido valor es de defender, yo voy de mi rey emperador voy bien aprevenido y pondre al español cautivo con esta flecha en la mano.

180) CORTES.

Pues ya muy bien puede retirarse de aqui grande embajador aya le dirás a tu rey emperador que oy mismo tocaremos guerra y allá todos juntos no veremos en la batalla.

181) CHIMAL.

Pues muy bien grande español caballero ayá estaremos todos muy bien aprevenido para entrar en la batalla.

MUSICO.

182) MONARCA.

En buena hora an llegado valerosos caballeros.

PAGINA L.

183) CHIMAL.

La respuesta que te manda el genera cortes que oy mismo tocaremos a guerra y a qui mismo se dará la batalla.

184) RESPONDEN TODOS LOS MEXCANOS.

Bueno bueno ya estaremos todos muy bien aprevenido para entrar en la batalla.

SE FORMAN DOS FILAS TODA LA CUADRILLA.

185) ESPAÑOLA NO. 2o.

Pues oy valeroso cortes ya vamos la guerra a donde esta aquel rey emperador a sí como muy bueno los españoles apelear con los mexicanos en campaña con el pulso de nuestros brazos asi valeroso cortes asta el morir o vencer.

PAGINA LI.

186) PRINCESA NO. 2o.

Pues oy valeroso emperador ya estamo muy bien aprevendio para defender nuestra bandera de la república mexicana a si valiente emperador asta el morir o vencer.

187) ALVARADO.

Pues oy mi general cortes pues ya vamos a la guerra a donde está aquel rey emperador mosotro como muy buenos soldados a pelear con los

mexicanos en compañía con el pulso de nuestro brazos así valiente cortes
asta el morir o vencer.

188) CHIMAL.

Oh valiente emperador pues ya vamos a la guerra para pelear con los
españoles con el pulso de de nuestros brazos así valiente emperador asta el
morir o vencer.

MUSICO.

**AQUI EMPIESA LA MARCHAN TODOS PAREJOS EN DOS FILA PARA LA
GERRA GRANDE.**

PAGINA LII.

AQUI EMPIESA LA GERRA GRANDE.

AQUI EMPIESA LA GUERA GRANDE.

189) CORTES.

Pero como eleve infiel infame pirata que te opone a mi valor feróz
sabiendo que mi ejercito te desbarata.

190) MONARCA.

Pues estos brazos en campaña lo arriesgo y no me acobardo que a
derrivado en cuanto se me an presentado.

191) ALVARADO.

Pero como abéis deber quien se opusiera en mis brazos cuando soy
capaz de destrozado del celeste carro emis pies y en la tierra sepultado.

192) CHIMAL.

Que pirata ni que sepultarlo ni que veracrúz ni que malvado que venga
el general cortes en cuanto soldados que traigan.

PAGINA LIII.

193) TLAXCALA 2.

Trajo gente pánfilo de narbaéz en auxilio del rey moctezuma de esta
america písaron aquí todos somos suficiente un santo y un mago sepultarlo
en la tierra más o menos de catorce estados.

PAGINA LIV.

194) TEJADA 3.

Que marte ni marto venga el mundo entero que mi espada a que reluciente acero en arbolando en tus brazos que yo a ninguno por hombre temo a ustedes con bastante valor con el pulso de nuestros brazos a ninguno les he tenido miedo.

PAGINA LIV.

195) TEXCOCO 4.

Ninguno de ustedes mandaria venga ese noble famoso capitán venga ese marte guerrero vengan los padre de francia o vengan todo el mundo entero o vengan los niño del limbo o vengan también del infierno pues con mis brazos vengan solo el día que me como un español estará mi corazón contento yo no temo al cruel meron si el me pusiera arte que tiemble la tierra aré quebrarme el mar y así en mi arrogancia y si ningún a petulancia.

196) SOLIS 4.

A la guerra a la guerra soldados hombre famosos el caido sereís yo general yo habiamos dicho el rey excelso avenida con mucho soldado militares al arma fuerte guerrero que vengan ya los mortero toca la caja marchar a la derecha a la izquierda asi valeroso cortes asta el morir o vencer.

AQUI SE DA LA PRIMERA VUELTA.

PAGINA LV.

197) CORTES.

Oh rey moctezuma tu eres el que publica esta nación mexicana pue oy no te a de valer esconderte en el agua o te quedarás sin vida o a de rendir tus armas pues te puedo por mis armas con mi espada vásta.

198) MONARCA.

Pues oy tenemos que vencer o trata de perseguir pues yo doy mi poder para cabarte la vida general cortes.

199) ESPAÑOLA NO. 1o.

Pues yo aúnque mujer soy seño tengo gran valor y traigo la luz del sol para alumbrar a tantos indios.

200) PRINCESA NO. 1o.

**Mi corazón te a deber con hermosura con la estrella brillante en
compañía de la luna.**

SE DA UNA VUELTA.

PAGINA LVI.

201) CORTES.

Guerra contra ustedes malvados indios oy seremos victorioso.

202) MONARCA.

Oy mismo me vesarás los pies atrevido general cortes.

203) ALVARADO.

Morirás al pulso fuerte de mis brazos si no podeís el agua santa.

204) CHIMAL 2.

El que es firme no quebrantará su santa ley.

205) TEJADA 3.

Oy será cabeza embalada y es primentará de mi fortuna.

LA SEGUNDA VUELTA NO. 3.

PAGINA LVII.

206) CHIMAL.

Te quedarás en la luna con tu valentia en cuanto a la muerte.

207) SOLIS 4.

Muy pronto verás que mi fuerte espada que de mi no podrás y librarte.

208) TLAXCALA 3.

Oy tengo que dejarte vivo o muerto o vencido.

209) SOLDADO TEJADA NO 3.

También mi flecha es como una daga que te pasa el corazón.

210) ROJA ESPAÑOL.

Pues a tí y todos tus compañeros oy se verán derrotado.

211) CHALCO 5 MEXICANO.

**Oy tenemos que echarte de nuestra nación valiente te quedarás con la
muerte.**

PAGINA LVIII.

212) FLECHERO NO. 1o. 6.

Pues yo te dejaré encantado gran soldado valiente con esta flecha en la mano asta no dejarte con la muerte.

213) SOLDADO NO. 1o. 6.

Barvaro cruel famoso yo pienso de pelear que en campaña nos veremos todos a bien de llorar.

214) FLECHERO NO. 2o. 7.

Llorar no me az de ver gran español ni rendirme aún que me arrastre en las piedras que yo con esta flecha en la mano que te rompo el corazón.

215) SOLDADO NO. 2o. 7.

Oy az de saber indio traidor soy un soldado español que en todo soy valiente con esta espada en la mano te puedo tumbar primero.

PAGINA LIX.

216) FLECHERO N. 2o.

Que soldado tan aguerrido retirarse al momento les digo antes que yo te dejaré en sartado y dejarte tirado.

217) TEJADA SOLDADO NO. 3o.

Que es lo que dice indio imprudente que a vatio te verás indio insolente con esta espada en la mano az de morir en esta ocasión.

218) TLASCALA FLECHERO No. 3o.

Valiente famoso español yo soy el indio imprudente que mi valor es tan fuerte que no puedo dejarte con rígor.

219) SOLDADO NO. 4o.

Con rígor me az de ver indio ozado cuantas injurias que oy con ánimo fuerte pelearé con este acero en la mano.

PAGINA LX.

220) FLECHERO NO. 4o.

Con tu acero gran soldado no az de ser nada yo con esta flecha en la mano puedo quitarte la vida malvados o dejarte sin aliento.

221) SOLDADO NO. 5o.

Retírarse de aquí indio ozado tanto es lo que me provoca no haga por hacerte pedazo el corazón.

222) FLECHERO NO. 5o.

Callar la boca español nada temo a tu valor si me sacas el corazón yo te prometo dejarte encantado con esta flecha en la mano.

223) SOLDADO NO. 6o.

Callate infame malvado yo con esta espada en la mano oy mismo tedaré la muerte o te quitaré de mi lado.

PAGINA LXI.

224) FLECHERO MEXICANO NO. 6o.

Dejemos tantas habladas que yo bastante gente traigo de valor con esta flecha en la mano que te pase asta el corason

225) SOLDADO NO. 7o.

Oy peharemos los dos en el campo de la batalla con esta espada en la mano pues callate indio traídor.

226) MEXICANO NO. 7o.

Pues yo tambien traigo flecha para ti español aguerrido tengo que pelear contigo gran soldado sin valor.

227) SOLDADO NO. 8

Hoy mismo de lo cierto lo que digo con verdad con esta espada en la mano oy mismo presente te dan.

PAGINA LXII.

228) FLECHERO MEXICANO NO. 8o.

Qué nuestro soldados que también sabe pelear pues yo te prometo en esta guerra que muy pronto te daré la muerte.

229) SOLDADO NO. 9o.

Indio cobarde me lo haz de pagar con esta espada en la mano haz de morir en este día.

230) FLECHERO MEXICANO NO. 9o.

Qué cobarde ní que rendír vamos peleando los dos y deja de tantas habladas atrevido español.

231) SOLDADO NO. 10.

Pero sí en campo llano pelearémos a mi me haz de quitar la vida con esta espada en la mano haber si te puedo tumbar primero.

PAGINA LXIII.

232) FLECHERO INDIO NO. 10.

Yo te prometo que en está guerra no dejarte con pecho herido mi seña a de quedar de todos los soldados que an entrado.

233) SOLDADO NO. 11o.

Soldado español que hoy que tengo que pelear y nada temo tu valor que con el pulso de mis brazos puedo dejarte rendido.

234) FLECHERO MEXICANO NO. 11o.

Pues yo también con esta flecha en la mano o te paso en el corazón.

LA TERCERA VUELTA 3.

PAGINA LXIV.

235) MALINCHE MEXICANA NO. 1o.

Mire general cortés aqui estoy a tus plantas rendido a qui teneis una malinche creada traspasada del corazón con amor vengo buscando. pués tu valor medefiende allá el vencedor general miré que soy del sangre real hoy tu poder y tu amparo me defiende.

236) ESPAÑOLA NO. 1o.

Levantate noble condeza mira que eres más bella que una flor de mayo que oy mi espada será como un rayo pero mi ley va a tu defenza.

AQUI SE DA UNA VUELTA TODO SE TERMINO.

237) ALVARADO.

Aqui sea aparecido un angel del cielo tan glorioso que es el principe arcangel Señor San miguel y nuestra Señora del pueblito que todo se inquén lo del cortes dicen.

PAGINA LXV.

238) CORTES

Ho soldados mio ya vencido nos vemos solamente que la fé en camino de nuestro afecto.

239) TLAXCALA 3.

Oh gran cortes de monroy ya nos damos por vencido ya nos damos por cautillo seremos hoy.

240) TEXCOCO 4.

Oh gran valiente alvarado que tan horror nos pusiste alber el brinco que diste nos hemos dado ya perdimos la guerra.

SE LLEVA EL MONARCA A MEDIA CUADRILLA Y SE INCA.

241) CORTES.

Pues el morir rey monarca moctezuma al pulso de mi brazo oy si no confieza pronto será rendida por la ley de Dios verdadero.

PAGINA LXVI.

242) MONARCA.

La pas te pido general Cortes ya no me des otra herida ya por su magestad divina y la reina celestial ya por mis armas estoy rendido oy rresibiremos la Ley de Dios verdadero damos con amor y voluntad.

PAGINA LXVII.

243) MONARCA CUAHUCTEMOC.

He cumplido con lo que estaba obligado en defenza de mi ciudad mis vasallo y no puedo más pues vengo por buena y preso ante tu persona y tu haraz de mi lo que a ti te plazca toma luego este puñal y matame ya que no puedo perder la vida en defenza de mi pueblo.

244) PRINCESA NO. 1o.

Ho rey supremo emperador que se levante ya las armas y por la paz para resibir la ley de Dios verdadero y la presencia del general cortes con amor y voluntad.

245) ESPAÑOLA NO. 1o.

Es posible tierna niña que al mite nuestro favor hoy el Señor San miguel te hechará su santa bendición.

AQUI VAILAN TODAS LAS MALINCHES.

PAGINA LXVIII.

246) MALINCHE MEXICANA NO. 2o.

Levantate Rey emperador sigue tu camino y resibiremos la bendición en compañía del general cortes.

REGRESA EL MONARCA A SU LUGAR.

247) CHIMAL.

Pues ya ninguno se resiste ya mi altivo se unió ya mi rey monarca se dió solo el chimal se resiste.

248) MONARCA.

Pues ya ninguno se resiste de tanto valor ya perdimos por Dios besarás sus manos aqui en esta noche triste.

249) ESPAÑOLA No. 3o.

Yo digo en esta ocasión que detenga tu ira tan fatal que por ser el chimal que el rey monarca que sigue su prision.

PAGINA LXIX.

250) TEJADA.

Cortes afamado levantate muy bien aprenido de mis brazos retirete mira que la guerra la hemos ganado y asi como muy bueno soldados presos los provienen de verlos para dar en el mar y como soldado escojido pues se debe de guardar en esta ocasión a cubrir tierra de tenoría de la nación que estos bárvaro infelízes crueles.

251) ALVARADO.

Mi general cortes dichoso día muy feliz nos vimos con tanto valiente soldados en columna todos son reyes por ser ignorante empleo lo dicho yo que poseo estan fuerte la columna y de ser tomado la media luna oy lloraron su derrota con tantas lagrimas lastimeras dichosos nuestro capitán cortes con todos sus soldado.

PAGINA LXX.

252) SOLIS 4.

Soy teniente coronel dichoso nosotros que vamos en la fuerte columna que toman de la columna en nuestra media luna que con los rayos

del sol y la luna nos dará su luz que por nombre y nuestro y su compañía del general cortes.

253) CHIMAL.

Hemos dejado el Ernan Cortes entendido y humillado y maltratado y derrotado con lágrimas al raiz del árbol de tacuba adonde allaste el centenario del divino redentor en recompensa de la muerte de sus compañeros el árbol de la noche triste.

PAGINA LXXI.

254) ALVARADO.

Tu valeroso chimal si como Dios haveís olvidado en ese encanto agustado el premio que resibirás es la muerte o será mejor verte apartado de mi porque la noticia de ti me andado que solo encantado quiero estar meresido y asi mismo que solo una cosa te digo que oy todo te haz de ver rendido.

255) CHIMAL.

Asta qui divina aurora será mi pobre talento adorarte gran Señor pero quisiera el intento pero solo me contento con decírte padre señor san Miguel Arcangel pues ya vimos bien la luz del día y fuimos vencido por el ilustre hernan cortes a sus plantas haz de ser.

PAGINA LXXII.

256) PRINCESA NO. 4o.

Principe cortes a nuestro reyno a llegado oy resibamos la ley de Dios verdadero con amor y voluntad.

SEBA EL CORTES Y EL MONARCA ASTA DONDE ESTA EL MONARCA.

257) CORTES.

Irás en mi compañía noble valiente alvarado con gracia que logremos a Dios omnipotente que nos a dado este feliz día que llevamos a la prisión un temor de el porque queda el rey monarca porque el chimal lo tiene engañado pero esto lo digo yo.

258) ALVARADO.

Noble general cortes asganado la batalla a ohra es presiso que vallamos a donde esta el rey.

259) MONARCA.

Yo digo que estamos vencido de los caballero a un tiempo nuestro valor es uno y el otro es el estandarte es el que train los angeles y serafines que asta ahora no lo hemos visto que nos robo la atención que de ser cristiano pedimos.

PAGINA LXXIII.

RESPONDAN TODO LOS MEXICANOS HOY CON CRECIDO AMOR QUE ESTO LO MISMO PEDIMOS.

260) CORTES.

Esta es la virgen María y nuestra señora del pueblito y nuestro padre señor san miguel que la fiesta le haremos muy querido de Jesucristo.

261) MONARCA.

No hemos visto hermosura igual desde oy como padre lo amaremos.

PAGINA LXXIV.

262) MALINCHE NO. 3.

Respondan todos.

Viva el dulce nombre de jesus

viva nuestra dulce madre de Guadalupe

viva en esta ocasión la Purisima concepción.

263) MALINCHE NO. 4.

Puesque gusto estamos

y estamos con gran placer

vamos formando una danza

en compañía del general cortez

MUSICO. AQUI BAILAN TODOS.

264) CHIMAL.

Pues sea la confianza que cristiano seremos hoy hasta el fin.

PAGINA LXXV.

265) ALVARADO.

Comencemos adorar todos

alabanza ofreciendo el señor

en tu honorable
presencia mucha gratitud marchemos
en honra culta alabemos a maría
los parabienes y los placeres
te damos al pie de la hermosura
estrella solo la luz del don
recibe Señor San Miguel Arcangel
el cielo no cabe en tus manos.
las estrellas imitación de david
pues en esta muestra su amor oy
que cada uno llebas compañía.

MARCHAN TODOS BAILAN EN CUADRILLA.

266) CORTES.

Pues ya se acaba la guerra hoy con mucho
regocijo y amor arrodillaremos
todos en tierra en humilde
rendimiento diciendo con gran gusto
y contentos y replicando con alegría
dios te salbe amparo nuestro.

PAGINA LXXVI.

SE INCAN TODOS.

267) CHIMAL.

¡Ho! valgame Dios hoy su gran poder que en esto que hemos llegado a
ver la gloria o el cielo o de nuevo volví a nacer y cer cristiano queremos ser
hasta el fin.

268) MONARCA.

¡Ho! valgame dios su gran poder
en esto te damos con mil aplausos
quiere rendir todas tus coronas
quien adorar a tus ilustre
divina persona, padre hijo y el
espíritu santo de la eternidad,
un sola pues hoy chimal

con gusto y amor pondremos
estas medicinas, aquellas estampas divinas
que adoramos en el cielo y en la tierra
por los siglos de los siglos amen.

INCADOS TODOS.

PAGINA LXXVII.

269) ALVARADO.

Mi general cortez venciste
al rey monarca con gran victoria
delante de tres personas que es
Jesús, María y José
hoy mismo nos elija que la
gloria darnos, y su santa bendición
a todos los de este lado, recibamos
una gracia tan gloriosa por los
siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXVIII.

270) CORTEZ.

Vasallos míos por la gracia de dios yo me hallo lleno de luz pues hoy
debemos que todos juntos hemos de bailar para poder obsequiar.

BAILAN LAS MALINCHES Y CANTAN.

271) MUSICO.

Los angeles en el cielo te cantan
con alegría vamos cantando y bailando
a este obsequio de maria.

FIN.

AQUI TERMINA LA EMBAJADA DE CUADRILLA.

PAGINA LXXIX.

DESPEDIMENTO.

272) CORTEZ.

Hasta aquí principe arcangel Señor San Miguel aqui postrado rendido dejemos el corazón con toda nuestra voluntad y por tu misericordia, emos gozado aquel pan sacramentado, mil gracias hemos tributado de una reliquia Sin par recordando en aquel amor, anda la embarcación. es preciso publicar.

Tu milagro en la ocasión, con razón al preso aclama a tú divino señor, el enfermo siempre implora a cada instante, te llama como el pajarito en las manos cantan y alegres en su retiro. Segun por ti miro que te llena de piedad en aquel frondoso ¡Nojo! y tambien por quien suspiro y nuestro Padre Señor San Miguel y nuestra dulce Madre de Guadalupe por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXX.

273) MONARCA.

Adios divino Senor San miguel
adios divino angel del cielo pues ya de ti
me despido ya hemos hecho lo que hemos
podido con amor y voluntad, hemos venido
a darte las gracias si dios no presta la
vida hasta el año venidero por los siglos de
los siglos amen.

274) ALVARADO.

Divino Dios sacramentado principe Arcangel Señor San Miguel, aqui rendido con alegria vengo a presentarte mi corazón con toda nuestra voluntad, ya hemos hecho lo que hemos podido con amor regocijo, venimos a dar las gracias pues hoy con amor infinito, tepedimos que no da una vida nueva de tu agrado y a verlo vendremos a tu templo santo y escucharas nuestra plegaria damos feliz dia llenanos de gracia por tu divina protección y a todos los de este suelo recibamos una gracia tan gloriosa y danos tu bendición por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXI.

275) CHIMAL.

Divino Dios sacramentado principe Arcangel Senor San Miguel aqui rendido y humillado te ofrecemos este obsequio con toda nuestra voluntad, te pedimos todos juntos nos concedas la gracia para ir a gozar en tu reino celestial y tambien por quien suspiro, nuestra dulce Madre del Pueblito danos tu bendición para alcanzar el perdon por los siglos de los siglos amen.

276) TLAXCALA.

Gracias divino señor Dios sacramentado aqui estamos todos rendidos y humillado te ofrecemos en este humilde obsequio y también nuestro corazón para alcanzar una buena venturanza que logremos con felicidad toda esta noble danza y también por quien suspiro a nuestra madre de Guadalupe patrona de la nación mexicana danos tu santa bendición para ir a gozar en el reino celestial por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXII.

277) TEJADA.

Bendita sea madre amorosa gracias te damos en general que bajaste a amparar la nación mexicana y soberana paloma maravillosa gloria por siempre a maría Felis esta nación mexicana, libranos o virgen maria de la nación mexicana que siempre esta con nosotros la virgen de Guadalupe amparo los pecadores con tu divino manto, libranos, yo con fe muy agradecido hemos venido aqui a tus plantas rendido te presento el corazón y al mismo tiempo todos digamos en una sola voz viva nuestro dios verdadero y viva la virgen maria viva nuestro padre señor San Miguel por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXIII

278) SOLIS 4.

Hasta aqui grande principe de la milicia celestial Señor San Miguel, se acabaron nuestras voces que todos nosotros resistimos aqui apenas hemos hecho lo que hemos podido recordar, nuestras memorias, y les suplicamos

que nos proteja con su poder y que todos los de este suelo reciban tu santa bendición y una buena aventurosa y demosle las divinas gracias angel principe del cielo para alcanzar esa alegría y repitamos todos con regocijo adios Arcanjel Señor San Miguel adios principe del cielo, si dios nos presta la vida hasta el año venidero por los siglos de los siglos amen.

279) TEXCOCO.

Adios principe Arcangel Señor San miguel del cielo de dios escojido por tu deboción sagrada ya hemos hecho lo que hemos podido con gusto y amor émos venido a darte las gracias aqui atus plantas divinas, te pedimos rendido su santa bendición y todos humildes los esperamos si dios nos presta la vida hasta el año venidero por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXIV.

280) CHALCO 5.

Hasta aqui principe Aracangel Señor San Miguel, adorado divino angel del cielo, por temor a tus plantas venimos a pedir auxilio para alcanzar tu misericordia danos una buena aventuranza y que logremos con felicidad y toda esta noble danza y ahora solo nos falta pedir el perdón a nuestra perseverancia que emos venido pues hasta aqui divino angel del cielo por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXV.

281) MALINCHE NO. 1 MEXICANA.

Yo por ser una niña muy cariñoza he venido a saludarte y hacer la ultima visita con una flor de inojo recibe señor en tus manos, adios Señor San Miguel por los siglos de los siglos amen.

282) ESPAÑOLA NO. 1.

Asta aqui principe arcangel señor San Miguel ya vengo a saludarte y a despedirme con una flor de amapola, recibe señor en tus manos por los siglos de los siglos amen.

283) MALINCHE NO. 2. MEXICANA.

Divino principe Arcangel Señor San Miguel aqui estamos rendido y humillado vengo a darte las gracias y la ultima visita con una flor de olivo recibe en tus manos por los siglos de los siglos amen.

PAGINA LXXXVI.

284) ESPAÑOLA NO. 2.

Principe Arcangel Señor San Miguel hoy te vengo a saludar y a darte la ultima visita con una flor de Cincollaja recibe señor en tus manos a dios señor por los siglos de los siglos amen.

FIN.

LA DISCIPLINA 1725.

Emos llegado el lugar el sentro seremonial cristiana en de esta nuestro padre jesus 1725 empeso la ebangelisacion del padre franciscano que predicaba en san miguel en donde se rreunian la primera cuadria de la danza de la historia patria se acia la primera visita en 5 parte la.bia .de Diesmero templo mayor la sabila san diego Don Bato centro cermonial. antigo de la segunda vicita en el Donbato donde (donde se purifica el alma y el cuerpo acianla penitencia para diciplinar y en sallar el mobimientto del baile para la fiesta del Santo patron durante la. diciplina se cantaba el canto de penitencia que dice jesucristo Aplaca tu ira.

ROJA DESPEDIMENTO.

Principe San Miguel Arcangel Rendido estoy a tus plantas con la esperanza de octener tu perdon y con el temor de que me rechaseis de buestros pies te pido .sr. perdon de nuestras faltas cometidas y asi despedirme con Alegrilla con la esperansa de bolber a vicitarte aqui en tu santo templo postrado de rodilla te pido tu santa vendicion que cea de Dios padre Dijos ijo Dios espirito Santo por losiglo y de losiglos amen.

CORTES DESPEDIMENTO.

astaqui divino angel del cielo patrono de este pueblo tan ermoso ante tu altar sagrado me encuentro postrado oh divino señor tu que estas en la gloria con nuestro padre selestial por tu intercecion y ruego a Dios escuche nuestra suplica y perdone nuestras faltas cometidas y asi despedirme con

**alegría de mis maestros y de mis compañeros dansasante con quien
compartimos nuestras alegrías adios principe arcangel danos tu bendicion
asta el año benidero por los siglos y de los siglos amen.**

TABLAS ESTADISTICAS.

- TABLA No. 1:** COMPORTAMIENTO DE LA POBLACION INDIGENA MEXICANA DE 1930 A 1990, EN RELACION A LA POBLACION TOTAL DE MEXICO.
- TABLA No. 2:** POBLACION INDIGENA MEXICANA ESTIMADA EN 1990 POR EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, Y POR ENTIDAD FEDERATIVA .
- TABLA No. 3:** GRUPOS MEXICANOS HABLANTES DE LENGUAS INDIGENAS.
- TABLA No. 4:** PRINCIPALES LENGUA INDIGENAS HABLADAS EN MEXICO.
- TABLA No. 5:** POBLACION TOTAL Y POBLACION INDIGENA EN QUERETARO ESTIMADA POR MUNICIPIO SEGUN COBERTURA DEL INI.
- TABLA No. 6:** POBLACION QUERETANA HABLANTE DE UNA LENGUA INDIGENA DE ACUERDO AL INEGI.
- TABLA No. 7:** PRINCIPALES LENGUAS INDIGENAS HABLADAS EN EL ESTADO DE QUERETARO.

TABLA No. 1

COMPORTAMIENTO DE LA POBLACION INDIGENA MEXICANA DE 1930 A 1990, EN RELACION A LA POBLACION TOTAL DE MEXICO.

AÑO	POB. TOTAL	POB. DE 5 AÑOS+ *	H.L.I. DE** 5 AÑOS+	% EN REL. TOTAL. ***	% EN REL.**** P. 5 AÑOS +
1930	16'552,722	14'042,201	2'251,086	13.6	16.0
1940	19'653,552	16'788,660	2'490,660	12.7	14.8
1950	25'791,017	21'821,026	2'447,609	9.5	11.2
1960	34'923,129	29'146,382	3'030,254	8.7	10.4
1970	48'225,238	40'057,748	3'111,415	6.5	7.8
1980	66'846,833	57'498,965	5'181,038	7.8	9.0
1990	81'140,922	---	5'282,347	-	7.5

* Población de 5 años y más.

** Hablantes de una lengua indígena.

*** Porcentaje en relación al total.

**** Porcentaje en relación a la población de 5 años y más.

FUENTES: VALDES, 1989: 38.
INEGI, 1990: 8.
MANRIQUE, 1994: 24.

TABLA No. 2

POBLACION INDIGENA MEXICANA ESTIMADA EN 1990 POR EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, POR ENTIDAD FEDERATIVA .

ESTADO	HABLANTES O HIJOS DE H.L.I. *		INDIGENAS NO H.L.I.	POB. INDIG. ESTIMADA
	DE 0-4 AÑOS	DE 5 Y MAS AÑOS		
AGUASCALIENTES	172	599	0	771
B.C.S	4,250	18,177	10,397	32,824
B.C.N.	623	2,749	0	3,372
CAMPECHE	19,318	86,676	29,966	135,960
COAHUILA	692	3,821	1	4,514
COLIMA	692	3,821	0	1,826
CHIAPAS	169,593	716,012	244,221	1'129,826
CHIHUAHUA	13,212	61,504	31,420	106,136
D.F.	22,568	111,552	0	134,120
DURANGO	3,776	18,125	3,895	25,796
GUANAJUATO	1,873	8,966	4,740	15,579
GUERRERO	61,842	298,532	89,594	449,968
HIDALGO	65,827	317,838	114,782	498,447
JALISCO	5,096	24,914	757	30,767
MEXICO	84,741	312,595	86,943	484,279
MICHOACAN	21,178	105,578	127,563	254,319
MORELOS	4,960	19,940	68,837	93,737
NAYARIT	5,229	24,157	8,982	38,368
NUEVO LEON	931	4,852	0	5,783
OAXACA	190,715	1'018,106	383,199	1'592,020
PUEBLA	108,111	503,277	208,651	820,039
QUERETARO	4,492	20,392	30,761	55,645
QUINTANA ROO	31,838	133,081	16,152	181,071
SAN LUIS POTOSI	44,665	204,328	27,069	276,062
SINALOA	5,900	31,390	48,183	85,473
SONORA	9,634	47,913	160,835	218,382
TABASCO	12,026	47,967	38,852	98,845
TAMAULIPAS	1,980	8,509	5	10,494
TLAXCALA	5,654	22,783	0	28,437
VERACRUZ	124,505	580,386	467,514	1'172,405
YUCATAN	103,681	525,264	86,397	715,342
ZACATECAS	198	883	0	1,081
TOTAL	1'129,625	5'282,347	2'289,716	8'701,688

* H.L.I. (HABLANTES DE UNA LENGUA INDIGENA).

FUENTE: INI, 1994: 9.

TABLA No. 3

GRUPOS MEXICANOS HABLANTES DE LENGUAS INDIGENAS.

En la actualidad, en el territorio mexicano existen 53 grupos indígenas:

- | | | | |
|-----|--------------------|-----|--------------|
| 1) | PAIPAI | 28) | TEPEHUANO |
| 2) | COCHIMI | 29) | YAQUI |
| 3) | KILIWUA | 30) | MAYO |
| 4) | KIKAPU | 31) | TARAHUMARA |
| 5) | SERI | 32) | GUARIJIO |
| 6) | CHONTAL DE OAXACA | 33) | CORA |
| 7) | TLAPANECO | 34) | HUICHOL |
| 8) | PAME | 35) | NAHUATL |
| 9) | CHICHIMECO-JONAZ | 36) | HUASTECO |
| 10) | OTOMI | 37) | MAYA |
| 11) | MAZAHUA | 38) | LACANDON |
| 12) | MATLATZINCA | 39) | CHONTAL |
| 13) | OCUILTECO | 40) | CHOL |
| 14) | MAZATECO | 41) | TZETAL |
| 15) | POPOLOCA | 42) | TZOTZIL |
| 16) | IXCATECO | 43) | TOJOLABAL |
| 17) | CHOCHO | 44) | CHUJ |
| 18) | MIXTECO | 45) | JALALTECO |
| 19) | CUICATECO | 46) | MAME |
| 20) | TRIQUI | 47) | MOTOZINTLECO |
| 21) | AMUZGO | 48) | MIXE |
| 22) | CHATINO DE TABASCO | 49) | POPOLUCA |
| 23) | ZAPOTECO | 50) | ZOQUE |
| 24) | CHINANTECO | 51) | TOTONACA |
| 25) | HUAVE | 52) | TEPEHUA |
| 26) | PAPAGO | 53) | PUREPECHA. |
| 27) | PIMA | | |

FUENTES: POZAS Y HORCASITAS, 1987: 64-65.

SCHEFFLER, 1986: 5-9.

TABLA No. 4

PRINCIPALES LENGUA INDIGENAS HABLADAS EN MEXICO.

	NO. DE HABLANTES	%
1.- NAHUATL	1'197,328	22.7
2.- MAYA	713,520	13.5
3.- MIXTECO	383,544	7.3
4.- ZAPOTECO	380,690	7.2
5.- OTOMI	280,238	5.3
6.- MAZAHUA	127,826	2.4
7.- OTROS	2'399,201	36.6
TOTAL	5'282,347	100.0

FUENTE: MANRIQUE, 1994: 18.
INI, 1994: 10-20.

TABLA No. 5

POBLACION TOTAL Y POBLACION INDIGENA EN QUERETARO ESTIMADA POR MUNICIPIO SEGUN COBERTURA DEL INI.

(Anexo I, Mapa No. 2).

MUNICIPIO	POBLACION		POB.INDIGENA	
	TOTAL	%	ESTIMADA	%
AMEALCO DE BONFIL	46,358	100	24,739	53.3
CADEREYTA DE MONTES	44,944	100	6,207	13.8
COLON	36,960	100	1,000	2.7
EZEQUIEL MONTES	21,859	100	4,689	21.4
PEÑAMILLER	16,155	100	1,498	9.2
TOLIMAN	17,990	100	14,085	78.3
TOTAL	184,266	100	52,218	28.3

FUENTE: INI, 1994: 31.

TABLA No. 6

**POBLACION QUERETANA HABLANTE DE UNA LENGUA INDIGENA DE
ACUERDO AL INEGI.**

MUNICIPIO	NO. H.L.I.*	NO. H.L.O.	NO. H.L.P	OTROS
Amealco	**11,520	***11,119	0	401
Pinal de Amoles	96	5	0	91
Arroyo Seco	22	1	6	14
Cadereyta de Montes	1,153	825	0	328
Colón	65	19	0	46
Corregidora	134	44	0	90
Ezequiel Montes	197	142	0	55
Huimilpan	27	1	0	26
Jalpan de Serra	84	3	1	80
Landa de Matamoros	25	0	0	25
El Marqués	104	20	0	84
Pedro Escobedo	76	17	0	59
Peñamiller	56	17	0	39
Querétaro	1,557	378	1****	1,178
San Joaquín	13	2	0	11
San Juan del Río	506	137	0	369
Tequisquiapan	149	65	0	84
Tolimán	4,608	4,459	0	149
TOTAL	20,392	17,254	7	3,131

* NO. H.L.I. (NUMERO DE HABLANTES DE UNA LENGUA INDIGENA).
 NO. H.L.O. (NUMERO DE HABLANTES DE OTOMI).
 NO. H.L.P (NUMERO DE HABLANTES DEL PAME).
 OTROS (NO. DE HABLANTES DE OTROS LENGUAS INDIGENAS).
 **** PAME DEL NORTE.

FUENTES: ** INEGI, 1991: 43-47.
 *** INEGI, 1992: 26.

TABLA No. 7

PRINCIPALES LENGUAS INDIGENAS HABLADAS EN EL ESTADO DE QUERETARO.

LENGUA	HABLANTES	PORCENTAJE.
Otomí	17,254 *	84.6 %
Náhuatl	422	2.1
Zapoteco	149	0.7
Mazahua	107	0.5
Otros	450	2.2
No especificados	2,010	9.9
TOTAL	20,392	100.0 %

FUENTE: INI, 1994: 21

* ESTAS CIFRAS CORRESPONDEN A LAS ESTADISTICAS PRESENTADAS POR INEGI, DE ACUERDO AL CENSO DE 1990.

FOTOGRAFIAS

LAS SIGUIENTES 27 FOTOGRAFIAS FUERON TOMADAS, EN 1995 Y 1996, POR ABEL PIÑA PERUSQUIA.



FOTO NO. 1

ASPECTOS ECOLOGICOS GENERALES DEL SEMIDESIERTO QUERETANO, EN PARTICULAR DE LA MINI-REGION DE HIGUERAS DEL MUNICIPIO DE TOLIMAN, QUERETARO.



FOTO NO. 2

TEMPLO COMUNITARIO DEL PUEBLO DE SAN MIGUEL TOLIMAN, QUERETARO. Y EL CHIMAL EN HONOR A SU SANTO PATRON SAN MIGUEL.



FOTO NO. 3

LA IMAGEN DE SAN MIGUEL PORTANDO PLUMAS SOBRE SU CABEZA AL FRENTE DEL ALTAR EN EL INTERIOR DEL TEMPLO DE SAN MIGUEL TOLIMAN, QUERETARO, EL 29 DE SEPTIEMBRE DE 1995.



FOTO NO. 4

LOS CINCO GRUPOS DE LA DANZA DE SAN MIGUEL BAJO LA "ENRAMADA" METALICA, EN SAN MIGUEL TOLIMAN, QUERETARO.



FOTO NO. 5

MESAS DE MADERA SOBRE LAS QUE SE COLOCAN LAS "CUELGAS" O REGALOS DE LOS MAYORDOMOS.



FOTO NO. 6

INTEGRANTES PERTENECIENTES A UN GRUPO DE CARGUEROS ESCRIBIENDO PUBLICAMENTE EL INVENTARIO DE LAS "CUELGAS" O REGALOS QUE ENTREGAN LOS CARGUEROS SALIENTES A LOS ENTRANTES.



FOTO NO. 7

CASA CAPILLA DE MAGUEY MANSO DONDE SE REALIZAN LOS RITUALES A LA SANTA CRUZ DE LOS QUE FORMA PARTE LA CAMINATA A EL ZAMORANO, DEL 24 DE ABRIL AL 5 DE MAYO DE CADA AÑO.



FOTO NO. 8

CONSTRUCCION COLECTIVA DE LA ENRAMADA EN LA CASA CAPILLA DE EL SAUCITO QUE SE REALIZA EL 24 DE ABRIL DE CADA AÑO AL IGUAL QUE EN MAGUEY MANSO.



FOTO NO. 9

HOMBRES CRUZ DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO CON SUS RESPECTIVAS IMAGENES EN EL PUERTO DE "EL PERDON". ELLOS SON LOS CARGUEROS MAYORES PORQUE HAN HEREDADO LAS IMAGENES DE SUS ANCESTROS.



FOTO NO. 10

PARADA DE TAMBORILEROS O "PIFANEROS" CONTRATADA PARA TOCAR AL FRENTE DE LA CAMINATA A EL ZAMORANO.

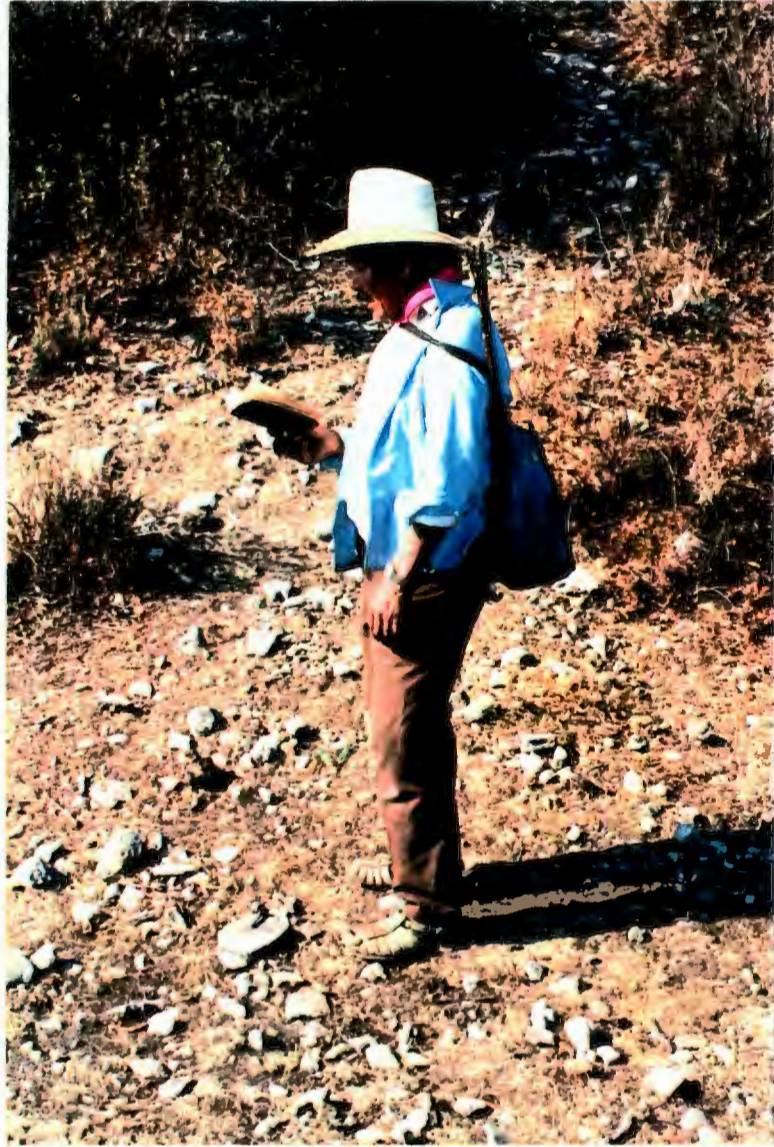


FOTO NO. 11

DON ALEJANDRO MORALES LUNA DE LA COMUNIDAD DE MESA DE CHAGOYA, REZANDERO PRINCIPAL DE LA CAMINATA A EL ZAMORANO.



FOTO NO. 12

ALBERO DURANTE LA FIESTA A LA SANTA CRUZ EN MAGUEY MANSO, PROVENIENTE DE LA COMUNIDAD MESA DE RAMIREZ.



FOTO NO. 13

COLUMNA DE PEREGRINOS DE DIFERENTES COMUNIDADES OTOMIES DEL SEMIDESIERTO QUERETANO CAMINANDO RUMBO A LA MONTAÑA DE EL ZAMORANO.



FOTO NO. 14

PEREGRINOS QUE POR PRIMERA VEZ ASISTEN A LA PEREGRINACION BARREN LOS LUGARES DE LOS PUERTOS DONDE SE HACEN RITUALES A LAS SANTAS CRUCES.



FOTO NO. 15

ALTAR IMPROVISADO BAJO UN ENCINO EN EL PUERTO DE VIGAS PREPARADO PARA REALIZAR EL RITUAL A LAS IMAGENES RELIGIOSAS CON "LA ORACION DE LOS CUATRO VIENTOS".



FOTO NO. 16

CONTEXTO EXTERIOR DE LA CASA PRINCIPAL DE "LOS MECOS" (CASA NO. 1).



FOTO NO. 17

INTERIOR DE LA CASA PRINCIPAL DE LOS MECOS (CASA NO. 1). LA ROCA EN FORMA DE TUMBA REPRESENTA A LOS ABUELOS CHICHIMECOS Y A LA VEZ A ADAN Y EVA PORQUE EN ESTE LUGAR SE ORIGINO EL MUNDO DE ACUERDO A LA EXPLICACION CULTURAL CHICHIMECA-OTOMI ACTUAL. CADA AÑO, AL PASO DE LA PEREGRINACION A EL ZAMORANO SE LES DEJAN OFRENDAS (FLORES, VELAS Y VELADORAS).



FOTO NO. 18

EL CERRO DE "EL CARMEN (CASA NO. 2). AL PIE DE ESTE ACANTILADO PERNOCTAN LOS PEREGRINOS LA SEGUNDA NOCHE. ALLI ESTA LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE QUE APARECIO POR "MILAGRO" DE ACUERDO A LOS INFORMANTES OTOMIES.



FOTO NO. 19

PARTE DE LA SUPERFICIE VERTICAL DEL CERRO DE "EL CARMEN", DONDE APARECE LA VIRGEN DE GUADALUPE QUE VISITAN LOS OTOMIES PEREGRINOS ANTES DE ASCENDER A LA CIMA DE "EL ZAMORANO".



FOTO NO. 20

CASA NO. 3, CAVERNA PETREA DONDE LOS OTOMIES DEJAN ANUALMENTE OFRENDAS A "LOS ABUELOS MECOS".



FOTO NO. 21

CASA NO. 4, ERMITA IMPROVISADA SOBRE UNA ROCA EN LA CIMA DE EL ZAMORANO (3,360 M.S.N.M.). AQUI LLEGAN LAS SANTAS CRUCES DE MAGUEY MANSO Y EL SAUCITO. LAS CRUCES MAS PEQUEÑAS (DE COLOR OSCURO), DENOMINADAS "JURMENTOS" O "JURAMENTOS", REPRESENTAN A LOS XI'HTA O ABUELOS MAS INMEDIATOS DE ALGUNOS LINAJES OTOMIES; NO TODAS LAS FAMILIAS LLEVAN SUS RESPECTIVOS "JURMENTOS".



FOTO NO. 22

EN LA CIMA DE EL ZAMORANO HAY CONSTRUCCIONES DE ANTENAS RETRASMISORAS DE TELEVISION DE LA COMPAÑIA TELEvisa AL LADO DE LOS ROCAS QUE SIMBOLIZAN A LOS ANCESTROS CHICHIMECAS.



FOTO NO. 23

CONSTRUCCIONES DE TELEFONOS DE MEXICO EN LA CIMA DE EL ZAMORANO JUNTO A LAS ROCAS QUE REPRESENTAN A LOS "MECOS" ABUELOS DE LOS OTOMIES DE TOLIMAN.



FOTO NO. 24

COLUMNA DE PEREGRINOS OTOMIES REGRESANDO DE EL ZAMORANO A TOLIMAN. ALGUNOS TRAEN COMO PARTE DE SU EQUIPAJE TALLOS DE PINO, LIRIOS DEL CAMPO (ORQUIDEAS) Y "CHILITOS" COLECTADOS EN LOS ENCINOS.



FOTO NO. 25

LOS OTOMIES AL REGRESAR DE EL ZAMORANO RUMBO A TOLIMAN, EN LA ERMITA DEL PUERTO DE "EL PERDON", HACEN UN RITUAL A LAS SANTAS CRUCES ACOMPAÑANDOLAS CON LOS TALLOS DE LOS ARBOLES DE EL ZAMORANO. LOS TALLOS TIENEN SOBREPUESTOS LIRIOS DEL CAMPO Y "CHILITOS" COLECTADOS EN LOS ENCINOS. ESTA ES LA SANTA CRUZ DE MAGUEY MANSO.



FOTO NO. 26

LAS MUJERES DURANTE LA CAMINATA A EL ZAMORANO Y LOS DIAS DE ACTIVIDADES RELIGIOSAS TIENEN COMO FUNCION PRINCIPAL PREPARAR Y DISTRIBUIR LOS ALIMENTOS.



FOTO NO. 27

LA ENRAMADA CONSTRUIDA EN EL EXTERIOR DE LA CAPILLA DE MAGUEY MANSO. BAJO ESTA TECHUMBRE SE SIRVEN COMIDAS COLECTIVAS, COLOCANDONSE PRINCIPALMENTE LOS MAYORDOMOS Y SUS INVITADOS INMEDIATOS.

NOTAS.

INTRODUCCION.

(1) En algunas partes de este trabajo se usará ÑÑÑHÄ (las Ä suenan casi como una o) como sinónimo (de la población) otomí por ser el nombre que los habitantes indígenas de Tolimán se dan a sí mismos en su propia lengua. Y se hace la diferenciación con los otomíes de otros lugares debido a las variantes lingüísticas de otros lugares u otros estados (Hidalgo, Estado de México, Puebla, Guanajuato, Veracruz, Michoacán, Distrito Federal) que tienen su propia variante lingüística, o su propio dialecto dentro de la lengua conocida como otomí. (Estos conceptos fueron tomados del Dr. en Lingüística Ewald Hekking, durante el curso sobre otomí de las variantes de Santiago Mexquititlán y Tolimán, impartido de marzo a junio de 1992 en la Universidad Autónoma Querétaro).

Desde este punto de vista, hablar de los ñññhä de Tolimán es hacer una redundancia innecesaria, sin embargo en ocasiones se usará, pues generalmente esta aclaración es desconocida, o mejor dicho se ha hecho una costumbre el uso de esta redundancia.

Los nombres referidos a los ñññhä, y en general a los otomíes y a todos los grupos étnicos mexicanos o americanos (autóctonos), al hacer referencia a ellos se usará preferentemente a lo largo del desarrollo de este trabajo la connotación "indígena[s]" por ser la más usual, aunque también en algunas ocasiones aparecerá la palabra "indio[s]". Las diferentes connotaciones que a través de la historia mexicana se han dado a las poblaciones autóctonas ha permitido el uso indiscriminado de indígena[s] o indio[s] vinculadas siempre a aspectos socio-económicos, políticos, e ideológicos como lo expone Alcides (1983).

(2) Mesoamérica de acuerdo a Kirchhoff (1960: 3-7) en el momento de la conquista estaba delimitada por su frontera norte desde Sinaloa, bajando por Jalisco, Nayarit, Colima, Michoacán, tocando las partes meridionales de Querétaro y Guanajuato pasando el norte de los estados de Hidalgo y Veracruz (desde el río Sinaloa, pasando por el Lerma hasta el Panúco). Su frontera sur remataba en Nicaragua (desde la desembocadura del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya pasando por el lago de Nicaragua).

Este trabajo hace referencia solamente a algunas poblaciones indígenas de comunidades contemporáneas ubicadas en algunos estados mexicanos y regiones guatemaltecas, cuyos territorios pertenecieron a esa área como se verá en el capítulo dos.

(3) Aridoamérica ha sido reconocida como el territorio de México, situado en la parte norte de Mesoamérica donde habitaron en la época prehispánica previa a la Conquista y en los siglos inmediatos posteriores los pueblos denominados chichimecas caracterizándose por ser grupos itinerantes que vivían de la caza y la recolección (Kirchhoff, 1960: 2), (Chemin B., 1984: 15).

CAPITULO I.

(4) En este trabajo se utilizará preferentemente el nombre de ECOLOGIA CULTURAL. Steward definió a la Ecología Cultural como el estudio de los mecanismos que utiliza el ser humano para adaptarse a un medio ambiente dado y que afectan a la naturaleza de la sociedad y un número impredecible de características de su cultura (Hardesty, 1979).

Netting por su parte asevera que la Ecología Cultural es la interacción del humano con el medio ambiente, es decir entre el medio ambiente y la actividad humana hay siempre un término medio, un conjunto de objetivos y valores específicos, un cuerpo de creencias y conocimientos: en otras palabras un patrón cultural (1986).

En general se puede decir que la Ecología Humana y/o Cultural como se verá en el Número 2 de este capítulo, permite estudiar el papel que juega el medio ambiente o entorno natural en el desarrollo de las sociedades

humanas y viceversa, la cultura generada por el hombre en esa interacción recíproca.

(5) Ecología es una palabra no muy nueva, pues el biólogo Haeckel, la acuñó en 1870, definiéndola como el estudio de la economía, de la casa, de los organismos familiares. Esto incluye las relaciones de los animales con el medio ambiente inorgánico y orgánico, sobre todo las relaciones benéficas y hostiles que Darwin definió como las condiciones de lucha por la existencia (Odum, 1972: 14-18).

(6) Para conseguir una aproximación a la caracterización de la vertiente adaptacionista es necesario considerar previamente a la vertiente ecosistémica. Pues ambas han hecho importantes contribuciones a los estudios antropológicos con enfoque ecológico.

El enfoque ecosistémico estudia el papel del humano en los grandes sistemas del medio ambiente, en lugar de partir de la premisa que el hombre es más importante que los demás elementos del sistema ecológico. El concepto de sistema ecológico o ecosistema permite la comprensión de los procesos o flujos entre elementos vivos (bióticos) y no vivos (abióticos); en otras palabras ecosistema se refiere a los componentes vivos y no vivos de un ambiente físico y sus interrelaciones.

El uso de este concepto en la antropología fue introducido por Clifford Geertz (1963). Andrew P. Vayda y Roy Rappaport (1976) promovieron todavía más el uso del concepto de ecosistema proponiendo Antropología Ecológica como el término más correcto para su marco teórico. Vayda contribuyó acerca del papel regulador de la guerra entre las poblaciones de Nueva Guinea. Rappaport más bien se interesó por el papel de los rituales en la armonización de los procesos ecológicos, por ejemplo el tamaño de los rebaños de puercos, la frecuencia de las guerras, etcétera. Morán (1993: 51) sostiene que a Rappaport se le criticó su trabajo por crear una falsa apariencia de cuantificación, y sus pruebas fueron puestas en entre dicho como científicas; este autor agrega que Rappaport fue juzgado por algunos de sus críticos por su enfoque funcionalista, precisamente cuando se iniciaba el rechazo del funcionalismo en las ciencias sociales.

Otra crítica a la obra de Rappaport se centra en su falta de atención al papel del individuo en las decisiones que afectan el ambiente. Esta crítica aunque cierta no señala que la época en que Rappaport llevó a cabo su investigación los antropólogos no atribuían ninguna importancia a ese tema.

De acuerdo a Bennet (1976), el adaptacionismo se refiere al estudio de las estrategias de adaptación de las personas al medio ambiente. Es decir, el adaptacionismo se interesa más por las estrategias de los individuos que por las características del sistema ambiental y no busca necesariamente vincular el comportamiento con los procesos sistémicos. Desde esta perspectiva se puede decir que los adaptacionistas trajeron la Ecología Cultural de regreso a la cultura como estrategia resultante de aprendizaje y del proceso de decisión individual.

En general se puede afirmar que Bennet eliminó el exagerado interés por las culturas aisladas y exóticas, volviéndose al estudio de las comunidades contemporáneas y los problemas ambientales de hoy. Este autor al igual que algunos de sus contemporáneos (como Adams, 1973) opinaba que las investigaciones debían tener como centro las instituciones que son construcciones culturales relativamente estables en contraste con el comportamiento individual que puede ser relativamente idiosincrásico.

Otra aportación significativa de Bennet es la atención que presta a la importancia de región como unidad de análisis. La región como unidad de análisis ofrece un campo más inclusivo en el comportamiento humano a través del tiempo: cambios en el uso de la tierra, flujos en la práctica del matrimonio y en las alianzas entre grupos vecinos, usos de los varios hábitats y fluctuaciones de las fronteras entre comunidades en el tiempo y en el espacio. En otras palabras, Bennet propone el estudio del modo como el hombre responde institucional e individualmente a la naturaleza y cómo el uso de los recursos por el hombre influyen sobre la estructura y la función de la naturaleza.

Otros autores adaptacionistas han realizado trabajos antropológicos: Thayer Scudder (1962 y 1973) estudió los desplazamientos de población humana y adaptación a un nuevo ambiente; Daniel Gross (1975) analizó la relación entre subsistencia y degradación ambiental; Alexander Alland (1970) relacionó en su investigación los factores culturales con las

características de las enfermedades presentes en el medio; Charles Wagley (1951) describió los efectos de diferentes políticas poblacionales entre dos tribus brasileñas; y, Edgerton (1971) puso énfasis en el papel del medio ambiente en el desarrollo de las adaptaciones del hombre.

Morán opina que los adaptacionistas concuerdan que la adaptación ocurre en por lo menos dos niveles: el individual y el socio-cultural. El individuo desarrolla comportamientos a partir de una rica fuente de variabilidad que se encuentra dentro de cada cultura. Pero el comportamiento de una población en función del ambiente puede ser igualmente descrito por el uso de frecuencias estadísticas, que muestran si está o no adaptada en el momento del estudio. A largo plazo, el uso de series temporales permite observar si la población está ajustada al ambiente físico local, regional, o al ambiente político o internacional como dependientes (Morán, 1993: 56).

CAPITULO II.

(7) Estas frases fueron recogidas en trabajo de campo, y seleccionadas de los discursos orales pronunciados el 12 de octubre de 1992, en el Zócalo de Ciudad de México. La primera frase fue tomada del discurso de un indio náhuatl; y, la segunda del discurso de un indio maya.

(8) De acuerdo al Diccionario Enciclopédico, indígena es el "Natural del país que se menciona.// Que lleva viviendo mucho tiempo en un país (Grijalbo, 1986: 1,011).

(9) El concepto de proceso de aculturación es demasiado complejo sin embargo de acuerdo al antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán se puede decir que es el proceso "... por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes ..." (Aguirre Beltrán, 1970: 104).

CAPITULO III.

(10) El término "Nación Otomí" en este trabajo se refiere exclusivamente al concepto nación-pueblo que diferencia del de nación-estado el antropólogo Gilberto López y Rivas (1995: 1-38). Considerando al primero de éstos, como aquella agrupación humana que comparte elementos culturales como la lengua, la religión, etcétera y que tienen un sentido histórico de pertenencia al grupo; un gobierno aunque no Estado, y a veces territorio (ya que en ocasiones se trata de pueblos itinerantes como los gitanos, o se les ha despojado de ese territorio como a los palestinos); además se diferencian del resto, como son los pueblos indios mexicanos.

Por otra parte es importante mencionar que desde hace más de diez años algunos líderes otomíes se han venido reuniendo en el Centro Ceremonial de Temoaya, Estado de México, con el propósito de trabajar sobre la conformación de la Nación Otomí (*El Nacional*, 1992: Suplemento Nuestra Palabra, Página No. 16).

La población otomí representada por sus líderes cada año realizan del 13 al 16 de agosto la fiesta mayor de la nacionalidad otomí. Durante estos días representantes de las comunidades otomíes de Hidalgo, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Distrito Federal y Estado de México llevan a cabo "Asamblea de autoridades, ceremonia ritual, ceremonia de reunificación y alianza ..." (Consejo de la Nacionalidad Indígena Hñähñu, 1992: 16).

(11) La clasificación general de las lenguas indígenas que L. Manrique C. presenta por familias, se conforma de la siguiente manera:

I	FAMILIA HOKANO-COAHUILTECA.	VII	FAMILIA MIXE.
II	FAMILIA CHINANTECA.	VIII	FAMILIA MAYA.
III	FAMILIA OTOPAME.	IX	FAMILIA YUTOAZTECA.
IV	FAMILIA OAXAQUEÑA.	X	FAMILIA TARASCA.
V	FAMILIA HUAVE.	XI	FAMILIA TLAPANECA.
VI	FAMILIA TOTONACA.	XII	FAMILIA ALGONQUINA.

Cada familia se compone casi siempre en subfamilias y en grupos; éstos últimos en total suman cincuenta y dos (Manrique, 1988: 169).

(12) Este fue un curso abierto y organizado por el Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de la Universidad Autónoma de Querétaro. Se realizó durante el año de 1992.

(13) El reino otomí que encabezaba Jilotepec estaba configurado por diversos pueblos que hoy día se ubican en las entidades federativas de Hidalgo y el Estado de México, como son los siguientes:

ESTADO DE HIDALGO.

Huichapan

San José Atlán

Ixmiquilpan

Tecoautla

Mixquiahuala

Tula

Nopala

ESTADO DE MEXICO.

Chapa de Mota

San Lorenzo o Tlechatitla

San Andrés Timilpa o Temilpa

Querétaro, "... fue poblado por otomíes como consecuencia de la Conquista. Todos estos pueblos todavía son otomíes y todos parecen haber pertenecido a una vasta unidad política, cuya cabeza era Jilotepec... la provincia de Jilotepec formaba una zona fronteriza con los chichimecas, tribus salvajes que recorrían las montañas de la Sierra Gorda y la región de Querétaro, y entre las que seguramente se contaban los pame-jonaz" (Soustelle, 1993: 475-478).

(14) *Eidos*, esta palabra ha sido usada por Aristóteles, Platón y Husserl. En general se puede decir que tiene intrínseca la idea de aspecto de una realidad cuando se le ve en lo que la constituye como tal; "... el eidos es el tipo de la realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de

realidad que algo es, es 'visible', o se supone que es aprehensible, por medio de alguna operación intelectual, el eidos es entendido como la idea de la realidad. Así, pues, el eidos es un 'aspecto esencial' que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etcétera, de la realidad. Cuando se funden estos conceptos en uno solo tenemos la idea del eidos como una esencia que es a la vez un concepto: el de eidos es entonces a la vez algo real" (Ferrater, Tomo 2, 1986: 904).

Esta palabra usada por Galinier es de suma importancia para los fines que el persigue, de entender o explicar desde su propia perspectiva los rituales otomíes; este trabajo tiene otros propósitos por lo que por ahora en estos párrafos solo trata de no soslayar las palabras usadas por los autores considerados en este trabajo.

(15) La Ley de Desamortización fue promulgada el 25 de junio de 1856 por el gobierno liberal mexicano. Esta ley "Tuvo un doble efecto de aumentar las haciendas y destruir las tierras de propiedad comunal. En este sentido puede decirse que las buenas intenciones económicas y políticas de los liberales no hicieron más que acelerar el desarrollo del latifundismo y la ruina de la pequeña propiedad de las comunidades" (Meyer, 1973: 68).

CAPITULO IV.

(16) Para conseguir una conceptualización global de las contradicciones ecológicas y culturales entre los extremos que configuran la región del corredor industrial integrado al Bajío, y las comunidades otomíes de Higueras se pueden observar detenidamente en secuencia y después en conjunto como un juego de cartas los Mapas 1, 2, 6, 7, 8, 9 y 10 del Anexo I.

(17) Parroquia de acuerdo al diccionario, es un territorio administrado por un párroco que siempre es un sacerdote católico en el caso de Querétaro y México. El municipio de Tolimán corresponde a una parroquia.

Diócesis es una circunscripción territorial de la Iglesia Católica compuesta de varias parroquias; y es encabezada por un obispo católico. La diócesis de Querétaro se compone de todo el estado de Querétaro y algunos municipios del estado de Guanajuato (San José de Iturbide, Dr. Mora, Villa Victoria, Xichú, Atarjea, Santa Catarina y Tierra Blanca) que pertenecen junto con Tolimán, Colón y una parte de El Marqués a la región que circunda a la montaña de El Zamorano. (Grijalbo, 1986: 629 y 1403).

(18) Los partideños son personas que se presentan ocasionalmente en las comunidades rurales y compran o venden ganado doméstico como equinos, mulares, caprinos, bovinos y porcinos. Los partideños pasan generalmente gritando por los caminos cercanos a las casas, algunas veces arrean recuas o manadas de animales, pero en los últimos diez años han incorporado a su trabajo camionetas donde cargan los animales que comercializan.

(19) El Diccionario Agropecuario de Mexico dice que el pulque es una "Bebida alcohólica de consistencia espesa y color blanquecino, obtenida al fermentar el zumo o savia del maguey, o aguamiel" (INCARURAL, 1982: 317).

(20) Estos datos fueron obtenidos en los archivos del INI-Tolimán.

CAPITULO V.

(21) Las personas que se comprometen con los números extras tienen sólo el encargo de recibir a San Miguel en su casa, durante dos días, y los de números extras solamente un día; todos ellos no son considerados cargueros.

(22) En 1988, esta estructura metálica vino a substituir al material tradicional. Anteriormente se hacía con postes de madera y la techumbre se cubría con carrizos. Este es un cambio notorio de adaptación a los recursos materiales.

El tejabán actualmente tiene aproximadamente 50 metros de largo por 7 de ancho, y 4 de altura.

(23) La sonaja es un instrumento elaborado rústicamente de lámina, o un guaje (de origen vegetal) y lleva en su interior piedras pequeñas y al moverse hace ruido. Cada uno de los bailarores sostiene una sonaja en su mano derecha y lleva el ritmo con ella durante la danza.

(24) Para Odum ECOSISTEMA es "... la unidad básica fundamental con la cual debemos tratar, puesto que incluye tanto a los organismos (bióticos) como al medio ambiente no viviente (abiótico), cada uno influenciando las propiedades del otro y ambos necesarios para el mantenimiento de la vida tal como la tenemos sobre la tierra" (Odum, 1972: 19).

Cuando desde el punto de vista del ecosistema se observa una unidad reconocible de la naturaleza se consideran "... dos componentes bióticos: un componente autotrófico (autotrófico significa que se "auto-alimenta"), capaz de fijar la energía de la luz y fabricar alimento a partir de sustancias inorgánicas simples, y en segundo término, un componente heterotrófico (heterotrófico significa "que se alimenta de otros"), el cual utiliza, acondiciona y descompone los materiales complejos sintetizados por los autótrofos" (Odum, 1972: 20-21).

Ecosistema, de acuerdo a Hardesty, es el conjunto de relaciones dinámicas entre seres vivientes y cosas inertes con intercambio de energía y materias primas suficiente para asegurar la supervivencia. En la práctica, el ecosistema viene representado por un grupo de plantas y animales que, conjuntamente con el mundo mineral que le rodea, constituyen un entretendido alimentario que afecta en general las posibilidades de supervivencia de cada especie (Hardesty, 1979: 13-14).

(25) Ndohi es el seudónimo para proteger la identidad de la familia en cuestión. Ndohi significa Viento en la lengua otomí.

(26) En México se llama "mecapal" a una faja de cuero o mecate (de ixtle), con dos cuerdas en los extremos, para llevar la carga a cuestas.

CAPITULO VI.

(27) Esta reunión se celebró el día sábado 30 de marzo de 1996. Y los actores fueron representantes de las comunidades rurales y los barrios de la cabecera municipal de Tolimán, y los representantes de algunas instituciones gubernamentales.

COMUNIDADES:

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 1.- Maguey Manso | 9.- San Pablo |
| 2.- Bomintza | 10.- Poleo |
| 3.- Mesa de Ramírez | 11.- Casas Viejas |
| 4.- San Antonio La Cal | 12.- La Vereda |
| 5.- Tequesquite | 13.- El Terrero |
| 6.- El Cerrito Parado | 14.- Mesa de Chagoya |
| 7.- Casa Blanca | 15.- San Miguel |
| 8.- Los González | 16.- El Jabalí |

INSTITUCIONES:

PRESIDENCIA MUNICIPAL: Ing. Aristeo González.

DELEGADO ESTATAL DEL INI: Soc. Marco Antonio Rodríguez Espinoza.

SECRETARIA DE DESARROLLO AGROPECUARIO DEL ESTADO DE QUERETARO (SEDEA): Enrique Wagner en representación de su DIRECTOR Edgardo Rocha Pedraza.

DIRECTOR DEL INI DE TOLIMAN: Ing. Diego Muñoz.

CONASUPO.

DESARROLLO ECONOMICO DE GOBIERNO DEL ESTADO.

FONAES (FONDO NACIONAL DE EMPRESAS EN SOLIDARIDAD).

SECRETARIA DEL TRABAJO.

(28) Van Gennep (citado por Morris, 1995: 300) para explicar los ritos de paso afirma que la vida de un individuo en cualquier sociedad es una serie de transiciones de un estado a otro. En la mayoría de las sociedades

humanas las principales transiciones del individuo son denominadas también 'crisis vitales', y son: nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte.

En las sociedades indígenas y campesinas estos ritos constituyen un aspecto muy importante de la vida cultural. Muchos autores como Van Gennep y Frazer han puesto énfasis en las similitudes existentes entre diferentes ritos de crisis vitales, sobre todo en los relacionados a la pubertad y los funerales. Además "... Van Gennep señalaba que los ritos de fertilidad, los rituales asociados con movimientos y fronteras territoriales, los ritos de consagración y de iniciación en asociaciones fraternas, grupos de culto o de alto status, etc., eran también ejemplos de ritos de paso. Aseguraba incluso que en su versión más extrema, los ritos de paso podían tener una forma cósmica o cíclica, como en el budismo o en la teoría del eterno retorno" (Morris, 1995: 301).

Para Van Gennep todos los ritos de transición tienen tres fases esenciales:

- 1.- La fase preliminar compuesta por ceremonias de purificación como el corte de pelo o pequeños cortes de piel.
- 2.- La fase liminar es el rito de transición en el que las personas que se someten al rito se sitúan simbólicamente fuera de la comunidad teniendo que observar ciertas restricciones y tabúes. En este periodo las normas de la comunidad pueden quedar suspendidas, pues se puede considerar al rito como una muerte simbólica que conduce a un nuevo nacimiento.
- 3.- La fase postliminar, son los ritos de incorporación que completan el tránsito a un nuevo status. Esta fase del rito se puede caracterizar por el levantamiento de las restricciones, la aparición de nuevas insignias y comidas comunitarias.

ANEXOS.

MAPA NO. 3

(29) Este mapa muestra la distribución actual de los grupos hablantes del otomí y de las lenguas indígenas de la Familia Lingüística Otopame, desde la perspectiva de Galinier (1990: 108).

En la Nota No. 10 se mencionó la clasificación general de las lenguas indígenas mexicanas de acuerdo a Manrique (1988: 169). De acuerdo a esa clasificación la Familia Otopame se compone de las siguientes Subfamilias y Grupos lingüísticos:

FAMILIA LINGUISTICA OTOPAME

	<u>SUBFAMILIA</u>	<u>GRUPO LINGUISTICO</u>
A.	Pame.	1.- Pame del Norte. 2.- Pame del Sur.
B.	Chichimeca.	3.- Chichimeca Jonaz.
C.	Otomiana.	4.- Otomí. 5.- Mazahua.
D.	Matlatzincana.	6.- Matlatzinca. 7.- Ocuilteco.

(Manrique, 1988: 169).

MAPA NO. 4

(30) Este mapa presenta la distribución contemporánea de los pueblos de habla otomí y mazahua de acuerdo a Dow (1990: 53).

Estos dos grupos lingüísticos forman la Subfamilia Otomiana de acuerdo a la clasificación de Manrique presentada en la Nota anterior.

MAPA NO. 5

(31) Este mapa expone la distribución coetánea de los otomíes de acuerdo a Isabel Lagarriga Attias (1978: 42).

Como se ha podido observar en las Notas 29 y 30, el Grupo Lingüístico Otomí forma parte de la Subfamilia Otomiana, y ésta de la Familia Lingüística Otopame.

(32) La distribución actual de la población hablante del otomí que delinea Lagarriga Attias (1978) difiere notoriamente de los señalamientos de Galinier (1990) y Dow (1990).

La distribución que indica Lagarriga Attias está definitivamente incompleta, principalmente en los casos de la población otomí que habita en algunas partes del Estado de Guanajuato. Además, Lagarriga Attias suprime absolutamente los señalamientos indicativos de la presencia de población de hablantes del otomí en la región del municipio de Amealco del estado de Querétaro. En el caso de Tolimán casi también lo excluye, pues solamente considera la parte oriental de este municipio, y la mayor parte de la población otomí tolimanense más bien está del centro hacia el oeste municipal.

La mancha referencial de la población otomí, Lagarriga Attias, la ubica más bien sobre el territorio queretano correspondiente a los municipios de Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Tequisquiapan. Como ya se ha mencionado la población otomí queretana se ubica principalmente en los municipios de Tolimán y Amealco como lo puntualizan Dow y Galinier, y se ha podido constatar en el trabajo de campo.

Sin embargo se puede decir que los tres autores (Galinier, Dow y Lagarriga) ofrecen una idea general e importante de la distribución de la población otomí actual en diferentes niveles: Galinier en el contexto Otopame (familia lingüística); Dow en el contexto Otomiano (sub-familia lingüística); y Lagarriga Attias en el contexto otomí (grupo lingüístico). Cada uno de ellos tiene mayor precisión en las zonas de sus estudios respectivos: Galinier en el sur de la Huasteca ubicada en las fronteras de los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla; Dow en Tenango del estado de Hidalgo, este lugar se sitúa en la Sierra de Puebla que corresponde a la misma zona que Galinier le llama sur de la Huasteca; Lagarriga Attias en el Estado de México.

BIBLIOGRAFIA.

ABRAMO-LAUFF, MARCELO.

Corpus Christi en Santiago Mexquititlán, en Revista Antropología, No. 26, pp. 22-26. México: INAH. 1989.

ACUÑA, RENE, (Editor).

Relación de Querétaro, en Relaciones Geográficas del Siglo XVI; Michoacán, No. 9. México: UNAM. 1987.

ADAMS, RICHARD N.

Energy and Structure. Austin, USA: University of Texas Press. 1973.

ADLER DE LOMNITZ, LARISSA.

Como sobreviven los Marginados. México: Siglo XXI. 1987.

AGUIRRE BELTRAN, GONZALO.

El Proceso de Aculturación en México. México: UIA. 1970.

Regiones de Refugio. México: INI. 1973.

ALCIDES REISSNER, RAUL.

El Indio en los Diccionarios, exégesis léxica de un estereotipo. México: INI. 1983.

ALLAND, ALEXANDER.

Adaptation in Cultural Evolution: An Approach to Medical Anthropology. New York, USA: Columbia University. 1970.

ANDER EGG, EZEQUIEL.

Metodología y Práctica del Desarrollo de la Comunidad. Argentina: Humanitas. 1976.

ARIZPE, LOURDES.

Campesinado y Migración. México: Sep-Cultura. 1985.

ARROYO, ESTEBAN.

Las Misiones Dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro. México: UAQ. 1987.

BARABAS, ALICIA M.

Utopías Indias, Movimiento Sociorreligioso en México. México: Grijalbo. 1989.

BARBOSA RAMIREZ, A . RENE.

La Estructura Económica de la Nueva España. México: Siglo XXI. 1971.

BARTRA, ROGER.

Estructura Agraria y Clases Sociales en México. México: Era. 1974.

BARTRA ROGER Y OTROS.

Caciquismo y Poder Político en el México Rural. México: Siglo XXI. 1975.

BASALDUA HERNANDEZ, MANUEL.

La Respuesta Política de la Población de Vista Hermosa al Proyecto Hidráulico Zimapán. Tesis de Maestría. Querétaro, México: Facultad de Filosofía de la UAQ. 1994.

BASSOLS BATALLA, ANGEL.

Recursos Naturales de México. México: Nuestro Tiempo. 1984.

BATAILLON, CLAUDE.

Las Regiones Geográficas de México. México: Siglo XXI. 1982.

BENNET, JOHN.

The Ecological Transition. London: Pergamon Press. 1976.

BLAFFER, SARAH.

The Black-Man of Zinacantan: A Central American Legend. Austin, USA: University of Texas Press. 1972.

BOEGE, ECKART.

La Lucha por la Tierra en las Comunidades Otomías en el Valle del Mezquital. México: INAH. 1989.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO.

Utopía y Revolución, el Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios de América Latina. México: Nueva Imagen. 1988.

México Profundo, Una Civilización Negada. México: Grijalbo-Conacyt. 1989.

BRAMBILA PAZ, CARLOS.

Migración y Formación Familiar en México. México: Colegio de México. 1985.

BRENNER, ANITA.

Idols Behind Altars: The Story of the Mexican Spirit. Boston, USA: Bacon Press. 1929.

CAMARA, FERNANDO.

Religious and Political Organization, en Heritage of Conquest. Sol Tax, Illinois, USA: The Free Press, Glencoe Ill. 1952.

CANCIAN, FRANK.

Economics and Prestige in a Maya Community: The Religion Cargo System in Zinacantan. California, USA: The Stanford University Press. 1965.

Political and Religious Organization, en Handbook of Middle American Indians, Vol. 9, pp. 283-298. Austin, USA: University of Texas Press. 1967.

CARDOSO, CIRO F.S. y HECTOR PEREZ BRIGNOLI.

Historia Económica de América Latina, Tomo 2. México: Crítica. 1987.

CARDOSO HERNANDEZ, JAIME.

Sincretismo Cultural en Migrantes Nahuas de Acapulco, Gro. Tesis de Maestría. Querétaro, México: Facultad de Filosofía de la UAQ. 1996.

CARRASCO PIZANA, PEDRO.

The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. American Anthropologist, 63; pp. 483-497. 1961.

Los Otomíes, Cultura e Historia Prehispánica de los Pueblos Mesoamericanos de Habla Otomiana. México: Gob. Edo. de Méx. 1987.

CASTILE, PIERRE GEORGE.

Cherán: La Adaptación de una Comunidad Tradicional de Michoacán. México: INI. 1961.

CEMCA (CENTRE D' ETUDES MEXICAINES ET CENTRAMERICAINES).

Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina. México: I.I.I./CEMCA. 1988.

CEPAL (COMISION ECONOMICA PARA AMERICA LATINA).

Economía Campesina y Agricultura Empresarial. México: Siglo XXI. 1982.

CETENAL (CENTRO DE ESTUDIOS DEL TERRITORIO NACIONAL).

Carta Topográfica F-14-C-56. México: CETENAL. 1975.

Cartas Topográficas F-14-C-45, 46, 47, 55, 65, 66 y 67. México: CETENAL. 1981.

Carta Topográfica F-14-C-57. México: CETENAL. 1989.

CODEX MENDOZA.

Codex Mendoza, Comentarios por Kuert Ross. Barcelona, España: Industria Gráfica S.A. 1978.

CONSEJO DE LA NACIONALIDAD INDÍGENA HÑÑHÑU.

Fiesta Mayor de la Nacionalidad Otomí, en Nuestra Palabra, Año III, Número 7, del Periódico El Nacional de la Ciudad de México, del 31 de Julio. 1992.

CONSTITUCION POLITICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: ISTA. 1994.

COOK, SHERBURNE F. y WOODROW BORAH.

Ensayos sobre Historia de la Población, Tomo III. México: Siglo XXI. 1980.

COPLAMAR (COORDINACION GENERAL DEL PLAN NACIONAL DE ZONAS DEPRIMIDAS Y GRUPOS MARGINADOS).

Geografía de la Marginación, en Necesidades Esenciales en México. México: Siglo XXI. 1985.

Salud, en Necesidades Esenciales en México. México: Siglo XXI. 1989.

CORREA, PHYLLIS M.

La religión popular en el Estado de Guanajuato: El culto a la Santa Cruz del Puerto de Calderón. Tepic, Nayarit, México: Ponencia presentada en el Simposio "Cuatro Fiestas en Cruz entre los Otopames" de la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. 1996.

CRESPO OVIEDO, ANA MARIA.

El Sistema Constructivo de El Cerrito, Qro., en El Herald de Navidad. Querétaro, México: Gob. Edo. Qro. 1986.

La Arqueología en los Valles de Querétaro, en Enciclopedia de México, Querétaro, Vol. XI. México: México. 1988.

El Cerrito, Qro., en Querétaro Prehispánico. México: INAH. 1989.

CRUMRINE, N. ROSS.

The Mayo of Southern Sonora. Socio-economic Assimilation and Ritual-symbolic Syncretism-Split Acculturation, en Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico. USA: The University of Arizona Press. 1981.

CHAYANOV, A.V.

La Organización de la Unidad Económica Campesina. Argentina: Nueva Visión. 1985.

CHEMIN BÄSSLER, HEIDI.

Los Pames Septentrionales de San Luis Potos. México: INI. 1984.

Los Xi'ui (pames) de Querétaro, en Nuestra Palabra Año III, Número 7, pág. 3, del Diario Nacional "El Nacional". México. 1992.

Las Capillas Oratorios Otomíes de San Miguel Tolimán. México: Fondo Editorial de Querétaro. 1993.

Los Pames Actuales Habitantes de la Sierra Gorda, en Sierra Gorda pasado y presente, pp. 211-225. México: Fondo Editorial de Querétaro. 1994.

DAHLGREN, BARBRO.

Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines, I Coloquio. México: UNAM. 1987.

DARWIN, CARLOS.

El Origen de las Especies. México: UNAM. 1969.

DE LA FUENTE, JULIO.

Educación, Antropología y Desarrollo de la Comunidad. México: INI. 1973.

DE LA PEÑA, SERGIO.

Capitalismo en Cuatro Comunidades Rurales. México: Siglo XXI. 1981.

DE OLIVEIRA, ORLANDINA.

Grupos Domésticos y Reproducción Cotidiana. México: El Colegio de México. 1989.

DIAZ-POLANCO, HECTOR.

La Cuestión Etnico-Nacional. México: Línea. 1985.

Etnia, Nación y Política. México: Juan Pablos. 1987.

DIAZ-POLANCO, HECTOR y OTROS.

Indigenismo, Modernización y Marginalidad, Una Revisión Crítica. México: Juan Pablos. 1987.

DIRECCION GENERAL DE CULTURAS POPULARES.

Tres Documentos Indígenas. México: Dirección General de Culturas Populares. 1983.

DORANTES GONZALES, CARLOS.

Sociología de la Pobreza, el Caso de la Mendicidad en Querétaro. México: UAQ. 1991.

DOW, JAMES W.

Santos y Supervivencias. México: INI/CONACYT. 1990.

DRUCKER, SUSANA.

Cambio de Indumentaria. México: INI. 1963.

DURKHEIM, E.

The Division of Labor in Society. USA: Free Press, Glencoe Ill. 1960.

EDGERTON, ROBERT.

The Individual in Cultural Adaptation. USA: Berkeley, University of California. 1971.

EARLE, DUNCAN M.

Appropriating the Enemy: Highland Maya Religious Organization and Community Survival, en Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America, pp. 1156-139. Washington, USA: American Anthropological Association. 1990.

EL NACIONAL.

Suplemento Nuestra Palabra, en El Nacional del 31 de julio de 1992, Año III, Número 7; Diario Nacional "El Nacional". México. 1992.

ELLEN, ROY.

Environment, Subsistence and System. New York, USA: Cambridge University Press. 1982.

ENGELS, FEDERICO.

Carta a Starkenburg, en Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico de Marta Harnecker. México: Siglo XXI. 1972.

ESTEVA, GUSTAVO.

La Batalla en el México Rural. México: Siglo XXI. 1985.

ESTRADA REYES, MARIA GUADALUPE.

Cárcel de la Ciudad de Querétaro, un estudio antropológico a reclusos. México: INAH. 1982.

FERNANDEZ, JUSTINO.

Danzas de Concheros en San Miguel de Allende. México: El Colegio de México. 1941.

FERRATER MORA, JOSE.

Diccionario de Filosofía, Tomo 1 y 2. España: Alianza. 1986.

FINKLER, KAJA.

Estudio Comparativo de la Economía de dos Comunidades de México. México: INI. 1974.

FLORES FARFAN, JOSE ANTONIO.

La Interacción Verbal de Compra-Venta en Mercados Otomíes. México: CIESAS. 1984.

FUENTES AGUILAR, LUIS.

Las Regiones Naturales del Estado de Querétaro, en Anuario de Geografía, Facultad de Filosofía de la UNAM, pp. 325-343. México: UNAM. 1974.

FURTADO, CELSO.

El Desarrollo Económico: un Mito. México: Siglo XXI. 1988.

GALINIER, JACQUES.

Pueblos de la Sierra Madre, Etnografía de la Comunidad Otomí. México: INI, Colección INI, No. 17. 1987.

La Mitad del Mundo, Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomíes. México: UNAM-CEMCE-INI. 1990.

GAMIO, MANUEL.

Forjando Patria. México: Porrúa. 1960.

Antología. México: UNAM. 1975.

GARCIA MORA, CARLOS (COORDINADOR).

La Antropología en México, los Hechos y los Dichos (1521-1880), Tomo 1. México: INAH. 1987.

La Antropología en México, los Hechos y los Dichos (1880-1986), Tomo 2. México: INAH. 1987a.

GARCIA MORA, CARLOS Y ANDRES MEDINA (EDITORES).

La Quiebra Política de la Antropología Social en México, Tomo I. México: UNAM. 1982.

La Quiebra Política de la Antropología Social en México, Tomo II. México: UNAM. 1986.

GEERTZ, CLIFFORD.

Agricultural Involution. USA: Berkley, University of California Press. 1963.

GOB. EDO. QRO. (GOBIERNO DEL ESTADO DE QUERETARO).

Plan Querétaro. Querétaro, México: Gob. Edo. Qro. 1986.

Anuario Económico 1989. México: Gob. Edo. Qro. 1989.

GOB. EDO. QRO (GOBIERNO DEL ESTADO DE QUERETARO) y H. AYUNTAMIENTO DE TOLIMAN.

Plan Municipal de Desarrollo de Tolimán, 1989-1991. Querétaro, México: Gob. Edo. Qro. 1989.

GOMEZ CANEDO, LINO.

Un Típico Enclave Misional en el Centro de México (Siglos XVII-XVIII). México: Gob. Edo. Qro. 1988.

GOMEZ OLIVER, LUIS.

Crisis Agrícola y Crisis de los Campesinos, en Comercio Exterior, Vol. 28, No. 6. México. 1978.

GOSSEN, GARY H.

Chamulas In the World of the Sun: Time and Space in Maya Oral Tradition. Cambridge, Mass., USA: Harvard University Press. 1974.

GREENBERG, JAMES B.

Religión y Economía de los Chatinos. México: INI. 1987.

GRIJALBO

Diccionario Enciclopédico. México: Grijalbo. 1986.

GROSS, DANIEL.

Protein Capture and Cultural Development and Nongonococcal Urethritis, en: Archives of Anthropology, 3, p. 317.1975.

GUIDER, REMO.

La abundancia de los Pobres. México: F.C.E. 1989.

GUSTIN, MONIQUE.

El Barroco de la Sierra Gorda, Misiones Franciscanas en el Estado de Querétaro del Siglo XVIII. México: INAH. 1969.

HARDESTY, DONALD L.

Antropología Ecológica. España: Bellaterra. 1979.

HARRIS, MARVIN.

Patterns of Race in the America. N. Y., USA : Walker and Co. 1964.

El Desarrollo de la Teoría Antropológica, una Historia de las Teorías de la Cultura. México: Siglo XXI. 1982.

Canibales y Reyes, los Orígenes de las Culturas. México: Alianza. 1989.

Cerdos, Guerras y Brujas, los Enigmas de la Cultura. México. Alianza. 1992.

HEKKING, EWALD.

El Otomí de Santiago Mexquititlán: Desplazamiento Lingüístico, Préstamos y Cambios Gramaticales. Amsterdam, The Netherlands: IFOTT. 1995.

HEKKING, EWALD y SEVERIANO ANDRES DE JESUS.

Gramática Otomí. México: UAQ. 1984.

Diccionario, español-otomí de Santiago Mexquititlán. México: UAQ. 1989.

HERRERA MUÑOZ, ALBERTO.

La Minería de Cinabrio al Norte del Río Moctezuma. Querétaro, México: INAH, Archivo Centro Regional Querétaro, Mecanuscrito. 1985.

Procesos Extractivos de Minerales en la Sierra Gorda: un boceto etnográfico. Querétaro, México: INAH, Archivo Centro Regional Querétaro, Mecanuscrito. 1987.

Minería Prehispánica en la Sierra Gorda de Querétaro. Querétaro, México: INAH, Archivo Centro Regional Querétaro, Mecanuscrito. 1991.

HERRERO RICAÑO, RODOLFO (Editor).

La Medicina Tradicional en México y su Pervivencia. México: UNAM. 1989.

HEWITT DE ALCANTARA. CYNTHIA.

La Modernización de la Agricultura Mexicana 1940-1970. México: Siglo XXI. 1978.

Imágenes del Campo. México: El Colegio de México. 1988.

HORCASITAS DE BARROS, M.L. y ANA MARIA CRESPO.

Hablantes de Lengua Indígena en México. México: INAH. 1979.

HORTON, ROBIN.

A Definition of Religion and Its Uses. Journal of the Royal Anthropological Institute, No. 90; pp. 201-226. 1960.

HUNT, EVA.

The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem in Society and History. Ithaca, USA: Cornell University Press. 1977.

INAH (INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA.

Querétaro, en Atlas Cultural de México, Cartográfico I. México: INAH. 1986.

INCA-RURAL (INSTITUTO NACIONAL DE CAPACITACION DEL SECTOR AGROPECUARIO S. A.).

Diccionario Agropecuario de México. México: Inca-Rural. 1982.

INEGI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA, GEOGRAFIA E INFORMATICA).

Carta Estatal Topográfica del Estado de Guanajuato. México: INEGI. S/F.

Síntesis Geográfica del Estado de Querétaro. México: INEGI. 1986.

Estadísticas Históricas de México, Tomo I y II. México: INEGI. 1990.

Resultados Preliminares, XI Censo General de 1990. México: INEGI. 1990a.

Querétaro, datos por localidad, XI Censo General de 1991. México: INEGI. 1991.

Querétaro, tabulados básicos, XI Censo General de 1990. México: INEGI. 1991a.

Querétaro, perfil sociodemográfico, XI Censo General de 1990. México: INEGI. 1992.

INI (INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA).

INI, 30 Años después, Revisión Crítica. México: INI. 1978.

Los Otomíes del Altiplano. México: INI. 1982.

Iniciativa de Decreto que Adiciona el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el Reconocimiento de los Derechos Culturales de los Pueblos Indígenas. México: INI. 1990.

Instituto Nacional Indigenista, 1989-1994. México: INI. 1994.

Querétaro, Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México por Centro Coordinador Indigenista, Lengua Principal y Localidades eminentemente Indígenas. México: Material Engargolado por el INI. 1994a.

ISZAEVICH, ABRAHAM.

Modernización de una Comunidad Oaxaqueña del Valle. México: SEP. 1973.

JOHANSEN, BRUCE y ROBERTO MAESTAS.

El Genocidio de los Primeros Norteamericanos. México: F.C.E. 1982.

KIRCHHOFF, PAUL.

Mesoamérica. México: ENAH. 1960.

KROEBER, A.L.

Anthropology. USA: Harrap. 1948.

KUSCH, RODOLFO.

América Profunda. Argentina: Bonum. 1986.

LAGARRIGA ATTIAS, ISABEL.

Ceremonias Mortuorias entre los Otomíes del Norte del Estado de México. México: Gobierno del Estado de México. 1978.

LAMEIRAS, JOSE.

La Antropología en México, Panorama de su Desarrollo en lo que va del Siglo, en: Ciencias Sociales en México, Desarrollo y Perspectivas; de Luis Unikel y Allan Lavell. México: El Colegio de México. 1978.

LESLIE, CHARLES M.

Now We Are Civilized: A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca. Detroit, MI, USA: Wayne State University Press. 1960.

LOPEZ Y RIVAS, GILBERTO.

Nación y Pueblos Indios en el Neoliberalismo. México: Plaza y Valdes. 1995.

LOPEZ TRUJILLO, MARTA INES.

Socialización y Cambio en una Comunidad Otomí de Querétaro. México, D.F., México: Tesis Profesional de Maestría en Antropología Social presentada en La Universidad Iberoamericana. 1989.

LORENZEN, DAVID.

Cambio Religioso y Dominación Cultural. México: El Colegio de México. 1982.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO

The Otomi, en Handbook of Middle American Indians, Vol. 8. USA. 1969.

Lingüística, en Atlas Cultural de México. México: SEP-INAH-PLANETA. 1988.

La Población Indígena Mexicana. México: INEGI-INAH-UNAM. 1994.

MARCHETTI, GIOVANNI.

Cultura Indígena e Integración Nacional. México: Univ. Vecruzana. 1986.

MARX, CARLOS.

Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. México: Siglo XXI. 1975.

MARX, K. y F. ENGELS.

La Ideología Alemana. España: EINA. 1988.

MASON, J. ALDEN.

The Ceremonialism of the Tepecan Indians of Azqueltan, Jalisco, en Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico. Tucson, Az., USA: The University of Arizona Press. 1981.

MEDINA, ANDRES Y NOEMI QUEZADA.

Panorama de las Artesanías Otomías del Valle del Mezquital. México: UNAM. 1975.

MENENDEZ Y MERCADO, LETICIA IRENE.

Migración: Decisión Voluntaria. México: INI. 1985.

METZGER, DWANE.

Tenajapa Medicine I: The Curer, en Southwestern Journal of Anthropology 19, pp. 216-234. 1963.

MEYER, JEAN.

Problemas Campesinos y Revueltas Agrarias (1821-1910). México: SEP. 1973.

MISHKIN, S.F.

The Contemporary Quechua, en Handbook of South America Indians, Vol. 2, pp. 411-476. Julian Steward. USA: Washington. 1946.

MOEDANO, GABRIEL.

Los Hermanos de la Santa Cuenta: Un Culto de Crisis de Origen Chichimeca, en XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México: SMA. 1972.

La Danza de los Concheros, en Universidad, No. 23-24, pp. 3-10. México: UAQ. 1984.

MOLINA ENRIQUEZ, ANDRES.

Los Grandes Problemas Nacionales. México: Era. 1985.

MOLINARI SORIANO, MA. S.

La Migración Indígena en México, en Aspectos Sociales de la Migración en México, Tomo II, de Nolasco, Margarita. México: Sepinah. 1979.

MORAN, EMILIO F.

La Ecología Humana de los Pueblos de la Amazonia. México: F.C.E. 1993.

MORIN, FRANCOISE.

Indio, Indigenismo, Indianidad, en: Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina. México: I.I.I./CEMCA. 1988.

MORRIS, BRIAN.

Introducción al Estudio Antropológico de la Religión. España: Paidós. 1995.

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO.

Las Comunidades Indígenas en el Contexto Sociopolítico Nacional: un Ensayo de Ubicación Tipológica, en América Indígena, Vol. XXXIV, No. 1, Enero-Marzo, pp.181-188. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1974.

MUÑOZ, MARIA TERESA.

Análisis del Material Cerámico del Norte del Estado de Querétaro. Tesis de Licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1989.

Algunos Tiestos con Rasgos Antropomorfos del Querétaro Septentrional, en Boletín del INAH, Nueva Epoca No. 32, pp. 30-37. México: INAH. 1990

MURDOCK, GEORGE PETER.

Guía para la Clasificación de los Datos Culturales. México: UAM-Iztapalapa. 1976.
Cultura y Sociedad. México: F.C.E. 1987.

NASH, MANING.

Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemala Community, en American Anthropological Association Memoir No. 87. Washington, USA. 1958.
Political Relations in Guatemala, en Social and Economic Studies No. 7; pp. 65-75. 1958a.

NETTING, ROBERT M.

Cultural Ecology. USA: Waveland Press, Inc. 1986.

NIETO RAMIREZ, JAIME.

Desarrollo Rural en Querétaro. México: UAQ. 1986.
Los Habitantes de la Sierra Gorda. Querétaro, México: UAQ. 1984.

NOLASCO, MARGARITA A.

Migración Municipal en México (1960-1970), Tomo I. México: SepInah. 1979.

NOLASCO, MARGARITA (Compilación).

Aspectos Sociales de la Migración en México, Tomo II. México: SepInah. 1979.

NUÑEZ DEL PRADO, OSCAR.

Aspects of Andean native life, en Kroeber Anthropological Society Papers, No. 12, pp. 1-12. 1955.

ODUM, EUGENE P.

Ecología. México: CECSA. 1972.

OTHON DE MENDIZABAL, MIGUEL.

Las Clases Sociales en México. México: Nuestro Tiempo. 1985.

PARE, LUISA.

El Proletariado Agrícola en México. México: Siglo XXI. 1977.

PARSONS, ELSIE.

Mitla: Town of the Soul. USA: University of Chicago Press. 1936.

PARSONS, TALCOTT.

The Social System. New York, USA: The Free Press. 1951.

PEREZ CASTRO, ANA BELLA.

Los Estudios de Comunidad, en La Antropología en México, No. 4, PP. 675-713. México: INAH. 1988.

PEREZ TAMAYO, RUY.

Enfermedades Viejas y Enfermedades Nuevas. México: Siglo XXI. 1992.

PIÑA PERUSQUIA, ABEL.

"El Problema de la Vivienda Rural", en Investigación, Año VII, Números 25-26, Epoca Primera, pp. 56-71. Queretaro, México: UAQ. 1988.

Las Condiciones de Vida de los Habitantes del Semidesierto Queretano, (informe inédito, realizado como investigador del CEIA-UAQ, producto parcial del proyecto compartido con otras disciplinas -Biología y Química Agrícola- de investigación realizado entre 1978-1989, denominado "Estudios Ecológicos para la Conservación y el Aprovechamiento de las Zonas Áridas del Centro de México y Condiciones de Vida de los Habitantes del Semidesierto Queretano". 1989.

"Síntesis del Informe del Proyecto: Condiciones de Vida de los Habitantes del Semidesierto Queretano", en Avances, Año II, No. 8, pp. 20-23. México: UAQ. 1991.

Acerca de la Antropología: La Investigación Científica en Querétaro, en Voz Crítica, Segunda Epoca No. 3., pp. 30-32. Querétaro, México: Voz Crítica. 1991a.

"Los Nãñhã del Semidesierto Queretano (Tolimán) o Ya ñãñhã ha ya mbo 'minza Maxei: Hnini Toliman (Traducción realizada por el Mtro. Severiano Andrés de Jesús)", en Nuestra Palabra Año III, No. 7, pp. 9-11, del Diario Nacional "El Nacional". México. 1992.

La Ciudad de Querétaro, en El Movimiento de la Medicina Natural en la Ciudad de Querétaro. México: México D.F., México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1994.

"La Peregrinación de los Otomíes Queretanos del Semidesierto al Cerro del Pinal del Zamorano". México D.F., México: Ponencia presentada en XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones (Inédita). 1995.

"Las Casas de los Abuelos Chichimecos: Caminata Sagrada de los Otomíes del Semidesierto Queretano a la Montaña de El Zamorano. Querétaro, México: Ponencia presentada en el Primer Coloquio Otopame (Inédita). Ciudad de Querétaro, México. 1995a.

POWELL, PHILIP W.

La Guerra Chichimeca (1550-1600). México: S.E.P. 1984.

POZAS ARCINIEGA, RICARDO.

Antropología y Burocracia Indigenista. México: Tlacuilo. 1976.

Guía General Cualitativa para la Investigación Autogestionaria de los Pueblos Indígenas. México: INI/UNAM. 1989.

POZAS, RICARDO E ISABEL HORCASITAS DE POZAS.

Los Indios en las Clases Sociales en México. México: Siglo XXI. 1987.

QUESADA ALDANA, SERGIO.

La Identidad Cultural en Querétaro, en El Heraldito de Navidad 1993, pp. 45-49. México: Gob. Edo. de Qro. 1993.

Apuntes seleccionados de la cátedra del curso sobre Ecología Cultural impartido en las aulas de la Maestría de Antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, durante el segundo de semestre de 1995.

RAPPAPORT, ROY.

Pigs of the Ancestors. USA: New haven, Yale University Press. 1968.

REAL CABELLO, GASPAR.

Desarrollo Agroindustrial, Empleo y Campesinado, el Caso de San Rafael, El Marqués, Qro. Tesis de Maestría. Querétaro, México: Facultad de Filosofía de la UAQ. 1994.

REBSAMEN REYNOSO, VERONICA.

Formas de Vida en Sociedades Experimentales de Carácter Comunal. Tesis de Maestría. Querétaro, México: Facultad de Filosofía de la UAQ. 1996.

REDFIELD, ROBERT.

Peasant Society and Culture. USA: University Chicago Press. 1956.

REDFIELD, ROBERT and A. VILLA ROJAS.

Chan Kom: A Maya Village. USA: University Chicago Press. 1934.

REIFLER BRICKER, VICTORIA.

El Cristo Indígena, El Rey Nativo, el Sustrato Histórico de la Mitología del Ritual de los Mayas. México: FCE. 1993.

REINA, LETICIA.

Las Rebeliones Campesinas en México 1819-1906. México: Siglo XXI. 1980.

La Rebelión Campesina en Sierra Gorda (1847-1850), en Sierra Gorda Pasado y Presente, pp. 139-165. México: Gob. Edo. de Qro. 1994.

RINCON FRIAS, GABRIEL Y OTROS.

Breve Historia de Querétaro. México: UAQ. 1994.

ROBERTSON, ROLAND.

Sociología de la Religión. México: FCE. 1980.

RODRIGUES BRANDAO, CARLOS.

Creencia e Identidad, Campo Religioso y Campo Cultural, en Estudios sobre Culturas Contemporáneas, Vol. III-No. 7. México: Universidad de Colima. 1989.

RODRIGUEZ, OCTAVIO.

La Teoría del Subdesarrollo de la Cepal. México: Siglo XXI. 1989.

ROMER Z., MARTHA.

Comunidad, Migración y Desarrollo, el Caso de los Mixes de Totontepec. México: INI. 1982.

ROSAS RODRIGUEZ, GLORIA.

El Remanso de la Escoba: un Estudio de Grupos Domésticos. Tesis de Maestría. Querétaro, México: Facultad de Humanidades de la UAQ. 1991.

RYESKY, DIANA.

Conceptos Tradicionales de la Medicina en un Pueblo Mexicano, un Análisis Antropológico. México: SEP. 1976.

SAENZ, MOISES.

La Escuela Rural Mexicana en INI, 30 Años después, Revisión Crítica. México: INI. 978.

SAINT-CHARLES ZETINA, JUAN CARLOS.

Cerro de la Cruz, San Juan del Río, en Investigación Revista de los Centros de Investigación de la UAQ. Querétaro, México: UAQ. 1986.

SALAZAR CERVANTES, RITA ANDREA.

Estudio de Comunidad en el Periodo comprendido del 1o. de Febrero de 1993 al 31 de Enero de 1994. Este trabajo es el informe del Servicio Social realizado como pasante de Medicina en el Centro de Salud Rural de Tolimán, Qro. de la Secretaría de Salud Pública el Estado de Querétaro. México: Material Mecanografiado (Inédito). 1995.

SANTACRUZ JIMENEZ, MARICELA Y NAHIELI GOMEZ SANCHEZ.

Rescate de la Memoria Histórica. "La Danza de San Miguel, Tolimán". Informe Final del Trabajo de Campo realizado, del 29 de mayo al 15 de junio de 1996 en el Pueblo de San Miguel Tolimán. México: Material Mecanografiado (ENAH, INI, INAH). 1996.

SANTOYO TORRES, ANTONIO.

Entre la Gloria Pretérita y los Insoslayables Problemas Presentes (1867-1880), en La Antropología en México, los Hechos y los Dichos (1521-1880), Tomo 1 de García Mora, Carlos (Coordinador). México: INAH. 1987.

SCUDDER, THAYER.

The Ecology of the Gwenbe Tonga. Manchester, USA: Manchester University Press. 1962.

The Human Ecology of the Big Projects: River Basin Development and Resettlement, en Annual Review of Anthropology, 2, pp. 45-61. 1973.

SECRETARIA DE INDUSTRIA Y COMERCIO.

Estado de Querétaro, en VIII Censo General de Población, 1960. México: Gobierno Mexicano. 1963.

Estado de Querétaro, en IX Censo General de Población, 1970. México: Gobierno Mexicano. 1970.

SECRETARIA DE LA ECONOMIA (DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS).
Querétaro, en Censo de Población de 1930. México: Gobierno Mexicano. 1930.
Querétaro, en Censo de Población de 1940. México: Gobierno Mexicano. 1940.
Querétaro, en Censo de Población de 1950. México: Gobierno Mexicano. 1952.

SEMO, IVAN Y OTROS.

El Ocaso de los Mitos (1958-1968), en México, un Pueblo en la Historia, Tomo 4 (Enrique Semo, Coordinador). México: Nueva Imagen. 1982.

SEP-QRO (SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA DEL ESTADO DE QUERETARO).
Información sobre Educación por Nivel y Modalidad en el Municipio de Querétaro. México: Material Mecanografiado (Este Material fue proporcionado por el Director de la Unidad de la Secretaría de Educación Básica del Estado de Querétaro, Prof. Francisco Mendoza Negrete). 1996.

SERRANO CARDENAS, VALENTINA.
Herbario Queretano. México: UAQ. s/f.

SHADOW, ROBERT D. y MARIA RODRIGUEZ VALDEZ.
Símbolos que amarran, Símbolos que dividen: Peregrinaciones y Catolicismo Popular en el México Rural, en Estudios sobre Culturas Contemporáneas, Vol. III, No. 7. México: Universidad de Colima. 1989.

SHANIN, TEODOR.
Campesinos y Sociedades Campesinas. México: FCE. 1979.

SHARON, DOUGLAS.
El Chamán de los Cuatro Vientos. México: Siglo XXI. 1988.

SMITH, WALDEMAR R.
El Sistema de Fiestas y El Cambio Económico. México: FCE. 1981.

SOP (SECRETARIA DE OBRAS PUBLICAS).
Mapa Turístico de Carreteras. México: SOP. 1975.

SOUSTELLE, JACQUES.
La Familia Otomí-Pame del México Central. México: FCE. 1993.

SPP (SECRETARIA DE PROGRAMACION Y PRESUPUESTO).
Carta Topográfica, F-14-C-48. México: SPP. 1981.
X Censo General de Población y Vivienda 1980, Vol. I, Tomo 22. México: SPP. 1982a.
X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Cartografía Geoestadística del Estado de Querétaro, Vol. II, Tomo 22. México: SPP. 1982b.

SPIRO, MELDFORD E.

Religion, Problems in Definition and Explanation, en Anthropological Approaches to the Study of Religion, A.S.A. Monograph No. 3 M. Banton. USA: Oxford University Press. 1966.

SRA (SECRETARIA DE LA REFORMA AGRARIA).

Tolimán, en Superficies Ejidales y Pequeña Propiedad del Estado de Querétaro. México: Material Mecanografiado de la SRA, Delegación Querétaro. 1994.

STAVENHAGEN, RODOLFO.

Aspectos Sociales de la Estructura Agraria en México, en Neolatifundismo y Explotación. México: Nuestro Tiempo. 1968.

Clases, Colonialismo y Aculturación, en Las Clases Sociales en México. México: Nuestro Tiempo. 1989.

Comunidades Etnicas en Estados Modernos, en América Indígena, Vol. XLIX, No. 1, Enero-Marzo, pp. 11-34. México: Instituto Interamericano Indigenista. 1989a.

"El Desafío Indígena en 96", en el Diario Nacional La Jornada, No. 4,052, del día lunes 18 de diciembre. México: La Jornada. 1995.

STANLEY J. y BARBARA H. STEIN.

La Herencia Colonial de América Latina. México: Siglo XXI. 1972.

STEPHEN, LYNN Y JAMES DOW.

Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America. USA: American Anthropological Association. 1990.

STEWART, JULIAN.

Theory of Culture Change. USA: University of Illinois Press. 1955.

SUPER, JOHN C.

La Vida en Querétaro durante la Colonia 1531-1810. México: FCE. 1983.

TAX, SOLOMON.

The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala, en America Anthropologist, No. 39; pp. 423-444. 1937.

Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy, en Smithsonian Institute of Social Anthropology, Publication No. 16. Washington. United Government Printing Office. 1953.

THOMAS, NORMAN D.

Envidia, Brujería, y Organización Social, un Pueblo Zoque. México: SEP. 1974.

TRANFO, LUIGI.

Vida y Magia en un Pueblo Otomí del Mezquital. México: SepINI. 1974.

TURNER, BRYAN.

Religion and Social Theory: A Materialist Perspective. Londres, England: Heinemann. 1983.

TURNER, VICTOR.

Schism and Continuity in an Africa Society. USA: Manchester University Press. 1957.

The Drums of Affliction. USA: Oxford University Press. 1968.

Dramas, Fields and Metaphors, Ithaca. USA: Cornell University Press. 1974.

The Ritual Process. USA: Penguin Books. 1974a.

UAQ (UNIVERSIDAD AUTONOMA DE QUERETARO) y OTROS.

Programa y Resúmenes del Primer Coloquio sobre Otopames, del 20 al 22 de Septiembre. Querétaro, México. 1995.

UCHMANY, EVA ALEXANDRA.

Cambios Religiosos en la Conquista de México, en Cambio Religioso y Dominación Cultural, pp. 81-124. México: El Colegio de México. 1982.

URQUIOLA PERMISAN, JOSE IGNACIO.

Querétaro: Aspectos Agrarios en los últimos años de la Colonia, en Historia de la Cuestión Agraria, Estado de Querétaro, Vol. II. México: Juan Pablos. 1989.

VALDES, LUZ MARIA.

El Perfil Demográfico de los Indios Mexicanos. México: Siglo XXI-UNAM-CIESAS. 1989.

VALDES, LUZ MARIA Y MA. TERESA MENENDEZ.

Dinámica de la Población de Habla Indígena. México: INAH. 1987.

VAN DE FLIERT, LYDIA.

El Otomí en busca de la Vida, Ar Ñãño hongar nzaki. México: UAQ. 1988.

VAYDA, A. P. y R. RAPPAPORT.

Ecology, Cultural and Noncultural, en Introduction to Cultural Anthropology. Boston, USA: J. Clifton. 1968.

Warfare in Ecological Perspective, en Annual Review of Ecology and Systematics, 5, pp. 183-193. 1976.

VAZQUEZ MANTECON, CARMEN.

La Sierra Gorda, Crucero más necesario de los Caminos del interior, 1840-1855, en Sierra Gorda, Pasado y Presente. México: Fondo Editorial de Querétaro. 1994.

VELASCO, MARGARITA.

La Zona Arqueológica de Ranas, en Ideas Revista del Gobierno del Estado de Querétaro. Querétaro, México: Gob. Edo. de Qro. 1986.

La Zona Arqueológica de Toluquilla, en Ideas Revista del Gobierno del Estado de Querétaro. Querétaro, México: Gob. Edo. de Qro. 1988.

VIESCA T., CARLOS.

Medicina Prehispánica de México. México: Panorama. 1990.

VILLORO, LUIS.

Los Grandes Momentos del Indigenismo en México. México: CIESAS/SEP. 1987.

VIRAMONTES ANZURES, CARLOS.

Los Grupos Recolectores Cazadores en el Semidesierto Queretano. Querétaro, México: Conferencia presentada en el ciclo Querétaro, Pasado y Presente, en el Museo Regional del INAH-Querétaro. 1990.

VOGT, EVON Z.

A Maya Community in the Highlands of Chiapas. USA: Cambridge University Press. 1969.

Ofrendas para los Dioses. México: FCE. 1988.

WAGLEY, CHARLES.

Cultural Influences on Population: A Comparison of Two Tupi Tribes, en Revista do Museu Paulista, 5, pp. 95-104. 1951.

WALLERSTEIN, IMMANUEL.

El Moderno Sistema Mundial, Tomo I. México: Siglo XXI. 1987.

WARMAN, ARTURO.

Los Campesinos, Hijos Predilectos del Régimen. México: NuestroTiempo. 1972.

Ensayos sobre el Campesinado en México. México: Nueva Imagen. 1985.

WEBER, MAX.

Sociología de la Religión. México: Colofón. S/F.

WHITE, LESLIE.

Energy and the evolution of Culture, en American Anthropologist, 45, pp. 335-56. USA. 1943.

Tecnología Medieval y Cambio Social. Argentina: Paidós. 1973.

WOLF, ERIC R.

Types of Latin-America Peasantry: a Preliminary Discussion, en American Anthropologist No. 57; pp. 452-471. 1955.

Closed Corporate Peasant communities in Mesoamerica and Java, en Southwestern Journal of Anthropology, No. 13; pp. 1-18. 1957.

Los Campesinos. España: Labor. 1971.

WRIGHT, DAVID.

Conquistadores Otomíes. México: UAQ. 1988.

Querétaro, en el Siglo XVI. México: Gob. Edo. de Qro. 1989.