



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

El problema del susto en San Juan Jonotla, Puebla. En la segunda mitad del siglo XX.

Etnografía

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Alfredo Martín Olguín Pérez

Comité de Investigación

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesores: Mtro. José de Jesús Vázquez Hernández / Dr. Leonardo Tyrtania

México, D.F. Marzo, 2003.

Matrícula: 96329774

INDICE

INTRODUCCIÓN	2
I EL MARCO TEÓRICO	
Mesoamérica	9
La Sierra Norte de Puebla en el tiempo	11
Validez del concepto: Mesoamérica	12
Sobre la polémica del concepto	17
La división cronológica de Mesoamérica	18
Mesoamérica ante la Conquista	20
La utilización del concepto en el presente trabajo	22
El concepto de aculturación	23
Los factores del cambio sociocultural	26
Literatura oral y sincretismo	35
La integración sociocultural	40
Identidad nacional, nacionalismo y la formación del Estado-Nación en México	42
La cuestión étnica frente al Estado-Nación y el mundo contemporáneo de la globalización	47
II ESTUDIO GENERAL DE SAN JUAN JONOTLA, PUEBLA	
San Juan Jonotla	51
Datos generales	52
La organización de la cabecera municipal, Jonotla	55
Explosión demográfica y vías de comunicación	56
La tecnología y servicios públicos	58
Tipos de viviendas	59
Desarrollo social por sexo y edad	61
La división del trabajo por género	62
Actividades económicas y formas de comercio	62
La producción de la planta de café	64
La tenencia de la tierra	65
Instituciones y programas	67
La política	68
La educación	70
Antecedentes históricos sobre la fundación y nombre de la comunidad	71
Cambios en Jonotla de 1837 a 1995	72
La religión y sus diferentes componentes en la historia de Jonotla	73
La leyenda de la aparición de la Virgen del Peñón	75
El ciclo ceremonial anual en Jonotla	76
Fiestas y el día del santo patrono, san Juan Bautista	77

III ANÁLISIS DE UNA ENFERMEDAD TRADICIONAL, EL SUSTO

Antecedentes Históricos del susto	81
La formación del sistema terapéutico mágico-religioso	84
La cosmovisión náhuat	86
El curandero	90
El susto en San Juan Jonotla, Puebla	92
Las entidades anímicas y la noción actual del espíritu o alma	94
Causas del susto	96
La relación delo frío y lo caliente en el susto	98
Sucesos de susto y síntomas	99
La cura del susto	101
Los elementos del ritual	103
Interpretación y condicionantes sociales del susto	105
CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	110

Introducción

El presente trabajo nace del interés por los estudios que tienen un largo proceso de desarrollo para su entendimiento. Es decir, las características económicas, políticas y culturales, que componen la vida de un pueblo en su forma sincrónica, provienen y están determinadas por el pasado, en los acontecimientos y procesos históricos o diacrónicos que suscitan sus formas y explicaciones de cambio, adaptación y sincretismos culturales que se van dando por el continuo contacto entre culturas.

Como sabemos los procesos de *Aculturación* impuestos en todo el mundo por las culturas más poderosas, tecnológicamente hablando, han dominado con sus conquistas violentas a culturas más débiles. Trayendo consigo rasgos o elementos culturales implementados forzosamente, como lo fueron: la religión, la lengua, sus costumbres, sus métodos económicos y políticos. Rasgos culturales ligados a las culturas subordinadas (culturas prehispánicas), que dieron como resultado, las mezclas y sincretismos biológicos, sociales y culturales. Surgiendo así, nuevas identidades que lucharían para crear su propia historia. Tal caso, lo vemos reflejado en la historia de México y la aparición del mestizaje en vías de una identidad nacional. La homogenización de la identidad nacional creada por el Estado-nación, mediante hilos integradores de educación, lengua, tecnología y los símbolos nacionales como la bandera, la constitución entre otros, encuentra su resistencia, en las culturas que etniciza. Es decir, que marcan las discrepancias entre la cultura nacional y cultura local. Así como la conquista colonial nunca pudo ser absoluta, la idealización de la identidad nacional no alcanzaría terreno en la praxis.

Los elementos culturales de los grupos prehispánicos aún permanecen a través de los siglos, no como en sus orígenes, pero persisten en la experiencia de su vida diaria, en su lengua y en lo más íntimo de su cultura, en su rol familiar. Persisten dentro y fuera de sus refugios, físicos, psicológicos y culturales con una historia que les fue arrebatada por la alteridad, por “lo ajeno” y lo extranjero, del que no conocían ni sabían de su existencia, el occidental. También por el tiempo y sus fuerzas extrañas, las fuerzas divinas donde sus dioses serían derrotados por un dios más fuerte, un dios hecho de carne y hueso, Jesucristo. Emblema de Omnipotencia en la tierra y signo divino del catolicismo. Otra explicación más de las conquistas tiene su orden principal, en el poder, económico, religioso y político. Los indígenas se quedaron sin historia, sobre todo por los sucesos históricos del hombre, que en el “otro” ven a su enemigo y a la competencia con la que tienden a luchar, para escribir su nombre, su biografía en primera página. La materialización de la historia, espejo, símbolo contundente de su existencia.

No hay que darle todo el valor de cambio cultural, al proceso de *aculturación*, porque junto con él, existen también, los procesos de transculturación, que se entienden como el intercambio de rasgos culturales entre el contacto de grupos diferentes, donde existe más equidad sociocultural y se dan cuestiones interétnicas de índole económico, político y cultural. Por otro lado tenemos, el proceso de resistencia a la aculturación, que es la contraculturación y su principal función es preservar sus rasgos culturales más profundos y más significativos. En su parte más íntima, la tradición en contra de lo nuevo, de lo extranjero y lo moderno. Por ello, el que sobrevivan tantos elementos prehispánicos e indígenas a través del tiempo. Los cuales los identifica en su rol social y en su cultura folk, forjando su identidad cultural.

El punto de partida de nuestro trabajo es el desarrollo y explicación de la superárea de nombre: *Mesoamérica*, región compartida por diferentes grupos prehispánicos, que se identificaban principalmente como cultivadores superiores de maíz, es decir, por el desarrollo de la agricultura. La evolución y los cambios de esta región se desarrollará más adelante. Lo que es importante mencionar, es que nuestro estudio etnográfico se llevo a cabo en un poblado dentro de la antigua región mesoamericana, sitio donde persisten culturas mestizas, nahuas y totonacas. El estudio de Mesoamérica nos sirve para identificar los rasgos culturales que aún existen, con sus diferencias actuales y substanciales, que hablan de su propia dinámica cultural e histórica.

Al hablar de Mesoamérica, no sólo se hace referencia a los grupos que habitaban el territorio mexicano en época de la Conquista, sino también a los pueblos que han permanecido actualmente, debido a su continuidad histórica después de la Colonia, la permanencia y desarrollo de estos grupos, de manera dinámica tanto en el interior como al exterior de su cultura y sus procesos de transformación.

Éste es el caso del lugar donde se llevo a cabo el trabajo de campo, una comunidad dentro de la sierra Norte de Puebla llamada: San Juan Jonotla, donde conviven grupos sociales con diferentes orígenes culturales, como los mestizos en su mayoría, los nahuas y totonacos en su minoría. Aunque toda la periferia ésta conformada por grupos indígenas, Jonotla se identifica como un poblado mestizo. En esta comunidad se llevo a cabo, un extenso trabajo etnográfico, en el cual se estudio, tanto su estructura y funcionamiento interno en reelaboración con lo externo, con lo nacional y global.

En la investigación de campo, se realizó una monografía del poblado, desde sus orígenes hasta su organización económica, política y cultural. Sobresaliendo los elementos que sobreviven a través del tiempo, de origen prehispánico, se muestran en las practicas de la peculiar *tradición* cultural, como en sus fiestas, sus prácticas terapéuticas mágico religiosas, el autoconsumo, etc. Símbolos culturales que se enfrentan a los rasgos del exterior, productos de la modernización, de la nación y de la globalización sociocultural. Como lo son el mercantilismo, la tecnología, el idioma y en general todas las vías de comunicación. La vida del pueblo jonoteco nos muestra, la simbiosis cultural que se adapta a los cambios estructurales en el tiempo, mostrándonos sus nuevas formas de organización y ejecución.

Del primer trabajo de campo que se llevo a cabo a mediados del año 2000, del cual salió toda la primer descripción antropológica del poblado, tendríamos que enfocar un problema que estudiaríamos, en el segundo trabajo de campo, programado para principios del año 2001. Decidimos analizar una cuestión en relación a las enfermedades tradicionales y encontramos en el “susto” la representación más importante de toda la región.

En el “susto” encontraríamos la cosmovisión de los antiguos nahuas como pobladores de Mesoamérica ligado a las actuales y renovadas practicas terapéuticas mágico-religiosas, que se dan en la zona y en su proceso de curación y de ritualización, vemos mezcladas las creencias mágicas a las de la religión católica, las cuales en su sincretismo dan respuesta a su adaptación e identidad cultural frente a los cambios históricos y contemporáneos. El “susto” en su rol sociocultural, es un elemento contracultural, con forma de resistencia a la cultura dominante, la occidental. El susto en su desarrollo se modifica y nos muestra sus diferentes máscaras en el tiempo, no se pierde ni queda atrás y aún permanece.

Las ciencias sociales tienen modos propios de recolectar y tratar los materiales de la observación que reciben el nombre o la designación de métodos científicos. Este proceso se lleva a cabo a través del trabajo de campo, en efecto, al análisis dirigido a una descripción de un área cultural llamada: *Jonotla*. Al trabajo de recolección informativa se le llama método empírico, método fundamental de la antropología e inexcusable en toda indagación de la cultura y de la sociedad folk. La observación objetiva y participante de los eventos, el registro cuidadoso de los hechos, las relaciones más significativas con los informantes. La clasificación y arreglo de los datos obtenidos para su estudio.

Como primer punto obtuvimos, la presentación de los materiales mediante la descripción elaborada, que muestra el panorama de la localidad y las formas del desenvolvimiento social, económico, político y cultural, además de otros aspectos que constituyen sus modos de vida. Es decir, la materialización de la interpretación y la demostración del paisaje social y cultural.

El segundo término se estudiaría, el proceso de cambio, para el análisis de la enfermedad del “susto”, con toda la complejidad que conlleva. Mediante el *estudio de casos* que fue implementado para tal análisis, es decir, de las personas asustadas en relación a hábitos de la cotidianidad, a su desarrollo en el ámbito familiar, económico y sociocultural, entre otros. También, la importancia del estudio de caso en la vida de los curanderos y la función que asumen dentro de la sociedad.

Uno de los más significativos métodos sin restarles importancia a los antes ya mencionados, es el método etnohistórico como enfoque vital (teórico-práctico). La importancia del método etnohistórico puede basarse, recordando que la gran totalidad del encuentro entre Occidente y el mundo indígena reside en el pasado. Su conocimiento es fundamental para extraer, de las experiencias de ese pasado y las resultantes y situaciones del presente, una explicación de los procesos de cambio y una de las mejores maneras para conducir esos cambios por senderos productivos.

Los métodos a seguir nos fueron brindados por el asesor y responsable de este tipo de proyectos, el profesor y Doctor Enzo Segre Malagoli. Él fue el guía que nos llevó al encuentro, en primera parte del proyecto y en segunda parte, del trabajo de campo. Aclarando el panorama para que el camino fuera menos escabroso y pudiera terminar en el trabajo que ahora se presenta.

La forma en que está organizado nuestro trabajo, es la división de la información en tres partes fundamentales:

I. El Marco teórico.

II. Estudio general de San Juan Jonotla, Puebla.

III. Análisis de una enfermedad tradicional, el “susto”

I. El Marco teórico.

1. La primera parte trata sobre *Mesoamérica* y la forma en que se adapta nuestro lugar de estudio a ésta vastísima región, además de la formación y antecedentes históricos que la constituyen y la hacen ser una superárea cultural, en base a la agricultura del maíz. También nos habla de los límites espaciales de Mesoamérica y los estados que actualmente la constituyen.

2. En este punto trataremos los *antecedentes históricos de la Sierra Norte de Puebla* y la diversidad de sus grupos culturales que la componen, esta zona forma parte de la antigua Mesoamérica. Mostraremos los procesos ocurridos, el por qué a la zona se le llamará “regiones de refugio”, no sólo mediante la Colonia sino desde antes, los nahuas antiguos ya iban empujando hacia las costas veracruzanas, a los totonacos. Que en su origen eran dueños de estos territorios, es decir, del antiguo Totonacapan.

3. Nos ocuparemos en esta parte de la *validez del concepto*, ya que a lo largo de casi dos siglos se han elaborado investigaciones por diferentes estudiosos, no sólo por conocer el pasado de determinada región, sino de explicar las características generales de toda una área en la que se veían aspectos similares en una y otra cultura. Tratando de explicar la homogeneidad cultural, Kirchhof y otros nos muestran sus propuestas.

4. *Sobre la polémica del concepto*, se llevaron a cabo una serie de discusiones a partir de la aparición del concepto, hecho por Paul Kirchhof en 1943. Desde entonces y a través de los años se han realizado mesas de trabajo para analizar la validez del concepto y su forma de utilizarlo en los trabajos de antropología.

5. *La división cronológica de Mesoamérica*, se debe a que toda periodización es un modelo de transformación histórica, fundado en un criterio de clasificación de las sociedades que obedece a una forma dada de concebir la historia. Los arqueólogos dividen la historia cultural de Mesoamérica.

6. *Mesoamérica ante la conquista*, la postura de Mesoamérica y sus pueblos fue el sometimiento por el celo misionero de los españoles que santificaron su Conquista por medio de la religión cristiana. Mesoamérica no estaba unida ante tal atentado y los procesos de sometimiento fueron violentos y muy fuertes.

7. *La utilización del concepto en el presente trabajo* nos ayuda a entender el proceso y desarrollo de nuestra comunidad estudiada como parte de la superárea cultural mesoamericana, donde se compartieron muchos rasgos culturales. Mesoamérica es el punto de partida para comprender las sociedades que aún persisten en este territorio, junto con sus cambios y sus formas de adaptación.

8. *El concepto de aculturación* es muy importante desarrollarlo, ya que tiene una función vital, para entender el contacto cultural que se da en la Colonia y poder entender toda la serie de resultantes que desencadena. El concepto de aculturación nos ayuda a entender, el espacio y tiempo dónde convergieron las culturas, para analizar y determinar el proceso de un hecho histórico, en su sentido dinámico que une al pasado del presente, por medio del estudio y del trabajo etnográfico, con el que se entienden las circunstancias dadas, además de los sincretismos que se van formando y así forjando los movimientos de nuevas identidades culturales.

9. *Los factores del cambio sociocultural en México*, el contacto entre el hombre occidental y el mundo indígena fue un choque violento en el que el europeo prevaleció como grupo dominante. A través del control político y del control religioso se fundó una interdependencia económico social en que el indígena siempre llevó la peor parte. El traspaso de los elementos de una cultura a otra no fue mecánico, sino que hubo una reelaboración y reinterpretación de tales rasgos para hacerlos encajar funcionalmente en la vieja estructura tradicional, originándose con ello una total reestructuración de esa cultura a favor de cambios internos por los cambios externamente introducidos. Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden mutuamente a excluirse, luchan entre sí y se oponen recíprocamente, pero al mismo tiempo se interpretan, se mezclan e identifican. La identificación es el surgimiento de una nueva unidad que inicia la historia de su propio desenvolvimiento, crece y se desarrolla hasta llegar a convertirse en un factor dominante con peculiaridad cultural. De la cultura europea y la indígena surgió el sincretismo de una nueva, la cultura mestiza o mexicana. Como identidad entre los opuestos, como adaptación a los tiempos históricos socioculturales, como paso de lo viejo a lo nuevo, pero sobre todo como cambio en creación, crecimiento y desarrollo cultural, político, económico en formación de lo que vendría a ser la nación mexicana.

10. *Literatura oral y sincretismo*. La literatura oral forma parte del más amplio campo de comunicación indígena en constante transformación en el tiempo. Representa la tradición, narraciones con variantes transmitidas de boca en boca por generaciones. Al mismo tiempo son también elementos dinámicos de las culturas prehispánicas que han contribuido a la reproducción de la vida social dando sentido a los acontecimientos, sistemas de valores que han ofrecido interpretaciones del mundo. Los códigos culturales indígenas han reinterpretado los materiales europeos, renovando y conservando su cultura. La literatura oral esta hecha de aculturaciones, sincretismo, transculturaciones y contraculturaciones. Algunos relatos son de tradición mítico religiosa precolombina; otros son de origen europeo y algunos que se remontan a la India antigua, a la Persia, a la Arabia y se pierde en el tiempo su punto de partida. Lo que cuenta es que estas narraciones forman parte de un complejo cultural integral, tanto las de origen indígena, como las españolas. Estas narraciones han viajado con el trigo o con el maíz, con el arado o con la coa; con la lengua española o con la náhuat, con Tlaloc y Quetzalcoatl o con Cristo y la Santísima Trinidad.

11. *La integración sociocultural*, el proceso de integración sociocultural se da por la interdependencia de escala menor entre dos grupos de escalas sociales distintos, da un primero y muy bajo nivel de integración: el de la conversión paralela., un segundo nivel de integración, en el continuum de la escala, está constituido por la conversión alternativa, en la que los individuos de los grupos en contacto, durante un lapso determinado pero reiterativo, pasan a formar parte de la estructura social del grupo opuesto. El tercero y más alto nivel de integración está compuesto por la integración polar en la que los grupos en contacto han alcanzado a construir una estructura social donde la interdependencia creciente de los grupos en simbiosis ha llegado al grado de convertirlos en uno solo, para transformarse en una polarización cultural.

12. *Identidad nacional, nacionalismo y la formación del Estado-Nación en México.*, la sociedad mexicana de nuestros días muestra una gran complejidad en sus relaciones interétnicas y culturales, producto de una historia saturada de conflictos y procesos sociales por la búsqueda de una identidad nacional siempre anhelada, pero hasta hoy poco consolidada. La diversidad étnica, cultural y lingüística se ha presentado como el obstáculo fundamental para la realización autoritaria, por parte del Estado, de un proyecto de nación orientado a la homogeneidad étnica y cultural, a la estandarización de los hábitos simbólicos que influyen en toda posible identidad colectiva. Es indudable que esta diversidad étnica y cultural ha establecido una relación compleja y aleatoria con el nacionalismo mexicano.

13. *La cuestión étnica frente al Estado-nación y el mundo contemporáneo de la globalización*, la realidad étnico-cultural del México de hoy es en extremo compleja. La pretendida identidad nacional es difusa y no puede asir. La diversidad étnica, lingüística y cultural continúa siendo una constante del país, la anhelada homogeneidad cultural no se percibe. Existe un mundo de identidades. La práctica cultural, lejos de consolidar una matriz cohesionadora, refleja procesos de hibridación cultural. Con los medios masivos de comunicación, la influencia de culturas mundiales son siempre evidentes. Todos estos aspectos se confrontan cotidianamente con los propósitos homogeneizantes e integradores del proyecto nacionalista. En los grupos étnicos o culturas locales encontramos los cambios ideológicos o el sincretismo que surge a partir del enfrentamiento entre tradición y globalización (política, económica y cultural). Sí bien es verdad que aún hay resistencia étnica ante estructuras y políticas nacionales y la modernidad, también podemos observar que hay muchos grupos étnicos, que mediante los hilos integradores nacionales como lo son: la educación, el idioma, los símbolos y significados del progreso, los medios de comunicación masiva. Se van compenetrando a las formas económicas, políticas y socioculturales de la nación, además de los factores de la globalización que son reinterpretados por los indígenas a buscar una forma de vida más capitalista proveniente de occidente.

II. Estudio general de San Juan Jonotla.

En San Juan Jonotla como en las diferentes sociedades étnicas o culturas locales del país, vemos la presencia de la tradición y la modernidad que se refleja en múltiples aspectos. Las creencias y formas culturales de profundas raíces históricas, el autoconsumo mediante su producción alimenticia, costumbres entre otros nos lleva a referirnos a la “tradición”. Mientras que los diversos elementos culturales ajenos al grupo como los medios de comunicación, los servicios públicos, la educación estatal y la migración son traídos por la “modernidad”. De esta forma vemos entrelazados los viejos elementos provenientes de la cultura folk y los nuevos elementos de la modernización o globalización que interactúan constantemente de las que surgen sincretismos, procesos de transnización y de transculturación. El lenguaje, la música, los mitos, las leyendas, los cuentos, la religión, la vestimenta, la comida dan cuerpo al significado que se encierra en una sola palabra: *Cultura*. Cada evento, cada calle, cada detalle del panorama de la región. La estructura del poblado, con sus grandes casonas en el centro de las principales calles y sus chozas en la periferia. Sus rituales mortuorios y el ciclo ceremonial de sus fiestas. Nos van mostrando los distintos aspectos que nutren esta sociedad, sus elementos étnicos, sus cosmovisiones, sus modos de vida. Todo ello en constante reelaboración por la reinterpretación de los elementos culturales modernos que llegan de afuera. Los individuos se mueven en la tradición pero no dejan de lado lo moderno, su situación es cambiante y estratégica, alternan sus identidades de acuerdo a la situación siempre y cuando convenga a sus intereses.

Podremos observar la constitución y estructuras sociales, organización del pueblo, funcionamiento del mismo, instituciones y programas, roles sociales y rituales, ciclos ceremoniales y agrícolas, principales medios de subsistencia, explosión demográfica, educación, sistema religioso, ubicación, principales vías de comunicación y servicios públicos con los que cuenta, entre otros. Como punto crucial y objetivo final del trabajo mostraremos la problemática y el análisis de una enfermedad mágico-religiosa, llamada el “susto”.

III. Análisis de una enfermedad tradicional, el “susto.”

El susto es una enfermedad tradicional, ligada a las culturas locales o étnicas, con cargas culturales prehispánicas, en función contracultural a la colonia. En sus modos de resistencia y salvaguardando los elementos culturales más profundos de su existencia. Rasgos que hasta el día de hoy continúan, no como en su origen, pero sí de forma renovada y sincrética, por los rasgos culturales traídos por occidente, como lo fue la religión católica. Es muy interesante observar como en sociedades étnicas mestizas como lo es Jonotla, exista el continuum, de un sistema terapéutico mágico-religioso que ha perdurado por cientos de años. Pero sobre todo como, en estas comunidades, que son las más aculturadas y más ligadas al proceso de homogeneización nacional a diferencia de los grupos indígenas. Se encuentran enfermedades como el “susto”, que no es aceptada por los cánones de la moderna medicina alópata, por que implica una pérdida de la salud física cuya cura depende de agentes no físicos. Otra explicación puede estar en que, el susto puede ser considerado una respuesta en defensa y resistencia, sintomática cultural a esta crisis de su presencia, de fuerza o de cohesión en la historia, y su terapia mágico-religiosa, una resolución simbólica de lo negativo, lo extraño y extranjero.

1. Mesoamérica

Se realizó nuestra investigación en un poblado ubicado en la Sierra Norte de Puebla. Comunidad de nombre San Juan Jonotla, donde se habla un poco el totonaco, más el náhuatl y predominantemente el español. Como sabemos el totonaco y el náhuatl son lenguas que pertenecen a la superárea cultural mesoamericana, donde diversos grupos socioculturales comparten una historia común basada en intensos intercambios políticos, económicos y culturales.

Jonotla se localiza en la parte noreste del estado de Puebla formando parte del territorio mesoamericano, ahí se llevo a cabo un laborioso estudio donde observamos características económicas, políticas, geográficas, biológicas, lingüísticas y sobre todo culturales, que en el tiempo se han transformado pero siguen manteniendo rasgos mesoamericanos. Además las sociedades mesoamericanas han tenido una continuidad histórica a pesar de la conquista española, tanto en la relación con otras sociedades como en su propia dinámica de transformación.

Mesoamérica es una área cultural que engloba el territorio del actual México y casi toda Centroamérica, donde se desarrollaron una serie de civilizaciones que comparten rasgos y tradiciones culturales. Entre las civilizaciones más importantes que se desarrollaron en la región se encuentran la *olmeca*, la *zapoteca*, la *maya* y la *azteca*.

La concepción de Mesoamérica nace en el momento en que Paul Kirchhoff la aplica en un área específica y aun momento determinado, el siglo XVI. Debe señalarse que dicho concepto es una mera herramienta metodológica para el análisis, no supone un universo cerrado, ya que tiene contacto con áreas culturales contiguas como lo son: Aridamérica y Oasisamérica que forman parte del estudio y complejo panorama del México antiguo.

Mesoamérica esta delimitada por tres grandes mesetas: La meseta central en la parte sur del centro de México, la meseta meridional al sur de México y la meseta que se orienta hacia el extremo sureste entre México y Guatemala. Esta zona, a diferencia de la del norte, es naturalmente propicia para la agricultura. Cuenta con una gran variedad de suelos y climas, y la mayor parte de ella recibe una precipitación pluvial anual lo suficientemente intensa como para mantener vivos los sistemas hidrológicos que la recorren.

Desde el año 2000 a. C., aproximadamente, Mesoamérica comienza a alojar grupos de agricultores sedentarios. Después del surgimiento de estos primeros avances culturales, fundamentalmente en el altiplano central y en la zona del Golfo de México, se dará un desarrollo ininterrumpido de diferentes culturas en todo el territorio mesoamericano; culturas relacionadas entre sí y herederas continuas de los avances anteriores.

“Allí donde la naturaleza empuja a la separación, los hombres han forjado la unidad por sí mismos, en la misma diversidad”. (Wolf, 1967: 25)

Al desarrollo cultural contribuyó la diversidad ambiental de Mesoamérica. La división entre tierras altas y bajas producía diferentes plantas, animales y recursos en las diferentes regiones. Esta variedad alentó entre las sociedades relaciones basadas en el común beneficio.

“Los límites espaciales de mesoamérica variaron con el paso del tiempo. Tal como lo planteó Kirchhoff, en el momento de la conquista iban aproximadamente de los 25 a los 10 latitud norte y de mar a mar en la mayor parte de su extensión. El territorio así acotado incluye valles fríos y elevados, bosques tropicales y lluviosos, amplias planicies costeras, llanuras extensas, tierras áridas unas y otras ricas en corrientes y depósitos de agua. En este hábitat tan dispar, los mesoamericanos perfeccionaron sus técnicas de subsistencia y desarrollaron formas de organización, instituciones políticas y concepciones del cosmos propias. La diversidad geográfica y la humana fueron factores muy importantes en la construcción de una tradición común”. (López Austin y López Luján, 1996: 61)

Mesoamérica tiene una constitución diversa de medios ambientes geográficos y de tipos físicos humanos, también lo es de lenguas. Ya que todo este territorio es pluricultural.

La superárea mesoamericana ha sido dividida aquí en seis áreas, caracterizadas por sus particularidades ya históricas, ya étnicas, ya lingüísticas, ya geográficas, generadoras de peculiaridades culturales importantes. Estas seis áreas son:

1. *Occidente.* Comprende total o parcialmente territorios de los actuales estados de Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán y Guerrero.
2. *Norte.* Comprende total o parcialmente territorios de los actuales estados de Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Tamaulipas, Jalisco, Aguascalientes, Guanajuato y Querétaro.
3. *Centro de México.* Comprende total o parcialmente territorios de los actuales estados de Hidalgo, México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y el Distrito federal.
4. *Oaxaca.* Sus dimensiones casi coinciden con las del actual estado de Oaxaca, aunque comprende parte de los territorios colindantes de Guerrero, Puebla y Veracruz.
5. *Golfo.* Comprende total o parcialmente territorios de los actuales estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz, Puebla y Tabasco.
6. *Sureste.* Comprende total o parcialmente territorios de los actuales estados de Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y los países centroamericanos de Guatemala, Belice, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.¹

¹ López Austin y López Luján, “El pasado indígena”, México, F.C.E., 1996, p. 75.



Limites de Mesoamérica a mediados del siglo XVI

Los límites entre estas áreas culturales no fueron siempre los mismos, ya que las regiones que las integraban podían pasar de un escenario histórico-cultural a otro en una época dada. Pero esta clasificación nos sirve para estudiar una realidad tan extensa y diversa.

2. La Sierra Norte de Puebla en el tiempo.

La Sierra Norte de Puebla se desprende de la Sierra Madre Oriental, con un terreno peculiarmente irregular. Está región ocupa la parte septentrional del Estado de Puebla y colinda con Hidalgo y Veracruz.

Aproximadamente desde el segundo milenio antes de nuestra era, la Sierra de Puebla se encontraba ya poblada por grupos dedicados a la agricultura, la caza y la recolección. Se habla de los totonacos como sus grandes pobladores. La pérdida de hegemonía de los totonacos sobre la región fue provocada, por conflictos internos, por una parte y por la otra, de oleadas de grupos nahuas pertenecientes a dos tradiciones culturales diferentes que inmigraron a la región durante el siglo XV. Una primera oleada de hablante náhuatl, proveniente de la altiplanicie central, se desplazó por los valles de Pachuca y Tulancingo, estableciéndose cerca de Huachinango y Zacatlán, obligando a los totonacos a replegarse a la parte sur de la Sierra. Posteriormente grupos de lengua náhuatl, que habitaban Tlaxcala y el centro y el sur del estado de Puebla, fueron invadidos por grupos Chichimecas y en su emigración, llegaron hasta la Sierra, ocupando el sureste de la zona montañosa en los territorios de Teziutlán, Tlatlauquitepec, Zacapoaxtla y Cuetzalan. En este proceso, los totonacos fueron expulsados, desplazándose hacia la parte norte y oriente de la Sierra y hacia la costa de Veracruz. De hecho, la región del mítico Totonacapan no tuvo relación estrecha con los nahuas históricos sino hasta la segunda mitad del siglo XV, cuando el imperio mexica, siguiendo su programa de conquistas, invadió y sometió a los pueblos que ahí habitaban y los incorporó como población tributaria. Y en esa situación de disgregación política, de vasallaje y de sincretismo cultural los encontraron los conquistadores.

Sin embargo, la persistencia de la influencia Totonaca en la región siguió siendo fuerte en la Sierra. Vicente Lombardo Toledano afirma que, según información que data de entre 1560 y 1580, el idioma totonaco se hablaba aún en toda la Sierra, desde Huachinango – al occidente –, hasta el cantón de Jalancingo en el estado de Veracruz. Respecto a los grupos nahuas, se puede decir que, en base a la clasificación que hace J. Hasler de las lenguas de tales pueblos, el grupo que emigró en la segunda oleada antes mencionada parece ser más antiguo dado que la lengua conserva la **t** al final.²

M. Launey por su parte, sostiene que la **t** corresponde a un estadio fonético más antiguo, mientras que la **l** / **tl** es una innovación de dialectos occidentales. M. Taggart afirma que el náhuat que se habla al sureste de la Sierra es mutuamente inteligible para unas 50 000 personas, establecidas dentro de un radio de 20 millas de Zacapoaxtla, que se localizan en un triángulo formado por Cuetzalan en el norte, Chignahuapan en el occidente y Teziutlán al oriente. En términos generales se puede decir que la Sierra de Puebla a sido, desde tiempos prehispánicos, una región de refugio natural para los grupos que ahí se establecieron, ya que se encuentra conformada por fértiles y productivas tierras cuya particular topografía constituyó una especie de barrera natural que durante la colonia limitó considerablemente la política de congregaciones y reducciones desarrollada por el gobierno virreinal. Por ello, como otros grupos indígenas que habitaban sitios inaccesibles y representaban una población escasa comparada con la de los grandes centros de población prehispánica, estos grupos socioculturales de la Sierra escaparon a la dominación y al control político efectivo de la dominación española, por lo menos durante un siglo después de la conquista.³

La falta de control colonial directo y sostenido fue un factor que marcó determinadamente el proceso religioso de los grupos indígenas que habitaban la Sierra; proceso particular cuyas consecuencias perduran hasta nuestros días, dicha situación dio lugar a que elementos centrales de las concepciones religiosas prehispánicas, sostuvieran un lugar preponderante en la explicación del mundo indígena y que sólo mediante el contacto esporádico con la cultura colonial se fuera conformando paulatinamente una religión de carácter sincrético, cuyos ejes, sin embargo, quedaron enraizados en la antigüedad, dando como resultado una práctica y una concepción religiosa bien diferenciadas del catolicismo español.

3. Validez del concepto: Mesoamérica.

Mesoamérica es un área densamente poblada y muy extensa. Ocupa casi la totalidad de las costas continentales, el centro y el sur de nuestro país y buena parte de Centroamérica. A lo largo de casi dos siglos se han elaborado investigaciones por diferentes estudiosos, no sólo por conocer el pasado de determinada región, sino de explicar las características generales de toda un área en la que se veían aspectos similares en una y otra cultura.

“Ya Désiré Charnay, veía cierta homogeneidad cultural entre el norte y el sur de México, entre la meseta central y la tierra caliente. Decía que estábamos ante una misma civilización, una misma religión, y símbolos y dioses similares”. (Matos, 1994: 51)

² Aramoni Elena, “Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces, México, C.N.C.A., 1990, p. 16.

³ Aramoni, op. cit., p. 17.

Posteriormente, los estudiosos adoptaban nuevos conceptos sobre el área, como Spinden en el de “*Horizonte cultural*” a principios del siglo xx. El de “*área cultural*” propuesto por Wissler; el de “*rasgo cultural*” por Kroeber. El concepto de Olivé, la llamada “*Alta cultura*” y la gran aportación de Miguel Othón de Mendizábal, que ya daba diversos elementos que caracterizarían lo que posteriormente se denominaría: *Mesoamérica*.

En el año de 1943 surgió el concepto y denominación de *Mesoamérica*, realizado por Paul Kirchhoff como una propuesta en base a límites territoriales, composición étnica y rasgos culturales de una superárea con características semejantes y muy diferentes a las demás regiones de América. Kirchhoff parte de cinco divisiones lingüísticas en la superárea e identifico la amplia región cultural, al reconocer a los grupos sociales que la integraron como “Cultivadores superiores”. Para tratar de definir los rasgos que identificarán a *Mesoamérica*, divide en tres grandes rasgos culturales:

- a) Elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos.
- b) Elementos comunes a Mesoamérica y otras superáreas culturales de América.
- c) Elementos significativos por su ausencia en Mesoamérica.⁴

Kirchhoff toma los rasgos culturales homogéneos para la identificación de la superárea mesoamericana, que marcan las diferencias en comparación con otras superáreas culturales americanas como lo son: Aridamérica y Oasisamérica. La presencia de elementos culturales significativos e importantes en las otras superáreas culturales, es la ausencia de los mismos en Mesoamérica, criterio que surge para señalar las diferencias entre superáreas, como también la identificación de cada una de ellas.

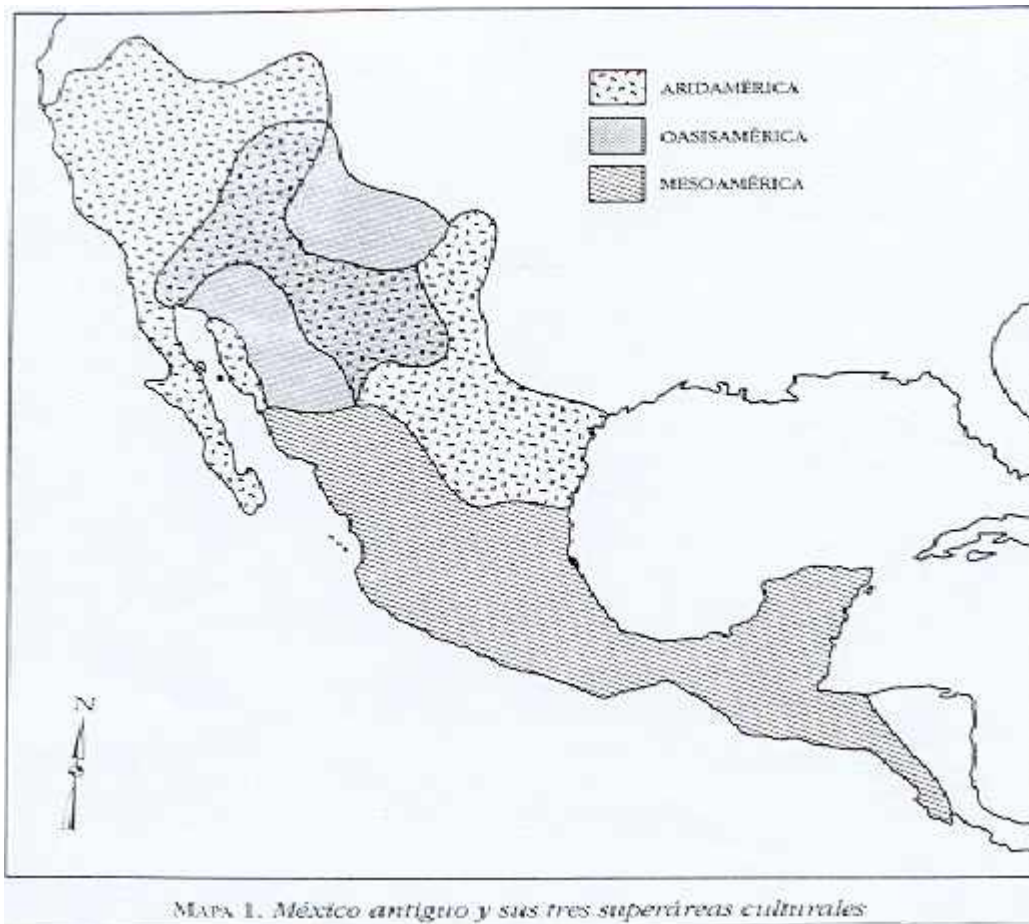
Aridamérica

En las regiones septentrionales, donde la aridez no permitió la transformación protonolítica hacia la agricultura, los cazadores- recolectores continuaron su antigua forma de vida durante milenios. Con la separación en 2500 aC de las sociedades nómadas y las agrícolas sedentarias se marca convencionalmente el nacimiento de Aridamérica y *Mesoamérica*. Dos mil años después, el vasto territorio aridamericano se verá disminuido probablemente por los avances de los agricultores que penetran desde el sur a los actuales territorios de Chihuahua, Sonora, Nuevo México y Arizona. Surgirá así en el corazón mismo de Aridamérica una nueva superárea cultural: Oasisamérica.

Oasisamérica

De las tres superáreas culturales del México prehispánico, Oasisamérica es la última en formarse. Su origen tiene lugar 2000 años después de la separación de Mesoamérica y Aridamérica, es decir, hacia 500 aC. A diferencia de los mesoamericanos, estas nacientes sociedades agrícolas se enfrentaron a un medio adverso por su sequedad, en el que sólo en oasis o en zonas donde se empleaban los sistemas de irrigación se garantizaba la prosperidad de los sembradíos. La construcción de las obras de riego hizo que la expansión del territorio oasisamericano fuese muy gradual y difícil. Algunos grupos la adoptaron en fechas tan tardías como 600 dC, y todos siguieron apoyando fuertemente su economía en la recolección y la caza.

⁴ Kirchhoff en: “Mesoamérica”, en el suplemento de la revista Tlatoani México, 1967, p. 8.



Si bien la homogeneidad cultural en *Mesoamérica* no es absoluta, los rasgos compartidos son la base para la indudable formación de una unidad cultural, que desde hace mucho tiempo ha tenido su propia historia y esta ha sido común para todos sus pobladores. Los elementos más comunes e importantes en *Mesoamérica* son: El cultivo de maíz, el frijol y la calabaza. Así como la organización por clanes tipo *calpulli-ayllu*. Los elementos no encontrados en *Mesoamérica*, pero sí en otras superáreas fueron: Adorno al borde de la oreja, clanes matrilineales, beber huesos molidos de parientes muertos y el uso de armas envenenadas.

La diversidad de las sociedades que crearon este proceso histórico, es muy compleja, por los diferentes caminos que siguieron en su devenir, por las proporciones de su transformación social y política, por la magnitud de la temporalidad y el territorio de la superárea. Como lo señala kirchhoff:

“La diversidad de los pueblos mesoamericanos arranca de su origen mismo: arribaron al territorio estudiado en muy diferentes épocas y hablaban muy distintas lenguas”. (López Austin y López Lujan, op. cit., p. 60)

Al paso del tiempo y en el transcurso de su evolución, estos pueblos de distinto origen y gracias al proceso de transculturación, convergieron creando una unidad *tecnocológica*⁵ fundada en torno al cultivo de maíz. En efecto, los primeros pueblos agricultores se identifican mesoamericanos, descendientes de pueblos nómadas recolectores y cazadores que habían habitado el mismo territorio durante miles de años.

Los agricultores, como cultivadores de maíz, frijol, calabaza y chile. Pudieron desarrollar una tradición compartida independiente de influencias externas hasta el siglo xvi. Momento en que *Mesoamérica* hacia el año 1521 deja de existir como tradición cultural autónoma.

La definición de *Mesoamérica* debe partir de tres elementos entrelazados:

- a) Un patrón de subsistencia basado principalmente en las técnicas de cultivo de maíz.
- b) Una tradición compartida creada por los agricultores en el territorio estudiado.
- c) Una historia, también común, que hizo posible que dicha tradición de agricultores se fuera formando y transformando a lo largo de los siglos.⁶

La tradición surge por procesos de asimilación en la adaptación ecológica y la creación particularmente cultural con patrones que son compartidos, transmitidos y modificados socialmente. En la cual se desarrollan ideas y pautas de conducta, tanto individual como colectivamente, de forma introspectiva o exteriorizado, a las diferentes situaciones y representaciones del mundo que los rodea.

Hay que mencionar que los elementos nucleares de la tradición mesoamericana fueron producto de las formas de vida que generó el sedentarismo agrícola, sin que esto menosprecie el valor de la herencia cultural de los pueblos nómadas antecesores. Sobre esta base primaria y común a los cultivadores de maíz, se desarrollaron las tradiciones locales mesoamericanas y a él se fueron superponiendo las estructuras de pensamiento producidas a lo largo de la historia.

Pese a los contrastes regionales y a las transformaciones que implicaban las diferencias de desarrollo social, político y económico, las sociedades de *Mesoamérica* establecían el diálogo con base en el contenido común de sus respectivas tradiciones particulares que se reforzaba en la comunicación.

La superárea cultural mesoamericana y su unidad descansa, en una historia compartida por sociedades de desigual grado complejidad; en un desarrollo fincado en muy intensas relaciones que convirtieron a este conjunto heterogéneo de pueblos en coproductores de un sustrato cultural.

Se afirma que buena parte de los elementos comunes de lo mesoamericano y los componentes del núcleo de la tradición, se crearon y fortalecieron durante los 13 siglos de duración del periodo *Preclásico Temprano*, que arranca desde el inicio de la vida sedentaria agrícola hasta el nacimiento de las primeras sociedades jerarquizadas. Las técnicas de producción que se desarrollaron posteriormente, las formas de organización familiar, la cosmovisión y la religión hunden sus raíces en el lejano pensamiento de los primeros pobladores.

⁵ Steward, Julian H., "Theory of culture change." The methodology of multilinear evolution, Illini Books edition, 1972, p. 67.

⁶ López Austin, op. cit., p. 62.

“Sobre esta base mesoamericana se levantaron las tradiciones locales y regionales, derivadas de particularidades ecológicas, étnicas, culturales e históricas propias de radios más reducidos. Y sobre las tradiciones locales y regionales se extendieron fuerzas de otra naturaleza, aunque nuevamente generalizadoras. (López Austin y López Luján, ibid: 63).

La historia mesoamericana es producto de tres causas: lo mesoamericano, lo local-regional y la acción globalizadora de los olmecas, teotihuacanos, toltecas y mexicas. Como los grandes protagonistas, que difundieron bienes, creencias, instituciones, conocimientos, estilos e implantación de sistemas.

En la construcción del concepto existe una constante identificación entre la homogeneidad y la heterogeneidad, es decir los rasgos similares y los diferentes. Kirchhoff definió a *Mesoamérica* enfatizando los rasgos culturales comunes y significantes, prestando menor atención a las diferencias producto de la alta diversidad ecológica y cultural de los pueblos en acción. Se basó en la realización de una tipología cultural como finalidad del concepto, para señalar así, la unidad de una superárea.

El concepto *Mesoamérica* propuesto por Paul Kirchhoff, para marcar una determinada área con rasgos culturales semejantes. Se ha utilizado por bastantes antropólogos a partir de su nacimiento. Si bien muchos estudiosos han criticado el concepto, la mayoría se ha ocupado más en aplicarlo, dándole validez para el estudio del México antiguo. Es decir a investigaciones antes de la conquista, ya que *Mesoamérica* ocupa una gran parte del territorio nacional y resulta de gran utilidad práctica para los investigadores y la aplicación de políticas organizacionales por parte del Estado, en el forjamiento de la nación. Las contribuciones que han aparecido después del concepto son variadas y aquí se expondrán algunas, como la de Pedro Armillas, quien trató de conciliar el concepto de *Mesoamérica* con el de formaciones socioeconómicas para darle un sentido dinámico. La de Jiménez Moreno, con su tesis de la relación dialéctica entre la costa y el altiplano como explicativa de la dinámica de la superárea. Las de Angel Palerm y Eric Wolf, que hicieron hincapié en la presencia de terrazas de cultivo en todas las áreas claves de *Mesoamérica*, y las de Gordon R. Willey, quien concibió la superárea como una cultura de agricultores aldeanos que pasó a convertirse en una cultura urbana.⁷

Estas contribuciones realizadas por diferentes autores, reafirman la importancia de conceptualizar la gran región, ya que se acota el tiempo, el espacio y la cultura en un solo nombre: *Mesoamérica*. Ya sea para fines de investigación, como para estudios políticos y económicos en la sucesión de la evolución, en una sociedad unida por el Estado-Nación. Donde en el territorio delimitado existe, una gran diversidad étnica y lingüística.

“La validez del concepto de Mesoamérica vista desde la etnología de nuestro siglo, equivale a aceptar un proceso milenario de transculturación y reinterpretaciones. Se trata de presentar complejos de rasgos de gran antigüedad y representativos de los logros intelectuales de los mesoamericanos, o bien de aspectos mítico-rituales de tan fuerte arraigo que, a la vez, conservan hasta nuestro siglo, parte de su función original y que además cuentan con una distribución de cierta amplitud”. (Dahlgren, 1996: 82)

⁷ López Austin, ibid, p. 55.

4. Sobre la polémica del concepto.

A partir de la aparición del concepto *Mesoamérica* en 1943, por Paul Kirchhoff. Se llevo a cabo una serie de discusiones en cuanto a su utilización. Pero son dos los aspectos más importantes que se tomaron en cuenta. La primera discusión gira entorno a la creación de una *tipología cultural*, presentando los rasgos que ciertos grupos tienen en común y los diferencia del resto del continente americano, por lo que el autor enumeró estas características particulares como parámetro para clasificar las sociedades mesoamericanas.

“...el procedimiento mismo de clasificación a partir de rasgos culturales desnaturaliza la cultura, pues desmiembra sus elementos como si éstos no estuvieran estrechamente vinculados entre sí dentro de sistemas sociales”. (López Austin y López Luján, op. cit., p. 59)

Los estudiosos han ocupado esta tipología como una guía, pero se ha mencionado la deficiencia del estudio de las áreas culturales en cuanto a su metodología y ha sido remplazada por enfoques explicativos que se encarguen de los procesos económicos, políticos y culturales, de rasgos estructurales.

Mesoamérica, concepto que es sinónimo de la presencia de un nuevo modo de producción, en el que la agricultura y el tributo son básicos, sobre relaciones de producción en que se establece una doble explotación: de una clase con otra de la misma sociedad, y de la clase dirigente de una sociedad con pueblos conquistados que le son tributarios, apropiándose así de parte de la producción y del trabajo ajeno. Esta forma de producción estará presente a partir de los olmecas y se irá extendiendo, tanto en tiempo como en espacio, hasta llegar al siglo XVI, con sus diversas fases de desarrollo interno.⁸

El segundo aspecto que también ha causado polémica es: el lineamiento de las sociedades mesoamericanas tienen una *trayectoria común*, enfoque que delimita la variante de la historia. El trabajo original de Kirchhoff fue elaborado hacia el siglo XVI, por lo que se le critica de estático. De tal forma en los sucesivos trabajos se han elaborado en los estudios de *Mesoamérica*, secuencias evolutivas en su desarrollo, bajo enfoques teóricos como la ecología cultural, el marxismo, la evolución multilínea, el difusionismo entre otros. En la actualidad *Mesoamérica* se trata de utilizar como un concepto dinámico, donde la interrelación de los grupos, la influencia del medio ambiente, las relaciones de poder y las construcciones ideológicas tienen un gran significado en su conformación.

Olivé propone definir las áreas culturales, tomando en cuenta sus distintas etapas históricas. *“las etapas de evolución y las de cambio cultural acelerado, bajo un enfoque que intente hacer de la teoría arqueológica y de la historia en general, una verdadera ciencia, capaz de formular leyes de evolución social”*. (Olivé, 1958: 36)

⁸ Matos Moctezuma: “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”, *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, n. 5, 1982, p. 117.

Son numerosos los investigadores que han participado en la discusión teórica del concepto, pero sólo mencionare algunos, de acuerdo a las aportaciones más significativas. En 1968, Kent V. Flanery hace especial hincapié en los factores ambientales y señala que en la integración de la superárea tuvo una importancia fundamental la formación de un complejo sistema compuesto por múltiples subsistemas de sociedades adaptadas a microambientes específicos. Por otra parte, William T. Sanders y Barbara J. Price se refieren a una única y gran tradición mesoamericana, lo que hace que sincrónicamente pueda verse el proceso como un área cultural y diacrónicamente como una contradicción.

Anne Chapman, propone que en lugar del concepto *Mesoamérica* considerado como área cultural de alta cultura o civilización, se le debe ver en función de un determinado tipo de sociedad y sus manifestaciones culturales variables. Al plantear su modelo, lo basa en dos niveles: sociedad y cultura, propone que se utilice el concepto de sociedad estratificada o jerárquizada, la que define, entre otras cosas, como sistemas estratificados en las instancias económicas, sociales y políticas basadas en el control, por sectores de la población, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo.⁹

En 1975, Jaime Litvak King destaca el papel que tuvo el intercambio interétnico en la conformación de *Mesoamérica*, por el proceso de zonas caracterizadas por su diversidad ambiental, formo una red de relaciones normales en equilibrio siempre cambiantes. De esta manera, explica que se combinaron varios mecanismos simultáneos: las dinámicas locales, las regionales (de carácter ecológico, tecnológico y económico-político) y la general (precisamente el intercambio interétnico e interregional que define la superárea.

En los estudios etnográficos actuales, el concepto se sigue utilizando por varios investigadores con sus nuevas dinámicas de transformación. Si bien ha sido modificado y adaptado a las exigencias particulares de los investigadores, sin que exista un consenso para utilizarlo. A sido de gran importancia, y servido como herramienta para el amplio estudio de las estructuras sociales, políticas y económicas, que se van transformando en el tiempo.

5. La división cronológica de Mesoamérica.

“El problema de la complejidad histórica desemboca forzosamente en la división cronológica de Mesoamérica. Toda periodización es un modelo de transformación histórica, fundado en un criterio de clasificación de las sociedades que obedece a una forma dada de concebir la historia” (López Austin y López Lujan, 1996: 64)

Los arqueólogos dividen la historia cultural de Mesoamérica en los siguientes periodos: Paleoindio (antes de 8000 aC), Arcaico (8000-2500 aC), Preclásico (2500 aC a 200 dC), Clásico (200 dC a 650/900 dC), Epiclásico (650/800 dC a 900/1000 dC) y Posclásico (900/1000 dC a 1520 dC).

⁹ Chapman P., “Mesoamérica: ¿Estructura o historia? A propósito de Mesoamérica”., Boletín INAH, México, n. 19, 1976, pp. 35-38.

1. *Paleoindio.*

Abarca la época en que Mesoamérica, junto con el resto del continente americano fue ocupado por primera vez por bandas nómadas de cazadores, cuyos antepasados habían emigrado desde Asia.

2. *Arcaico.*

Durante el largo periodo Arcaico, su principal modo de subsistencia se basaba en la recolección y la cacería.

3. *Preclásico.*

Reconociendo las variantes de cada área, puede dividirse en Temprano (2500 aC a 1200 aC), Medio (1200 aC a 400 aC) y Tardío (400 aC a 200 dC). Inicio del sedentarismo agrícola y de la cerámica. Incremento demográfico constante, paralelo al desarrollo de las técnicas agrícolas. Control de aguas, de sociedades igualitarias hasta las jerarquizadas, rutas comerciales. Gran importancia de la talla de piedra, del jade pulimentado a la escultura monumental. Al final del Preclásico algunos pueblos mesoamericanos poseen un calendario y una escritura compleja y llegan al gigantesimo arquitectónico.

4. *Clásico.*

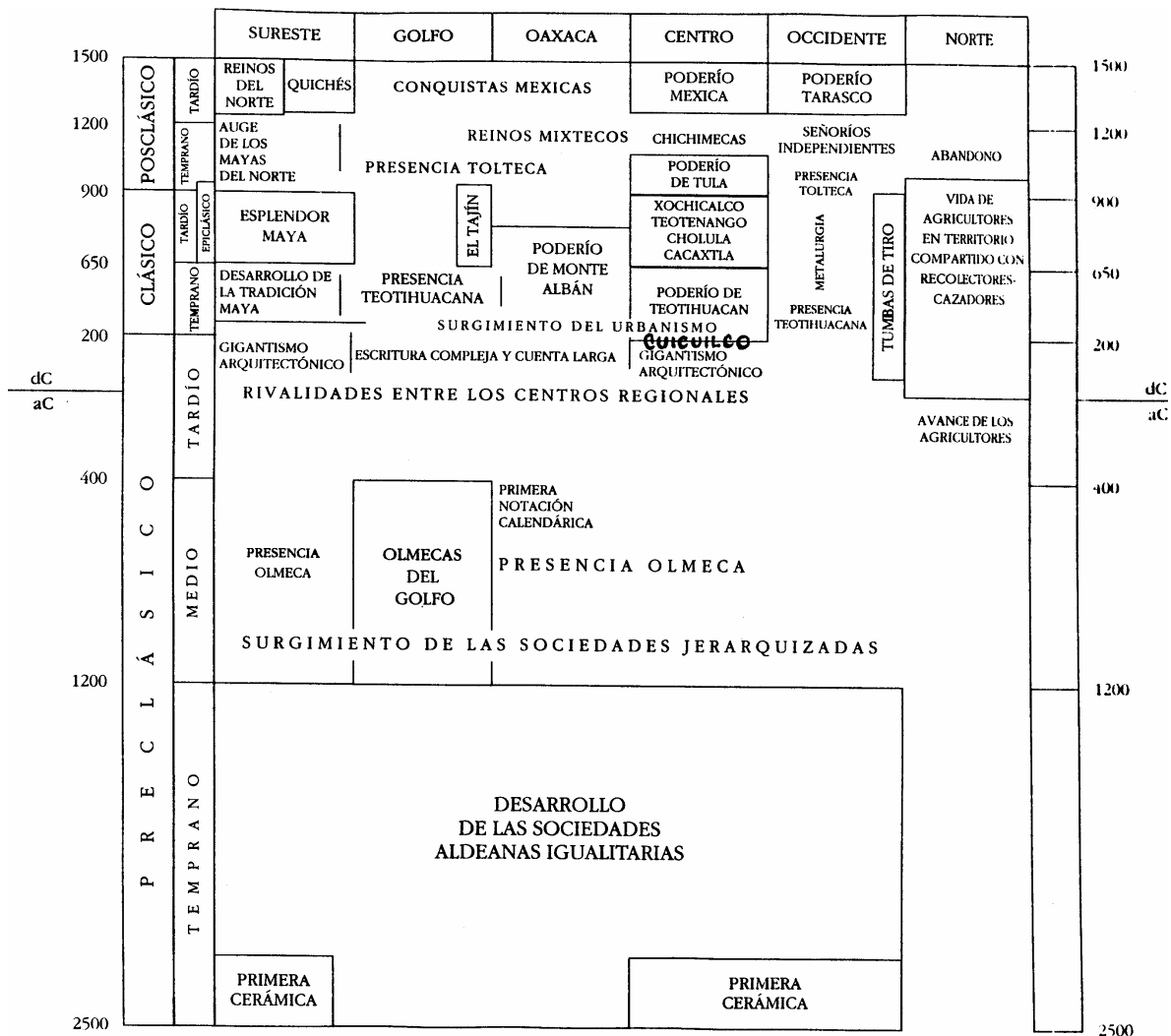
Reconociendo las variantes de las distintas áreas, puede dividirse en Temprano (200 dC a 650/750 dC) y Tardío (650/750 dC a 900 dC). Diferenciación campo-ciudad. Desarrollo de las técnicas de agricultura intensiva, Metalurgia, especialización del trabajo, consolidación de las elites en el gobierno, con control político e ideológico. Comercio a larga distancia, guerras frecuentes. Esplendor del calendario, la escritura, la enumeración y la astronomía y el florecimiento espectacular de las artes.

Epiclásico. (650/800 dC a 900/1000 dC). Transicional, entre el Clásico y Posclásico. Se caracteriza por el auge de las ciudades que se benefician con el colapso de las grandes capitales clásicas, las redes de comercio se fragmentan y se establece una importante competencia regional. Arquitectura y urbanismo defensivo. Sociedades con marcada pluralidad étnica. Integración de tradiciones regionales diversas en nuevas formas culturales.

5. *Posclásico.*

Puede dividirse en Temprano (900 dC a 1200 dC) y Tardío (1200 dC a 1520 dC). Movilidad de los grupos humanos. Desarrollo de la metalurgia con la elaboración de objetos de oro, plata y cobre. Inestabilidad política, con surgimiento y caída de súbita de estados agresivos. Militarismo. Expansiones por conquista y tributación de los vencidos. Urbanismo y arquitectura de carácter defensivo. Nuevas formas de culto en una religión que adquiere fuertes tintes bélicos y políticos. Arte bélico con referencia a la muerte y el sacrificio. El fin del Posclásico es producto de la conquista española. Como sabemos la fecha de 1521 que aparece como limite corresponde a la realidad Mexica. El último rincón de Mesoamérica no colonizada, Tayasal, subsistió libre hasta 1697.¹⁰

¹⁰ López Austin, op. cit., pp. 65, 66 y 67.



6. Mesoamérica ante la Conquista.

La España del siglo XVI, como los demás países europeos en los comienzos de su expansión, no iban en busca de tierras vírgenes donde poder establecer más población. Buscaban territorios ricos, no solo en los que se pudiera comerciar, sino saquear y conquistar. Como es el caso de *Mesoamérica*, aún con su numerosa población, fue meta de conquista y se convertiría en el centro del imperio español en las Indias.

La población mesoamericana había acumulado ya una riqueza sobre todo en formas de metales preciosos en los tesoros de sus soberanos, joyas de sus dirigentes, objetos de culto y adornos de los templos que pudieron ser apropiados directamente en la guerra de Conquista. Los nuevos pueblos fueron sometidos por el celo misionero de los españoles, que santificaron su Conquista por medio de la religión cristiana.

La conquista no limitó su acción a *Mesoamérica* de los cultivadores. Los conquistadores se trasladaron rápidamente hacia al norte más allá de la frontera de la agricultura, destruyendo así el equilibrio, entre la zona central y la periferia, que había caracterizado a *Mesoamérica* bajo la dominación mexica. Desde su capital, en el valle de México, los conquistadores mexicas se extendieron hacia el este, hacia el sur y hacia el sureste. Al oeste, su expansión fue detenida por los temibles tarascos resguardados en sus montañosas regiones cubiertas de pinos. Al norte se extendía la árida chichimeca, abandonada a las bandas de recolectores de alimentos, después de la caída del estado tolteca. Los españoles no perdieron tiempo en consolidar su control sobre las posesiones mexicas, también construyeron su capital en el valle, sobre las ruinas de Tenochtitlán. Pero la fuerza principal de la conquista fue el afán de oro y plata.¹¹

Los rasgos de organización política prehispánica facilitaron la guerra de conquista. *Mesoamérica* no estaba políticamente unificada había gran número de unidades y formas graduales de reconocer el dominio de grupos extranjeros.

Las guerras de saqueo y conquista eran continuas entre los señoríos prehispánicos que repetidas veces caían bajo el dominio extranjero, viéndose obligados a pagar tributo, aceptar colonos y nuevas dinastías reinantes, así como adoptar distintos cultos religiosos. Los españoles aprovecharon la situación. La división política les permitió encontrar aliados indígenas para desbaratar el poderío tenochca, y una vez dominados los centros políticos, los señores locales y las masas campesinas aceptaron con facilidad a los nuevos dominadores. Ya consumada la conquista, los españoles pudieron pretender que restauraran los derechos de los señoríos antes conquistados por los tenochcas, y lograron usar el estamento indígena dominante para un sistema de gobierno indirecto a través de los propios caciques indios.

Para las nuevas empresas y ciudades que fundaron los españoles, los pueblos mesoamericanos del centro de México aportaron la mayor parte de los pobladores que, como trabajadores de las minas y como campesinos, hicieron posible esa expansión.

“Todas las pretensiones utópicas -de orden económico, religioso o político- se limitaron finalmente al empleo y al control de una fuente única: la población indígena de la colonia. Los conquistadores requerían la mano de obra india, la monarquía necesitaba vasallos indios, los religiosos almas indias. La conquista debía dar vida a la utopía; en vez de eso, engendró una catástrofe biológica. Entre 1519 y 1650, las seis séptimas partes de la población de Mesoamérica fueron diezmadas; sólo quedo una séptima parte para hacer girar las ruedas del paraíso”. (Wolf, 1967: 174)

Desde el nuevo mundo, los españoles retornaron a Europa con una sola enfermedad importante –la sífilis-, mientras que ellos introdujeron: la viruela, el sarampión y de Africa, la malaria y la fiebre amarilla, vinieron hacer devastadores en América. Desbordando epidemias en continuas etapas de los siglos XVI Y XVII.¹²

¹¹ Wolf Erick, “Pueblos y culturas de Mesoamérica, México, 1967, p. 166.

¹² Wolf, *ibid*, p. 178.

Durante estos mismos siglos, la mezcla de razas fue intensa, llevando a la población y la cultura mesoamericana a ser un antecedente y componente fundamental en el proceso de formación de la nación mexicana.

“Durante toda la época colonial la población indígena fue la mayoría del país, principalmente de la masa campesina, y la cultura mesoamericana dejó su huella también en la cultura de mestizos y criollos. Desde sus orígenes el sentimiento nacionalista reivindicó los antecedentes prehispánicos como base de la personalidad cultural de la nación...” (Carrasco, 1976: 288)

Existe un crecimiento gradual de la población mestiza y criolla, las cuales toman el poder político, social y económico, relegando a la población indígena a un papel marginal, aunque continúan vigorosos los componentes indígenas de la cultura mexicana moderna.

7. La utilización del concepto en el presente trabajo.

El sentido en que se emplea el concepto Mesoamérica, es por el proceso que se quiere entender en el tiempo y en un espacio delimitado, por ello del que se aplique un método etnohistórico. El cual nos sirve para reconstruir la historia y la evolución de los rasgos culturales, instituciones de una superárea cultural, con una gran diversidad étnica. Se aplica para entender la construcción de una nacionalidad. Además del funcionamiento sociocultural y religioso.

Por tal línea de estudio podemos analizar, la historia social y cultural junto con las implicaciones ideológicas y políticas en un área específica, como en la comunidad Jonotla, en la Sierra Norte de Puebla siendo un estudio del microcosmos, para ser reflejado en macrocosmos en la historia de la nación mexicana. Así observamos los cambios en la nación y en la zona.

El concepto *Mesoamérica* funciona, como la dura investigación en la reinterpretación y reconstrucción de las culturas prehispánicas, además de la evolución de la sociedad indígena durante todo el periodo colonial. Por ello, la utilización de la herramienta etnohistoria que se interesa en problemas diacrónicos y sincrónicos, particularistas y generalizantes. Es decir, que toma en cuenta la evolución y se enfoca en temas esencialmente etnográficos y etnológicos.

Así que la concepción nos ayuda a estudiar, la transformación de las sociedades indígenas desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad, esto nos hace saber en que lugar quedaron las sociedades pluriétnicas, que aún subsisten.

Mesoamérica sirve de referencia para comprender la evolución de las sociedades, la colonización y la formación de un Estado nacional mexicano. Lo más importante en nuestro estudio es observar el cambio y las transformaciones que surgen en el tiempo. Además de comprender todos los procesos que se van dando como, el sincretismo y la aculturación que son muy significativos en la identidad particular, local y nacional.

8. El concepto de Aculturación.

En el desenvolvimiento del pensamiento antropológico y en todas las ciencias sociales, la lucha de los opuestos ha sido el factor más importante para el perfeccionamiento, comprensión y desarrollo del hombre.

En primer sentido se veía a las culturas primitivas como los representantes vivientes del punto de partida de la humanidad. Dando como base la teoría del *estado de naturaleza*, que refleja a la sociedad civilizada en sus orígenes y observa el ideal desenvolvimiento del hombre en su continuo crecimiento.

A modo de oposición a esta interpretación, surgió el concepto de *evolución cultural*, que postuló el progreso humano expresado a través de una determinada sucesión de etapas socioculturales de desarrollo. Posteriormente en franco antagonismo al evolucionismo y con tal manera de interpretar el cambio cultural, aparece el concepto de *difusión*. Que se justifica en el énfasis del préstamo cultural y en los factores externos.

Poniendo atención en la dimensión espacial, considerando el desarrollo cultural al entorno geográfico y los grupos que lo componían, de donde se esparcían por áreas o círculos culturales con rasgos y complejos similares que la investigación descubría. Como una reacción contra las escuelas difusionistas, histórico-cultural y boasiana, se levantaron dos tendencias opuestas: la estadounidense cultural y la inglesa funcional.

La primera enfocó los problemas del *contacto* en los puntos de vista, de la integración y de la estructura social. La importancia residía, en el mecanismo mediante el cual las instituciones de una cultura, se sincronizaban y se reforzaban unas a otras como partes de una unidad cultural. Es decir, la importancia radicaba en el estudio de culturas totales y no pulverizadas en rasgos culturales divididos en el tiempo, que reducían la realidad viviente de las formas de vida a una suma de componentes sin vida ni significación.

La tendencia estadounidense cultural plantea el problema del *contacto*, como el intento de reconstruir la historia cultural mediante el método histórico. No desechando la dimensión temporal sino sujetándola al estricto control de la documentación escrita. Realizando así, estudios diacrónicos y teniendo la concomitante preocupación de salvar para la posteridad los elementos de dichas culturas, que pervivían en la memoria de los ancianos y se dirigió a inquirir la difusión que alcanzaban los rasgos y complejos de la cultura occidental en las sociedades llamadas primitivas.

Se determinaría a dar explicación a la Conceptualización de *aculturación* por la Asociación Norteamericana de Antropología. La palabra *aculturación*, denota cercanía, unión, contacto. Forman así, el contacto de culturas que se utiliza como sinónimo en su definición. Ya Redfiel, Linton y Herkovits definieron:

“La aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos.”
(Aguirre, 1992: 13)

Posteriormente estos antropólogos aclararían las diferencias de la *aculturación*, de los demás conceptos. El *cambio cultural* es sólo un aspecto y *asimilación* es a intervalos sólo una fase de *aculturación*. La *difusión* ocurre en todos los casos, en sentido directo o indirecto de contacto cultural, siendo parte muy importante de la *aculturación*. Esta última tiene carácter dinámico del fenómeno de transmisión cultural en proceso, en contraste con el de *difusión* que es una transmisión cultural finita, estática que divide en fragmentos a la cultura, se olvida de sus relaciones y significados que la identifican.

La definición en su significado productivo debe tomar en cuenta el contexto en el cual se está produciendo. Es decir, el espacio y tiempo dónde convergieron las culturas, para analizar y determinar el proceso de un hecho histórico, en su sentido dinámico que une al pasado del presente, por medio del estudio y del trabajo etnográfico, con el que se entienden las circunstancias dadas, además de los sincretismos que se van formando y así forjando los movimientos de nuevas identidades culturales.

La *aculturación* no debe ser visto como el intercambio o la transferencia de rasgos de una cultura a otra, sino como un proceso continuo de interacción entre grupos de diferentes culturas. La sociedad y las personas son los que reaccionan ante el contacto, dan el efecto y la interpretación de la alteridad, no las costumbres.

Los estudios de contacto tienden a examinar el impacto de la cultura occidental, tecnológicamente evolucionada y más desarrollada, que tuvieron con los mundos subdesarrollados del indigenismo. Las modificaciones en las formas de vida toman un carácter caótico, de resistencia y a la vez de una asimilación forzada, violenta, que se suceden rápidamente de una generación a otra. Sólo mediante el estudio del contexto histórico podríamos saber y entender las profundas circunstancias, con las alteraciones producidas, para el descubrimiento del mecanismo con el cual se llevó a cabo la violenta transformación.

Cualquiera que sea la perspectiva del futuro, los estudios esquemáticos de dimensión temporal nos llevan a dos vertientes. El contacto histórico o pasado y el contacto contemporáneo o actual. Además de los espacios donde se dan los contactos culturales, que se establecen, dando como efecto una gran complejidad para el planteamiento y desarrollo de su estudio.

Para establecer el punto del contacto, se acude a la reconstrucción histórica y su fundamentación se basa y requiere del método etnohistórico, es decir, del contraste entre el pasado y el presente. Basando la reconstrucción en la rigurosa documentación histórica verificada por el estudio etnográfico de los grupos que emergieron, de aquéllos comprometidos en el contacto.

“La complementariedad histórica-etnográfica es el fundamento sine qua non del método etnohistórico...Enfocado el estudio del contacto desde el marco etnohistórico, la investigación conduce al conocimiento de las resultantes de la aculturación, de la condición actual de un procesos que tuvo lugar en el tiempo histórico, de los términos presentes de un conflicto de culturas cuyos portadores originales han desaparecido.”
(Aguirre, op. cit., p. 18)

Los contactos históricos en México, no llegaron a desembocar en la constitución de una sociedad homogénea de cultura única, ya que al margen de la comunidad nacional, se encontraban y encuentran, la dispersión de sociedades indígenas con formas de vida modificadas por el contacto que persiste con elementos del mundo occidental y con la imposición de los niveles de integración nacional.

Las culturas étnicas han tenido un aparente rechazo a los factores externos y aunque en parte de su historia, se han identificado plenamente autosuficientes como indígenas, en realidad no constituyen sistemas culturales autónomos sino que forman parte de una estructura regional, que guardan una relación de interdependencia con sociedades plenamente identificadas como mestizas. De la revolución hasta nuestros días una nueva brecha se abrió, permitiendo la introducción a las formas de vida indígena: Los elementos de la tecnología industrial, la economía capitalista, la organización social, la educación, la religión, el arte y los valores de nuevas sociedades. Por ello, podemos decir, que el proceso de aculturación sigue vigente, por el contacto coetáneo favorecido por los medios de comunicación, nuevos caminos, turismo, migración, teléfono, radio, prensa, televisión. Estableciendo nuevas formas de integración regional, que representan grados y características diferentes en zonas distintas del país, donde radican las minorías étnicas.

Si bien, hemos hablado de la importancia del contacto histórico como base para la comprensión del proceso histórico hacia la actualidad. Debemos ocuparnos también de éste último, es decir, del contacto cultural del presente. El contacto contemporáneo que nos permite estudiar el movimiento de las estructuras socioculturales y descubrir características básicas sobre el proceso del cambio. De la necesidad de su procedimiento metodológico, para entender las nuevas dinámicas del Estado Nacional de acuerdo a sus niveles de integración frente a la gran diversidad cultural del territorio, porque cada una de las etnias que integran todo el territorio nacional tiene una interpretación muy particular del contacto con el mundo occidental. Ya sea por su cultura tan peculiar como por el lugar específico en el que se encuentran, variando el tiempo en el que surgen los contactos y las formas de asumirlos. Podemos ver y establecer por regiones lo que sucede con los procesos aculturativos, comparando sus similitudes y sus diferencias. Esto es lo que se hizo y se hace en los estudios antropológicos e históricos de México. Todo esto tomándolo como una gran herramienta para saber el funcionamiento de la estructura nacional en relación a todas las subsecuentes estructuras y subculturas que la componen. En línea cronológica quedarán los hechos fundamentados bajo la escritura. Que fueron, que son y seguirán siendo la formación histórica del hombre sobre un pedazo de tierra, construida y llamada “nación.”

La utilización del concepto de *aculturación* está justificada por lo ya mencionado, pero para aclarar más su aplicación dentro de este trabajo. Y Debido al constante sincretismo que se da en los contactos culturales para la formación de nuevas identidades, quiero hacer mención de la siguiente definición:

“Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción.” (Aguirre, op. cit., p. 44)

9. Los factores del cambio sociocultural en México.

El contacto entre el hombre occidental y el mundo indígena fue un choque violento en el que el europeo prevaleció como grupo dominante. A través del control político y del control religioso se fundó una interdependencia económico social en que el indígena siempre llevó la peor parte. El traspaso de los elementos de una cultura a otra no fue mecánico, sino que hubo una reelaboración y reinterpretación de tales rasgos para hacerlos encajar funcionalmente en la vieja estructura tradicional, originándose con ello una total reestructuración de esa cultura a favor de cambios internos por los cambios externamente introducidos. Dando como resultado una cultura con interdependencia económico-social, también diversa, por el adelanto tecnológico de la cultura occidental y su uso de instrumentos para mantener la subordinación del campesinado. La adopción del arado, del torno alfarero, del trabajo asalariado, de la propiedad privada y otras innovaciones en materia de religión, organización social y control político. Fueron actividades conectadas directamente con las necesidades de interdependencia. Así se sincretizaban o se usaban alternativamente, por ejemplo: El arado fue empleado en el cultivo del trigo, pero persistió a su lado el antiguo uso de la coa para el cultivo del maíz. Persistiendo lo viejo y lo nuevo con su propio valor y significado.

Las influencias abrazaron toda la estructura tradicional indígena, desde la economía hasta la religión. La naturaleza del grupo dominante constituido principalmente por hombres y después, por la agregación de un bajo porcentaje de mujeres españolas. Determinó una mezcla racial en que se fundó un mestizaje biológico y sobretodo cultural.

Los españoles trazaron programas de aculturación, limitados casi exclusivamente a los aspectos de la organización política y de la religión. Llevándolas a cabo con constancia y tenacidad. Teniendo una conexión entre las regiones indígenas y la metrópoli ladina señorial, logrando así una integración forzosa. La inducción estuvo dirigida unilateralmente a la evangelización y al control administrativo, por eclesiásticos y civiles respectivamente. Lo demás se dejó a la espontaneidad. Continuando con el proceso de aculturación, podemos observar como punto fundamental, que determina el concepto y los acontecimientos históricos, es el contacto entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas. En el conflicto entre Occidente y el mundo indígena, salta a la vista la violencia de la conquista y la colonización contrasta con la actual oposición entre el indígena y el mestizo, como clara contradicción.¹³

Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden mutuamente a excluirse, luchan entre sí y se oponen recíprocamente, pero al mismo tiempo se interpretan, se mezclan e identifican. La identificación es el surgimiento de una nueva unidad que inicia la historia de su propio desenvolvimiento, crece y se desarrolla hasta llegar a convertirse en un factor dominante con peculiaridad cultural. De la cultura europea y la indígena surgió el sincretismo de una nueva, la cultura mestiza o mexicana. Como identidad entre los opuestos, como adaptación a los tiempos históricos socioculturales, como paso de lo viejo a lo nuevo, pero sobre todo como cambio en creación, crecimiento y desarrollo cultural, político, económico en formación de lo que vendría a ser la nación mexicana.

¹³ Aguirre Beltrán, "El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México, F. C. E., 1992, p. 46.

La migración española estuvo compuesta de un 90% de hombres en su mayoría adultos. La raza negra de un 66% de esclavos. Ello determinó, desde el principio, la inevitabilidad del mestizaje biológico y una aculturación prominentemente masculina con lo que implicaba. La distinta composición demográfica y la estructura social diversa de los grupos en contacto, tuvieron consecuencias importantes en las relaciones dominantes y subyugados.¹⁴

El contacto produjo un choque cultural que desorganizó la vida familiar, las relaciones sociales en ellas cimentadas y los significados que daban fuerza y coherencia a la estructura consanguínea, a los anhelos y deseos de continuidad. Las culturas prehispánicas desorientadas y confundidas caían en la incertidumbre.

La impotencia para evitar que una parte de la población indígena fuese arrebatada violentamente para equilibrar el desequilibrio sexual del inmigrante, la captura de los roles más importantes en la integración de las sociedades en conflicto por los adultos advenedizos de la cultura conquistadora, y un profundo sentimiento de inseguridad motivado por la destrucción de los valores tradicionales, condujeron a una aguda desorganización social de los grupos étnicos nativos que cayeron en la apatía, en la infertilidad, en el desinterés y en un fatalismo que les impidió hacer frente a las enfermedades introducidas por los europeos.

Las bandas recolectoras norteñas pudieron retirarse del alcance de los occidentales y un cierto número de grupos étnicos, establecidos en plena Mesoamérica, huyeron al amparo de las montañas y, en esas regiones de refugio, escaparon de los efectos más violentos del choque cultural.

En este punto de segregación sociocultural, impuesta por los mecanismos de defensa contra-aculturativos de ambos grupos, favorecía la constitución de un pueblo dual dividido en secciones que tomaban la designación de barrios: el barrio de arriba y el barrio de abajo, el primero de gente de razón, el otro de indígenas.

En la mayoría de los lugares del país, este proceso de desarrollo alcanzó la síntesis de una polarización cultural urbano-rural, pero hasta la revolución de 1910, no había resuelto las contradicciones emanadas del contacto de dos grupos estructuralmente diversos en las regiones de refugio. Las llamadas zonas de refugio han perdido rápidamente su antiguo carácter, ante el empuje inexorable de la industrialización, el incremento constante de las extensas redes viales y la explotación agresiva de los recursos naturales. Es imposible escapar a las redes económicas, comunicativas, sociales, educativas y a los diferentes hilos integradores de la nación y está a su vez conectada con los lazos internacionales, en una economía y política mundial. Es por eso que los grupos étnicos de diversos lugares continuarán estando expuestos al proceso de aculturación y al choque cultural, siempre dependiendo, de cómo cada grupo asimile o enfrente los contactos culturales.¹⁵

¹⁴ Aguirre, op. cit., p. 51.

¹⁵ Ibid, p. 55.

El cambio económico fue una adaptación determinante y progresiva ante las viejas estructuras precortesianas. Al conjugarse las viejas y nuevas corrientes económicas (del dominio absoluto de la tierra y el dominio cuasi absoluto del hombre al modo feudal) paso a paso formaron una institución, la hacienda, que al fin y al cabo vino a constituir la forma de tenencia que adoptaron los hombres de Occidente para regular la relación hombre-tierra en México.

La base material de la institución se hallaba formada por un territorio dilatado, además, por una serie de construcciones erigidas con vista a llenar necesidades específicas de dominio. La hacienda tenía dentro de sus posesiones tierras de labor, aguas, pastos, bosques, canteras, minas de barro, caleros y otros bienes que la hacían autosuficiente. Las exigencias de una gran extensión estaban determinadas por las contradicciones mismas de su estructura económica que la llevaba al acaparamiento de tierras, para lograr mano de obra barata, numerosa y no especializada, que sólo podía ser empleada en cultivos extensivos de poca productividad. Con la abundancia de diversidad de recursos naturales procuraba compensar los bajos rendimientos.

Las relaciones hombre-tierra que existían entre los distintos miembros del personal de la hacienda eran diferentes, consecuentemente era variable el status de cada uno de ellos en la estructura social de la institución, pero en todos los casos tenían un carácter secular e individual. La actividad de la hacienda se hallaba dirigida a la producción de cosechas de lucro que, conducidas al mercado, se convertían en signos de cambio destinados a sostener al personal de la institución y secundariamente al amo. Éste último se había adueñado, no solamente de la base territorial, sino también de las personas.

La extensión considerable del país, los obstáculos de una geografía hostil que impedía la fácil comunicación y la tendencia general de la ideología neofeudal, dividieron al país en regiones económicas con fuerte inclinación a la autosuficiencia y cimentadas, la mayoría de ellas, en una polaridad urbano-rural que fortaleció la división primaria entre campesinos indígenas y burgueses españoles. La estructura económica regional, al organizar la división del trabajo en base a la distinción cultural, dio el origen a la diferenciación económico-cultural que prevaleció en forma identificable (al menos en la regiones de refugio) hasta el estallido de la revolución de 1910.

La jerarquía máxima siempre la lideraban los españoles. Conformándose con la tendencia a la concentración que caracterizó a la economía feudal y se exacerbó en la capitalista, la industria artesanal quedó monopolizada en manos de los españoles, constituyeron grupos privilegiados que reservaron para sí el derecho a desempeñar una profesión determinada.

“La conjugación, a niveles variados de conversión, del mercado indígena precortesiano y del mercado del burgo español, forman la estructura del llamado mercado solar que está integrado: 1) por un mercado de ámbito regional establecido en la villa que gobierna la interdependencia urbano-rural; 2) por unos cuantos mercados subsidiarios que dominan territorios menos dilatados; y 3) por una dispersión de mercados parroquiales cuyo número lo fija la cifra de comunidades comprendidas en la órbita del sistema” (Aguirre, op. cit., p. 81)

La función del dinero en la economía de subsistencia, tuvo en un principio la función de un medio legal de pago, no de un signo de cambio. Una vez que las comunidades indígenas entraron en posesión del dinero y experimentaron las ventajas técnicas que éste ofrecía sobre los objetos con carácter de dinero que servían para determinar la equivalencia con el trueque, lo adoptaron ya no sólo como medio de pago, sino también como medio de trueque. En el mercado parroquial la mercancía, valorada en dinero, es cambiada por otra mercancía o por dinero que pasa a convertirse de inmediato en mercancía.

Debido a ello, la circulación monetaria en el tianguis es asombrosamente baja e inferior a los bienes de consumo. El dinero tiene utilidad como medio auxiliar en la facilitación del trueque, no tenía función como signo de cambio (como el significado occidental) o como medio de riqueza.¹⁶

El proceso de cambio cultural y social, en las funciones de las producciones estratégicas, está modificando desde hace ya muchos años, la estructura económica de las regiones de refugio. La polarización agrícola-industrial toma mucha fuerza por las influencias de la globalización. Evidencia de ello es el incremento y la movilidad de la población, bajo el impulso de mejores condiciones de vida, que le ofrece la urbe moderna. El desarrollo y la extensa red vial, ha roto el aislamiento regional. Más la persistente difusión de la educación escolar como forma de progreso e hilo integrador de la fuerza y forma nacional.

El cambio lingüístico de acuerdo al panorama que ya existía en México, previo al arribo del hombre de Occidente. En todo el territorio conquistado habían más de cien dialectos diferentes, por lo tanto era un territorio multicultural, resulta indispensable para comprender, la complejidad y las tendencias contradictorias del contacto con los Europeos.

La multitud de lenguas y el mayor número de dialectos existentes en el país durante la época precortesiana, unos con escritura jeroglífica, otros sin tal transferencia lingüística, eran sistemas simbólicos bien estructurados. La pequeñez de la comunidad de habla correspondiente a muchos de ellos, no implicaba imperfección ni inferioridad en la estructura, pero en cambio representaba una infinidad de fuerzas que se oponían a la cohesión tribal, en consecuencia a una visión del mundo que fuera más allá de las estrechas fronteras de la localidad. El grupo nahua, que al tiempo de la conquista se presentaba como dominante, es indudable que la confederación azteca, al suscitarse el contacto, se encontraba en un periodo de concentración lingüística que ellos imponían a los demás pueblos. En esta dispersión lingüística apareció el idioma castellano.

“Idioma nuevo, nacido del contacto del latín vulgar con lenguas Ibéricas nativas o invasoras, cuya consolidación tuvo lugar en un contexto histórico dominado por la guerra de reconquista; movimiento que conjugó a los pueblos peninsulares en una unidad nacional de intereses y los empujó, en fuerza desbordante de expansión, al descubrimiento y a la colonización de las tierras americanas. La tendencia a la concentración, tanto en España como en América, fue la dirección que tomó el idioma castellano en su lucha contra el árabe, contra los restantes idiomas peninsulares y, más tarde, en su contacto con la complejidad de las lenguas indígenas.” (Aguirre, op. cit., p. 95)

¹⁶ Ibid, p. 83.

Lucharon dos fuerzas opuestas, la dispersión indígena y la concentración castellana. Como resultado de la interacción, se originó el movimiento de conversión lingüística, que aún no termina y es la lengua castellana, que adquirió categoría de nacional. Las lenguas indígenas, sufrieron modificaciones muy profundas, hasta desenvolver en nuevas estructuras lingüísticas.¹⁷

Todos los idiomas nativos experimentaron las influencias modificadoras del contacto. Unos como el nahua, alcanzaron el nivel de una concentración sincrética, otros permitieron la conversión selectiva que afectó directamente al léxico, los menos resistieron el impacto y llegaron a la revolución de 1910 en conversión paralela, con su estructura apenas alterada por el contacto.

El español se antepone como idioma nacional y se extiende por todas aquellas regiones donde no es hablado. Entre estos mecanismos deben mencionarse los medios modernos de comunicación –la prensa, la radio, la televisión-, la difusión de la enseñanza del español escrito por el sistema educativo, el movimiento de industrialización del país de los más importantes.

Por otra parte, las autoridades administrativas de la colonia obligaron a la enseñanza del castellano y una vez establecido los avances obtenidos, llegaron a prohibir el uso de las lenguas indígenas. Durante la política de concentración lingüística y alcanzando la más plena rigidez durante el gobierno ilustrado de Carlos III. La ilustración había postulado la inferioridad genética del hombre y del mundo americano, y en la formulación quedaron incluidos los idiomas nativos.

Clavijero demostró la admirable perfección del nahua que, sin recurrir a prestamos extraños, era expresar con aptitud los abstrusos conceptos de la metafísica occidental y de la propia. Sólo las lenguas europeas podían ser perfectas.¹⁸

El lenguaje es un aspecto muy importante de la cultura y el elemento más íntimamente adherido a la estructura básica de las formas de vida, el que tiene una autosuficiencia mayor y en consecuencia, el que más obstinadamente resiste las influencias del contacto hasta el grado de ser más fácil la completa extinción que la alteración de su base fundamental.

El idioma es el último de los instrumentos integrales que desaparecen con la aculturación, de ahí que un sistema particular de vida no tenga término, en tanto la cohesión social sea sostenida por la participación del grupo en una misma comunidad de habla.¹⁹

La sustitución de una lengua implica la concomitante desorganización de la cultura de la que forma parte y de la desintegración de la personalidad característica a esa cultura. El idioma, tiene una rigidez interna tan extrema que difícilmente acepta cambios en su estructura.

¹⁷ Ibid, p. 97.

¹⁸ Clavijero, Francisco Javier, “Historia antigua de México IV”, Editorial Porrúa, México, 1945, p. 328.

¹⁹ Sapir, Edward, “El lenguaje. Introducción al estudio del habla”, México, F. C. E., 1954, p. 114.

El nacimiento de nuevas lenguas, como resultantes del proceso de aculturación, toma lugar en el plan estructural de uno de los idiomas en contacto y no sobre la total reinterpretación de la estructura de ambos. Pero tal rigidez no significa ausencia de maleabilidad, ni de capacidad para absorber influencias extrañas, hasta el punto de saturación impreciso en que emerge un idioma distinto, ni le impide acomodarse al desarrollo histórico de la sociedad en la que tiene una función asignada. El proceso de cambio que ésta sufre afecta al idioma como afecta también las restantes categorías socioculturales.²⁰

La reducción, antigua y reciente, de las lenguas nativas al simbolismo de la escritura latina, no implica el incremento de su valor lingüístico, que no admite adición ni substracción; significa solamente el incremento de su valor social.²¹

En efecto, el valor social de una lengua es distinto de su valor lingüístico y no van de la mano. El valor social aumenta o mengua con el menoscabo o elevación del status que guarda la comunidad de habla y con el rol súper o subordinado, que ésta desempeña. El valor social de las lenguas indígenas es muy bajo, como bajo es el status en que se encuentran colocados los grupos étnicos latinos y subordinado es el rol que desempeñan en la interdependencia socioeconómica de sus regiones de refugio. El valor social de una lengua es inseparable de su contexto y varía con él. El castellano tiene, en la situación aculturativa ladino-india, un valor social tan elevado como su valor lingüístico.

*En la situación fronteriza angloamericana, el valor social del español es bajo, en tanto que el del inglés es alto.*²²

Existe otro punto importante en el proceso de aculturación lingüística que se va dando en la constante interrelación del trabajo comercial o en el trabajo asalariado de las inmediatas labores de los terratenientes ciudadanos. Circunstancias en las que su permanencia en la comunidad de habla española es más prolongada y es mayor la necesidad de un dominio adecuado de la lengua dominante. A este proceso se le llamo la conversión polar o polarización lingüística y sería definida de la siguiente forma:

“La polarización lingüística representa, al parecer, el momento supremo de la aculturación idiomática y el nivel más adecuado en la integración sociocultural de una región de refugio, ya que no se destruye una u otra de las lenguas opuestas y accede una conveniente comunicación entre las comunidades de habla contrapuestas. El bilingüismo significa, en todos los casos, un enriquecimiento del acervo intercultural. Pero podría decirse, en la conversión alternativa, a base de una inclusión ladina establecida en el seno de una comunidad indígena, el bilingüismo también hace presencia, aunque sea en forma incipiente. Así, en verdad, pero nunca inmerso en una adecuada integración sociocultural.” (Aguirre, op. cit. p. 110)

²⁰ Aguirre, op. cit., p. 105.

²¹ Pozas, Isabel H. Y Ricardo Pozas en: “Del monolingüismo indígena al bilingüismo en lengua nacional.” Una experiencia educativa del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan, Nuevo Paso Nacional, Oaxaca, 1956, p. 13.

²² Paz, Octavio en: “El laberinto de la soledad”, México, F. C. E., 1963, p. 19.

En la situación intercultural de las regiones de refugio, más que en ninguna otra, es indispensable tomar en cuenta esta dualidad trascendente de la lengua y realizar una clara separación entre su estructura y valor lingüísticos y su estructura y valor sociales. Debemos tomar en cuenta la dominancia de la base económica por parte del sector ladino y por lo tanto el bilingüismo que se encausa hacia la concentración castellana. Todo parte del dominio y del poder de una cultura sobre otras. Por ello ahora observamos que la mayoría de comunidades indígenas adopta el bilingüismo como parte de la transición política, económica y cultural. Por parte de los hilos integradores en formación de la nación, como lo es la enseñanza de la lengua oficial en el país.

El cambio ideológico. No podemos hablar del cambio ideológico sin contrapuntar lo que es el indigenismo como expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje. Indigenismo y mestizaje son procesos polares que se complementan y hacen imposible su existencia separada. El indianismo es la expresión cultural del indio y de lo indio, contrario al occidentalismo, es la expresión cultural del europeo. El indigenismo no es una transacción entre dos fuerzas contrarias, es la resultante del choque y juego de las tendencias dispares, por ello, varía en el tiempo y en el espacio, según la intensidad de las fuerzas en conflicto. A veces, el indigenismo se acerca peligrosamente al indianismo, en ocasiones, se aproxima demasiado al occidentalismo, pero nunca se identifica con una o ambas tendencias puesto que su misma razón de ser depende del equilibrio que pueda guardar entre los dos polos de atracción.²³

El proceso de aculturación, 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 convergentes, la de cultura mestiza.

El contacto y la imposición cultural se llevó a cabo sistemáticamente en lo que a religión y control social concierne y fue menos compulsiva en aspectos como la economía, la organización familiar y comunal, la educación, la medicina, la lengua y las manifestaciones artísticas. Pero aun en aquellos aspectos de la cultura donde la coerción fue mayor, el grupo dominante minúsculo, se conformo con una conversión de forma más que de contenido. Debido a tales circunstancias, las culturas indias conservaron sus elementos originales modificados en su apariencia externa pero con un fondo, significado y uso, fundamentalmente indígenas.

“La polaridad natura-cultura hace explicable el hecho de la emergencia en el plano histórico, no sólo del mestizo como ente biológico, sino también del mestizo como expresión cultural. La cultura mestiza, como un fenómeno distinto de la cultura occidental y de la cultura india madres, es un hecho en Mestizo-América.” (Aguirre, op. cit., p. 126)

Los mestizos no eran blancos o indios, sino representantes de todos aquellos elementos humanos mezclados que los identificaban y a la vez los diferenciaba de los otros dos grupos, dentro del orden social. Desheredado socialmente, el mestizo lo era también desde el punto de vista cultural, privado de un lugar estable en el orden social, no podía hacer más que un uso muy limitado de la heterogénea herencia cultural dejada por sus diferentes antepasados.²⁴

²³ Aguirre, op. cit., p. 114.

²⁴ Ibid, p. 116.

El mestizo hubo de moldear su herencia cultural a la nueva existencia, a la que había que adaptarse e improvisar. Su naturaleza cambiante en su condición social los llevo a ser la antítesis misma del indio.

El mestizo al contrario del indio, no había echado raíces en una comunidad y mientras el indio permaneció obstinadamente unido a las normas de su grupo, el mestizo aprendería a modificar su comportamiento, de la misma forma que otros hombres se quitan y se ponen la máscara. Mientras el indio se encerró en sí mismo , el mestizo se desenvolvió en el mercado de los objetos materiales, de las ideas y de la gente. El indio ignora y sobrellevo a un mundo exterior del que creyó no tener nada que aprender, negando las premisas de la sociedad exterior; pero el mestizo actuó siguiendo estas premisas y su lógica, a fin de poder contar con la “gente de razón”.

El indígena daba gran importancia a la tierra y su trabajo, mientras el mestizo le dio más importancia al manejo de la gente y de las situaciones. Ante todo, le daría gran importancia al poder, instrumento que obligaría a la gente a escucharlo, ya que la sociedad le impedía hacerse oír y a obedecerlo, pues la ley no le otorgaba ninguna autoridad. El mestizo vio en el poder un atributo de la persona, una fuerza personal que podía subyugar y someter a la gente, transformándose en una finalidad para conseguir un lugar en la sociedad.

Para el mestizo, la posibilidad de ejercer el poder tiene una connotación sexual; el hombre triunfa cuando es un verdadero macho, cuando está en plena posesión de su potencia sexual. La necesidad de una reivindicación personal, a través del poder, es continua e ilimitada.²⁵

Con su propia red de relaciones, los mestizos llenaron el vacío social dejado por las autoridades españolas e hicieron surgir en la sociedad que los amparaba, una fuerza emotiva común: La pasión del nacionalismo. El nacionalismo permite a los hombres fundirse en un cuerpo social, a una identificación que lleva a atacar a una alteridad de la que ya no querían ser sometidos. Este simbólico enemigo era el español, que le negaba su legítima herencia; pero después de la independencia , este enemigo fue el norteamericano.

Para crear el futuro, el mestizo tuvo que luchar contra el privilegio y abrir las puertas a través de las cuales, mercancías, tierra, trabajo y poder se convertirían en productos negociables en un mercado libre e imponer un reglamento de maneras y de moral, su forma cultural, como medio nacional de entendimiento. El mestizo tuvo una manera de conseguir un lugar en el rol; que la sociedad cerrada cediera su puesto a la sociedad abierta y que la comunicación cerrada se transformara en comunicación abierta.

Los mestizos fueron aprendices, por mucho tiempo se vieron imposibilitados para desempeñar un papel político y económico independiente. Sirvieron durante años como mano de obra disponible. Después de la independencia, la hacienda cobró nuevo vigor. La decadencia en la industria minera a fines del siglo XVIII, los desordenes engendrados por la guerra y la rebelión, todo favoreció, a los baluartes del poder rural. Después de la independencia, hubo tentativas de repartir las posesiones comunales indias entre los miembros de la comunidad o de asignar tierras a extraños.

²⁵ Paz Octavio, “Posdata”, México, Siglo XXI, 1970, p. 79.

La justificación empleada para designar esta forma de reparto, era el del liberalismo económico, aparentemente con el fin de crear en la antigua Mesoamérica una sólida clase de propietarios independientes. En esta invasión de comunidades indias, mestizos y terratenientes hicieron causa común.

Pero, cuando el polvo de la quimera se disipó, las haciendas lo habían ganado todo y los mestizos muy poco, por otra parte los indígenas se encerraron más profundamente aún en sus caparazones comunales.

La consolidación del poder en el plano local, abrió una puerta a la participación del mestizo en la política y en la guerra civil. Se produjo un vacío de poder en el plano nacional, un desorden político y económico siendo a la vez escuela de administración pública y academia militar para el mestizo. Aprendiendo a cambiar el poder personal en poder público. La retirada al campo de los terratenientes de las zonas rurales había consolidado su poder y también le dio la fuerza considerable que lo empujó, armas en mano, al escenario nacional.

En la segunda mitad del siglo XX, bajo el estímulo, de la inversión de capitales extranjeros, la actividad económica empezó una vez más a alejarse de la agricultura. Las inversiones favorecieron la producción minera y textil, la construcción de los ferrocarriles y las explotaciones petroleras. Entre las posibilidades ofrecidas por este desarrollo y su realización, había muchos intereses creados, representados por los detentadores del poder tradicionales del poder en las zonas rurales y también los intereses de financieros extranjeros, además de ciertos grupos de mestizos con poder político y económico.

La revolución irrumpió a través de esta red de intereses y despejó el camino hacia la sociedad abierta. En el transcurso de esta revolución, el mestizo pararía del aprendizaje a la maestría política.

En México, la revolución se produjo en 1910, los dirigentes mestizos abandonaron su alianza con los detentadores tradicionales del poder para unirse con los elementos sometidos del orden antiguo, peones de las haciendas e indios de las comunidades. Las bases económicas de estas alianzas fueron la reforma agraria y la repartición de las tierras entre la gente sin propiedades, su base ideológica el indigenismo, es decir, la búsqueda de las raíces en el pasado indígena.

Con el movimiento ideológico surgió el social: el renacimiento y la propagación del indigenismo. Esta corriente intelectual había comenzado en el siglo XIX, como tentativa bastante conciente por parte de algunos individuos, buscando en la herencia del pasado indígena, una inspiración moral para el nuevo orden. Con la llegada de la revolución, sus símbolos y sus actitudes encontraron una nueva pasión nacional.

Transformado en mito, el pasado indígena se convertía en la edad de oro. Pero la reforma agraria, así como el indigenismo, no era más que una etapa en la edificación de la nueva sociedad. Los últimos efectos de la reforma agraria, así como del movimiento indigenista, no fueron los previstos por sus propios promotores. La reforma agraria no resolvió ningún problema económico, ni los proyectos indigenistas pudieron elaborar un mapa que dirigiera a la sociedad nacionalista en sus próximos caminos. El porvenir no podía estar por más tiempo construido sobre el pasado, tuvo que haber una transformación basada en los instrumentos económicos como lo fueron: la industrialización y la mecanización de la agricultura. El instrumento ideológico es el nacionalismo.

10. Literatura oral y sincretismo.

La literatura oral forma parte del más amplio campo de comunicación indígena en constante transformación en el tiempo. Representa la tradición, narraciones con variantes transmitidas de boca en boca por generaciones. Al mismo tiempo son también elementos dinámicos de las culturas prehispánicas que han contribuido a la reproducción de la vida social dando sentido a los acontecimientos, sistemas de valores que han ofrecido interpretaciones del mundo.

En la Sierra Norte de Puebla: *“la cultura náhuatl que se remonta a centenares de años antes de la conquista... Relatos narrados en versiones diversas, hasta constituir auténticas nuevas narraciones; relatos donde se ensamblan secuencias narrativas, tomadas de textos diversos, forman tramas originales...la tradición oral no siempre está fija en lecciones paradigmáticas. Estas narraciones, cuando se sincretizan, como muchas veces sucede, o cuando manifiestamente son de origen occidental, deben ser siempre consideradas indígenas. Reflejan, ciertamente, acontecimientos históricos, contactos y prestamos con otras tradiciones, como ha sucedido también en otras literaturas orales y escritas, donde los profundos sincretismos o las adopciones no han, por eso, dado lugar a discusiones sobre su continuidad e identidad cultural”*. (Segre, 1976 : 13)

Los códigos culturales indígenas han reinterpretado los materiales europeos, renovando y conservando su cultura. La literatura oral esta hecha de aculturaciones, sincretismo, transculturaciones y contraculturaciones. Algunos relatos son de tradición mítica religiosa precolombina; otros son de origen europeo y algunos que se remontan a la India antigua, a la Persia, a la Arabia y se pierde en el tiempo su punto de partida. Lo que cuenta es que estas narraciones forman parte de un complejo cultural integral, tanto las de origen indígena, como las españolas. *Estas narraciones han viajado con el trigo o con el maíz, con el arado o con la coa; con la lengua española o con la náhuatl, con Tlaloc y Quetzalcoatl o con Cristo y la Santísima Trinidad.*²⁶

Un cuento es un conjunto de frases bien organizadas y para serlo requiere de otros códigos además de los lingüísticos. La narración está organizada por una pluralidad de códigos que remiten a la cultura. El cuento durante su pasaje de Europa a Mesoamérica, pierde el nivel narrativo y la individualidad del mensaje, dando lugar a figuras híbridas que turban el análisis estructuralista, un continuo de casos que va desde la adopción integral del cuento, mensaje y formas narrativas hasta la nueva agregación de los motivos que componen las formas narrativas indígenas.

No podemos saber la fecha de la introducción o de la creación de un tema narrativo, entre la época de los cronistas y los antropólogos se abre el vacío del tiempo colonial. En algunos de los relatos que se cuentan hoy en día , provienen del siglo XVI español, mientras que algunos de los géneros de la literatura oral difundida en el México indígena y mestizo derivan tanto en la España de los conquistadores, como en Mesoamérica precolombina.

²⁶ Segre, E., en: “Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano” , México, INAH, 1976, p. 15.

Los estereotipos actuales y pasados alrededor del exotismo de América y de sus habitantes fueron construidos con lugares comunes que el viejo mundo había ya elaborado y usado para otros pueblos.²⁷

Misioneros, comerciantes, soldados y funcionarios compararon la América y los americanos, sus dioses y sus costumbres con la de los bárbaros y paganos antiguos que ya conocían. Ante sus ojos podían encontrarse las maravillas de cada época: sirenas, grifos, hombres de oro y hasta las tribus perdidas de Israel y al mismo tiempo veían a los indígenas como bestias, diablos, magos, simplones o el producto más noble de la naturaleza. El folklore ibérico entró masivamente en América.

Por medio de esta inmigración fantástica, también América tuvo su difusión cultural narrativa, que se mezcló con la cultura urbana y campesina del Postclásico mesoamericano. La luna se sincretizó con la Virgen María, Tlaloc con San Juan Bautista o el demonio, Cristo con el Sol, entre muchos otros.²⁸

Existe una evidencia clarísima del sentido del folklore indígena mexicano y es la riqueza de un sincretismo de razas y culturas.

“Frecuentemente se dice que los relatos narrados por los indígenas son de origen español. Se necesita aquí retomar la distinción que hace Chavalier entre relatos folklóricos e historietas tradicionales; los primeros son, muchas veces, realmente internacionales, su origen se remonta en el tiempo hasta perderse; mientras que los segundos son nacionales, a menudo regionales...además muestran una amplia variedad de géneros. Relatos folklóricos e historietas tradicionales llegaron a México; los primeros cosmopolitas, los segundos ibéricos.” (Segre, op. cit., p. 21)

Los relatos de mitos, fábulas, leyendas de la Sierra Norte de Puebla, son narraciones, no necesariamente de origen mesoamericano, porque hay modalidades y valores del viejo mundo, pero los contenidos son definitivamente autóctonos, reflejan el contexto y muestran el proceso de transformación de la narrativa profana desde un corpus mítico religioso.

Lo sagrado y lo profano no se presentan como una oposición radical, al contrario, son complementarios y constituyen un continuum que se va esfumando uno en el otro. Lo profano es parte de un universo mágico religioso, hecho concretamente de la cultura sincrética ibérica-náhuat.²⁹

Tanto en la Sierra Norte de Puebla como en diversas zonas del país mexicano, la literatura oral está llena de mundos maravillosos y corresponde a una conciencia colectiva.

²⁷ Bartra, R., en: “La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano”, México, Grijalbo, 1987, p. 157.

²⁸ Segre, op. cit., p. 18.

²⁹ Ibid, p. 23.

Las narrativas existentes entre los grupos indígenas actuales nos muestran el paso del tiempo y la explicación histórica, de aculturación, de difusión y sincretismo, mediante el cambio de la gramática, de la lengua, de la reinterpretación de los significados, de la estructuración y función que dan identidad, propiedad a cada una de las culturas en su espacio y tiempo.

El *sincretismo* es un elemento fundamental y consecuente de la aculturación. Está última es definida como los cambios producidos por el cambio directo de una gran parte de toda la gama institucional de dos tradiciones culturales durante periodos muy largos. Es decir, cuando dos tradiciones culturales entran en contacto cara a cara, se enfrentan mutuamente en situaciones en que una tiene un predominio social, político y económico sobre la otra.

Sobre periodos muy largos, surge un nuevo sistema sociocultural, que no conserva ninguna de las tradiciones interactuantes, sino que es una combinación de ambas.

El contenido sociocultural de la entidad resultante es una combinación de elementos, rasgos e instituciones compartidos por las tradiciones originales interactuantes, cuya proporción depende, del grado de predominio de una sobre la otra.

El sincretismo forma parte de la nueva identidad sociocultural que surge de la aculturación. Pero tiene más significados, básicamente dos, los más importantes:

“La fusión de rasgos, complejo de rasgos o instituciones religiosas así como no religiosos de dos tradiciones culturales en interacción cara a cara. En esta concepción del sincretismo, la reinterpretación de elementos de las tradiciones culturales interactuantes hace surgir, a la postre, nuevas entidades. Así el sincretismo se concibe como un tipo especial de aculturación, en que los elementos que interactúan tienen un grado relativamente alto de semejanza inicial en su estructura, función y forma...El segundo significado del sincretismo trata de la amalgamación y reinterpretación exclusivamente de elementos religiosos, y no siempre incluye el enfrentamiento directo de toda la disposición institucional de las tradiciones culturales interactuantes.” (Nutini, 2001: 50)

Nutini redefine el concepto distinguiendo entre el “sincretismo guiado” y el “sincretismo espontáneo”, postulando un tercer tipo situado entre los dos.³⁰ El concepto de sincretismo se ha vuelto más estudiado y a la vez más riguroso para aplicarlo en más dominios históricos a largo plazo. Pudiendo hacer posible, una teoría preliminar del sincretismo que pueda aplicarse con éxito a una gran variedad de temas y dominios.

Probablemente, el sincretismo es el proceso más importante en el nacimiento y desarrollo de la magia y de la religión, viéndola como una forma especializada de la aculturación. Constituyen la mejor herramienta para los estudios de contactos socioculturales en la historia del hombre a largo plazo y además nos explican las resultantes de estos contactos.³¹

³⁰ León-Portilla M., en: “Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia”, México, F. C. E., 1996, p. 23.

³¹ Segre, op. cit., p. 37.

Ahora bien de acuerdo a la pretensión hegemónica de la cultura occidental por configurarse históricamente en una inmensa empresa colonial en América Latina, la cual acciona a favor de la construcción y afirmación de una hegemonía religiosa, política y comercial, en ambientes forzosos de legitimidad y bajo el desconocimiento del otro. Teniendo una negación a la alteridad e introduciendo una conquista corporal, espiritual y material a través de violencia física y simbólica como parte de un itinerario de salvación y conversión del otro, justificación humanista para la legítima sujeción y dominación del salvaje y subdesarrollado, que mediante la aculturación debe ser integrado.

“Sobre el efecto de aquella colonización, se construiría la América Latina posterior, una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la modernidad, su otra cara. El mundo de la vida cotidiana conquistadora-europea colonizará el mundo de la vida del indio, de la India, de América.” (Dussel, 1994: 62)

La denominada “conquista espiritual” se presenta como forma de dominación que recae sobre el imaginario del nativo, una vez que se concreta su conquista por medio de la violencia física. La religión católica como uno de los instrumentos para construir hegemonía desde la lógica occidental, puede verse en nuestra realidad como manifestación de gran significación, aunque parafraseando a Dussel, en el trasfondo o en el claro-oscuro de las prácticas cotidianas, reina una especie de religión sincrética, en tanto cobija múltiples expresiones de espiritualidad, ritualismo, animismo o una pluralización de creencias, por encima del dios cristiano, implantado y fundamentado por el proceso de dominación.

Visto el fenómeno desde la dimensión de la interculturalidad, América Latina y México en su particular estructuración deja entrever algo así como un modelo etnocéntrico, producto de la conformación social a partir de las razas (blanca, negra, india), en la cual cada una de estas, sin duda, se encuentra acompañada de un ethos cultural. Esta situación plantea entonces, la presunción de la estratificación social derivada de la diferenciación social en relación con el color de piel. En esta dirección la pregunta acerca de la superioridad de la raza blanca queda resuelta con la preeminencia del mestizaje, realidad que hoy da cuenta del carácter sincrético e híbrido del contexto latinoamericano y nacionalismo mexicano específicamente.

A la luz de este fenómeno, distinguimos como los procesos de resistencia permiten la permanencia y conservación de rastros, rostros y huellas múltiples que hoy manifiestan un proceso de escritura borrada artificialmente, sobre la cual se edifica una sociedad pluricultural. Que llegan a constituirse como complejos culturales.

Indudablemente, la pretendida superioridad de la raza blanca, la realidad indígena sumadas al orden esclavista colonial y posteriormente al denominado “de abajo”, hijos de la Malinche, dan cuenta del sincretismo latinoamericano, aunque finalmente América Latina se defina ante todo como mestiza, situación que encierra en sí misma la paradoja latinoamericana, en la medida en como lo afirma Dussel:

“El mestizo en su cuerpo y sangre la contradictoria figura de la modernidad como emancipación y como mito sacrificial. Pretenderá ser “moderno” como su “padre” –como la ilustración borbónica colonial del siglo XVIII, como el liberalismo positivista del siglo XIX, o como el desarrollismo de independencia modernizada después de la crisis de los populismos y el socialismo en el siglo XX-, pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su “madre” Malinche. Su condición de “mestizo” exige la afirmación del bloque de origen amerindio, periférico y colonial.” (Dussel, 1994: 190-191)

La pretendida hegemonía de la cultura occidental en México alcanza como hemos visto, cierto desarrollo en la medida en que instala la sujeción, la legitimidad y dominación como los paradigmas por los cuales se desenvuelven, la empresa del imperialismo cultural, ideológico y religioso.

No obstante, la pregunta por la hegemonía de un proyecto debe partir de reconocer algunos de sus aspectos, característicos, entre los cuales vale la pena resaltar:

- a) Nunca la hegemonía es total, no es absoluta, nunca cubre exactamente al objeto o sujeto susceptible de dominio. La hegemonía es este sentido relativa, logrando niveles de regularidad de la cotidianidad a través de diversos dispositivos de control de las conductas de los individuos como seres sujetos a normalización.
- b) La hegemonía no se reduce a la ideología ni a la comparación de diferentes formas de socialización. Ella es ante todo un principio político y una dirección estratégica.
- c) La hegemonía no se impone; ella se conquista a través de una política de alianzas que debe abrir una perspectiva nacional al conjunto de la sociedad.
- d) La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras: como “dominación” y como “dirección intelectual y moral”.³²

Evidentemente, a pesar de que la cultura occidental históricamente ha pretendido configurar y afirmar una hegemonía religiosa, política y comercial; la concreción de la universalización de su teología y ontología, expresada como se ha indicado en la invención del nuevo mundo.

La conquista corporal-espiritual y material, la colonización de las formas de vida, la supuesta superioridad del catolicismo, la instauración de instituciones democráticas, entre otros aspectos; en verdad el carácter de la sociedad mexicana, da cuenta de un evidente sincretismo y del surgimiento de culturas híbridas, en la cual la presunta hegemonía de la cultura occidental no es total o absoluta.

La cultura occidental expresa en su relatividad, los significados, niveles de regularidad, de la cotidianidad, mediante dispositivos básicos de control. Sin embargo, al no cubrir exactamente, los hombres no totalmente insertados en el proceso hegemónico, logran edificar, reconstruir y reconstituir manifestaciones de gran complejidad cultural.

³² Buci-Gluksmann, Christine. “Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana”. En revista mexicana de Sociología, No. 2, abril-junio 1979.

11. La integración sociocultural.

Han sido revisados los más importantes tipos de contacto entre las culturas occidental e indígena. Sobretudo en México y otros casos se ha puesto de manifiesto una pugna entre opuestos: el pasado y el presente, la dominación y la voluntariedad, el individuo y el grupo, la continuidad y la alternancia, la intromisión y la abstinencia.

La cultura indígena precortesiana es sin duda, distinta a la cultura indígena contemporánea. Hemos visto cómo la primera fue decapitada y cómo se indujeron, compulsivamente, elementos occidentales en las formas de vida de las comunidades plurales, aunque se procuró de cualquier modo que conservara un ostensible perfil indígena. A su vez, la cultura ladina del siglo XVI ha sufrido modificaciones considerables al punto de ser muy diferente de la cultura industrial de nuestros días.

La pugna entre las culturas europea colonial e indígena hizo posible la emergencia de una cultura nueva, la cultura mestiza o mexicana, como consecuencia de la interpretación y conjugación de los opuestos. La cultura mestiza ha evolucionado a través de vicisitudes sin cuento, que terminaron en su completa consolidación al triunfo de la revolución de 1910.

En la determinación del fenómeno de la aculturación, tal y como fue enfocado por Redfield, Linton y Herkovits, los contenidos de propósito de la investigación conducen, al estudio de las condiciones de proceso, de sus términos, en un momento dado de la dimensión temporal o en lugares diversos de la dimensión espacial. Tres fueron los resultantes considerados, a saber: la aceptación, la reacción y la adaptación de los elementos de una cultura extraña por la cultura investigada. El enfoque metodológico aludido, derivado de la formulación teórica del proceso como un fenómeno acabado o finito, toma como resultantes lo que son fuerzas opuestas en interacción.³³

El proceso de adaptación que manifiesta la interpretación de los elementos de una y otra cultura son sus respectivas relaciones posiccionales. Según sea mayor o menor la expresión acusada de los elementos de una u otra cultura y aquellos que aparecen relativamente abstraídos, la adaptación se presentará como apenas iniciada o como totalmente resuelta o superada. Conforme a tal desarrollo podemos observar un continuum adaptativo, que va desde una adaptación comensal en que ambas culturas coexisten con sus elementos, aspectos o partes sin alteraciones básicas y sin que uno u otro de los elementos, aspectos o partes se acuse destacadamente, hasta una adaptación sincrética en que los elementos, aspectos o partes han conjugado sus contradicciones y al lograr la unidad o coincidencia de los opuestos, mutuamente excluyentes, vienen a dar origen a una nueva cultura.

El intercambio en el contacto entre grupos de individuos que participan de culturas diversas, lo trascendente no es el intercambio o la transferencia de elementos culturales sino las relaciones de interdependencia que se establecen entre los grupos interactuantes que conviven en un mismo territorio.

³³ Redfield, Robert, R. Linton y M. J. Herskovits, "Memorando on the study of Acculturation", en: *American Anthropologist*, Vol. 38, pp. 149-152.

El problema del contacto cultural se resuelve en un proceso llamado integración, se trata de grupos organizados que están incluidos en sistemas culturales distintos y el proceso de integración, que se origina de sus relaciones de interdependencia, es una integración intercultural en que ambos grupos pugnan por mantener las posiciones tradicionales establecidas en sus respectivas estructuras sociales.³⁴

“Integración es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición.” (Aguirre, op. cit., p. 48)

La interdependencia de escala menor entre dos grupos de escalas sociales distintos, da un primero y muy bajo nivel de integración: el de la conversión paralela., un segundo nivel de integración, en el continuum de la escala, está constituido por la conversión alternativa, en la que los individuos de los grupos en contacto, durante un lapso determinado pero reiterativo, pasan a formar parte de la estructura social del grupo opuesto. El tercero y más alto nivel de integración está compuesto por la integración polar en la que los grupos en contacto han alcanzado a construir una estructura social donde la interdependencia creciente de los grupos en simbiosis ha llegado al grado de convertirlos en uno solo, para transformarse en una polarización cultural.

INTEGRACIÓN DEL CAMBIO SOCIOCULTURAL

<i>Tesis</i>	<i>Niveles de aculturación</i> <i>Aceptación</i>	<i>Niveles de integración</i> <i>Concentración</i>
<i>vs</i>		
<i>Antítesis</i>	<i>Reacción</i>	<i>Dispersión</i>
=		
<i>Síntesis</i>	<i>Adaptación</i> 1) <i>comensal</i> 2) <i>selectiva</i> 3) <i>sincrética</i>	<i>Conversión</i> 1) <i>paralela</i> 2) <i>alternativa</i> 3) <i>polar</i>

La tesis establece, en cada uno de los grupos en contacto, una determinación rígida y diferenciada de las otras, que incluye solamente las relaciones internas sin preocuparse por los nexos con su exterioridad. En este momento la aceptación o asimilación, la concentración o incorporación, actúan como si el grupo opuesto no existieran instituciones y agrupaciones, resultado de un precipitado histórico, firmemente arraigadas en el presente. La determinación rígida y aislada del proceso de cambio no se mantiene por mucho tiempo, por el contrario se contradice y engendra su antítesis, la reacción, dispersión o contra aculturación, que expresa la unilateralidad opuesta y contrapone lo interno del proceso con su exterioridad. La determinación negativa constituye el segundo momento de la integración, que pasa en seguida a su tercer momento, esto es, a aquel en que se produce la unidad de las determinaciones en conflicto, la adaptación o conversión de los grupos en contacto, se conjugan en una síntesis afirmativa.³⁵

³⁴ Aguirre, op. cit., p. 47.

³⁵ Ibid, p. 50.

12. Identidad nacional, nacionalismo y la formación del Estado-Nación en México.

La sociedad mexicana de nuestros días muestra una gran complejidad en sus relaciones interétnicas y culturales, producto de una historia saturada de conflictos y procesos sociales por la búsqueda de una identidad nacional siempre anhelada, pero hasta hoy poco consolidada.

La diversidad étnica, cultural y lingüística se ha presentado como el obstáculo fundamental para la realización autoritaria, por parte del Estado, de un proyecto de nación orientado a la homogeneidad étnica y cultural, a la estandarización de los hábitos simbólicos que influyen en toda posible identidad colectiva. Es indudable que esta diversidad étnica y cultural ha establecido una relación compleja y aleatoria con el nacionalismo mexicano.³⁶

El fenómeno nacionalista sólo puede entenderse cabalmente si se observa su dimensión cultural:

“Los procesos mediante los cuales se logran el consenso y la legitimidad son fundamentalmente de naturaleza ideológica, y la forma en que se entretienen en una red mediadora está normada por cánones culturales.” (Bartra, 1989: 192)

Los momentos más importantes del nacionalismo mexicano, devienen en el proceso de conquista, donde los españoles cortaron de tajo la consolidación, de nacionalidades prehispánicas, los aztecas, los tarascos, de los más significativos. De forma simultánea se inicia un proceso de mestizaje étnico que, en el transcurso de los trescientos años de vida colonial, conforma una estructura étnica y social nítidamente establecida: los indígenas y los mestizos sometidos a la dominación y explotación de los peninsulares y a la de sus descendientes nacidos en la Nueva España, los criollos.

La nueva España experimentó un conflictivo proceso cultural determinado por la enorme diversidad étnica y lingüística. Exceptuando la delimitación formal de un territorio y la organización política virreinal, los lazos de identidad y cohesión entre los distintos grupos sociales eran escasos y débiles.

Los criollos descubren que tienen una patria y su patriotismo no contradecía su fidelidad al Imperio español y a la iglesia católica. Con la proclamación de independencia, los criollos vinculan la idea de nación con las de autodeterminación y defensa de la soberanía. Para convalidar sus derechos y lograr con mayor prontitud sus objetivos se vieron obligados a exaltar el pasado indígena. Los principales rasgos de lo que pudiéramos llamar nacionalismo criollo son los siguientes:

1) repudio de lo español peninsular con el objetivo de defender los intereses de un grupo que no podía gobernar a su país; 2) interpretación de la guerra de Independencia como una liberación, pero también como venganza contra la crueldad del proceso de conquista; 3)

³⁶ Salazar S. F., “Nación y nacionalismo en México” en: Sociología. Identidad nacional y nacionalismos, México, UAM-I, Enero-Abril, n. 21, p. 52.

defensa del pasado indígena o neoaztequismo, con el cual se legitiman las demandas de autogobierno para expropiar el pasado y así liberarse de España; 4) exaltación del guadalupanismo, mediante el cual se evoca un interés especial de la patrona de la nueva España en la cristianización de los indígenas. Estos puntos que esgrimieron los criollos en la búsqueda de sus derechos autónomos influyen de forma directa en la concepción del nacionalismo mexicano.³⁷

Al concluir la guerra de independencia se inicia un largo y caótico proceso de lucha entre las facciones dominantes. Aunque por distintos medios, éstas tenían objetivos comunes, reactivación de la economía, creación del Estado-nación que, al centralizar el poder político, sustituiría a la anterior organización política novohispana y la reinsertación del país en la división internacional del trabajo una vez destruido el pacto colonial.

En los primeros años del México independiente se concretan dos proyectos de nación: el liberal y el conservador. El primero buscaba imitar la organización política de los Estados Unidos, mientras el segundo quería mantener la anterior organización novohispana. La debilidad política de ambas facciones, la diversidad étnico-cultural, la desarticulación de las numerosas regiones, la dispersión y el analfabetismo de la población fueron obstáculos para la estabilización del país y para el establecimiento de cualquiera de los dos proyectos.

Dentro de la constitución de 1857 se plasma el viejo anhelo liberal de establecer una sociedad justa e igualitaria, producto de una economía desarrollada con la orientación de un estado republicano y federal, se refuerza un nacionalismo ante la cercenación de más de la mitad del territorio. En la segunda mitad del siglo XIX, el proyecto criollo de nación va cediendo su lugar al México mestizo.

En la esfera de la acción estatal, la segunda mitad del siglo XIX, muestra tendencias encontradas en las prácticas del aún endeble nacionalismo, sustentando sobre todo en la necesidad de reafirmar la soberanía nacional frente al enemigo exterior, ya se presentase éste como expansionismo o como dominación y explotación económicas.

Con el cobijo ideológico del positivismo comtiano y del biologismo social de Spencer, Porfirio Díaz establece una férrea dictadura donde la política se fortalece, en la economía fomenta la entrada de capital extranjero, también venera a héroes, símbolos e historia mexicana funcionales a la dictadura porfirista.

Con la lucha armada de 1910 se inicia una nueva etapa de la sociedad mexicana, la cual en el terreno del nacionalismo logra su momento culminante con la creación del nacionalismo revolucionario. Con sus rasgos establecidos en la Constitución de 1917. Paralelamente a la consolidación del Estado emanado de la Revolución se articula un nuevo discurso de poder conocido como nacionalismo revolucionario, el cual tiene como principales objetivos dotar de coherencia y legitimidad al Estado, favorecer la paz social al conciliar las contradicciones clasistas y establecer las bases del consenso político nacional.³⁸

³⁷ Brading D., "Los orígenes del nacionalismo mexicano", México, Era, 1983, p. 82.

³⁸ Montalvo E., "El nacionalismo contra la nación", México, Grijalbo, 1986, p. 113.

La identidad nacional es promovida por los Estados-nación para legitimar su posición hegemónica, comparte con otras formas de identidad colectiva todo una serie de elementos. Sin embargo, responde a condiciones histórico-políticas particulares, que al estarse modificando profundamente en los tiempos actuales, a consecuencia de procesos de globalización económica y cultural. Afectan los límites y las diferencias entre Estados nacionales y con ello los contenidos mismos de dichas identidades nacionales. De ahí las intensas transformaciones de la identidad nacional en nuestro país actualmente.

La identidad nacional, al ser una forma particular de la identidad social, se puede estudiar a partir del plano de la construcción de las subjetividades, es decir, de la constitución de los individuos en sujetos políticos mediante su incorporación a un orden social determinado. Con la intención de cohesionar a una sociedad a escala nacional, estableciendo sobre ella una hegemonía política. Como finalidad de crear una conciencia de unidad, de pertenencia a un colectivo, de toda la población que habita un territorio determinado. La identidad social está dada por referentes socialmente seleccionados y codificados para marcar fronteras simbólicas con respecto de otros actores sociales.

“La identidad social como sistema, remite al ordenamiento interno y a las relaciones que tienen entre sí los distintos referentes.” (Lévi-Strauss, 1981).

La identidad nacional, como sentido de pertenencia a un colectivo determinado, presupone, como cualquier identidad, la existencia de una destotalización como condición indispensable para el establecimiento del sentido de igualdad y la otredad. La cuestión del otro es constitutiva de la identidad.³⁹

Por lo tanto, la identidad, como expresión de la necesidad de diferenciación, conlleva un sentido de afirmación de sí mismo frente al otro. Así pues, el contenido positivo de la identidad social, como conciencia de la igualdad y la otredad, se definiría basado en ciertos referentes, se consideran iguales. Mientras en su sentido negativo marca la separación que, con base en los mismos referentes, distingue a los otros.

La percepción que un grupo desarrolla de sí mismo y de los otros es un elemento que al mismo tiempo que lo cohesionan, lo distingue.⁴⁰

La identidad social supone un sentido de pertenencia que sustenta en el hecho de compartir un discurso social común, un universo común de valores, reglas, tradiciones, conocimientos, expectativas, prácticas o rituales, significados comunes en un imaginario colectivo. El hecho de compartir esos elementos confiere a los individuos su calidad de miembros a la sociedad en cuestión.

Los mismos elementos de la construcción de una identidad social son llevados a la formación de la identidad nacional, en esta última remitiendo a una dimensión ideológica que implica tanto la identificación con un proyecto de nación como un sentimiento de pertenencia a una nación y su cultura.

³⁹ ¹⁶ Benoist, J. M., “Facetas de la identidad”, en C. Lévi-Strauss, “La identidad”, 1981.

⁴⁰ Proudhomme, J. F., “Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bourdieu”, en Sociología, n. 6, México, UAM-A, 1988, p. 91.

La identidad nacional como identidad producida desde el Estado convive con otras formas de identidad colectiva. En la constitución de la identidad nacional el Estado impone un discurso nacionalista, pretendiendo englobar y subordinar a toda otra identidad nacional, regional, étnica.

“La cuestión ¿quiénes somos nosotros? Significa preguntar qué formas culturales, qué sistemas de símbolos significativos deben emplearse para dar valor y sentido a las actividades del Estado y, por extensión, a la vida civil de sus ciudadanos.” (Geertz, 1987: 209)

El Estado se sirve de un discurso con pretensiones ideológicas de hegemonía, interviniendo múltiples factores que den vehículo a las prácticas concretas de sus habitantes. Como la familia, la escuela, la literatura, el cine, la pintura, los medios masivos de comunicación. Todo esto para proyectar su discurso nacionalista.

“El nacionalismo estatal contiene una lógica contradictoria de origen, expresada en la tensión unificación-diferenciación: por un lado las orientaciones universalistas de valor del estado de Derecho y la democracia; por el otro, las orientaciones particularistas de una nación frente al resto del mundo.” (Habermas, 1989: 90)

El nacionalismo de Estado parece estar perdiendo terreno frente a la constitución de identidades, que minimizan o desplazan el referente de Estado-Nación como criterio de la igualación o la diferenciación.

Se trata de una globalización y una subdivisión que parecían estar, así, creando entidades significativas cuyos discursos estarían ganando al nacionalismo estatista espacios importantes de control ideológico sobre los sujetos sociales. El nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre unidad nacional y política, que deben coincidir los límites étnicos, territoriales, nacionales, culturales y lingüísticos con los políticos.⁴¹

En los últimos años la identidad nacional en México está viviendo intensas transformaciones al modificarse violentamente el proyecto de nación. Que ha constituido un elemento vertebral del discurso nacional surgido del movimiento social independentista de 1810.

El proyecto nacional mexicano ha transitado por etapas distintas, marcadas por la redefinición de las relaciones entre diversos grupos de interés en el interior del país y con el exterior. Después de 1917 el discurso de la Revolución Mexicana fungió como eje del proyecto nacional y se mantuvo durante un periodo de alrededor de setenta años como elemento vertebral de unificación nacional.

Dicho discurso pretendía dar cabida en el proyecto nacional a los diversos sectores de la población, erigiéndose como defensor legitimador de la presencia de los rasgos tradicionales populares de la cultura mexicana, aglutinándolos al mismo tiempo dentro de un programa modernizador del país que permitiera a éste acceder al desarrollo sin perder sus particularidades o esencialidades culturales. Se comprometía a beneficiar a todos los mexicanos al hacerlos partícipes en las vías del desarrollo.

⁴¹ Gellner, E., “Naciones y Nacionalismo”, Madrid, 1988, p. 91.

“El nacionalismo se erigió así en el discurso legitimador del Estado surgido de la revolución.” (Gellner, 1988: 150)

Durante ese periodo, la identidad patria o sentimiento de pertenencia de las grandes masas. El Estado- nación podía explicarse por la identificación con un discurso nacional que pregonaba la defensa de ciertos valores y referentes culturales, considerados como propios por diversos grupos, etnias o sectores del país.. El discurso producido por el Estado, pretendía hallarse fuertemente comprometido con la promoción de los intereses y los valores de los sectores más desfavorecidos y más numerosos de la población, al mismo tiempo que daba cabida a un proyecto modernizador nacionalista.⁴²

El discurso de la Revolución Mexicana justificó no sólo la hegemonía del Estado surgido de la lucha armada, sino también la necesidad de su intervención permanente e intensa en todos los campos de la vida en el país. El Estado sería un verdadero promotor tanto en la economía como en la política, la educación entre otros.

Por encima de particularidades y diferencias culturales existentes entre las etnias y los grupos de comunidades regionales, el discurso nacionalista se encargó de recuperar tradiciones y prácticas populares que dieran cuerpo a nuestro “ser mexicano” y absorbió así las identidades profundas de diversos grupos para incorporarlas a la nueva identidad que justificaba el nuevo Estado.⁴³

Las consecuencias de este proyecto fueron disolver o subsumir las identidades regionales y étnicas. Estado y nación mexicanos posrevolucionarios se construyeron de la mano, mediante el discurso nacionalista revolucionario, que se encarga de convertir una unidad política en unidad cultural.

Al chocar con la llamada modernización y con la democratización, el nacionalismo revolucionario se está convirtiendo en un elemento disfuncional, está dejando de ser un medio de dominación y legitimación eficaz al perder credibilidad ante las masas y coherencia como cultura del grupo dominante.⁴⁴

Así, el termino del PRI, fundador del nacionalismo revolucionario, terminaría en las elecciones del 2000, para dar paso a la democracia y a un nuevo gobierno con sus propios proyectos, ante la globalización y la pluralización cultural.

⁴² García, M., “Identidad nacional y nacionalismo en México”, en: Sociología. Identidad y nacionalismos, México, 1993, p. 37.

⁴³ Vázquez J., “Nacionalismo y educación en México”, F.C.E., México, 1975, p. 106.

⁴⁴ Bartra, R., “La crisis del nacionalismo en México” en: revista mexicana de Sociología, n. 3, Julio-Septiembre, UNAM, 1989, p. 191.

13. La cuestión étnica frente al Estado-nación y el mundo contemporáneo de la globalización.

La realidad étnico-cultural del México de hoy es en extremo compleja. La pretendida identidad nacional es difusa. La diversidad étnica, lingüística y cultural continúa siendo una constante del país, la anhelada homogeneidad cultural no se percibe. Existe un mundo de identidades. La práctica cultural, lejos de consolidar una matriz cohesionadora, refleja procesos de hibridación cultural. Con los medios masivos de comunicación, la influencia de culturas mundiales son siempre evidentes. Todos estos aspectos se confrontan cotidianamente con los propósitos homogeneizantes e integradores del proyecto nacionalista. La presencia de los grupos indígenas. Después de casi cinco siglos de dominación, etnocidio, explotación y marginación, los indígenas subsisten, soportaron tres siglos de vida colonial y dos del México independiente, en el que por todos los medios se les ha tratado de integrar al proyecto mestizo. Aún más, el Estado posrevolucionario reafirmó tal propósito de integración al mestizaje.

Los indígenas son una realidad tangible del México actual. Algunas cifras señalan que aproximadamente 10% de la población total pertenece lingüística y culturalmente a estos grupos.⁴⁵

“El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser de la nación. No es el problema de unos cuantos habitantes, sino el de varios millones de mexicanos que no poseen la cultura nacional.” (González Casanova, 1990: 107)

Existen dos líneas del desarrollo nacional en México, una es la del fortalecimiento del proceso del mestizaje como crisol de identidad nacional y la otra es la aceptación de un México, multicultural, plurilingüe y con una enorme diversidad de regiones con manifestaciones propias, con cohesividad colectiva.

“Aceptar el pluralismo cultural no debe entenderse como un obstáculo que vencer, sino como contenido mismo del proyecto nacional que lo legitima y lo hace viable.” (Bonfil, 1989: 73)

En nuestro país, la identidad étnica les dio cohesión a las primeras sociedades humanas; durante miles de años el grupo étnico fue el núcleo alrededor del cual se formaron las aldeas, los reinos, las confederaciones de pueblos y los primeros estados.⁴⁶

Las cuestiones indígenas ante la falta de un proyecto nacional que las integre o que acepte su autonomía como grupo cultural diferente. Han sido estigmatizadas por los Estados en toda América Latina y son catalogados de sumisos, conformistas, haraganes, tradicionalistas, introvertidos, por lo tanto atrasados culturalmente. Por lo que se les señala como un obstáculo para el desarrollo de una nación.⁴⁷

⁴⁵ Bonfil, G. , “México profundo”, México, Grijalbo, 1989, p. 144.

⁴⁶ Florescano, E. , “Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México”, México, INI, 1997, p. 183.

⁴⁷ Bonfil, op. cit., p. 169.

La perspectiva histórica muestra que la tensión entre las etnias o culturas locales, el Estado y la nación es antigua, ha sido persistente en México. En diferentes momentos históricos, cada una de esas entidades reclamó autonomía e identidad propias, así generó una relación antagónica con las otras. Al no ser superadas por una organización política comprensiva, las controversias dieron paso al enfrentamiento y a la intolerancia mutuas, que a su vez desembocaron en violentas conflagraciones sociales, como en Chiapas.

El antagonismo entre los pueblos indígenas centrados en entidades comunitarias locales o regionales y la ideología nacionalista que pretendía representar a toda la nación, se convirtió en una oposición radical.

“Las instituciones del Estado eran las únicas capacitadas para establecer negociaciones efectivas con los pueblos indígenas y pactar acuerdos que propiciaran la convivencia nacional. Como sabemos, estos acuerdos no se dieron nunca en la violenta historia del siglo XIX. La violencia contra las tradiciones comunitarias provocó un surgimiento general de las reivindicaciones indígenas en las distintas regiones del territorio nacional.” (Florescano, 1997: 223)

El mundo rural se erizó de rebeliones, sublevaciones, movimientos religiosos, voces indígenas que en las lenguas más diversas demandaron respeto a los derechos ancestrales, reconocimiento a las identidades indígenas, protección legal para sus pueblos y lenguas. Llevando el problema indígena al nivel nacional.

Lo que sucede en México como en otros países, es que los movimientos indígenas luchan por su autonomía, respeto de las diversidades socioculturales en el país. Hay varias culturas locales o grupos étnicos, que toman el estigma que se les da como símbolo de identidad y así defienden sus tradiciones y su autonomía, convirtiéndolo en un vehículo de lucha.

Los movimientos políticos étnicos basados en la identificación y un núcleo de articulación interno muy fuerte, que comparten rasgos y códigos culturales y una ideología de la diferencia, marcando la identidad de “nosotros” con referencia de lo extraño, lo ajeno, lo diferente, “los otros”. Abarcando los aspectos históricos profundos, como justificación de la conciencia de ser sociedad distinta y en consecuencia, esto legitima la lucha política por una autonomía.⁴⁸

“El sentido de pertenencia se funda en las identidades primordiales: la identidad, la lengua, con todas sus implicaciones simbólicas; la comunidad de experiencias vitales, en la infancia y en la práctica cotidiana, que imbuye hábitos y normas cuya articulación conforma y delimita el nosotros.” (Bonfil, 1981: 31)

Existe una gran movilización política sobre bases étnicas en toda América Latina y se expresan ideológicamente a través de un pensamiento político propio como identificación de las grandes problemáticas que tienen todos estos grupos socioculturales. Como entidad política étnica no quieren que se les haga aún lado en las decisiones del Estado.

⁴⁸ Florescano, op. cit. p. 227.

“La cuestión étnica se refiere a la problemática relativa a las etnias en relación con los estados territoriales tales como estos se han constituido a lo largo de la historia.” (Stavenhagen, 1992: 54)

A partir del periodo colonial, las etnias sufren de estigmatizaciones en cuanto a las desvalorizaciones de sus culturas, es decir como resultado de los cambios estructurales en México donde se impuso la conquista violencia, ideológica, estructural, cultural, política y económica, aunque nunca fue completa y mucho menos absoluta. De ahí que surjan problemas históricos hacia el poder territorial, no importando que dentro de éste, hayan diferencias y rasgos culturales diversos. Con tal fuerza y poder se dio el proceso de aculturación y así mismo posteriormente, se trata de imponer un nacionalismo en diferentes fases históricas del país, para desembocar después en el establecimiento del Estado-nación territorialmente mexicano en su construcción.

“El territorio es la base de las estructuras económicas y políticas que constituyen las unidades fundamentales de la vida de las etnias y de las naciones.. En el mundo moderno, el estado territorial es considerado como elemento determinante de la existencia de una nación. Los pueblos que se consideran así mismos como naciones, aspiran a tener su estado territorial. Pero aún cuando no existe tal estado constituido, la identificación con algún territorio considerado como propio es factor esencial para justificar la identidad y la continuidad étnicas.” (Stavenhagen, 1992: 59)

Los procesos históricos nos muestran las transformaciones político-económicas que se van dando en una nación (a nivel macro) y de ahí podemos analizar y observar los cambios que surgen en los grupos étnicos (a nivel micro). Como un reflejo del espejo de las grandes estructuras socioculturales. En los grupos étnicos o culturas locales encontramos los cambios ideológicos o el sincretismo que surge a partir del enfrentamiento entre tradición y globalización (política, económica y cultural). Sí bien es verdad que aún hay resistencia étnica ante estructuras y políticas nacionales y la modernidad, también podemos observar que hay muchos grupos étnicos, que mediante los hilos integradores nacionales como lo son: la educación, el idioma, los símbolos y significados del progreso, los medios de comunicación masiva. Se van compenetrando a las formas económicas, políticas y socioculturales de la nación, además de los factores de la globalización que son reinterpretados por los indígenas a buscar una forma de vida más capitalista proveniente de occidente.

“La globalización es el resultado de una interdependencia siempre más intensa a escala mundial...con la caída del régimen comunista y la crisis de las ideologías, la globalización cultural ya no ha encontrado resistencia , mas que aquellas que tiene su origen en la actitud folklórica (popular), o por alguna actitud antimodernista (o anticapitalista).” (Segre, 1994: 183)

El occidente se ha apoderado del mundo por medio de diversos proyectos económicos, políticos, tecnológicos, socioculturales como la sociedad del consumo, el antiimperialismo, los movimientos políticos culturales en pro de la evolución, desarrollo y crecimiento del hombre, como una verdad sublime.

“Tiene mucha importancia para la redefinición de lo nacional y de las identidades nacionales, refiriéndome a los procesos de transnacionalización, desterritorialización de la economía y la cultura y, como se le denomina recientemente, de globalización. Esta globalización es generada de un modo bastante preeminente por las industrias culturales...movimientos masivos de emigrantes, de turistas, de exiliados, habría que referirse a los procesos de intercambio de conocimiento, de bienes de consumo y recursos financieros que circulan fluidamente entre los países y los continentes.” (Canclini, 1993: 257)

La globalización cultural ha creado integraciones nuevas y segregaciones nuevas, los que participan en las nuevas formas del desarrollo capitalista y los que no pueden, más que aceptar su desventajosa posición, estos últimos son los indígenas o grupos locales. Sí, es verdad que cualquier acontecimiento local, no importa en qué lugar ocurra, es un hecho de política interna; para todas las naciones del planeta la exclusión de la participación activa respecto a la globalización impone segregaciones nuevas y más evidentes que las antiguas.⁴⁹

Paradójicamente , en el marco de la globalización, lo étnico, lo local, se vuelve un complejo cultural. Donde las nuevas identidades, las hibridaciones y los sincretismos culturales hacen acto de aparición. Se ha dicho que para formar el Estado-nación se necesitaría de la fuerza y el sentido de identidad de las culturas locales o étnicas.

“EL Estado-nación ha creado un espacio económico productivo, en el cual sus ciudadanos son trabajadores intercambiables, más allá de su lugar de origen, más allá de la división étnica o cultural del trabajo: un gran proceso de homogenización cultural...La s globalizaciones tienen necesidad de una nueva gran obligación por una homogeneización cultural, que vaya más allá de divisiones nacionales y lingüísticas, y que permita una integración en la organización internacional del trabajo sin las condicionantes de la cultura nacional y local. Es lo que está ocurriendo.” (Segre, 1994: 188)

Por ello, en el mundo contemporáneo podemos observar las variantes políticas, económicas y socioculturales mundiales, como proceso de globalización, marcando las condiciones de la modernización. Abriéndose una contradicción entre valores locales y aquellos que son traídos por la globalización.

“La globalización cultural, junto con un nuevo servicio (servidumbre), introduce también los valores de la sociedad más democrática, más emancipante. Será necesario elaborar una cultura que sepa integrar lo local con lo global: nuevos ritos de iniciación...El cambio entre globalización cultural y cultura local es lo que deberá suceder: transculturación y sincretismo.” (Segre, 1994: 189)

⁴⁹ Segre, E., “Globalización y modernidad” en: De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología. UAM-I, México, 1994, p. 189.

Monografía de San Juan Jonotla, Puebla

En San Juan Jonotla como en las diferentes sociedades étnicas o culturas locales del país, vemos la presencia de la tradición y la modernidad que se refleja en múltiples aspectos. Las creencias y formas culturales de profundas raíces históricas, el autoconsumo mediante su producción alimenticia, costumbres entre otros nos lleva a referirnos a la “tradición”. Mientras que los diversos elementos culturales ajenos al grupo como los medios de comunicación, los servicios públicos, la educación estatal y la migración son traídos por la “modernidad”.¹ De esta forma vemos entrelazados los viejos elementos provenientes de la cultura folk y los nuevos elementos de la modernización o globalización que interactúan constantemente de las que surgen sincretismos, procesos de transetnización y de transculturación.² El lenguaje, la música, los mitos, las leyendas, los cuentos, la religión, la vestimenta, la comida dan cuerpo al significado que se encierra en una sola palabra: *Cultura*. Cada evento, cada calle, cada detalle del panorama de la región. La estructura del poblado, con sus grandes casonas en el centro de las principales calles y sus chozas en la periferia. Sus rituales mortuorios y el ciclo ceremonial de sus fiestas. Nos van mostrando los distintos aspectos que nutren esta sociedad, sus elementos étnicos, sus cosmovisiones, sus modos de vida. Todo ello en constante reelaboración por la reinterpretación de los elementos culturales modernos que llegan de afuera. Los individuos se mueven en la tradición pero no dejan de lado lo moderno, su situación es cambiante y estratégica, alternan sus identidades de acuerdo a la situación siempre y cuando convenga a sus intereses.

Sí bien nuestra investigación tiene como punto principal las creencias indígenas, no deja de lado el mundo globalizado que lo rodea y las formas en las que interactúan de manera dinámica.³

¹ “La tradición y lo moderno, están reorganizadas por tantas interrelaciones como las que existen en las culturas contemporáneas...se ha vuelto claro que la modernidad no es un proceso de sustitución de tradiciones, sino de reorganización de movimientos históricos de larga duración... Esta combinación que se da actualmente entre tradición y modernidad presenta una gran flexibilidad y puede resolverse de distintas maneras: por una parte, se resuelve en las hibridaciones del mercado y en las interacciones variadísimas entre grupos sociales, naciones, etnias, generaciones. Etc., con lo cual se recrea o se incrementa una riqueza, una pluralidad y una capacidad combinatoria que casi siempre ha sido muy fecundada en la historia de la cultura.” García Canclini, N., Nacionalismo y globalización. El debate multicultural, p. 264, (entrevista) por García Castro, M., SOCIOLOGÍA, “Identidad Nacional y Nacionalismo, UAM-A, Enero-Abril, número 21, México, 1993.

² “La transetnización se produce cuando se empiezan a disgregar elementos de larga duración... es la dinámica del paso de un grupo étnico a otro; mientras la transculturación denota la circularidad de elementos culturales entre dos o más sociedades, con sucesivas elaboraciones sincréticas, en base a las reglas que presiden a un grupo social, sin que esto signifique la pérdida de una identidad cultural. Cada dinámica aculturativa, que no conduce a la transetnización, contiene en sí elementos contraculturativos, en cuanto que los elementos recibidos son sincretizados por la cultura que los recibe, según sus estructuras profundas.” Segre, E., Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico, INAH, México, 1987. p. 52.

³ “por sí misma, la cultura folklórica no está en contraste con la globalización cultural.” Segre, Enzo., “Globalización y modernidad”, en: *De lo local a lo global*. Perspectivas desde la antropología. UAM-I, México, 1994, p. 183.

La tradición en relación con los hilos integradores del Estado nacional mexicano, su proceso de homogenización cultural en vías unificadoras de identidad nacional.⁴

La monografía tiene como objetivo mostrar el panorama completo y complejo de la sociocultura en cuestión a partir de sus creencias generales y sincretismos culturales que van surgiendo por el contacto con lo externo. Tanto económica, política y culturalmente. Acercándonos a la forma de vida y el desarrollo de San Juan Jonotla en el espacio y tiempo de nuestro trabajo. Así mismo tener una visión del pasado, del presente y poder vislumbrar un poco el futuro de estas zonas de “refugio”.⁵ Que han sido alcanzadas por el proceso de aculturación, por el Estado-nación y por la globalización.

Podremos observar la constitución y estructuras sociales, organización del pueblo, funcionamiento del mismo, instituciones y programas, roles sociales y rituales, ciclos ceremoniales y agrícolas, principales medios de subsistencia, explosión demográfica, educación, sistema religioso, ubicación, principales vías de comunicación y servicios públicos con los que cuenta, entre otros. Como punto crucial y objetivo final del trabajo, el análisis del “susto” como enfermedad mágico-religiosa, con riesgos de muerte, pero también sus condicionantes socioculturales, tanto en indígenas como en no indígenas.

DATOS GENERALES

La sierra norte de Puebla se desprende de la Sierra Madre Oriental, con un terreno peculiarmente irregular, las alturas fluctúan entre los 500 y 2200 m. s. n. m. Está región ocupa la parte septentrional del Estado de Puebla y colinda con Hidalgo y Veracruz.⁶

San Juan Jonotla se localiza en la parte noreste del estado de Puebla, cerca de los límites del estado de Veracruz. Sus coordenadas geográficas son los paralelos 20° 01' 24" 12" de latitud norte y 97° 26' 54" longitud oriente del meridiano de Greenwich.⁷ Pueblo situado a 940 metros sobre el nivel del mar. Tiene una superficie de 73.99 kilómetros cuadrados que lo ubica en el 145vo lugar con respecto a los demás municipios del estado.

⁴ “La nacionalidad se define en relación a los problemas de la formación del Estado, e implica la generación de importantes procesos de sincretismo. Sin duda la nacionalidad se nutre de la etnicidad; pero la etnicidad encuentra con frecuencia la muerte en la expansión de la nacionalidad.” Bartra, R., *Prólogo*, p. 13. en Segre, E., *Las máscaras de lo sagrado*.

⁵ “Como dicen Nutini e Isaacs (1974: 279) basándose en Lombardo Toledano (1932) y en Aguirre Beltrán (1967), ha de considerarse que la región de la sierra de Puebla fuera ya en la época anterior a la conquista una “región de refugio”. Tras la conquista, la marginalidad geográfica de esta área montañosa de difícil acceso y de limitada relevancia demográfica fue la causa de que las autoridades centrales la juzgasen como zona de escaso interés, hasta la mitad del siglo XIX en que se introdujo el cultivo del café.” Signorini I. y Lupo A., “Los tres ejes de la vida.” *Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, México, 1989, p. 22.

⁶ “La sierra en la cual se encuentra San Juan Jonotla es una zona de transición entre la llanura semidesértica del altiplano y la llanura tropical de la costa del Golfo de México. En ella, como se ha dicho, viven diferentes grupos étnicos, nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas.” Segre, E., *op. cit.*: 27.

⁷ “Esta zona fue el mítico Totonacapan, ligado al señorío de Zempoala, guardó muy poca relación con los nahuas históricos, hasta fines de la conquista de Tizoc y Ahuizotl, en que fueron integrados por fuerza al imperio Mexica.” Arizpe, L., “El ciclo de desarrollo del grupo doméstico entre los nahuas de la Sierra de Puebla, ENAH, 1972, p. 3.

El Porcentaje con respecto al estado es de 022 y el porcentaje con respecto al país es de 00039. El municipio se ubica en transición climática durante el año, desde los templados de la sierra norte hasta los cálidos del declive, el clima va de semicálido a subhúmedo con lluvias durante todo el año,⁸ su temperatura anual es de 20 y 25 c. la temperatura más fría es de -3 c y -18 c.

La ubicación es privilegiada, pues esta clavada en la meseta más alta de toda esa región y se puede admirar la interminable serie montañosa cubierta de tupida vegetación con árboles de madera preciosas, coníferas, pastizales y sembradíos.

La región ha perdido la mayor parte de vegetación original, subsisten algunas zonas reducidas de selva alta junto a la vegetación secundaria arbustiva. Es un gran porcentaje el territorio cafetalero, áreas reducidas de pastizal cultivado y otras donde se siembra maíz (*Zea mays*, Martínez, op. cit.: 546) en mayor cantidad y en menor cantidad el frijol (*Vigna sinensis*, Martínez, 1979: 357), chile (*Capsicum annumm*, Martínez, op. cit.: 288), berros (*Sium erectum huds*, Martínez, op. cit.: 104), verdolaga (*Portulaca oleracea*, Martínez, op. cit.: 943), quintoniles (*Amaranthus hipochondriacus*, Martínez, op. cit.: 755).

Otras hierbas y especies como: pápaloquelite (*Porophyllum coloratum*, Martínez, op. cit.: 693), hierba mora (*Solanum nigrum*, Martínez, op. cit.: 428), ruda (*Ruta chalepensis*, Martínez, op. cit.: 775), perejil (*Eryngium nastutiifolium juss*, Martínez, op. cit.: 715), tomillo (*Thymus vulgaris*, Martínez, op. cit.: 884) orégano (*Lippia Berlandieri shauer*, Martínez, op. cit.: 640), hierbabuena (*Mentha viridis o arvensis*, Martínez, op. cit.: 418) Todas estas de uso comestible y la mayoría de autoconsumo.

Plantas silvestres comestibles son: los riquísimos xocoyoles (Plantas herbáceas de hojas radiales...sobre un pecíolo largo, de sabor ácido. *Oxalis albicans*, Martínez, op. cit.: 948), hongos amarillos (*oxalis albicans*, Martínez, op. cit.: 948), hongo blanco (*Agaricus campestris*, Martínez, op. cit.: 448), guías de espinoso o chayote (*sechium edule*, Martínez, op. cit.: 276), flor de calabaza (*Cucúrbita moschata duch*, Martínez, op. cit.: 135), entre otros. Maderas preciosas para los muebles y artesanías como son: El cedro rojo (*Cedrela mexicana*, Martínez, op. cit.: 177), Caoba (*Swietenia macrophylla king*, Martínez, op. cit.: 153), Caobilla (*Cortón glabellus*, Martínez, op. cit.: 153), bejuco blanco (*Impomoea mutabilis*, Martínez, op. cit.: 94).

Las hierbas curativas que se utilizan son: la manzanilla (*Matricaria chamomilla*, Martínez, op. cit.: 563), para el dolor de estómago. Cempaxúchil (*Tagetes erecta*, Martínez, op. cit.: 179), para dolores menstruales. La flor de yolochichitl (*Eupatorium deltoideum*, Martínez, op. cit.: 967), para el corazón. Epazote zorrillo (*Chenopodium ambrosioides*, Martínez, op. cit.: 332), para la diarrea. Cedrón (Verbena trifida, Martínez, op. cit.: 177), para los cólicos. Vara negra (*Psychotria altorum stand et steyerm*, Martínez, op. cit.: 938), para defecar.

⁸ “La sierra norte de Puebla coincide con el antiguo Tlalocan. El lugar donde suponían que se formaba la lluvia, es decir, *el vino de la tierra*, los nahuas lo llamaron, según Robelo, Tlalocan; y el numen que residía aquí, Tlalocantecuhtli, señor del lugar del *vino de la tierra*.” Segre, E., op. cit.: 24.

Hoja de aguacate (*Persea schiedeana nees*, Martínez, op. cit.: 32) y sauco (*Sambucus mexicana presl*, Martínez, op. cit.: 800), para el mal aire.

Quelite (*Chenopodium mexicanum*, Martínez, op. cit.: 748) y Mirto (*Salvia microphylla*, Martínez, op. cit.: 590), para las mujeres que dan a luz.

Maltanzin (*Scutellaria guatemalensis*, Signorini y Lupo, 290) y estafiate (*Artemisia mexicana willa*, Martínez, op. cit.: 339), para el susto.

Gordolobo (*Gnaphalium sphacellatum*, Martínez, op. cit.: 374), para la caspa.

El floripondio (*Datura candida*, Martínez, op. cit.: 355), para el insomnio. Estas plantas son las que más se utilizan con sentido medicinal.

Los árboles frutales como son: la naranja (*Citrus sinensis*, Martínez, op. cit.: 614), el limón real (*Citrus aurantifolia*, Martínez, op. cit.: 524), la lima chichona (*Citrus aurantifolia*, Martínez, op. cit.: 523), plátano dominico (*Musa cavendishii*, Martínez, op. cit.: 745), Plátano morado (*Musa sapientum*, Martínez, op. cit.: 745) Plátano macho (*Musa paradisiaca*, Martínez, op. cit.: 745), mamey (*Colocarpum sapota*, Martínez, op. cit.: 555), guayaba (*Psidium guayava*, Martínez, op. cit.: 389), aguacate (*Persea schiedeana*, Martínez, op. cit.: 32), pagua (*Persea americana*, Martínez, op. cit.: 648).

La hidrografía es bastante amplia y pertenece a la vertiente septentrional del estado de Puebla, armada por distintas cuencas parciales, los tres ríos que pasan a los costados de Jonotla son: el Zempoala, el Poxcoyo y el Taycan que se juntan con el río Tecolutla y van a desembocar al golfo de México.

Hablando de la fauna de la región encontramos una diversidad grande de animales, los más representativos son: el tigrillo, la nutria, una gran variedad de víboras como la mazacoate. Otros como el zorrillo, ardillas, conejos, tejones, murciélagos y muchos otros. Sobre todo se encuentran en el monte, es como designan las zonas profundas de montañas no habitadas ni trabajadas. Además encontramos una gran cantidad y diversidad en las clases de insectos. Los animales domésticos comestibles son: las gallinas, los guajolotes, los cerdos, las reses de los más significativos.

La orografía. El pueblo se localiza en la parte central del declive del golfo de México, caracterizándose por sus numerosas chimeneas volcánicas y lomos aislados, además de la inmensa cantidad de grutas existentes en toda esta zona.

Todo el panorama natural que ofrece la sierra es bastante amplio, sobretodo por la utilización de los recursos naturales por parte de la sociedad jonoteca, que logra de una forma particular y culturalmente hablando, una adaptación tecnoecológica y tecnoeconómica, como parte de la estructura de este pueblo.

El municipio de Jonotla tiene la siguiente organización:

Cabecera municipal: *Jonotla*

El pueblo de San Juan Jonotla tiene una organización de tipo compacta, ya que la zona esta bien delimitada socialmente, la presidencia municipal esta en el centro del pueblo, la biblioteca dentro de está, la iglesia patronal en un costado, alrededor de estas dos representaciones políticas e ideológicas. Se encuentran todas las casas bien delimitadas y alrededor de estas ultimas se encuentra la economía representada por los cafetales y la Sierra en sí, que da de comer a toda esta gente. Tanto en su autoconsumo como en su mercado. La tierra esta dividida en propiedad privada, autónoma y totalmente legal, ahí tiene la gente sus cafetales, árboles frutales, plantas comestibles y plantas curativas.

La estructura del pueblo esta dividido en cuatro barrios, los cuales son: el Chamizal, el Muro, el Peñón y la Cruz Roja (mirador), estas divisiones espaciales están hechas para deslindar responsabilidades y actividades en días de fiesta. Además sirve para la movilización y la dirección que la gente quiera seguir, es decir que sirve de significados conductuales.

Agencias o comunidades pertenecientes a la cabecera municipal:

San Antonio Rayón

Es la comunidad con más población mestiza y con mayor extensión territorial, tiene un tipo de asentamiento compacto de habla nahua, totonaco y castellano.

Ecatlan

Es la comunidad más organizada y de buen nivel educativo, tiene un tipo de asentamiento compacto de habla principalmente totonaco y castellano.

Tecpantzingo

En este poblado existen tres pirámides sin descubrir, es decir, que no han sido estudiadas, tiene un tipo de asentamiento disperso de habla nahua y castellano.

Paso del jardín

Es una comunidad pequeña con un tipo de asentamiento compacto de habla nahua, totonaco y castellano.

Xiloxóchitl

También es una pequeña con un tipo de asentamiento semi-compacto de habla nahua y castellano. No cuenta con servicio eléctrico.

Tiburcio Juárez

Es un poblado pequeño con un tipo de asentamiento semi-compacto de habla nahua y castellano.

El Tozan

Es un poblado pequeño, sin luz, con un tipo de asentamiento disperso de habla nahua y castellano.

Tepetlán

Esta población es pequeña con un tipo de asentamiento semi-compacto de habla nahua y español.

Buenavista Ecatlan

Es una población con un tipo de asentamiento disperso de habla totonaco y castellano. No cuenta con ningún servicio público de agua, luz o camino de terracería.

Molinagco

Es una población con un tipo de asentamiento disperso de habla nahua y castellano.

Tepetzinat

Es una población con un tipo de asentamiento disperso de habla nahua y castellano.

En San Juan Jonotla por los años 70's había un aproximado de 3500 a 4000 personas radicando en el pueblo, después para sorpresa del INEGI en lugar de aumentar la población para los siguientes años, la población disminuiría, esto tiene que ver mucho con los problemas que existían en ese entonces, violencia, cacicazgo, etc.

El cacicazgo era muy fuerte en esta zona y los principales representantes de este nombramiento eran dos familias llamadas: López y Rodríguez, tenían una fuerte rivalidad entre una y otra familia por el poder y control del pueblo.⁹

De los años 70's a los 80' hubo mucha violencia, la gente por miedo huyó a otros lugares y por problemas económicos, otros más por problemas políticos también emigraron. Por la política y poder autoritario, asediados por la barbarie y la subyugación de las personas que controlaban el pueblo, la gente de afuera dejaría de ir a comerciar, debilitando la economía y los contactos interculturales. Estos hechos y algunos otros afectados indirectamente, marcarían la disminución de los habitantes en Jonotla, hechos de los cuales no se recuperan totalmente, sobre todo en los aspectos económicos, políticos y sociales.

En el censo realizado en los 80's, la población había disminuido considerablemente a solo 1325 habitantes y todavía seguía diciendo el INEGI, que para el año 2000 habría más de 5000 habitantes en el pueblo, lo cual no pudo ser, porque en la investigación realizada actualmente, el registro más inmediato que se tiene es de: 1403 habitantes, 675 hombres y 728 mujeres.

Las vías de comunicación que son parte de la entrada a la modernidad, por todos los rasgos culturales externos traídos por la gente de otros países, habitantes de la ciudad de México y otras zonas de la república mexicana.

La vía principal para llegar a Jonotla viniendo del Distrito Federal, es tomando la carretera 129 que pasa por Apizaco y sigue rumbo a Teziutlán hasta llegar a oriental. De la ciudad de Puebla existe una carretera rumbo a Cuetzalan que también pasa por la oriental, Libres, Zaragoza, Zacapoaxtla y sigue rumbo a Cuetzalan. Trece kilómetros antes de llegar a este último lugar, se encuentra, una pequeña población llamada Equimita, donde desprende una carretera rumbo a Huehuetla, está pasa por Jonotla y son once kilómetros desde Equimita.

⁹ “Lo que llamamos caciquismo en México es una forma de control político en las zonas rurales, característico de un período en el cual el capitalismo penetra en el modo de producción precapitalista.” Paré, L., “Caciquismo y Estructura de Poder.”, en AA. VV., *Caciquismo y poder político en el México rural, México, Siglo XXI, 1976, p. 35.*

Pasando por poblados como: Tenex-tepec, El Guayabal, El Arenal, Tepetitlan, Zoquiapan, Jonotla, Ecatlan, Tuzamapan, Tetelilla, Caxhuacan, Ayotoxco de Guerrero y después Huehuetla. Todas estas conexiones se dan por la carretera principal, abierta en los años 70's y posteriormente pavimentada.

De Jonotla a Ecatlan se llega por camino de terracería, de Jonotla a Tepetitlan, El Arenal, Zoquiapan, Tuzamapan, Tetelilla, Caxhuacan se puede llegar por veredas, existiendo una comunicación con vías más tradicionales en la Sierra.

Antes de que se abriera el camino de terracería de Equimita a Huehuetla y por lo tanto entraran en contacto más poblados con los centros comerciales y turísticos de Cuetzalan y Zacapoaxtla. Jonotla era un establecimiento comercial muy importante sobre todo en el abastecimiento y producción del café, el maíz, el frijol, los cítricos, las artesanías, por otro lado también se comercializaron las maderas preciosas como: el cedro.

Todo el comercio se realizaba por veredas y se extendía desde Huehuetla hasta Zoquiapan, haciendo que Jonotla tuviera una economía estable. Esto sucedió entre los años de 1950 y 1970 y fue denominada "la edad de oro" de Jonotla, todo esto acabo debido a la brecha que abrieron para tener una comunicación más directa con toda esta parte de la Sierra. Este camino que hicieron desde la comunidad de nombre Equimita hasta Huehuetla (Veracruz), paso por un costado de San Juan Jonotla dejándolo fuera del paso comercial más importante en la Sierra. Los principales beneficiados serían las comunidades de Zacapoaxtla y Cuetzalan, los cuales se convertirían en los más grandes centros comerciales distribuidores de toda la sierra norte poblana. Desde luego uno de los poblados más afectados fue Jonotla, ya que su economía se vendría para abajo.

Actualmente existen dos caminos pavimentados del centro de Jonotla a la carretera principal, el primero da al barrio del "muro", es por donde se entra principalmente al pueblo, además de que la gente toma ahí los microbuses hacia diferentes destinos, es la principal parada del pueblo. El segundo camino pavimentado sale casi directamente a la brecha que va hacia Ecatlan, estos dos caminos que se han hecho, son por cuestiones comerciales, para dar más entradas al pueblo y así sea de más fácil acceso, sobretodo variable para seguir diversos caminos por donde puedan entrar líneas de autobuses, camiones con materiales de comercio, etc.

El 95% de las calles de Jonotla están pavimentadas, también se esta comenzando abrir la brecha de Jonotla hacia el Tozan, comunidad que se encuentra frente a Jonotla unos trescientos metros abajo aproximadamente. Todos estos accesos al pueblo jonoteco hacen que haya más contacto entre los pueblos colindantes y así se van haciendo las relaciones socioculturales e interétnicas más abiertas, los pueblos más tradicionales o con más folklore y los pueblos que aceptan más la modernidad, tienen una relación de transculturación.¹⁰

¹⁰ "Durante la colonia, la cultura y la sociedad indígena después de un primer impacto destructivo, se reorganizaron en un conjunto sociocultural, al cual se le da el nombre de cultura indígena de resistencia. Desde aquella época la comunidad india, bajo la expresión externa, procede a hacer algunos cambios: de una sociedad jerarquizante y estratificada, se desarrolla en formas sociales que tienden a la homogenización y a la distribución de los recursos, lo que permite una mayor cohesión étnica. En realidad no se trata de una innovación sin precedentes, pero sí de una refuncionalización de formas sociopolíticas comunitarias

Por medio de las carreteras los poblados van adoptando diferentes formas de vida que marca su lineamiento de identidad frente al contacto cultural global.¹¹

Los medios masivos de comunicación han entrado a los diferentes poblados de la sierra por medio del radio, la televisión, en Jonotla hay cuatro casas con Sky, tres con antena parabólica, el 95% de la población cuenta con televisión y el 98% cuenta con radio. Maquinas de video-juego que se alquilan. Otras formas de comunicaciones es realizada por la vía oral, por parte de amigos o familiares con los que están en contacto e emigraron a México, Puebla, otros estados de la República mexicana y Estados Unidos de Norte América.¹²

La comunicación que se da con todos estos lugares, en los que se establecen los emigrantes, es por vía telefónica. En el pueblo existen dos casas que cuentan con el servicio telefónico y lo rentan al publico en general, estas líneas telefónicas entraron en los años 90's.

Los productos electrodomésticos que existen en Jonotla actualmente son: el refrigerador (muy poca gente tiene.) La computadoras en el bachillerato y en la presidencia municipal. La estufa, que un 45% aproximadamente de la población utiliza. Todos estos elementos los podemos señalar como "modernos". Por parte de la "tradicición" observamos que la mayoría de la gente utiliza leña para guisar

En cuanto a los *servicios públicos*, el 98% de la población cuenta con agua potable, el 75% cuenta con drenaje y el 97 % de la población cuenta con energía eléctrica y llevo, también en los años 70's.

Las calles están bien alumbradas por las noches y la seguridad policíaca por parte del municipio es organizada, el cuerpo de policía lo conforman: un comandante y cinco policías.

La pavimentación del pueblo casi es total un 95 % de sus calles, sólo unas todavía son de terracería, pero el municipio esta trabajando en ello.

Existen centros recreativos dentro de las escuelas, como la cancha de básquetbol, además de que hay otras dos dentro del pueblo y una de ellas esta ubicada dentro de la presidencia municipal, es donde se llevan acabo los torneos de básquetbol. También hay una cancha de fútbol, el pueblo cuenta con una biblioteca pública que esta abierta la mayor parte del día.

anteriores. En el plano religioso, que constituye gran parte del contenido ideológico de la conciencia étnica, la aceptación se impone por la fuerza de las armas, por el prestigio de los dioses vencedores, por la legitimación sociopolítica que conlleva la conversión. Fuera de la iglesia no hay salvación." Segre, E., op. cit.: 39.

¹¹ "La cultura local es de larga duración, es resultado de la sedimentación histórica secular; en cambio, la cultura industrial (globalización o modernización), en cuanto a factor penetrante, es efimera." Segre, E., 1994: 185.

¹² "La globalización es generada de un modo bastante preeminente por las industrias culturales y por la transnacionalización de la economía. Pero hay muchos otros movimientos de globalización: habría que hablar de los movimientos masivos de migrantes, de turistas, de exiliados, de trabajadores extranjeros temporales; habría que referirse a los procesos de intercambio de conocimientos, de bienes de consumo y recursos financieros que circulan fluidamente entre los países y los continentes." García Canclini, N., op. cit.: 259.

En San Juan Jonotla existen *diversos tipos de viviendas*: la vivienda regularmente en Jonotla son hechas con tevernal y piedra blanca, con teja alta, de dos aguas, están hechas así para que corra el viento y no se encierre tanto el calor, pueda entrar el aire y salir el humo cuando se cocina. Son rectangulares y con puertas de madera. Entrando por la puerta principal se encuentra el altar a diferentes santos como son: Jesús, San Judas Tadeo, San Martín de Porrees, San Juan Bautista, Virgen del Carmen, Virgen María, entre otros. A un costado siempre esta la cama principal. Frente a la televisión y siempre muebles donde se guarda la ropa. Al fondo esta la cocina, con jarritos de barro, cómales, pocillos, ollas, pegadas a la pared y el fogón con leña no podía faltar, ahí mismo en la cocina se encuentran los platos, cucharas y vasos, el lavadero se encuentra en el patio trasero que por lo regular es bastante grande. El comedor aun lado con mesa y sillas, a un costado hay por lo regular más cuartos, donde además de dormir se guardan los costales de café. Al fondo de todo esto, en el patio trasero se encuentra la letrina o el baño (compuesto por una tasa), así están la mayoría de las casas en Jonotla. Las familias que las habitan son básicamente productoras de café y tienen sus huertas no muy lejos de la casa, este tipo de familia trae leña a casa y la mayoría de los miembros de la casa trabajan en lo que pueden para ayudarse mutuamente.¹³ Las familias se componen básicamente de una familia monógama o extensa con línea de filiación ambilocal, es decir, en el lugar de residencia, viven hermanos y los padres del esposo o esposa según sea el caso.

La mayoría de los que habita este tipo de casas es indígena aunque también muchos mestizos las utilizan. La pobreza es grande y existe una gran falta de empleos bien remunerados. Se dedican al corte de café, siendo que éste es de muy bajo precio al mercado regional, nacional y mundial.¹⁴

Otras casas con tendencia más modernas tienen techos de loza y paredes de ladrillo, con puertas y ventanas de fierro, a la entrada esta la sala comedor, junto con el altar de los santos, cuartos y baño, teniendo un orden espacial más urbano. Después de la sala comedor, aún costado esta la cocina con su estufa y lavadero y muebles para los diferentes trastes. En estas casas hay adornos más actuales y todos los muebles como: sala, comedor televisor, algunos con video casetera, mesa sillas, los cuartos con su cama, su guarda ropa, su closet y algún mueble para cuadernos y libros. Tiene patio trasero y delantero para la cochera. Estas familias tienen solvencia económica, porque el padre tiene un buen puesto de trabajo, en relación político administrativo u otros se dedican a la docencia. Ya sea dentro del pueblo o en otros lugares, por lo regular vive una pareja con sus hijos. En este tipo de casas viven los mestizos en su mayoría.

¹³ “La familia extensa residencial o no, en base a un ciclo biológico- económico, funciona como una unidad de producción.” Arizpe, Schlosser. Lourdes, “Nican Pehua Zacatipan.” Parentesco y economía en una sociedad nahua. México, SEP-INI, 1973, p. 63.

¹⁴ “El proceso de modernización en México no ha conducido a un desarrollo total de las relaciones capitalistas de producción, sino a una articulación, bajo el dominio de lo capitalista, con los modos de producción precapitalistas.” Stanvenghagen, R., “Sociología y subdesarrollo.” México, Editorial Nuestro Tiempo, 1975, p. 17.

En estos dos tipos de casas existentes en Jonotla, observamos la diferencia de estilo y comodidades, la estructura de las casas es diferente y los espacios son utilizados de forma diversa, la economía tiene mucho que ver, en cuanto a la calidad y los materiales con que se va hacer la casa. Pero tanto en las variantes de las casas hay factores comunes como las de los altares casi a la entrada y la cama principal, es decir, de los jefes de familia. Estos rasgos similares nos adentran a lo que es la identidad étnica como grupo social en sus constantes relaciones, formas de ordenar el mundo, económicas, religiosas, materiales, políticas, culturales.¹⁵

En realidad la forma o estructura de la casa no es totalmente un retrato de la situación económica de las familias u hogares mencionados, por lo que no necesariamente la vivienda determina una situación económica, ya que encontramos casas muy humildes con antena parabólica, televisor grande y a color. Depende de los códigos de valor materiales y significativos para aparentar tener dinero aunque a veces se tenga lo mínimo para comer. Depende, sí la familia es nuclear o extensa. Su sistema de producción. El autoconsumo que les da la tierra. Los familiares emigrados que aportan dinero a la familia. La reinterpretación de los elementos culturales externos traídos por factores antes mencionados, provenientes de la modernización y globalización sociocultural hacen que exista una ideología sincrética entre el capitalismo y el indigenismo, mientras el proceso aculturativo de occidente aliena los intereses de la gente, así surge el valor y la importancia de los bienes. ¿Cuánto vales?, ¿Cuánto tienes?

Hay otros tipos de casas muy grandes, las cuales se les llama casonas y fueron hechas a principios de este siglo por franceses, italianos y otros extranjeros, regularmente en la época del Porfiriato. Son las casas más llamativas y hermosas del pueblo. Cuentan con muchas habitaciones, grandes cocinas, baños y un gran patio, muchas ventanas y puertas de madera fina. Son de teja, adobe, de dos aguas. Las familias que viven aquí, por lo regular tienen bastantes tierras y negocios, son familias donde sólo viven algunos miembros de la familia o ya sea que se encuentran vacías, pero no abandonadas. Los dueños viven en diferentes partes de la república y en el extranjero con cargos muy importantes en sus diferentes áreas.

Continuando con el tema de la familia y las relaciones de parentesco, podemos decir que no hay una línea tajante de descendencia. En la herencia familiar es característico que a los hombres se le dejen terrenos por lo regular y a las mujeres se les dejen las casas, y las líneas consanguíneas de parentesco son importantes, para no realizar incesto como: “regla general de las sociedades en el mundo”; diría Levi-Strauss.

¹⁵ “La identidad étnica, como o vivido por la conciencia social de un grupo coincide con el espacio de las interrelaciones sociales y simbólicas, delimitado por la linealidad masculina y femenina.” Segre Enzo., 1987, p. 51.

El desenvolvimiento por genero y edad es variado, pero tiene una constante de actividades deportivas (recreativas), enajenantes (televisión), productivas (trabajo agrícola o familiar), interrelacionales (amigos, compadres, redes sociales u otros).

Todos los niños se encuentran al cuidado de la madre, por lo que regularmente se encuentran jugando o distrayéndose dentro o enfrente de su casa durante casi todo el día, tanto niños como niñas. Los más grandes van a la escuela primaria de nueve a dos de la tarde, posteriormente y dependiendo de la solvencia económica, los hombres llegan, ya sea a ver la televisión y los que tienen más necesidad se van a trabajar con su papá en la huerta o a traer leña para la casa.

Así mismo las niñas, ya sea que lleguen a ver televisión o ayudar a su mamá en la casa, preparando la comida. A eso de las tres a cuatro de la tarde, la mayoría de la gente come, posteriormente los niños se dedican a ver las telenovelas o caricaturas y otros a jugar con sus amigos o a los videojuegos. Posteriormente hacen su tarea y ya en la noche toman café en familia ven televisión o escuchan música hasta que se van a dormir a eso de las once de la noche.¹⁶

Los adolescentes entre 15 a 19 años de edad aproximadamente, van al bachillerato de siete de la mañana a más tardar una de la tarde, por las tardes los hombres después de comer van a trabajar a los cafetales u otras actividades de la huerta. Las mujeres, algunas trabajan y otras no, pero la mayoría se dedica a la cocina y al hogar en pequeñas o grandes actividades productivas. Después hacen su tarea en la biblioteca, ven televisión y se relacionan con sus amigas. Los hombres regresan a eso de las seis o siete de la noche a hacer su tarea y van a jugar básquetbol a las canchas.

Los jóvenes que egresan del bachillerato, ya sea que algunos con posibilidades económicas seguirán estudiando la universidad, ya sea en Zacapoaxtla, en Puebla o en otros estados de la república, donde tengan familiares con quien quedarse a vivir. Otros jóvenes emigraran a otros lugares ya mencionados, en busca de trabajo y realmente muy pocos se quedarán a continuar trabajando en el campo o en otras actividades en que se lo permita la región.

Las mujeres igualmente se van a estudiar a otros sitios, la universidad y algunas se quedan a casarse o ayudar en casa a el quehacer, la comida, la limpieza, los cafetales u otros.

Los adultos o personas casadas se dedican de tiempo completo al mantenimiento de la economía para la subsistencia de la familia.¹⁷ La mayoría de las familias jonotecas cuentan con cafetales y huertos, los cuales tienen que cuidar y limpiar, para los frutos que son de autoconsumo y el café que es para comercializarlo. La mujer ayuda en los cafetales, en traer leña, en la comida de la casa, la limpieza y otros trabajos extras que quieran desempeñar.

¹⁶ Las actividades de acuerdo a las estructuras del nuevo tiempo, es decir, a la relación del tiempo con formas más occidentalizadas pero también en elaboración con formas que nos remiten al tiempo mítico prehispánico. La mezcla, el sincretismo en movimiento a través de una red “microsocial” (etnia) con el cosmos de lo “macrosocial” (nación y globalización)

¹⁷ “Además de la familia y unidad productiva pueden agregarse amigos y compadres, según un sistema de ayuda mutua, no retribuida monetariamente “mano vuelta”. Carrasco, P., “La economía del México prehispánico”, en Carrasco, Pedro y Johanna Broda, *Economía Política e ideológica en el México prehispánico*, México, CIS-INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 33.

La división del trabajo por género tiene un seguimiento que no es tajante, porque en cuestión del cafetal, de cortar, limpiar, ordenar, secar, moler el café, ellas hacen demasiado, al igual que el hombre, aunque eso sí, la casa y todo lo que se relacione a ella es totalmente femenina. La leña tanto hombres como mujeres van a traerla. La comida, la limpieza, lavar la ropa, el fogón, es de índole totalmente femenina y el hombre no mete las manos para nada. La comercialización del café mayoritariamente es trabajo del hombre pero no necesariamente.

Los hombres por lo regular trabajan en los cafetales, en los maizales, en la huerta a parte pueden tener sus trabajos remunerados en otras actividades como la albañilería, maestros, cargos políticos u administrativos, ganadería de los más importantes. Las mujeres se hacen cargo de los niños, de la casa, también van a la huerta y algunas trabajan en el campo, en pequeños negocios u otras actividades.

El compadrazgo es una importante relación social dentro de este poblado, ya que es una relación de parentesco ritual. Los diferentes compadrazgos que hay son por ser padrinos de: bautizo, comunión, confirmación, de boda que incluye (anillos, arras, lazo y copas), también padrinos de quince años. De ahí que surja una relación de afinidad entre dos familias, en Jonotla casi todos son compadres, además de que muchos son compadres de gente de pueblos vecinos. Este tipo de relación tiene un interés económico, ya que se utiliza al compadre para realizar un festejo, también tiene un interés político, porque se obtienen relaciones de poder y de amistad, las cuales después son utilizadas para buscar trabajo o algún puesto público. Dependiendo de las influencias de alguno de los compadres. El compadrazgo tiene una fuerte carga de privilegio social, ya que entre más compadres tengan, quiere decir que tienen buena solvencia económica, para estar pagando diferentes festejos. Negarse a ser compadre de otra persona, es una ofensa y también quiere decir que ya no tiene muy buena solvencia económica.

En Jonotla son muy diversas las actividades económicas.

El pueblo se caracteriza por ser un pueblo panadero, ya que hay bastantes familias que tienen horno, el pueblo es un gran consumidor de pan, además varias de estas familias salen a otros pueblos a vender su mercancía. Hay familias que hacen dulces para vender como lo son de durazno, manzana, tejocote, guayaba, coco, arroz con leche, mermeladas, se hacen buñuelos, donas, entre otros.

Todos los domingos se pone un pequeño mercado, donde se vende ropa, zapatos, huaraches, frutas, panes, dulces, tamales, entre otros. Se ponen trece puestos pequeños y por lo regular solo va gente del pueblo, porque como ya habíamos mencionado, la carretera principal dejó fuera al mercado de Jonotla en relación con el sistema de comercialización más importante de la región. (Zaxapoxtla-Cuetzalan son las grande metrópolis comerciales.) Para la gente de otros pueblos vecinos, el mercado de Jonotla les es indiferente.

Hay fondas donde se dan desayunos, comida o cena según la preferencia, se venden postres, pasteles, antojos, paletas de hielo entre otros, venden más a la gente que viene de otros pueblos o personas que viven en Jonotla temporalmente por cuestiones de trabajo.

Existe una cantidad enorme de tiendas comerciales, esto se debe a la redistribución económica que se va dando, de acuerdo a la entrada de capital por parte del exterior, ya sea por las fiestas que hay en todo el año, por el ciclo ceremonial del pueblo y por las gentes que llegan de otros poblados a visitar a la virgen del peñón.¹⁸ Estos ingresos son recibidos con las manos abiertas por parte de las microempresas que pueden ir redistribuyendo dinero en el consumo de los alimentos y las ganancias sirven como ahorros. Además a las personas de las tiendas se les va pidiendo fiado y se les va pagando poco a poco, por las personas de menores ingresos y así va surgiendo la cadena de deudas o cadena financiera. En las tiendas se venden todo tipo de productos, de monopolios nacionales como internacionales, está es otra forma por la que entra la globalización económica mercantil. La tienda es un importante abastecimiento económico en el pueblo. Así se da una buena parte de la redistribución económica, mediante fianzas y algunos intercambios. La farmacia ofrece una muy buena diversidad de medicamentos, sobre todo los que promueven por su “calidad” en la televisión. Aquí mismo un doctor particular ofrece sus servicios. Para los que tengan posibilidad de pagar por su consulta, sus medicinas y por el prestigio de acudir con él.

La artesanía es realizada por el señor Vicente Aguilar Contreras, originario de este pueblo y dedicado hacer este trabajo por muchos años, principalmente hace garzas y pájaros con madera, para ello se vale de las caprichosas formas, que la naturaleza da a ciertos tallos, raíces y troncos que con creatividad, se convierten en llamativos adornos. Don Vicente sale a buscar en la Sierra injertos de Chalahuite (*Inga pringlei* harms, Martínez, op. cit.: 264) o flor de ocote (*Pinus psedostrobus* lindl, Martínez, op. cit.: 631) para formar las alas de los pájaros. Consigue también jonote (*Robinsonella cordata*, Martínez, op. cit.: 485), raíz de ajocuahuit, cáscara de bellota (*Sterculia mexicana*, Martínez, op. cit.: 102) y semillas de duraznillo (*Solanum rostratum*, Martínez, op. cit.: 318), para formar las figuras, que después monta sobre una base de cedro y finalmente barniza. Hay otro señor que también trabaja la madera, pero él hace violines y guitarras, ya que por toda la Sierra se toca mucho los guapangos y mucha gente saben tocar estos instrumentos.

Un elemento que se comercializa muy bien en Jonotla, es el aguardiente y el muy conocido Yolixpa (contiene aguardiente mezclado con 17 yerbas diferentes de la Sierra), además se hacen licores de naranja, limón, tepache, guayaba, durazno, Jicote y de todo tipo de frutas, también se vende un vino que sirve para curar el susto. El alcoholismo tiene un alto porcentaje.

La producción y el comercio más importante para el pueblo Jonoteco es sin duda el café, ya que la inmensa mayoría de la población se dedica al cultivo de café y es importantísimo para la economía familiar. El café es un núcleo tecnoeconómico cultural de esta región.¹⁹

¹⁸ “Se puede definir a la economía de la región como religiosa, no sólo porque sus fiestas desarrollan complejas funciones de activadores económicos y de redistribución de los ingresos, reforzando lo étnico y su identidad religiosa, sino porque los presupuestos de la producción son divinos, y ofrendas y sacrificios de parte de los hombres sirven para las necesidades de lo divino, en una dependencia recíproca” Segre, Enzo., op. cit.: 54.

¹⁹ Steward, Julian H., “Theory of culture change.” The methodology of multilineal evolution, Illini Books edition, 1972, p. 43.

Una forma muy importante para la subsistencia económica de este pueblo, en su mayoría mestiza, es la migración ya que a la mayoría de los jóvenes no les gusta el trabajo del campo y además muchas veces no hay trabajo en la región, por lo que prefieren irse a buscar otras alternativas de trabajo a Puebla, Distrito Federal o Estados Unidos, son los lugares a los que más emigran los jóvenes. Una vez trabajando allá, mandan dinero a sus familiares jonotecos para que vivan de una manera más digna y con mejores condiciones económicas.

Los indígenas por lo general se dedican a la agricultura, ya sea al cuidado de sus tierras y sus siembras o se rentan en la producción y cosecha del café o maíz. Varios emigran a diferentes pueblos o a ciudades más lejanas, para buscar mejor suerte como ellos dicen.²⁰

La ganadería es otra forma de comercio, pero solo las personas con buenos recursos económicos la desarrollan, la producción ganadera es: Bovino, porcino, caprino. Es una actividad preponderante de los mestizos. También se crían animales domésticos comestibles como lo son: Las gallinas, guajolotes y los cerdos, sobre todo. Los indígenas solamente suelen tener las primeras dos especies.

La producción de la planta de café es la siguiente:

En Jonotla existen bastantes cafetales y otros espacios donde también se siembra café, además la semilla de café tiene una gran demanda, estas semillas se siembran en época de lluvia, se mezcla el abono con tierra negra. Los pasos para sembrar son los siguientes: se empieza escogiendo una semilla grande y bonita, se escoge el lugar donde se va a sembrar la semilla, un espacio de 2m cuadrados por cada semilla, después se le echan cuatro bultos de abono orgánico alrededor, se riega la semilla y se tapa con abono y tierra, pasando ocho días se supone que sale la plantita de café, a los 15 días le salen sus primeras hojas, se cuida minuciosamente hasta que tenga un mes, cuando tiene un tamaño de 10 cm de alto, quiere decir que ya esta lista para ser un buen prospecto en la producción cafetalera. A los tres meses la planta debe ser abonada con químicos, se fertiliza, después se vuelve abonar a los nueve meses y en un año ya esta lista para la producción de café.

Una planta de un año de existencia tiene un costo que va desde 250 a 400 pesos dependiendo de su estado. La temporada del café empieza en octubre y termina a principios de febrero, cuando los árboles están llenos de fruto tanto hombres como mujeres lo cortan, después lo dividen entre los maduros y los más tiernos, posteriormente se pela el fruto y se pone a secar. Se muele y el último procedimiento es tostarlo, para después poder venderlo. Se vende el café por quintal y si no esta bien pagado o esta demasiado barato, la gente lo guarda en sus casas hasta que suba el precio o los compradores les ofrezcan más dinero. La agricultura cafetalera tiene un desarrollo complejo y no se puede mal baratear la producción del café.

²⁰ “El problema se vuelve relevante cuando se considera que a la división social del trabajo se sobrepone la división cultural del trabajo, tanto al interior de un país como al exterior. Sí, en base a la división cultural del trabajo, un grupo étnico o nacional no puede esperar para sí status apetecibles en la jerarquía social, es fácil que nacionalidad y etnicidad se sobrepongan. Por esto a causa de la división cultural del trabajo, la cuestión étnica y la de las minorías son diversas en México. A los indios les espera los status bajos, a las minorías nacionales la integración a los a los status apetecibles.” Segre, E., op. cit.: 49.

Hay una buena variedad de café (*Colubrina macrocarpa*, Martínez, op. cit.: 131), algunas de ellas son las siguientes (los datos presentados son aproximados): -*Garnica* amarillo y rojo, tiene una vida productiva de 8 años y 6 Kgs. por planta; -*Mundonovo* tiene una vida productiva mínima de 8 años y 10/15 Kgs. por planta; -*Caturra* mismas características del anterior, -*Criollo o Árabe* dicen que tarda hasta 100 años y entre 3/4 Kgs. hasta 25 Kgs. por planta; -*Borbón* amarillo y rojo, tiene una vida productiva de 15 años y 10 Kgs. por planta. En el municipio de Jonotla, el sistema de siembra utilizado es bajo sombra en monocultivo; predominan las plantaciones viejas en un 70% del total, en Jonotla se producen entre 15/20 quintales de café cereza por hectárea.

La tenencia de la tierra. El censo agrícola, ganadero y ejidal de 1970 es la última fuente publicada donde aparecen datos de tenencia de la tierra, tanto ejidal como privada.²¹

TENENCIA DE LA TIERRA ZONA SIERRA NORTE DE PUEBLA					
Municipios	Sup. total unidades de prod. has.	Sup. unidades de prop. pvda. Has.	% respecto a la superf. total	sup. ejidos y comunidades agrarias	% respecto a la superficie total
Ahuacatlán	6,239	4,996	80%	1,273	20%
Amixtlán	2,118	2,117.9	100	-	-
Camocuautla	1,420	1,006.7	71	413.6	29
Caxhuacan	811	673.2	83	138	17
Coatepec	410	410	100	-	-
H. Galeana	1,998	1,998	100	-	-
Huauclilla	9,529	8,198.7	86	1,330	14
Huehuetla	3,790	3,777	99.6	13.5	0.4
Hueytlalpan	1,091	940	86	151	14
I. Allende	1,216	1,216	100	-	-
Itepec	1,315	1,315	100	-	-
Jonotla	4,954	431	87	643.4	13
Jopala	8,110	8,015	99	95	1
Olintia	2,758	2,414	88	344	12
San Felipe Tepatlán	1,961	1,961	100	-	-
Tepango de R.	1,140	1,140	100	-	-
Tepetzintla	2,142	1,539	72	603	28
Tuzamapan de Galeana	3,640	3,640	100	-	-
Zapotitlán					
de Mendez	1,400	1,400	100	-	-
Zihuateutla	16,801	10,926	65	5,875	35
Zongozotla	1,303	1,303	100	-	-

Fuente: V Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal de 1970.

²¹ “El cultivo principal que se ha practicado en la zona es el café, el cual se ha extendido notablemente a partir de la década de los sesenta; hasta principios de las décadas de los noventa este producto se comercializo a través de la empresa estatal INMECAFE y de compradores particulares. También se siembra maíz, fríjol...” Velásquez, E., “Cuando los arrieros perdieron sus caminos.” La conformación regional del Totonacapan, El colegio de Michoacán, 1995, p. 42.

La renta de la tierra es de 800 pesos por hectárea, pero se paga después de la cosecha de maíz. El maíz es para autoconsumo, no para venta. A los trabajadores que labran la tierra para el maíz se les paga 35 pesos por jornada de trabajo. (8-10 horas diarias). Para los indígenas el labrar la tierra y ensuciarse de ella, es motivo de orgullo y símbolo del trabajo, de vida, ya que la tierra es la madre “que nos da de comer su maíz.”²² El Maíz se siembra de finales de Diciembre a los primeros días de Febrero, ciclo invierno primavera. De una hectárea de maíz con mazorca salen de 50 a 60 costales de 70 a 80 kilogramos c/u. Esto es igual a 3500 kilogramos por hectárea cosechada. Entre los surcos de los maizales se siembra frijol mateado o del enredador.²³ Se chapea el terreno, se hacen los surcos y se siembra el maíz de un metro cuadrado de distancia entre planta y planta. Y el frijol enreda (*Phaseolus vulgaris*, Martínez, op. cit.: 358) se siembra intercalado a mitad de surcos. En esta temporada se recolecta aproximadamente 250 kilogramos de frijol en ejote. La siembra y temporada del maíz necesita de dos limpiezas, la primera limpieza se hace en febrero y la segunda a finales de marzo. La primera limpieza consiste en quitarle la hierba de alrededor del maíz y se hace al mes que se sembró. La segunda limpieza se hace un mes después, que consiste en hacer una aterradura (hacer una campana de tierra alrededor del maíz y fertilizar). En las chapeadas del maíz se aprovecha y se siembra frijol, para cosecharlo a fines de mayo. La dobla del maíz es en junio, se seca la milpa se le dobla, para que el agua escurra y en principios de agosto se coseche el maíz.²⁴ El café se siembra en el ciclo verano-otoño, se empareja bien la tierra y se hacen hoyos de 20 cm de profundidad, se selecciona el mejor café como semilla, se riega. Se deja un espacio de 10 cm entre semilla y semilla. Se le hace una sombra con alambres, postes y se tapa con hojas y costales, al mes y medio sale la pesetilla (plantita de café), de ahí se traslada al pilón (bolsita para poner la plantita de café), se abona y se acondiciona el vivero, después de seis meses bien atendida la plantita, se le lleva al rancho, lista para ser sembrada. A los tres y cuatro años el cafetal da su mejor producción de café, ya cuando están muy viejos los cafetales, se les cambia por otros nuevos. No se renta la tierra para la producción de café, ya que no conviene por su mal precio. El café se chapea y se fertiliza dos veces por ciclo.

²² “La tierra es bisexual, masculino y femenino, de hecho es *Notescalticanantzin* (nuestra madre) y *Notescalticatatzin* (nuestro padre). Nuestra madre tierra es, en el sincretismo católico náhuatl, La Virgen de Guadalupe (y Sahún sabía que también era nuestro padre tierra.)” Segre, E., op. cit.: 30.

²³ Según Krickeberg, las fiestas relacionadas con la agricultura llegaban a su punto culminante en primavera y en el otoño, en ocasión de la siembra y de la cosecha, y eran consagradas respectivamente a Xipe Totec, el dios de la vegetación, y a Tlazoltéotl, la vieja diosa de la tierra. La primavera era también la fiesta de Xochiquetzal –una divinidad que representa un mito muy semejante al de Proserpina-, y de Centéotl, el Dios del maíz tierno. Segre, E., op. cit.: 25.

²⁴ “La explicación mitológica de los acontecimientos pone al hombre en un universo metahistórico, donde los ritos y los mitos fundadores de la sociedad humana constituyen una relación indivisible entre realidad positiva y realidad simbólica. El ciclo agrícola repetitivo, que permite la reproducción simple de la producción y de los productores; la concepción circular del tiempo, en la cual el futuro consiste en la repetición del pasado, hacen de la de la simbología cosmológica un universo de referencias concluidas. *Hic et nunc* y *perennis* coinciden.” Segre, E., op. cit.: 23.

INSTITUCIONES Y PROGRAMAS

Las instituciones que forman parte del municipio de Jonotla y han entrado por parte del Estado nacional son: Una clínica médico-rural del IMSS, que ofrece los servicios por medio de médico pasante en servicio social. Cada año es sustituido por otro. Es del nivel tipo 1 de atención, es decir, consulta general de primera atención (detección y prevención de enfermedades). También ofrece los medicamentos y sirve para urgencias, partos u otros importantes. La institución esta en oposición a la tradición, ya que en el pueblo todavía existen dos parteras y dos curanderos.

La CNC, es la confederación nacional campesina que da capacitación a los jóvenes y se les paga 30 pesos por sesión.

El DIF, ofrece los servicios comestibles más baratos de la zona, por lo que da de comer a los estudiantes, desde preescolar hasta enseñanza media superior a un muy bajo costo. A las personas mas necesitadas del municipio se les da despensa, leche, galletas, papillas. Las personas que se ven afectadas un poco por esta institución, son las fondas particulares, ya que la gente prefiere muchas veces ir a comer al DIF por ser mas económico.

Hay un programa por parte del gobierno, llamado PROGRESA, él cual consiste en dar becas a los niños de pocas posibilidades económicas y de un promedio escolar aceptable.

El PROCAMPO que ayuda a los agricultores y ganaderos con semillas y abono para los animales. Hay personas que se les proporcionan vaquillas, cerdos o pollos a muy bajo costo para que las críen, las engorden y posteriormente puedan venderlo en retazos, guisados o completos. Sirviendo de distribuidor económico mejorado.

El Programa de Ayuda a Zonas Marginadas, es el que proporciona ayuda cuando hay derrumbes, desgracias por las aguas e inundaciones o por cualquier desastre natural, además de ayudar a la gente más necesitada con cobijas, ropa y despensa.

Hay otras instituciones como el INEA, INEGI y por parte de las instituciones políticas representativas, se encuentra en primer plano el PRI y por debajo, en segundo plano el PAN.

LA POLITICA

En la cabecera municipal es donde se encuentra, el ayuntamiento; formado por el Presidente Municipal, Síndicos y Regidores, Comandante y Policías encargados de mantener el orden público y ayudar en casos de desastres sociales y naturales.

La Presidencia Municipal se conforma de la siguiente manera: una oficina de registro civil, una oficina especial para el Presidente Municipal, un sala de cabildo, donde se platican los problemas. Oficinas compartidas para el tesorero y juez. En la parte de abajo, hay una adaptación especial entre la cancha de basquetboll y las gradas que se utilizan muchas veces como auditorio, para eventos importantes. Dos separos para las personas que hayan cometido alguna falta o desorden público, según la ley. Además de contar con una biblioteca pública de nombre, “Octavio Paz”, también tienen una bodega, para guardar materiales de construcción.²⁵

El organigrama de la presidencia municipal esta compuesto por seis regidores que son: el de Industria y Comercio, el de Salubridad, Obras Públicas, Educación, Seguridad y Gobernación. Otro puesto importante es el de sindico municipal quien tiene una importante decisión de lo que se establece en las juntas. Siendo el regidor más importante, el presidente municipal. Todo el organigrama los elige el Presidente. La comandancia municipal elige, la cantidad de policías, estos directamente les paga la presidencia, ellos dan la información a la gente del ministerio público de lo menor, encabezado por el regidor de gobernación y de ahí se deslinda hasta el presidente del Estado que seria el ministerio público a nivel estatal.

La obligación del Presidente Municipal, según los Jonotecos es: Promulgar y dictar los mandatos municipales, presidir y dirigir los sistemas del ayuntamiento. Guiar a la gente para que se integren a las funciones y consejos de participación ciudadana, es decir para que haya unidad y solidaridad entre el pueblo.

Disponer del mando de la policía, informar al pueblo por medio de juntas el estado económico que atraviesa la entidad y aprobar o rechazar proyectos que la gente le proponga.

Jonotla es un pueblo que a través de los años sé a quedado en el monopolio priista y por lo tanto, no a habido una transición política o cambio de partidos políticos, ya que el único partido de oposición, el PAN que ha tenido nuevos adeptos en la etnia, a partir de haber ganado las elecciones del 2000 a nivel nacional, pese a todo el PAN todavía es muy débil en contra de mitología priista de Jonotla.²⁶

²⁵ Estructura de poder con abertura a la educación estatal y al deporte, como proceso de formación cultural nacional y al mismo tiempo se dan las interrelaciones con elementos o rasgos de culturas industriales globalizadas. Obteniendo como resultantes los sincretismos y las hibridaciones.

²⁶ Muchos de los pobladores jonotecos relacionan los colores del PRI con la bandera nacional y con el símbolo de la virgen guadalupana. Nos mencionaban antes de las elecciones del 2000, que sí ganaba el PAN iría a cambiar la bandera nacional.

En la arena política, que viene siendo el pueblo de Jonotla, hay un campo político dividido en cuatro facciones que han formado la coalición priísta, por el clientelismo político, compadrazgos e individuos con intereses comunes. Dentro de cada facción se encuentra un líder como candidato a ser el representante del partido, es decir, se busca por medio de un consenso elegir al próximo candidato para presidente municipal.²⁷

Partidos políticos como el Partido de la Revolución Democrática, PRD y Partido de Acción Nacional, PAN. No tienen fuerza política por el monopolio del PRI, saben que es más fácil hacer otra facción priísta a que se pueda ganar la sede con el símbolo y representación de otro partido de oposición.

El clientelismo político tiene que ver mucho con todas las personas que son beneficiadas al ganar un candidato jonoteco priísta, ya que ahí es cuando sirven las relaciones de compadrazgo, para buscar escalar puestos de importancia en el pueblo y tener seguro un trabajo durante tres años con goce de sueldo estable.

Si bien la cultura política local es en su mayoría priísta, por intereses personales y clientelistas, también la gente sabe de la existencia de los otros partidos políticos, ya que los signos y mensajes televisivos y de radio, ponen en cuestión al partido en el poder jonoteco, así se enteran de las opiniones de la demás gente a nivel nacional y hace que la gente que no tiene un beneficio directo, pueda votar por los otros partidos políticos. Es decir los significados televisivos son reinterpretados por la gente del pueblo, para tratar de formar una conciencia política con más variantes.

En las actuales elecciones para presidente, diputados y senadores realizada el dos de Julio, la mayoría de la gente voto por el PRI (245), pero también cabe señalar que hay gente que esta votando por otros partidos políticos, como el PAN (68) y el PRD (20). Esto quiere decir que si bien los partidos de oposición no tienen mucho peso en Jonotla, los medios masivos de comunicación tienen ya una importancia significativa para la gente del lugar, que a votado por partidos de oposición como lo son el PRD y el PRI.

Ya con el cambio de gobierno a nivel nacional y con la nueva reestructuración del PAN, posiblemente más adelante haya una competencia más equilibrada en Jonotla. Este cambio se daría básicamente por los intereses de la gente del pueblo, acerca de los proyectos que manejen los partidos políticos. Claro que el compadrazgo, las amistades, los intereses comunes y el clientelismo inclinarán la balanza al ganador.

²⁷ Para comprender mejor definamos los conceptos: La arena política es el lugar del conflicto. El campo político es el tiempo y espacio que se extiende y contrae provocando las fuerzas de los actores en la serie de redes políticas. Coalición es un conglomerado de facciones. Mediante el clientelismo se forman las facciones surgiendo posteriormente el consenso. El clientelismo lo entendimos como la forma de obtener un bien, cualquiera que esté sea, puede ser económico, laboral, político u otros.

El municipio de Jonotla cuenta con escuelas que van del nivel de: preescolar hasta la enseñanza media superior. Los jóvenes que desean y cuentan con la posibilidad de seguir estudiando se trasladan a Zacapoaxtla, Puebla, Veracruz y la Ciudad de México. La escuela funciona como un fuerte elemento aculturativo, que no privilegia el uso y conocimiento de la lengua natal. La lengua nahua y totonaca queda reducida al orden familiar o a la identidad lingüística, ya que en realidad son muy pocos los habitantes que quedan de estas lenguas, en Jonotla.

Los nombres de las escuelas son los siguientes:

PREESCOLAR	Jardín de niños “Jonotla”
PRIMARIA	Escuela primaria oficial “progreso”
SECUNDARIA	Escuela secundaria técnica regional de “Jonotla”

Haciendo una distinción de las demás escuelas, esta secundaria es particular, aunque su mensualidad es muy barata (de solo 20 pesos mensuales), la importancia radica en la fuerza ideológica que tiene, ya que esta a cargo la orden de monjas llamadas “Siervas del sagrado corazón de Jesús y de los pobres” y por lo que la fuerza religiosa basada en el catolicismo es muy grande. Este tipo de ordenes religiosas además de trabajar en escuelas, también lo hacen en lugares de beneficencia, asilos, cuidan enfermos, cargos con devociones. Fundada esta institución en 1965 por el padre Revocato Aguilar y cuenta actualmente con 205 alumnos. Escuela bilingüe ya que se enseña inglés. A esta escuela asisten alumnos de poblaciones cercanas como lo son: Ecatlan, Tuzamapan, Zoquiapan, Tenextepec, Tetelilla, Zococolco de Guerrero entre otras. La secundaria cuenta con un laboratorio, un taller de secretariado y un taller de cómputo, tiene cancha de básquetbol y de voleibol.

BACHILLERATO Bachillerato oficial general (s/n)
Fue fundado en el año de 1997 y este año salió su primera generación. Cuenta con 117 alumnos. También se enseña inglés. Solo cuenta con cuatro salones, los baños y la dirección. No cuenta con áreas verdes, ni bancas, por su reciente creación.

En estos sistemas públicos de educación que son impartidos por parte del Estado-nación, entran los modelos de integración y de homogenización, para fortalecer el lineamiento de la identidad en la cultura nacional. En este pueblo donde actualmente se hablan tres lenguas como lo son: El mexicano (náhuatl); sólo unos cuantos lo hablan. El totonaco: muy pocas personas lo hablan. El español: casi todos lo hablan. El porcentaje de población alfabetizada es de 85 % en individuos de 6 a 14 años. De 75% en 15 años o más.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS SOBRE LA FUNDACIÓN Y NOMBRE DE LA COMUNIDAD.

El nombre de Jonotla es de origen nahua y significa “el lugar donde abunda el árbol de jonote.” Cuenta la relación geográfica de Xonotla y Tetela, elaborada por el corregidor de ambos partidos, Juan González, los días 20 y 29 de Octubre de 1581, que perteneció al altepeme (unidad territorial y política y cultural predominantemente en la sierra antes de la llegada de los españoles) de Guitlalpa. Su fundador fue Ixcocélotl, cara de tigre, aproximadamente en el año 1180 d. C.

En la Colonia, una vez establecidos los primeros españoles en la sierra, “Xonotla” fue dada en encomienda a Pedro Cindos de Portillo, quien después se convirtió a al orden franciscana como Jacinto de San Francisco (mejor conocido como “Cintos de Portillo”) junto con Hueytlalpan y Tlatlauquitepec. Como parroquia, perteneció a Tetela; posteriormente, aproximadamente en el periodo comprendido de entre 1571 y 1580 se estableció su curato, después del abandono de los franciscanos. Los años subsecuentes fueron de penas y conflictos en este lugar, ya que primero azoló, al igual que en todo el territorio serrano, una serie de enfermedades que diezmaron la población cerca del año 1660. Estas enfermedades dieron lugar, a su vez, a conflictos con los sujetos de “Xonotla”, entre los que se encontraban Tuzamapan, Ecatlán y Tenampulco.

Plenamente establecida la independencia de nuestro país, Jonotla fue uno de los muchos poblados de la sierra que obtuvieron el rango de municipalidad, pues ésta le fue concedida el 27 de mayo de 1837 por acuerdo de la Excelentísima Junta Departamental de Puebla, y tuvo como partido a la municipalidad de Tetela, su actual Cabecera Distrital. El 27 de diciembre de 1921 se consignó a Jonotla como municipio del estado de Puebla.

CAMBIOS EN JONOTLA DE 1837 A 1995

FECHA	DECRETO*	DESCRIPCIÓN	CABECERA MUNICIPAL	CATEGORÍA POLÍTICA
27 de mayo de 1837	Acuerdo de la Exma. Junta Departamental	Xonotla es una municipalidad del partido de Tetela	Jonotla	Pueblo (división territorial, 1930, s/p)**
18 de Septiembre de 1861	Const. Política del Estado Libre y Soberano de Puebla	Xonotla es municipalidad del distrito de Tetela	Jonotla	
5 de Julio de 1880	C. P. E. L. Y P. Reformada	El pueblo de Zoquiapa queda segregado de la municipalidad de Jonotla para erigirse como municipalidad.	Jonotla	
2 de Mayo de 1905	División territorial del Estado de Puebla	Se modifica la nominación de municipio	Jonotla	
27 DE Diciembre de 1921	Ley Orgánica Municipal. Reforma	Jonotla se cosigna como municipio del Estado	Jonotla	
28 de Febrero de 1986	Fe de Erratas relativa al artículo 2 de la ley Orgánica Municipal del 2 de febrero de 1984	Jonotla es municipio del Estado	Jonotla	
Julio de 1995	Ley Orgánica Municipal del 2do. Del Estado de Puebla	Jonotla es municipio del Estado	Jonotla	

* Fecha más antigua en que se alude al municipio.

** Se refiere misma fuente para cabecera municipal y categoría política.

LA RELIGIÓN Y SUS DIFERENTES COMPONENTES EN LA HISTORIA DE JONOTLA

La evangelización fue realizada por la orden de franciscanos, según el archivo parroquial que tiene justamente 70 años, ya que en ese tiempo llegaría el primer párroco Diocesano de Jonotla, llamado Pablo V. Jiménez, fue el que empezó el archivo parroquial de esta región.

La diferencia entre sacerdote Diocesano y Religioso es que: El sacerdote Diocesano es el que trabaja dentro de su misma diócesis, (en este caso Puebla), por lo general realiza su labor pastoral en diferentes parroquias de la diócesis de Puebla o dependiendo el lugar, esto quiere decir que trabaja solo en la iglesia. A diferencia de los Diocesanos, los párrocos de orden religiosa, viven en comunidad, su labor pastoral la realiza en diferentes estados de la república o en otros países, en los cuales tienen casas de misión, por lo general trabajan en conjunto y hacen un carisma especial, por el cual se inclinan, para colaborar en sus misiones. Por ejemplo; en algunas congregaciones de sacerdotes Guanelianos trabajan con niños, personas adultas que padecen Síndrome de down o padecen otro tipo de patologías. La orden de Salesianos trabajan con jóvenes. La orden de los Redentoristas trabajan en escuelas. Al igual que los Jesuitas.

Por lo dicho anteriormente nos damos cuenta que básicamente la religión suprema en este poblado, es la religión católica. La iglesia principal y más antigua es la que se encuentra a un costado de la presidencia municipal y fue fundada aproximadamente en el año 1567. Es de las iglesias que tiene por separado el campanario. Uno de los aspectos más trascendentes de la vida del municipio de Jonotla fue de carácter religioso. Por la aparición o hallazgo de la imagen de la virgen de Guadalupe y por la que fue construida la otra iglesia que se encuentra en el peñón. A la entrada del poblado encontramos símbolos religiosos muy significativos, como lo es, la capilla con una escultura de la virgen de Guadalupe, esta capilla fue hecha por unos esposos Jonotecos como muestra de su fe y devoción a la Virgen Guadalupana y del peñón. Esta capilla nos señala la fuerza y la identidad religiosa de Jonotla.

Dentro de las iglesias, las imágenes que encontramos más significativas son: principalmente la virgen de Guadalupe, Jesús crucificado y el patrón del pueblo, San Juan Bautista, además de encontrarse la Santísima Trinidad, la Virgen de Dolores, San Judas Tadeo, Sagrado Corazón de Jesús, San Miguel Arcángel, San José, la Virgen del Carmen, La Inmaculada Concepción y Santo Entierro. Estas imágenes, no están por un significado especial o particular de la iglesia, sino que son devociones de la gente que hace o regala a la iglesia, según el padre Diocesano actual de nombre Juan Mejía Reyes.

El patrón del pueblo “San Juan Bautista” fue designado así por elección del pueblo junto con algunos misioneros. Tanto una imagen del santo patrono como otros elementos sagrados, son devociones para la iglesia y lo que representa, es decir, lo divino como lo es el santo patrono y otros santos, que protegen a la comunidad de todo mal, además tiene que ver con los sentimientos de la gente o devoción del misionero junto con la comunidad.

Anteriormente el santo patrono era “el padre Jesús”, que según fue robado dos veces por pobladores de Tuzamapan. Existe el mito que la última vez que desapareció, los cuidadores de la Iglesia en Tuzamapan vieron salir a un viejito corcovado y con barbas que posteriormente regresaría, ya que cuando fue a Jonotla, se encontró con que había otro patrón en el pueblo.

Un conflicto entre Tuzamapan y Jonotla es que en el pasado, la gente de Jonotla mando a pedir una campana nueva para su iglesia, pero que cuando llegó no les alcanzó para pagar la campana y por lo tanto la compraría Tuzamapan, esta es una versión. La otra versión es que la gente de Tuzamapan se la robaría por envidia al pueblo de Jonotla. Estos problemas mitificados hacen que la relación Jonotla-Tuzamapan sea un poco Hostil, entre algunos de sus pobladores.

En los años 70's trataron de entrar otras religiones protestantes, pero la fe del pueblo es más grande que toda amenaza ideológica y terminaron echando a los protestantes, la fe está íntimamente ligada a la aparición de la virgen Guadalupeana, como madre y protectora del pueblo y de la nación, surge una identificación con ella por ser Jonotecos y haber nacido ahí. Se dice que antes había mucha brujería en estas regiones y que la virgen vendría a purificar y santificar el lugar. Pero aún con la aparición de la virgen se sigue practicando la “brujería” por estas regiones, como en Ecatlan, Zoquiapan y otras comunidades en los alrededores. Se sabe que hasta arriba del peñón, “la gente mala o brujos” hacen sus rituales.

Aquí en Jonotla encontramos y podemos observar claramente el proceso de aculturación por parte del occidente, con sus sistemas evangelizadores contra rasgos culturales de origen prehispánico, como lo es la brujería. Que pese a todo no ha desaparecido. Ahora surge un sincretismo religioso, que da lugar a una nueva forma religiosa, en la cual se es católico y también se visita algún curandero, ya sea por sentirse enfermo o por hacerse limpias contra la mala fortuna y envidias de la gente.

La magia y brujería son aspectos y rasgos culturales tradicionales importantes del mundo prehispánico, mientras la aparición de la virgen del peñón con todo y la religión católica son rasgos culturales extranjeros en sus vías aculturación, para integrar a las comunidades a la cultura nacional.

En Jonotla se conservan algunas tradiciones muy arraigadas, sobretodo a las fiestas de la Iglesia, ya que en Jonotla todos son católicos. Hace aproximadamente 25 años quiso entrar la masonería con algunos líderes pero el pueblo terminó echándolos.

LA LEYENDA DE LA APARICIÓN DE LA VIRGEN EN EL PEÑÓN

Uno de los aspectos más trascendentes de la vida de Jonotla fue de carácter religiosos. Se dice que el día domingo 22 de Octubre de 1922. Un día nebuloso y con lluvia constante, durante la semana había llegado el llamado “norte”, no dejaba de caer la llovizna y de repente los aguaceros que caían con fuerza. La humedad y el calor eran insoportables. Las tres de la mañana serían cuando, la gente que por casualidad se encontraba despierta en los alrededores como rancherías y pueblos cercanos, se sorprendería grandemente al notar que en el peñón se difundía una luz brillante, como si hubiese sido un farol, para después quedar todo en tinieblas nuevamente.

Cuando amaneció ese mismo día, surgieron los comentarios de las luces en el peñón y de qué es lo que había pasado en Jonotla, aunque nadie sabía a ciencia cierta y mucho menos la inmensa gente que dormitaba a esa hora de la madrugada.

A las nueve de la mañana, pasaba un niño acompañado de su madre, era un vendedor de leche llamado Fidel Alejandro de Jesús Carreón, su familia era muy pobre y habían pasado muy mala semana económica, por lo que recurrían a vender su corta mercancía, para tener algunos pesos y comprar lo indispensable en el mercado. Cuando de pronto mientras el niño caminaba comenzó a escuchar una ligera música junto con una voz extraordinaria que lo envolvía y llevaría a un roca de donde se desprendía una luminosa y fuerte luz, la cual se desprendía para encontrar dentro la imagen de la virgen Guadalupe, el niño cae y se desmaya impresionado, cuando vuelve en sí, va corriendo avisar a su madre. Ella impávida no le cree y en eso pasan otros rancheros a los que se les comenta lo sucedido, van a ver todos juntos haber si es cierto. Se convencen del milagro y van a dar la noticia al pueblo entero. Hay diferentes teorías de el origen Nahua o Totonaca del niño Fidel Alejandro de Jesús Carreón, se dice que vivía en Tenextepec. Esta es la historia del hallazgo de la imagen de la virgen de Guadalupe. Desde este momento se planteo hacer ahí, en el peñón, un santuario. Hay personas notables que se han arrodillados convencidos y haciéndole un homenaje a la imagen sagrada. De ello dio ejemplo el obispo Don Francisco Campos y Angeles de Chilapa y su ilustrísimo Don Pedro Vera y Zurría arzobispo de Puebla que diría: “Yo Pedro Vera y Zurría arzobispo de Puebla, concedo cien días de indulgencias a todos los fieles, por cada ave María que recen a nuestra santísima Virgen del peñón”

La iglesia católica le da veracidad al hallazgo de la virgen de Guadalupe, para que haya más seguidores fieles a esta doctrina, además de tratar de homogeneizar religiosamente y que se de una identidad o hilo integrador a nivel nacional. Las apariciones de la imagen de la virgen de Guadalupe en diferentes lugares claves, para realizar una aculturación que abarque lo más posible a nivel regional y estatal. Los cultos Marianos que se dan en todo México han hecho que mucha gente crea y reconozca a la Virgen, como madre de la nación. La sociedad occidental desde la colonización hasta nuestros días, ha realizado un proceso de aculturación que no a podido ser aplastante totalmente, pero que si ha dado lugar al sincretismo, para la formación de nuevas practicas religiosas.

En al actualidad, el 22 de octubre se realiza una fiesta religiosa y popular en honor a la virgen de Guadalupe aparecida en el Peñón y cuya realización es de una importancia que rebasa el ámbito local, pues al festejo y celebración se le han sumado muchos feligreses, lo que le ha dado un carácter regional a las festividades llevadas a cabo en el poblado de Jonotla.

CICLO CEREMONIAL ANUAL EN JONOTLA²⁸

FIESTAS ANUALES DE LA IGLESIA Y PARROQUIAS A CARGO

Fiesta patronal en Tepetitlan festejando a su santo patrono “San José” el día 19 de Marzo.
Los días de la “Semana Santa” que son variables entre Marzo y Abril.
Fiesta patronal en el Guayabal festejando a santo patrono “La Santa Cruz” el día 3 de Mayo.
Fiesta patronal en el Tozan festejando a su santo patrono “San Isidro Labrador” el día 15 de Mayo.
Fiesta patronal en San Antonio Buenavista festejando a su santo patrono “San Antonio” el día 13 de Junio.
Fiesta patronal en Jonotla festejando a su santo patrono “San Juan Bautista” el día 24 de Junio.
Fiesta patronal en el Arenal festejando a su santo patrono “La Virgen del Carmen” el día 16 de Julio.
Fiesta patronal en Ecatlan festejando a su santo patrono “Santiago Apóstol” el día 25 de Julio.
Fiesta patronal en Tuzamapan festejando a su santo patrono “El Padre Jesús” el día 6 de Agosto.
Fiesta patronal en Zoquiapan festejando a su santo patrono “San Francisco de Asís” el día 4 de Octubre.
El 22 de Octubre se festeja “El hallazgo de la Virgen del Peñón en Jonotla”
Los días de muerto el 1 y 2 de Noviembre.
El 12 de Diciembre día de la Virgen de Guadalupe.
El 24 de Diciembre día del nacimiento de Jesús, “Navidad”.
El 31 de Diciembre, para festejar el año que se va y el año que viene.²⁹

El 2 DE FEBRERO

Se realiza la levantada del niño, este día las personas llevan a la iglesia a sus niños dioses para que los bendigan, también se les hace una misa. Por cuenta de cada familia y amigos llevan acabo fiestas entre padrinos, compadres e invitados en sus casas donde comen tamales y beben un poco.

²⁸ “El ciclo ceremonial puede funcionar como activador económico, sobre todo cuando los trabajos agrícolas no requieren de muchos cuidados. La producción de bienes de consumo tradicionalmente usados durante una fiesta, constituye un estímulo económico. La fiesta crea las condiciones para la producción y para el consumo.” Segre, E., op. cit.: 155.

²⁹ “*De carácter social.* La religión es administrada directamente por la comunidad a través del sistema de cargos civiles o religiosos. Mayordomos, fiscales, mayores y diputados dirigen las ceremonias utilizando la estructura socioeconómica de la comunidad, desde la familia extensa a los compadres.” Segre, E., *ibid.*: 39.

SEMANA SANTA

Cuatro viernes antes de la crucifixión de Cristo, se realizan víacrucis cada viernes, donde se hacen las visitas de las doce casas y en cada una de ellas se va rezando.

Domingo de Ramos: hay un mayordomo que se encarga de preparar a San Ramitos.³⁰) Se recuerda la entrada de Jesús a Nazareth. Se realiza una procesión en el pueblo a las 12 del día.

Lunes santo: Se continua con los preparativos, los arreglos y la organización que se lleva acabo.

Martes Santo: Se realiza una misa para la pronta recuperación de los enfermos.

Miércoles Santo: Se van algunas personas a traer las imágenes de los santos óleos.

Jueves Santo: El lavado de los pies y la ultima cena de Jesús con sus apóstoles.

Viernes Santo: Santo Víacrucis (camino al calvario), pasión y muerte de Cristo.

Sábado Santo: a las 12 de la noche se da la misa para recordar la resurrección de Jesús, Padre entre los hombres.³¹

DÍA 24 DE JUNIO FIESTA DE SAN JUAN BAUTISTA

Hay mayordomía únicamente en las fiestas más representativas del pueblo, en festividades más pequeñas hay organizaciones más simples, es decir cuando se festejan fiestas en la mayoría de las comunidades de la república mexicana, como la fiesta del 12 de Diciembre y las ceremonias de días de muertos, Además de ser algunos festejos mundiales como el 24 y 31 de Diciembre, la Semana Santa venerada por todos los cristianos del mundo.

La mayordomía para la fiesta del santo patronal del 24 de Junio, son escogidos por la gente del pueblo y dependiendo de cómo hayan salido las cosas, además del criterio de la gente, se escoge a este mismo grupo de mayordomía o se cambia para el próximo año. Es decir no hay una mayordomía legitimizada, sino que viene siendo del pueblo, porque por medio del consenso eligen los dirigentes y organizadores de la fiesta patronal en Jonotla.³² Una vez escogida y aceptada la mayordomía, se procede a recoger 50 pesos por familia, para la realización de la fiesta. La mayordomía de éste año 2000 estuvo organizada de la siguiente forma:

³⁰ “El ciclo de las festividades, calcado del calendario ceremonial católico, es muy denso. Cada una de las imágenes sagradas de la iglesia tiene un mayordomo elegido anualmente que se encarga de proveer, ayudado por parientes y amigos, las celebraciones de misas, entre otros.” Segre, E., *ibid.*: 29.

³¹ “*De carácter simbólico.* La victoria de Cristo, el hombre dios, sobre la muerte, su sacrificio y su resurrección, la fuerza vivificante de su sangre se unen en una tradición astral y agrícola. Cristo es Nanahuatzin, que pobre y ulcerado, se arroja a la hoguera y resurge de su sacrificio como sol. Cristo es Xolotl Quetzalcoatl que desciende a los infiernos, triunfa sobre la muerte y salva a los hombres.” Segre, E., *ibid.*: 40.

³² “Carrasco afirma que el actual mayordomo deriva del antiguo jefe del callpulli, encargado del culto a los dioses tribales. Tales cargos, económicamente muy onerosos, prevén un cambio simbólico entre los gastos hechos y el prestigio social adquirido. El que este prestigio después pueda ser monetarizado, forma parte de una discusión abierta. Ciertamente, la frecuencia de las fiestas provoca una distribución de los recursos y una homogeneización social que refuerza la cohesión étnica de la comunidad.” Segre, E., *ibid.*: 29.

El Presidente de la mayordomía es: Mariano Lázaro Rodríguez.

El Secretario llamado: Pedro Cárcamo.

El Tesorero llamado: Claudio Sánchez.

Los designados a realizar las ceras fueron: Epifanio Rodríguez Pantoja y su hijo Antonio Rodríguez Cruz.

Los preparativos para la fiesta se hacen con bastantes días de anticipación. La faena (la gente voluntaria del pueblo ayuda a limpiar y a adornar la Iglesia). Comienzan desde el 14 de junio a realizarse estas faenas, ya se tienen las ceras listas; son adornos con papel ilustración y cera con diferentes simbolismos, doce ceras que significan los meses del año, formas de devoción para que sea cuidado el pueblo y la gente del lugar por San Juan Bautista, por todo el período anual. Estas ceras se ponen junto al patrón San Juan Bautista desde el día de la primera peregrinación, el orden de las peregrinaciones en el tiempo. Son las siguientes:

El 14 de Junio llega la primera peregrinación del Arenal con su santo patrón. “La virgen del Carmen”

El 15 de Junio llega la segunda peregrinación del Tozan con su santo patrón. “San Isidro Labrador”

El 16 de Junio llega la tercera peregrinación del Guayabal con su santo patrón. “La Santa Cruz”

El 17 de junio llega la cuarta peregrinación de San Antonio Buenavista con su santo patrón. “San Antonio”

El 18 de junio, no hay peregrinación, solo se dio la misa dominical de las seis de la tarde.

El 19 de junio llega la quinta peregrinación de Tepetitlan con su santo patrón. “San José”

El 20 de Junio llega la sexta peregrinación de Ecatlan con su santo patrón. “Santiago apóstol”

El 21 de junio llega la séptima y ultima peregrinación de Zoquiapan con su santo patrón. “San Francisco de Asís”

La gente de todas estas peregrinaciones vienen a dejar a su santo patrón por el tiempo que dure la fiesta. Llegan con veladoras flores; bugambilias, alcatraz y muchas otras flores de diferentes nombres, la gente va a pedir por su bienestar económico, por su salud, por su pueblo, por amigos y familiares. Realizan promesas para su pueblo. El padre de Jonotla, realiza una misa para cada una de las peregrinaciones que van llegando cada día y posteriormente una vez acabada la misa pueden ir a comer en un lugar asignado por la mayordomía, es un espacio donde algunas gentes designadas y otros voluntarios del pueblo Jonoteco, dan de comer y beber a los peregrinos, que después de hacer estas actividades regresan a sus pueblos satisfechos.

El 22 de junio fue un día mediador dentro de las actividades de la fiesta, por lo que no hubo actividades en relación con está.

El día 23 de Junio, comienzan las actividades desde muy temprano, porque se terminan de adornar las calles con papeles de colores y se prepara toda la comida, para la llegada de la gente de los poblados vecinos, se mataron tres puercos, hicieron arroz y mole, además se contrata a una banda para que desde este día se le toque música a San Juan Bautista. A las 12 del día hay misas de primeras comuniones, por la tarde se realiza una pequeña procesión que pasa por las principales y diferentes calles del pueblo, llevando en sus manos al venerado y patrón del pueblo: “San Juan Bautista”, junto con las ceras y danzas como: los Negritos y San MIGUELES, mientras se hace este recorrido hay música de banda.

La procesión llega a la iglesia, donde el sacerdote rocía agua bendita al santo patrono y a la gente, además de los danzantes. Todos pasan a la Iglesia y los danzantes bailan sin cesar mientras toda la gente los mira bailar por horas. Ya por la noche se lanzan cohetes y juegos artificiales como los famosos toritos, con los que la gente juega y se divierte, posteriormente todos van a dormir para el día de la fiesta.³³

El día 24 de junio es el día de la fiesta y a las 5 de la mañana se le dan las mañanitas a San Juan Bautista. Hay puestos por todos lados de antojos, paletas de hielo y helados, tamales, ropa, dulces y de pan entre otros. A las 12 del día se realiza una misa de confirmaciones. Hay más danzas que llegan de otros pueblos como lo son: Los Quetzales, los voladores de Papantla, los Toreros, junto con las danzas del pueblo que son: los Negritos y los San Migueles. Todas estas danzas le bailan al festejado Patrón del pueblo San Juan Bautista y lo hacen frente y dentro de la Iglesia. Hay gente por todos lados y de pueblos como: Equimita, Tenextepec, El Guayabal, El Arenal, Zoquiapan, Tepetitlan, El Tozan, Ecatlan, San Antonio Buenavista, Tuzamapan, Tetelilla, Cuetzalan, Zacapoaxtla, hasta gente que radica en Puebla y la Ciudad de México, pero que es originaría de Jonotla.

Por la tarde, la gente que viene de afuera, puede pasar a comer, toda persona que vaya, no importando quién o de dónde venga, se le da de comer y beber agua. Ya al anochecer, hay peleas de gallos, las danzas continúan bailando, hay un palo encebado con diferentes premios en la punta, se lanzan cohetes y hay juegos pirotécnicos, hay mucha gente que toma alcohol, en fin toda la gente se divierte y entretiene, mientras comienza el gran baile a eso de las 11 de la noche. Los niños y algunas personas se van a descansar, mientras que las demás se van al baile, donde abra un buen grupo y sonido para que se diviertan bailando y tomando licores, cervezas, etc. Así termina la fiesta de este día.

El día 25 de junio desde las 6 de la mañana, se le sigue tocando música a San Juan Bautista. Y hay una pequeña procesión, que va desde el muro hasta la iglesia principal, donde se realiza una misa cargando a san Juan Bautista y algunas ceras, este ritual se hace para las indulgencias.

El día 26 de Junio se celebró una misa a favor de los enfermos.

El día 27 de Junio se celebró una misa para las parejas que viven juntas, pero no estaban casadas por la Iglesia.

El día 28 de Junio se celebró una misa a favor de los jóvenes y se hicieron tamales para los peregrinos que van a llegar al próximo día.

El día 29 de Junio se celebró una misa, para la despedida de todos los santos patronos de las siete comunidades vecinas. Y los peregrinos que llegan, pueden pasar a comer tamales y tomar agua.

El día 30 de Junio se realizan misas de primera comunión para los jóvenes de la secundaria, ya que se festeja “Al Sagrado Corazón de Jesús”. Y el nombre de las monjas que tienen esta secundaria es, “Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres”. Así se da por concluido el festejo patronal.

³³ “*De carácter ritual*. La utilización de flores y plantas proviene de la antigua tradición. “Los altares – escribe Krickeberg-, se adornaban con flores y se rodeaban de ramas de árboles. El incienso y el copal son los Iztactecteteo, los dioses blancos. Los papeles de colores adornan la iglesia exactamente como “los papeles hechos de corteza de amate (tetehuitl)” que eran una ofrenda que sustituía al sacrificio. Las matracas suenan en lugar del ayolchicahuiztli, con el cual Tlaloc llamaba a las nubes. La candela envuelta entre flores y hojas recuerda al bastón florido. Los colibríes que chupan el corazón del sol de cera, los guerreros muertos.” Segre, E., *ibid.*: 39-40.

DÍA 22 DE OCTUBRE FIESTA DE LA APARICIÓN DE LA VIRGEN GUADALUPANA EN JONOTLA

La mayordomía para tan importante y festejado evento, la escogen las personas o se ofrecen algunas gentes, siempre y cuando el pueblo acepte. Además de que existe una asociación Jonoteca en la ciudad de México con la que se esta en contacto para la celebración de la fiesta del peñón.

Hay peregrinaciones aproximadamente desde nueve días antes, llegan de varias partes de la república como: Papantla, varias comunidades Veracruzanos, de Puebla, Todos los pueblos vecinos, del distrito federal y Tlaxcala, entre otros.

Hay torneos de basquetball, juegos mecánicos, danzas, ceras, más de 500 caballerangos, estandartes de todas las banderas regionales de donde vienen, música. Las parroquias invitadas a celebrar este hallazgo son: Zacapoxtla, Xochitlan, Nauzontla, Cuetzalan, Tuzamapan, Jonotla y Huahuaxtla. Es una fiesta de enorme magnitud, el 22 hay misa con cientos de asistentes, cohetes, juegos artificiales, una enorme cantidad de puestos de comida, antojos, artesanías, sin faltar el gran baile por la noche.

FIESTA DE DIA DE MUERTOS

Los días de muertos llamados también, “Todos Santos”. Se realiza una veneración a nuestros fieles difuntos. La organización es la siguiente:

30 y 31 de Octubre: se le ponen ofrendas a las animas de los niños.

1 y 2 de Noviembre: Se venera a todos los familiares mayores o adultos difuntos.

3 de Noviembre: Es el último día y se les venera a las animas solas. Este mismo día se comparten las ofrendas entre compadres y familiares.

FIESTAS DEL 24 Y 31 DE DICIEMBRE

La Navidad como festejo a nivel nacional y mundial, no podría de dejar de festejarse también en Jonotla, del 16 al 24 se realizan las tradicionales posadas, a las doce horas de la noche del día 24 de diciembre, que es cuando se festeja el nacimiento del niño Jesús. La familia convive y cena armoniosamente.

En el Año Nuevo se realiza teniendo una cena con la familia, a las diez de la noche, para después dar la bienvenida en la Iglesia, al Año Nuevo. Donde todos se abrazan y felicitan.

La conversión al catolicismo sitúa al indígena en un cuadro de legitimidad histórica- social y al mismo tiempo, declara ilegítima la practica de la religión y de la magia autóctonas. La vida indígena se desarrolla entonces entre estos dos planos, lo antiguo y lo moderno. (Segre: 42)

Los procesos de sincretismo, transculturación, aculturación junto a la deculturación y a la contraculturación, tradición-modernidad son claves para entender las culturas locales actuales.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL SUSTO

En la Sierra Norte de Puebla, las comunidades y sus modelos de asentamiento reflejan la distribución de la población según sus divisiones étnicas, por consiguiente según el nivel social ligado a la diversa valoración que se atribuye a la cultura mestiza frente a la indígena. El criterio vigente en México y en toda Latinoamérica, de clasificar a los habitantes en indios y mestizos, una clasificación racial que, sin embargo, se basa en parámetros de tipo cultural y no genético.

“El aspecto somático no establece por sí mismo una línea de demarcación válida, dada la intensa hibridación a que se ha llegado. Los elementos tomados en consideración para clasificar a un individuo como indio son ante todo el idioma (no ser monolingüe en español), luego la vestimenta (llevar el traje indígena, -ser hombre de calzón-), los modos de vida (domésticos, ceremoniales, de trabajo).” (Signorini y Lupo, 1989: 20)

La comunidad de San Juan Jonotla compuesta en su mayoría por mestizos y por varias familias indígenas pertenecientes a la rama étnico nahua, el más consistente y extendido en México. Antiguamente la región estaba ocupada por los totonacas, como testimonio se encuentran los restos arqueológicos de Yohualichan, a unos 30 kms. de Jonotla en dirección a la montaña, estilísticamente idénticos a los famosos restos de El Tajín, en Papantla, Veracruz.

Los nahuas penetraron verosímelmente en la Sierra de Puebla en el periodo posclásico, impeliendo hacia el norte, su centro de irradiación, a los totonacas. Los invasores de lengua náhuatl penetraron procedentes de las provincias centrales y meridionales del actual Estado de Puebla, mientras que los de lengua náhuatl que ocupan actualmente el sector nor-occidental de la Sierra llegaron del valle de México, empujados probablemente por el acoso de la expansión política azteca.⁵⁰

La zona de la Sierra de Puebla fue considerada, anteriormente a la Conquista una “región de refugio”, área montañosa de difícil acceso. La penetración económica, religiosa y administrativa comenzó sólo en el siglo XVII, aunque quedó circunscrita a las zonas periféricas de la Sierra, más accesibles y explotables. Aquí no se crearon encomiendas e incluso los conventos no fueron numerosos, de manera que cuando se procedió a la secularización en la segunda y tercera década del siglo XVII, la diócesis de Puebla-Tlaxcala nunca pudo establecer una red efectiva de parroquias e iglesias de visita.⁵¹

El número de mestizos en la zona de la Sierra poblana era reducidísimo hasta finales del siglo XIX, en que se produjo una oleada migratoria de procedencia italiana, además se fueron añadiendo mestizos provenientes de otros distritos de Puebla y sus alrededores, con una frecuencia que abría y aumentaba el proceso económico a mayor escala sobre todo en la explotación agrícola y la introducción del café.

⁵⁰ Vicente Lombardo Toledano, “Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y actuales pobladores”, en Universidad de México, vol. III, México, UNAM, 1931, pp. 14-96. Arizpe S., Lourdes, “Parentesco y economía en una sociedad nahua”, México, SEP-INI, 1973, pp. 27-28. Signorini y Lupo, “Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla”, Universidad Veracruzana, 1989, pp. 21-22.

⁵¹ Nutini, H. G. y J. M. Isaac, “Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla.”, México, INI, 1974, pp. 278-279.

Mediante la entrada del mestizo a estas zonas indígenas se fueron reordenando las funciones y patrones culturales que se iban sincretizando, pero que a la vez guardaban el origen de los rasgos significativos de cada una de las culturas que se mueven en el tiempo. En San Juan Jonotla el día de hoy existe la posibilidad, de enfrentar la salud y la enfermedad con diferentes alternativas. Tanto la del curandero que viene desde tiempos muy remotos y tradicionales hasta las estructuras de la medicina moderna, gestionada por el Estado mediante los organismos institucionales como el IMSS. El único objetivo de marcar las variantes, dentro de la sociedad de Jonotla, fueron los de concebir y por lo tanto de clasificar y tratar las enfermedades atribuidas a los efectos de un susto sufrido.

“En el estudio los diferentes modos se hacían depender del grado de adhesión al cuadro de referencia conceptual –indígena o moderno respectivamente, de manera que en el nivel del nahua aculturado, una mayor intimidad con el mundo mestizo, favorecida en los últimos años por la escolarización, ha determinado dinámicamente nuevas síntesis entre pensamiento tradicional y moderno...por su parte en el nivel mestizo-folk domina la dimensión popular, arcaica, a su vez tradicional, de la cultura hispánica (con notables adquisiciones del mundo nahua), en clara y coherente oposición, en el campo médico, con el planteamiento científico de la medicina moderna.” (Signorini y Lupo, 1989: 34)

En este trabajo partiremos de la cosmovisión náhuatl mágico religiosa, de la gama en la que existen creencias en la pluralidad de fuerzas espirituales poseídas por el hombre que fundamenta su presencia, su bienestar físico y su misma existencia. Creencias mezcladas al catolicismo de la comunidad Jonoteca, donde la mayoría de su población es mestiza pero con una carga simbólica muy fuerte y tradicional de cultura prehispánica. Pero sobre todo queremos desbocar en la enfermedad de índole tradicional llamada “el susto”, que se le define por la pérdida del alma o de la presencia, está muy difundida en vastas zonas de Mesoamérica, más tradicionalmente entre las poblaciones indígenas, en forma más secularizada entre las mestizas.⁵²

El dato más antiguo lo encontramos en Sahagún, el susto es provocado por una fuerte impresión:

“Hay una culebra en esta tierra que se llama tetzauhcoatl; ni es gruesa ni larga, tiene el pecho colorado, y el pescuezo así como brasa; pocas veces parece, y el que la ve cobra tal miedo que muere de él, o queda muy enfermo, y por eso se llama tetzauhcoatl, porque mata con espanto.” (Sahagún, 1999: 653)

El testimonio de Sahagún podría darnos un origen prehispánico del “susto” o espanto como el lo llama, provocado por un suceso inesperado y súbito que tiene como consecuencia la enfermedad o la muerte.

“Un siglo después de la caída de Tenochtitlan, en el primer cuarto del siglo XVII, encontramos en Ruiz de Alarcón referencias explícitas al susto como institución cultural.” (Aramoni, 1990: 49)

Foster hace notar la extensión del complejo nosológico del susto, que encuentra entre los popolucas, nahuas, zapotecos, tarahumaras y otros pueblos contemporáneos, y lo enlaza en el tiempo con las descripciones que en el siglo XVII hiciera Jacinto de la Serna de la pérdida del *tonalli*.

⁵² Segre E., “Las máscaras de lo sagrado”, México, INAH, 1987, p. 75.

Lo mismo puede decirse de las semejanzas que existen en muy amplio territorio acerca de las creencias en los seres sobrenaturales del agua y del viento, en los dueños del monte, en los protectores de los pueblos, en la oposición de naturaleza fría y naturaleza caliente en alimentos y medicamentos o en el terreno de las prácticas médicas y mágicas.

La enorme transformación de la sociedad en cuatro siglos y medio ha modificado en forma profunda las cosmovisiones indígenas, aun las de los grupos que han permanecido más aislados. Y, sin embargo, los enlaces del tipo del que hizo Foster con respecto al susto, del siglo XVII al XX, o los que se hacen del XX al XVI, así como una creencia o una práctica mesoamericana da razón de creencias o practicas rurales de nuestros días.⁵³

El susto forma parte del mundo antiguo precolombino, a pesar de que las fuentes, cuando hablan del tema, no parecen concederle la importancia que ahora tiene en las comunidades, donde la presencia de la enfermedad nos remite a la cosmovisión de los grupos prehispánicos y a una estructura médico religiosa para su control, que refuncionaliza viejas instituciones culturales precolombinas, adaptándolas a una realidad de opresión colonial.⁵⁴

En las condiciones de procesos aculturativos y de subalternidad cultural, política y económica, el riesgo de susto (pérdida de la presencia) aumenta, por la pérdida de identidad étnica debido a la necesidad de homogeneización cultural.

“Uno de los más importantes resultados de la búsqueda antropológica ha sido el demostrar que el saber y las prácticas inherentes a la salud reflejan los valores dominantes, las creencias y las expectativas normativas de una sociedad, y que sirven de espejo a las cualidades emotivas de las relaciones sociales” (Rubel, Onell, Collado, 1995: 22)

El susto es por lo tanto, una enfermedad del “otro”, que corresponde a enfermedades orgánicas y psíquicas pero sobre todo culturales y sociales que en el interior de los procesos aculturativos se difunde y se adapta a grupos sociales mestizos como en San Juan Jonotla.

“El susto como un modelo estilizado de comportamiento, con el cual el individuo intenta corregir las gravosas relaciones sociales, o llamar la atención sobre sus propias necesidades sociales o emotivas...el susto refleja afectos acumulativos de una larga debilitación, resultante de los problemas sociales que la víctima no podía resolver.” (Rubel, Onell, Collado, 1995: 113)

En toda la Sierra Poblana hay que tomar en cuenta la compleja dinámica de los procesos de aculturación en que se encuentran todos los grupos sociales de esta región, no sólo orientados en la dirección del modelo nacional, sino de modelos subculturales mestizos matizados y complejos, fruto a su vez de creativas combinaciones históricas entre cultura indígena y cultura hispánica, tanto en su forma culta como populares. Aunque las relaciones internas del grupo nos esclarecerán las cosas, no sólo las cualidades intrínsecas sino también la capacidad operativa de los curanderos, mediadores entre las fuerzas espirituales y el mundo terrenal de la sociedad.

⁵³ López Austin A., “Cuerpo humano e ideología I y II.” Las concepciones de los antiguos nahuas., UNAM, 1996, p. 32.

⁵⁴ Segre E., op. cit., p. 75.

LA FORMACIÓN DEL SISTEMA TERAPEUTICO MÁGICO-RELIGIOSO

El presente trabajo tiene como objeto penetrar en el mundo de la religiosidad sincrética de los indígenas nahuas y más aún de los mestizos del municipio de Jonotla de forma más secularizada. Jonotla es un espacio donde conviven las fuerzas precolombinas con fuertes arraigos católicos en su formación Colonial, elementos que se compenentran y dan lugar a un complejo sistema terapéutico mágico-religioso. En dicho sistema se enmarca el “susto” y por mencionar otro el “mal aire”: enfermedades ricas en contenidos religiosos ancestrales que se entremezclaron y se sincretizaron con las concepciones católicas, fuertemente impregnadas aún por el pensamiento medieval, traídas por los conquistadores. La España del siglo XV, con la fuerza tecnológica, militar y cultural de un estado-nación, se enfrenta a la cultura indígena, la cual se hallaba respaldada por un imperio en vías de consolidación, basado en la organización tribal.⁵⁵

Con la posición de fuerza, el colonialismo español ejerció una profunda influencia sobre la cultura indígena, pero está última con su posición subalterna en que la había situado la nueva división social y cultural del trabajo, experimenta un movimiento de contraculturación, que consiguió invadir esferas sociales propias de la casta dirigente coincide, con el periodo más intenso de aculturación indio-negro-español, que tuvo lugar entre 1614 y 1630, y se da fundamentalmente mediante la religión, la magia y el sistema terapéutico.⁵⁶

Las comunidades indígenas que han sobrevivido hasta el día de hoy, es el resultado del proceso de transculturación que se han llevado a cabo desde la conquista hasta nuestros días, dando como resultantes nuevas formas sincréticas de la adaptación y desarrollo de las comunidades étnicas llamadas por muchos “nuevas identidades.”

Frente al choque cultural y brutal de la conquista, resurge como fuerza conservadora el complejo terapéutico mágico religiosos, que ha sido fundamental en la reproducción de la cultura subalterna indígena. Durante la colonia, dicho complejo se expande bajo formas herméticas, hasta constituirse en una institución cultural implícita en la que las antiguas formas mágico-religiosas se refuncionalizan en culturas de resistencia, dando lugar a nuevas formas de curanderismo y de ajuarismo, que no son idénticas a las precolombinas pero que ahí encontramos sus raíces.⁵⁷

El curanderismo es un dominio de la esfera simbólica, que otorga equilibrio al malestar de la cultura y da una explicación a la amenaza impredecible de la enfermedad y de la muerte. Pero no sólo constituye sistemas simbólicos frente a lo negativo sino que también han desarrollado un papel como factores de equilibrio y recreación comunitaria, tanto en la recreatividad cultural, el de la reapropiación de la naturaleza y de la reproducción económica.

⁵⁵ Aramoni E., “Talokn tata, talokan nana: nuestras raíces.” Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. México, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 19.

⁵⁶ Aguirre Beltrán G., “Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, SEP-INI, 1980, p. 259.

⁵⁷ Aramoni, op. cit., p. 22.

El curanderismo ha auspiciado la conservación étnica actuando en el nivel simbólico, como lo señalan los rituales, de petición de lluvias, de buenas cosechas, el levantamiento de una persona enferma ante el santo milagroso y las festividades religiosas.

Se puede afirmar que el “susto” es una de las enfermedades que más acechan a las comunidades étnicas. Es una enfermedad representativa del complejo terapéutico mágico-religioso. El susto seguramente con raíces prehispánicas es una enfermedad que se desarrolla y logra un mayor grado de autonomía durante la colonia, como consecuencia del carácter subalterno que asume la cultura indígena frente a la española y a los fenómenos de pérdida de la presencia a que dio lugar dicha situación, hasta devenir típica del mundo indígena y rural de hoy.⁵⁸

Para el susto se busca una cura que restablezca la presencia y la integridad fuertemente amenazadas. En el susto, la etiología subraya la desposesión de sí, por lo tanto, la terapia del curandero exige fundamentalmente la acción de reintegrar al enfermo lo que ha perdido; por ello en la cosmovisión náhuatl y actualmente en comunidades indígenas, se dice que se “llama” al *tonal* y en comunidades mestizas este término se fundió con el del *espíritu*. Es decir el curandero se esfuerza, mediante técnicas precisas, por obtener el regreso de la entidad o principio energético al cuerpo del enfermo para restablecer la integridad perdida; realizándose así, un adorcismo. Se puede decir que en su terapia busca restablecer la armonía de las relaciones sociales que sostienen la vida comunitaria, amenazada continuamente por pasiones, envidias y otros conflictos, productos de la interacción social.

“Teoría nosológica y metafísica religiosa que se presenta en todo caso inmediatamente a nosotros como un sistema cerrado, en el que el exorcismo y adorcismo se responden. La elección entre estas dos aptitudes se imponen tanto a las ideologías de la posesión como a las del chamanismo. En el primer dominio, el exorcismo expulsa la presencia indeseable de lo que es a la vez enfermedad y espíritu, mientras que el adorcismo crea por el contrario un vínculo positivo, altamente valorizado, entre lo profano y lo sagrado. En el segundo dominio, dedicado por excelencia a la acción médica, tan pronto el chamán extrae el espíritu (o el objeto) patógeno del cuerpo del paciente (exorcismo), tan pronto se esfuerza por obtener el regreso del alma al cuerpo para restablecer una integridad perdida (adorcismo).” (Heusch, 1973: 266)

⁵⁸ Ibid., p. 23.

LA COSMOVISIÓN NÁHUATL

Las particularidades terapéuticas, etiológicas y preventivas de enfermedades como el “susto”, se destaca en la continuidad de elementos profundos de la antigua cosmovisión indígena, en la cual la enfermedad y la desgracia son explicadas social y culturalmente por la preeminencia de una causalidad sobrenatural. Conceptualización que refuerza el vínculo, estrecho y cotidiano, lejano y sagrado, entre las condiciones simbólicas de la reproducción del hombre y de las fuerzas del cosmos que posibilitan la vida humana, ambas dependientes de un recíproco intercambio de energía vital.

Las concepciones nahuas precortesianas sobre los principios que regían la vida orgánica y psíquica del hombre, que a su vez sostenían su interdependencia con las fuerzas del cosmos, se han mantenido fuertemente enraizados en el pensamiento náhuatl de hoy, son aquellos rasgos culturales de larga duración, los que forman parte fundamental de la visión del mundo, de la cosmología indígena. A lado de los rasgos culturales de las comunidades étnicas mestizas constituyen los núcleos sobre los que se organiza el sincretismo.

El campesino indígena, desde su posición cultural subalterna, continuó en la colonia desarrollando su existencia en fuerte simbiosis con la naturaleza, sus fuerzas y sus elementos, a partir de las formas de religiosidad popular precedentes, siguió otorgándoles el poder de fuerzas sobrenaturales, las que era necesario propiciar mediante la ofrenda y el ritual para asegurar la reproducción de la vida. Se creía que las fuerzas del cosmos, personificaciones divinas, manejaban caprichosamente los designios de la naturaleza. Fuerzas, que en la cosmovisión náhuatl prehispánica, mantenían entre ellas una lucha constante y hacia el hombre, avidez por su energía para seguir existiendo. Lo que en la antigüedad quedó expresado en el mito de las sucesivas creaciones y destrucciones del universo y en la práctica del sacrificio humano.

“Para el indígena, hombre y naturaleza, acontecimientos humano y eventos cósmicos, realidad y símbolo, constituían una indubitable coalescencia. No existía separación clara entre lo metafísico y lo físico, entre lo divino y lo humano, entre la vida y la muerte, sino por el contrario, un continuum y una dependencia mutua y recíproca entre el hombre y el mundo fenomenal, ambos determinados por fuerzas anímicas que producían una casualidad de índole mágica y conceptos del tiempo, del espacio, de la vida y el mundo de genio místico.” (Aguirre, op. cit., pp. 76 y 77.)

Entre los grupos mesoamericanos (nahuas), el dador de vida, Jesucristo-soles considerado hijo de Talokan noteiskaltijkatatsin (Padre creador) y Talokan noteiskaltijkanantsin (Madre creadora), asociación que nos refiere a la antigua trilogía náhuatl, que habla que del Padre cielo y de la Madre tierra, nace el sol.⁵⁹ Y al sincretismo de ese sustrato mítico mesoamericano con la trinidad cristiana de Dios padre, de María y de Jesucristo.

Al Talokan (paraíso) viajan en sus sueños y a los señores del Talokan rezan los curanderos nahuas para solicitar bienes y buenas cosechas, así como Tlaloc también provocaba enfermedades a los hombres, ahí en Talokan buscan y ofrendan para localizar y recuperar el *tonal* de los enfermos de “susto”, de aquellos que han perdido su destino.

⁵⁹ López Austin A., op. cit., t. I, p. 61.

Es en la esfera de la medicina mágico-religiosa en donde el mito, el ritual y las construcciones simbólicas que envuelven la figura del curandero-hechicero se conjugan para dar, mediante su análisis, un cuadro general del pensamiento y cosmovisión náhuatl. Mediante el conocimiento de los antiguos mexicanos, de sus concepciones sobre los principios vitales, energéticos del hombre y su relación con la salud y la enfermedad.

Alfredo López Austin analizó en su obra *Cuerpo humano e ideología*, las concepciones prehispánicas acerca del cuerpo en relación a la sociedad y al universo. Entre tales consideraciones se halla, la de que los sentidos eran centro realizadores directos del proceso de conocimiento y no sólo órganos preceptores de la realidad circundante. Se pensaba que estaban íntimamente ligados con el razonamiento y la conciencia, y se les asignaba cualidades como decisión, voluntad y acción creadora.

Superando en importancia las funciones atribuidas a los sentidos, se concibieron centros de actividad y de funcionamiento energético fundamentales. Denominadas entidades anímicas, eran portadoras y trasmisoras de la energía humana y también receptoras de la energía divina, desempeñando un papel primordial en cuanto a la enfermedad, a la muerte y al control social, de ahí su importancia ideológica en el desarrollo del ciclo vital y en la reproducción cultural del grupo indígena: el *tonalli* que se creía tenía su centro en la cabeza, el *teyolía* en el corazón y el *ihíyotl* en el hígado, fueron considerados ligaduras entre el organismo biológico-psíquico y las fuerzas cósmicas.⁶⁰

Los nahuas pensaban que en tales centros se concentraban las fuerzas energéticas y las sustancias que generaban los impulsos básicos, conductores de los procesos vitales del organismo y que permitían la realización de las funciones psíquicas del individuo. Dicha energía tenía la capacidad de constituirse en una entidad independiente, trascendiendo su centro orgánico de origen bajo ciertas condiciones o influjos: el *ihíyotl* por ejemplo, podía objetivarse en forma de aire y desprenderse a voluntad; el *teyolía* dejaba el cuerpo sólo con la muerte, pero en la entidad que seguía viviendo en el más allá y el *tonalli*, que se perdía con la muerte, tenía en cambio la capacidad de abandonar su encierro biológico manteniendo vida y conciencia propia en tiempos y espacios sobrenaturales y con ello su poseedor correr el riesgo de la muerte.⁶¹

El *tonalli* se podía perder por un castigo divino, por brujería o un gran “susto” (Tetonalcaualiztli), abandono del tonalli. La palabra *tonalismo* designa la creencia, entre los pueblos indígenas actuales que habitan lo que fuera la parte oriental de Mesoamérica, en el vínculo que establece todo ser humano, desde los primeros días de su existencia y hasta su muerte, con un animal que comparte una porción de su energía anímica y cuyos destinos son paralelos.⁶²

⁶⁰ Ibid, pp. 190 y 191.

⁶¹ Aramoni, op. cit., p. 30., Signorini y Lupo, op. cit., pp. 39-45., López Austin, op. cit., t. I, pp. 197 y 198.

⁶² López Austin A., ibid, t. I, p. 299.

“Según los diccionarios del náhuatl clásico prehispánico –escribe Yólotl González-, *tona* es calor, vida, energía. No lo encontramos en ningún caso como alma (*teyolia*, *teyolitia*) y, aunque sabemos que actualmente en muchos grupos indígenas el *tona* es algo semejante al alma o al anual, pensamos que en el México prehispánico el concepto era distinto. *Tona* –aclara la autora- era la energía vital, el principio vital, la energía y el calor necesarios para que existiera la vida: era una fuerza caliente íntimamente relacionada con el sol...” (Aramoni, 1990: 31)

El *tonalli* constituía una fuerza o energía que era insuflada por los dioses en el infante desde su concepción con el Omeyocan. Al nacer, quedaba fijada en el niño mediante un ritual, similar al bautismo, en el que era ofrendado a al diosa del agua para que lo purificara y ratificara la calidad específica de su energía ya predestinada por mandato divino desde el lugar e los nueve pisos.⁶³

El día de su dedicación al agua, es decir el día oficial en que su *tonalli* quedaba impreso según las normas del tonalamatl o calendario adivinatorio, quedaba determinado el nombre de cada individuo y con él su grado anímico, que le imprimía un temperamento particular. El tonalpohualli, además de ser un calendario que regía la vida y el destino de cada individuo, también constituía un principio central de coherencia del universo, puesto que ensu ordenamiento estaban representados los dioses, sus influjos y sus fuerzas contradictorias. En general la suerte de cada *tonalli* quedaba rígidamente determinada, por el orden inalterable del tonalpohualli.

“El libre albedrío tiene por premisa las Tablas de la Ley, saber qué cosa quiere Dios para conformarse o no, aceptando la responsabilidad, pero a diferencia de jehová con los judíos, *Quetzalcóatl* no dio a los toltecas las Tablas de la Ley, sino un candelario astrológico, el tonalamatl.” (Segre, 1987: 163)

En la Sierra Norte de Puebla, *tona* significa irradiar, hacer sol, luz, calor y *tonal*, día. Los curanderos de la región describen *notonal* como “mi alma” o “mi espíritu”, sin embargo, la imbricada interrelación entre los conceptos del *tonal* y *teyolía*, en cuanto al desequilibrio energético que produce la enfermedad del “susto”, complica el tema de la identificación del campo semántico que conforman los conceptos: tonal-alma-espíritu-corazón-pensamiento. Problemática que abordaremos más adelante.

El segundo principio vital esencial, tanto en la antigua como en la actual concepción náhuatl, es el *teyolia* (o *yolía*). La importancia de las funciones y el espectro que abarca la actividad psíquico-emotiva de este principio es amplísimo. Al corazón, centro de energía vital denominada *teyolia*, se le atribuía la memoria, el conocimiento, el hábito, la afición, la voluntad, la conducción de la acción y de la emoción, los atributos morales relativos al sexo, toda la gama de procesos vitales. Se creía que no se separaba del cuerpo sino hasta el momento de la muerte, en que comenzaba su trascendencia en el más allá. Desde temprano se le identificó, en la colonia, con los conceptos de alma y ánima.⁶⁴

⁶³ Ibid, t. I, pp. 223 y 226.

⁶⁴ Ibid, t. I, pp. 207, 208, 219 y 253.

Era el *teyolia* el que regulaba el equilibrio entre las funciones del *tonalli* (razón) y las del *ihíyotl* (pasiones y sentimientos más alejados del proceso cognoscitivo).

“Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional abajo, con un considerable énfasis en que era el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana.” (López Austin, 1996: 207)

Aun cuando por medio del corazón (*yolot*) y de su energía (*teyolía*) se lleban acabo las funciones y los procesos vitales más importantes (el movimiento, el nacer, el vivir, el pensar o el amar) no se considera que el corazón sea el centro aglutinador de la conciencia. La conciencia indígena náhuat está integrada por tres principios energéticos indisociables entre sí, aunque particulares en lo individual.

En cuanto al *ihíyotl*, la tercera entidad anímica, se pensaba antiguamente que se desprendía del hígado y que era el aliento comunicado a cada persona por Citlalicue, Citlallatónac y los ilhuicac chaneque. Del *ihíyotl*, se creía derivaban las pasiones intensas como la apetencia, el deseo, la ira y el aborrecimiento. De un hígado débil y disperso podía esperarse que sus componentes salieran libremente del cuerpo de su poseedor y dañaran a otras personas. Por el contrario, un hígado unificado expresaba alegría y placer. Del hígado dependía el correcto equilibrio entre pasiones y los sentimientos.⁶⁵

La envidia es su motor principal, sentimientos como el deseo incontenible o la codicia dominan el funcionamiento social de este principio energético. Sin embargo, puede también hacerse presente en el “derramamiento de bilis”, enfermedad que proviene después de un fuerte coraje y que produce el endurecimiento del vientre y fuertes dolores. En la Sierra Norte de Puebla, las fuerzas afectivas contradictorias, las que atentaban contra el bienestar individual y colectivo (angustia, envidia, ira, entre otros), producto de las fricciones o conflictos de la vida intracomunal, tiene su sede en el hígado y son el sustento de la institución de nahualismo.⁶⁶

No existen referencias amplias, para la época prehispánica, que den un cuadro clínico general, del “susto” como enfermedad entre los nahuas. Aunque sí hay testimonios que confirman la creencia de que, por su naturaleza, el *tonalli* era propenso a sufrir graves daños y hasta producir la muerte al abandonar el cuerpo que lo poseía.

“...y cuando estas fantasmas ilusiones de Tezcatlipoca en tiempos prehispánicos; mazakas o los dueños de los elementos naturales actualmente se aparecían a alguna gente baja y medrosa, arrancaban a huir y perdían el espíritu de tal manera de aquel miedo que morían en breve o les acontecía algún desastre.” (Sahagún, 1999: 276)

El “susto”, fue conformándose y adquiriendo mayor relevancia en la medida que la conquista cimentó sus bases y a lo largo de la colonia., en que se llevó a cabo la conversión forzosa de los indígenas.

⁶⁵ Ibid, t. I, pp. 209, 210, 258, 259.

⁶⁶ Por nahualismo se entiende la capacidad de ciertos brujos de transformarse en animales o en fenómenos de la naturaleza.

EL CURANDERO

El curandero adquiere una importancia notable en los siglos sucesivos a la conquista, no solamente como representante de una profesionalidad ampliamente aceptada en las comunidades y respetada en tiempos precolombinos, sino también como heredero directo de aquel conocimiento hermético, sagrado, que detentaba la antigua clase sacerdotal.⁶⁷

Son ellos los que van en busca del *tonal* perdido, no importando sus causas. Viajan entre las deidades y los lugares míticos de la antigua cosmovisión, relacionados con el agua, con la tierra o el fuego.

“En el centro de este complejo universo simbólico, que media entre divinidad pagana y cristianismo, entre cultura étnica y naturaleza, está el curandero.” (Segre, 1987: 53)

En San Juan Jonotla la legitimación religiosa está en manos de la Iglesia católica, que asume actitudes no tan tolerantes y a veces ofensivas, respecto a las prácticas mágico-religiosas y a la cuestión social. El curandero tiene una función interesante e importante en la vida colectiva. Ellos son los que mejor conocen las tradiciones culturales, los que tienen los poderes mágicos que permiten intervenir en cualquier acontecimiento, público o privado, de salud o de política. Sabe lo que sucede en el conglomerado social y familiar. El curandero concilia el cristianismo con la religiosidad autóctona y suministra los aparatos ideológico-simbólico de protección y de cohesión social.

“La identidad étnica se construye encima de esta simbiosis de legitimación formal católica y de tradición. Esta tradición, sustancialmente compuesta de elementos mágico-religiosos, significa poder: poder curar, destruir envidias, restablecer el orden social, exorcizar el escándalo y lo excéntrico, fijar las condiciones ideológicas de la producción agrícola.” (Segre, *ibid*, p. 54)

El curanderismo es una institución cultural indígena, pero no es una institución estructurada, es también una herencia del sacerdocio precolombino prohibido. Con el catolicismo y la magia-religiosa, se van dando los procedimientos sincréticos para curar.

“...el curandero, sustituto del viejo ticitl (médico, mago) absorbe sus conocimientos de las fuentes más variadas, y aunque en él predomina siempre la antigua sabiduría náhuatl, no por ello desprecia la aportación de la magia cristiana. El poder mágico es adquirido fácil y sencillamente por revelación.” (Aguirre, 1980: 81)

En San Juan Jonotla, los curanderos nos informaron, que su conocimiento les fue revelado por un miembro de la familia y posteriormente fueron adquiriendo más saberes por algunos libros u otros métodos enseñados por otras personas en diferentes regiones. De ahí que se desprendieran métodos oraculares y lecturas de cartas como el tarot. Estos últimos elementos culturales los podríamos identificar como extranjeros. Aunque también existe otro curandero que básicamente se guía por el sincretismo católico-náhuatl en cuestiones terapéuticas mágico religiosas.

⁶⁷ *Ibid*, p. 49.

“Los poderes del curandero, aun cuando se transmitan en la misma familia, especialmente de madre a hija, vienen directamente de la divinidad, no de la institución, está solo funciona como conducto de la cultura oral, para suministrar los modelos la trama de los ritos y de las oraciones.” (Segre, op. cit. p. 55)

En cuanto a la curación del “susto”, los métodos de curación no difieren mucho y una de las formas principales de “llamar” al espíritu, es mediante el nombre completo de la persona asustada y el poder de la oración, los rezos son básicos para entablar comunicación con lo divino.

El curandero reza y suplica, utilizando su relación privilegiada con lo divino, para inventar nuevas oraciones que permitan a la composición mágica llenarse de fuerza para los fines deseados. El curandero es un salvador y un poeta.⁶⁸ Aún cuando el curandero practique en secreto la magia negra,⁶⁹ es decir, que se ponga al servicio de la envidia,⁷⁰ el juego de los poderes contrapuestos produce equilibrio y normalidad.

El curandero puede hacer el bien o el mal, sé así se le pide, por dinero, por capricho, por pesimismo, por su propia justificación del bien o mal socialmente establecido, también interviene por legítima defensa en contra de los agresores, dónde en el juego, estos también se defienden, pero no son malos. Por ello los curanderos se sumergen en lo divino y actúan, el peligro se puede tornar con otros curanderos o “brujos” de la misma región, arriesgándose a medir sus fuerzas con poderes en los que el mismo puede sucumbir.

En esta ambivalencia de sus poderes, donde se revela su origen shamánico, el modelo del *trickster*.⁷¹ Se supone que fundamentalmente el curandero tiene un *tonal* más poderoso que la gente común. Hay otro personaje que se hace llamar curandero pero que también puede ser un brujo nahuatl,⁷² en la Sierra poblana aún se encuentra este concepto.

Basándonos en el antiguo calendario náhuatl de nombre tonalpohualli, el destino y poder del hombre estaba señalado por el día de su nacimiento. También el de ser curandero, *“con cualidades innatas y una dotación anímica fuerte, que los salvaguarda de las situaciones de riesgo a que se exponen en la actividad terapéutica y que al mismo tiempo les empuja a la investigación y al placer de la aventura, intelectual y vital, indispensables para actuar en la dimensión metafísica en la que se producen los más graves de todos los males: los males del alma.”* (Signorini y lupo, 1989: 95)

⁶⁸ El proceso imaginativo y poético, se le considera una fuerza excepcional, trasgresora y trascendente.

⁶⁹ “El papel central del ordenador social del curandero-hechicero, el que, sin recurrir al uso de la violencia física, inhibe precisamente su uso social generalizado, por la naturaleza sacra mágica de que se halla investido; derivado del trato con lo sagrado y por sus conocimientos prácticos-terapéuticos.” Aramoni, op. cit., p. 28.

⁷⁰ “La envidia, sentimiento que domina un amplio espectro de la problemática social indígena y que es germen de disgregación de la vida tradicional comunitaria, es encausada por el binomio curandero-hechicero hacia la aceptación de los valores y la conformidad con las normas socialmente sancionadas, coadyuvando de este modo a preservar la identidad cultural del grupo.” Ibid, p. 29.

⁷¹ “Es al mismo tiempo, creador y destructor, ya sea que dé con liberalidad, o que se niegue a dar sus dones. No conoce ni el bien ni el mal, pero es responsable tanto de uno como del otro” Segre., op. cit. p.56.

⁷² “El brujo nahuatl, es el instrumento de la envidia y del rencor: su bilis, son productos del ihíyotl fluido del hígado que se transforma en el vehículo de la mimesis social y de la identidad étnica.” Ibid, p. 85.

EL SUSTO EN SAN JUAN JONOTLA, PUEBLA.

El susto es una enfermedad tradicional, ligada naturalmente a las culturas locales o étnicas, con cargas culturales prehispánicas en función contracultural a la colonia. En sus modos de resistencia y salvaguardando los elementos culturales más profundos de su existencia. Rasgos que hasta el día de hoy continúan, no como en su origen, pero sí de forma renovada y sincrética, por los rasgos culturales traídos por occidente, como lo fue la religión católica.

Es muy interesante observar como en sociedades étnicas mestizas como lo es Jonotla, exista el continuum, de un sistema terapéutico mágico-religioso que ha perdurado por cientos de años. Sobre todo cómo, en estas comunidades, que son las más aculturadas y más ligadas al proceso de homogeneización nacional a diferencia de los grupos indígenas. Se encuentran enfermedades como el “susto”, que no es aceptada por los cánones de la moderna medicina alópata, ya que implica una pérdida de la salud física cuya cura depende de agentes no físicos.

Jonotla es una población compuesta en su mayoría por gente mestiza, pero con grandes elementos tradicionales surgidos por culturas nahuas y totonacas, tanto dentro como en su periferia. Además no debemos olvidar que esta comunidad se encuentra dentro de la llamada súper área Mesoamericana.

“El susto, como se conoce hoy, es una enfermedad que se ha generalizado no sólo en el mundo rural indígena mesoamericano, sino también en el medio rural mestizo y en el de las clases populares urbanas, dejando de ser, además, un síndrome atribuido fundamentalmente al periodo de la infancia y cuyas causas aparecen en algunos casos desacralizadas.” (Aramoni, 1990: 50)

En la tradición de origen mesoamericano, la relación entre cuerpo humano y la cosmovisión es fundamental. El hombre forma parte activa del cosmos y está sujeto a sus leyes, por lo que no puede separarse de ellos ni permanecer ajeno a sus influencias. Por lo que, el *susto* se desarrolla y alivia bajo un contexto cultural determinado junto a las concepciones del cuerpo humano.

La explicación que la mayoría de los grupos indígenas dan al fenómeno del susto, tiene que ver directamente con las concepciones del cuerpo humano en relación con las del cosmos, y se basa en la creencia de que el hombre está conformado no sólo de materia y espíritu o alma, que sería la herencia de la concepción católica occidental, sino también por otros principios o esencias energéticas, vitales de origen celeste, pero vinculados indisolublemente con los seres sobrenaturales telúricos y acuáticos que organizan y protegen las fuerzas y los elementos de la naturaleza.⁷³

⁷³ Aramoni, op. cit., p. 51.

El susto, espanto, pérdida de la sombra, gran sorprendimiento, es conocido actualmente en diferentes lugares de la república mexicana, pueden ser distintas las causas que originen el susto. El factor a seguir es la sorpresa, provocada por una fuerte impresión que causa la salida del espíritu, que queda atrapado por alguna deidad, de la naturaleza, agua, monte, fuego, tierra, en el plano sobrenatural, donde moran los dioses.

“Los verdaderos agresores del *tonal* resultan ser las fuerzas sobrenaturales presentes en el momento y en el lugar en que una persona, voluntaria o involuntariamente, traspasa la sutil línea divisoria que separa el mundo humano del divino, profanándolo. Se cree que al molestar a los dueños de la tierra, de los ríos, de las lagunas, de los bosques o de los animales, éstos cautivan y toman bajo su control el *tonal* del agresor.” (Aramoni, *ibid*, p. 52)

El espíritu del asustado será rescatado por el curandero a cambio de alguna ofrenda a la deidad que lo ha atrapado, además de ciertos rituales y algunas plantas medicinales para la sanación del enfermo. “*Su libertad y retorno depende entonces de la expiación de la afrenta; a ellos se les debe rogar y ofrendar para que lo liberen.*” (Rubel, Onell, Collado, 1995: 43)

En San Juan Jonotla por ejemplo, la gente enferma de “susto de víbora”, de “susto de toro”, de “susto de fantasma.” Pero no por eso sería correcto afirmar que, en el proceso de refuncionalización con los valores de la sociedad moderna, se ha desarrollado un tipo de susto profano, que va de la mano al susto más tradicional de origen sagrado. Ya que la causa última del susto es el azar manipulado por el orden divino.⁷⁴

En la zona de estudio los sustos más frecuentes son los de agua, de fuego, de tierra, que corresponden a tres elementos naturales. Además del llamado “mal aire”⁷⁵ que también es una enfermedad tradicional típica de la región, pero de la cual no nos ocuparemos en éste trabajo.

Para la curación del susto, el proceso del curandero se caracteriza por ser al mismo tiempo un exorcismo y un adorcismo:

“Un exorcismo porque el curandero suplica a la divinidad que quite la enfermedad que se ha apoderado del cuerpo del enfermo, y es un adorcismo porque ruega a la gracia divina que restituya al cuerpo el alma perdida.” (Segre, *op. cit.*, p. 81)

La explicación del suceso del susto cambia dependiendo de su contexto cultural, por ello que no se explique siempre de la misma manera, por varias razones. Una de ellas es la noción del espíritu que se pierde al obtener la enfermedad, la relación de los sinónimos del espíritu a las concepciones nahuas, se han transformado al paso del tiempo, por el contacto entre culturas. Por ello identificaremos las entidades anímicas prehispánicas y la noción actual del espíritu o alma, en relación al cuerpo.

⁷⁴ Segre E., *op. cit.*, pp. 75-87.

⁷⁵ La terapia del mal aire exige pues, como premisa, extraer el mal, el espíritu o el elemento patógeno que se ha introducido en el cuerpo del enfermo, en este caso se realiza un exorcismo contrariamente al “susto” en que el principal remedio es recuperar su espíritu, es decir, realizar un adorcismo junto al exorcismo.

Las entidades anímicas y la noción actual del espíritu o alma.

Las entidades anímicas en época prehispánica definidas por López Austin, como principios vitales al Tonal, Ihíyotl y Teyolía, para los nahuas del altiplano, en el siglo XVI.

Tonal o tonalli: Irradiación solar, calor solar, estío, día, signo del día, influencia divina, destino de la persona por el día en que nace, entidad anímica que puede externarse espontánea o accidentalmente de una persona y que la relaciona con el resto del cosmos. Su sede está en la cabeza, pero su fuerza se distribuye por todo el organismo, en la actualidad se dice que la sangre es su vehículo, por lo que el pulso de las articulaciones es señal de que el tonalli se encuentra en el cuerpo. La falta del tonalli provoca una grave enfermedad y conduce a la muerte. (López Austin, op. cit. pp. 225, 234, 235, 299.)

Teyolía o Yolía: La principal y central de las entidades anímicas. Su mayor concentración estaba en el corazón. Sólo se separaba del individuo tras la muerte. A ella se debían las principales actividades de la conciencia. Centro mediador entre tonal e ihíyotl. (López Austin, ibid, p. 300)

Ihíyotl: Entidad anímica cuya mayor concentración estaba en el hígado. Sus funciones estaban ligadas a la pasión. Algunos seres tenían facultad de externarlo. También recibía el nombre de *nahualli* y tras la muerte, el de *yuhualécatl* o “aire de noche”. (López Austin, ibid, p. 292)

En la Sierra norte de Puebla, lugar donde se llevo a cabo nuestra investigación podemos hablar de una continuidad de concepciones anímicas mesoamericanas: el *tonal*, el *teyolia* y el *ihiyotl*, aunque las funciones y propiedades que se les atribuyen no son precisamente idénticas. En las zonas nahuas todavía se habla del *tonal* y del *teyolia* como funciones importantes de su cuerpo. Pero aquí en San Juan Jonotla, pueblo mestizo en su mayoría sólo encontramos los términos de: alma y espíritu, que prácticamente se utilizan indistintamente, ya que no hay un consenso sobre su uso ni lo que significa cada uno.

Algunos pobladores identifican el espíritu en la cabeza o en todo nuestro cuerpo como fuerza, a el alma con el corazón. Con otros es al reves, identifican el espíritu con el corazón y el alma con la cabeza u inteligencia, muchos otros nos dicen que el espíritu y alma son lo mismo, que son sinónimos. El problema radica en tratar de definir algo intangible, que responde a leyes incorpóreas. Además no debemos olvidar que esta comunidad en su totalidad es católica por los sucesos históricos que le han acontecido, uno de los más importantes y más significativos, es la aparición de la Virgen María en el peñón del poblado. Este hallazgo marca la ideología y creencias de la comunidad pero tampoco deja de lado las practicas mágico-religiosas de origen precolombino, ya sea por la gran fuerza de rasgos culturales de la región con su origen mesoamericano y por todas las comunidades indígenas que continúan realizando actividades terapéuticas mágico-religiosas. Es decir, existe un proceso de transculturación por toda la región, que hace que las culturas más occidentalizadas o mestizas realicen actividades tradicionales ligadas al mundo precortesiano. El sincretismo religioso e ideológico es evidente para entender las nuevas practicas mágico religiosas que se dan bajo este contexto sociocultural específico.

El concepto nahua antiguo del *tonal* lo podríamos identificar como el espíritu, pero también con el alma, sí es que entre estas últimas dos hay alguna diferencia. El problema de precisar tales términos data de sus mismo orígenes, y se ha presentado en el análisis de otras culturas.

“El alma es lo que da vida al cuerpo, pero a menudo se le confunde con la conciencia, la inteligencia, la fuerza, las emociones y/o con una entidad más o menos independiente que “habita” en el cuerpo y que puede entrar o salir de éste con mayor o menor libertad. Por ello frecuentemente se atribuyen varias almas al ser humano, cada una cumple funciones diversas.” (González, 1976: 13)

Las concepciones del alma y del espíritu es un problema ontológico, por ello de la problemática y la falta de precisión al querer explicarlos pragmáticamente como las concepciones antiguas de las entidades anímicas en relación al cuerpo.

“La noción de alma entre los totonacas, es muy confusa... hablan del alma de una persona y la designan en español: alma, espíritu o sombra...al parecer indiferentemente...la existencia de dos almas me ha sido confirmada en muchos poblados, aunque los informantes no se ponen de acuerdo cuando se trata de definirla o de precisar sus funciones.” (Ichon, 1990: 175)

Podemos indicar que en Jonotla se hace una mayor mención al espíritu, por parte de muchos de nuestros informantes. Ellos nos dicen: el espíritu es la fuerza, la energía, quien conduce nuestro cuerpo. En la enfermedad del “susto” es lo que se pierde, es lo que queda atrapado, sin el espíritu no se puede vivir, aún después de muertos él es quien se va a otros lugares, al cielo o al infierno por designios de Dios. El hígado se enferma cuando uno hace muña, cuando se enoja fuertemente, luego por envidia de la gente. El corazón es el motor de nuestro cuerpo, el ritmo vital de la sangre, de la vida. En el cuerpo está el aire sin el nos desinflamamos, está el agua sin ella nos secamos, está el fuego el espíritu sin él no existimos.

El espíritu es el que se va con el “susto”, en comunidades indígenas se pierde el *tonal*, deducimos que la enfermedad se debe a la salida de uno de los principios vitales del cuerpo, pudiendo provocar la muerte.

En san Juan Jonotla el espíritu lo podríamos comparar con lo que es el antiguo *tonal*, por ello aquí lo que queda atrapado es el espíritu, ante el susto. Además podemos observar que continúan existiendo las concepciones del corazón y del hígado ligados a descripciones existenciales y culturales. Por ello la importancia del desarrollo de la cosmovisión antigua para hacernos entender hoy en día las simbiosis culturales, entre las enfermedades del cuerpo unidas a lo divino, lo histórico y sociocultural.

“El susto, presente en las culturas precolombinas en varias modalidades, difundido en toda Mesoamérica, asume nuevas valencias en la época colonial, a esto debe su centralismo en las interpretaciones de la enfermedad en las comunidades de hoy.” (Segre, op. cit., p. 80.

Causas del susto

Se dice que el espíritu o *tonal* puede desprenderse del cuerpo espontáneamente y llegar a extraviarse en las horas que uno duerme, particularmente en las actividades oníricas, lo que coincide con una de las causas que a tal fenómeno atribuían los antiguos nahuas. En realidad esto sucede en extraordinarias ocasiones, por comentarios de experiencias en personas de otras comunidades. Lo que suele ocurrir con más insistencia, es que cuando la persona enferma de susto tiene pesadillas relacionadas con él o con experiencias donde sienten que les quieren arrebatar su presencia o su espíritu.

“Soñé que un viejo me agarraba, como que quería hacerme daño, iba yo a ver a una señora y ahí me salió el viejo chaparrito con barba y me dijo –te vas a ir conmigo- yo le decía que no, le gritaba, no me lleve, pero me agarraba y me llevaba. Yo gritaba a un tío y a mí mamá pero nadie me escuchaba, quien sabe como vi un palo, que lo agarro y que le pego en la cabeza, ya es como me soltó y desperté sudando.”⁷⁶

El común de la gente que pierde su espíritu como consecuencia de un fuerte trastorno emocional ocurrido en las horas de vigilia y en particular, por el miedo. Regularmente se menciona en Jonotla, que las personas enferman de susto a causa de que los lugares “te agarren” es porque la persona tiene débil el espíritu y el corazón frágil.

“El asustado es débil de espíritu con poca cosa ya se espanto, como si fuera una cosa muy grande o terrible. Cuando se espanta uno fuerte, empieza a temblar y se enoja mucho, le da muña y eso hace mucho daño a la persona, los niños son los que más sufren de susto porque son más indefensos y se asustan más, aunque hay niños que tienen el corazón fuerte, depende del niño.” (Gabriel Hernández Tirado, curandero)

Los factores que desencadenan el síndrome del susto se agrupan en dos:

“Los de orden intencional, en los que unívocamente interviene el mundo sobrenatural, tamizado por la hechicería, y cuyo objetivo es provocar enfermedades y desgracias, viable por los “tratos” y “trueques” que los anuales mantienen con los señores del Talokan y más comúnmente en “el lugar de los muertos” con el demonio mismo.” (Aramoni, op. cit.,p. 56)

“El enfermo sabe que está asustado por los malestares conocidos en la enfermedad del susto, la gente luego se asusta por alguna maldad, por hay andan los nahuales haciendo de las suyas, a personas a las que se les desea el mal, por envidias o porque alguien le está haciendo brujería, por eso enferman.”⁷⁷

⁷⁶ Entrevista a Juana Rodríguez, enferma de susto.

⁷⁷ Entrevista a Don Venancio Serrano de 78 años, curandero.

“...y por otro lado, en los que intervienen los factores de orden accidental protagonizados, como causa inmediata, por elementos y seres de la naturaleza; sin embargo la razón última se halla también en el orden sobrenatural ya que los accidentes y sus circunstancias son entendidos por los nahuas, no como meras casualidades atribuidas al azar, sino productos del trazo cosmogónico que interviene en el destino de cada persona, concebido y determinado por la divinidad y posteriormente ejecutado por sus diversos “agentes”, esto es, por los númenes que median entre el mundo divino y el humano.” (Aramoni, ibid, p. 56)

“Hay susto de tierra, de fuego y de agua uno de los más peligrosos, ahí donde sucede el susto es donde el cuidador te agarra y no te suelta, sorprende a los más débiles y ahí mismo hay que ir a recoger el espíritu, al lugar donde se quedo, hay que rezarle y ofrendarle.”⁷⁸

Es muy difundido el susto por fenómenos naturales en toda la región, como lo son: lluvias, vientos, rayos y relámpagos, ríos, cascadas, manantiales, cuevas y grutas, bosques, barrancas, simas y monte, zonas de la montaña de difícil acceso y por lo tanto no habitadas ni trabajadas. Imputados a los guardianes de los lugares y de los espacios que delimitan el dominio de lo sagrado. Explicado en su contexto físico, cultural y mágico religioso.

En la cosmovisión náhuat se habla de los topiles (mensajeros) que sirven a los señores del talokan, controlando y distribuyendo en la superficie de la tierra los elementos necesarios para la vida, pero también provocando enfermedades y accidentes: sol-tierra-agua, vida o muerte agrícola; sol-fuego-tierra, agua, aire, vida o muerte humana.⁷⁹

Agua. Los auanime o apixki, “duendes” vigilantes o cuidadores del agua, de los ríos (atauit o atauj) o de las lagunas (ayehual). Por parte de la tradición católica y debido al impacto de la conversión que siguió de la conquista, los santos aparecen desempeñando la misma función propiciatoria que al interior de la jerarquía se atribuía a las deidades relacionadas con la agricultura,⁸⁰ es decir, con el desarrollo de vida del hombre. Aquí en Jonotla se nombra a su santo patrono San Juan Bautista relacionándolo con las lluvias, que en el sentido benevolente ayuda para la agricultura, pero que también se enoja y malévolamente destruye con sus tormentas, el maíz, el café, castigando a la comunidad por sus faltas y no deja al hombre trabajar en el campo ni desenvolverse en sus actividades cotidianas de manera normal. Aunque pongamos en claro, que San Juan Bautista no enferma a nadie de susto, esto lo hacen otras entidades. Parece existir una contradicción que se diluye en el manejo cotidiano de las creencias “tradicionales” y “occidentales” que se sincretizan y hacen surgir identidades religiosas.

Aire. En la esfera celeste se hallan: el ejekat o aire, que en su aspecto benéfico porta la lluvia, mientras que el amo Quali ejekat o “mal aire” se atribuye a la hechicería o a la intervención directa del demonio. El amo Quali ejekat se relaciona con el viento del norte, que en la cosmovisión prehispánica se asociaba a Tezcatlipoca.⁸¹ En Jonotla el “mal aire”, lo atribuyen a seres malignos de la noche, a malos espíritus que trabajan para el demonio, queriendo provocar enfermedad y destrucción.

⁷⁸ Entrevista a Don Gabriel Hernández Tirado de 60 años, curandero.

⁷⁹ Aramoni, op. cit. pp. 57 y 58.

⁸⁰ Ibid, p. 58.

⁸¹ Ibid, p. 60.

Tierra. En relación con la tierra, se habla de los tepeuanimej, “duendes” del cerro, guardianes de las cuevas (tepeijtik) y simas (ostok), puntos de entrada al Talokan; de los “dueños” del monte y de los animales: el takusal, moustro que se convierte en cerro, el tepehual, otra caracterización del dueño de los montes, espacio conceptual salvaje y peligroso por oposición al mundo social, civilizado. De características antropomorfas, este ser se dice que “devora” la sangre de los hombres (su tonal), haciéndolos desbarrancarse antes, es decir, causándoles un susto; y por último, el tepeyolo o “dueño” de los cerros propiamente dichos.⁸² En Jonotla el susto de víbora, de toro, de muerto, entre otros. Se le atribuye al plano de lo sagrado, es decir, a la tierra. Es ahí donde se quedo el espíritu nos dice el curandero. Lo curioso es que para la gente del poblado la tierra es vital para vivir, la tierra no ensucia dignifica al hombre, es la mismísima Santísima Trinidad

Fuego. Los “dueños” de la lumbre, del fuego doméstico son: Martín Tesoro, Martín tixochitsin (flor de la lumbre o chispa de la luz) y Martín tiolotsin (lumbre de olote). En la versión de otra curandera se invoca a san Antonio tixotsitsin (chispa de las brasas), san antonio tikoxiktsin (ombbligo del fogón) y a san Antonio tikouatsin (rayo del fogón); por último, en una tercera versión, se alude a san Antonio tikoxochitsin (flor del fogón) y a san Antonio tikoyoljochitsin (corazón florido del fogón). El probable que, como la quinta dirección del universo y centro del mundo, se aluda al corazón del hogar, al fuego, como al viejo dios, Xiuhtecuhtli; mientras que la mención a san Martín o a san Antonio remita a una visión sincrética basada en la idea del martirio por fuego.⁸³ En jonotla también existe el sincretismo en la relación que tiene el fuego con el sol, pero a su vez con Jesucristo, también con san José y con Dios, la luz que ilumina el mundo y que sin él no habría vida.

“La tierra, el agua, la lumbre, el aire, están vivos y por medio de oraciones puede uno pedirles lo que uno quiera. También hay susto de toro, de perro o de cualquier animal, pero es de la misma territa. El animal te asusta, pero el animal no te agarra el espíritu sino el lugar donde uno está parado o como quiera que sea.”⁸⁴

La relación delo frío y lo caliente en el susto.

Al interior de la concepción mágico-religiosa de los nahuas la causa inmediata de susto remite al orden sobrenatural (seres, espacios, tiempos), la etiología, la causa profunda de la “perdida del alma”, la constituye la interrupción del fluido energético adecuado, que asegura el funcionamiento armónico entre los centros vitales, de la conciencia unitaria. Cuando no hay equilibrio, la terapia se dirige a restablecer la equidad entre frío-calor; los daños al *tonal* o espíritu son producidos por agentes que causan o enfriamiento súbito o elevación exagerada de la temperatura interna, dando como resultado por el susto de tierra, de agua o de fuego.⁸⁵

⁸² Ibid, p. 67.

⁸³ De acuerdo al estudio realizado en Cuetzalan, Sierra norte de Puebla. Lugar muy cercano a San Juan Jonotla. Aramoni, ibid, pp. 68 y 69.

⁸⁴ Entrevista a Don Gabriel Hernández Tirado, curandero.

⁸⁵ Aramoni, op. cit. p. 44.

“La teoría del calor y del frío sea de origen indígena o galénica es un problema que has sido el centro de numerosos debates. Foster sostiene su origen europeo, mientras López Austin el origen americano.” (Segre, op. cit., p. 83)

El cuerpo cuando está sano permanece en equilibrio energético, orgánico, anímico. Haciendo que sus funciones se encuentre en armonía. Pero cuando el equilibrio es asaltado por un susto, robando una entidad anímica y enfermado al cuerpo, se ha perdido el equilibrio del frío y calor en él.

“Son dos los principios subyacentes a todo susto: frío (tierra-humedad-agua) calor (fuego-energía solar), y que la enfermedad sobreviene como consecuencia del desequilibrio, en el interior del cuerpo, de tal relación.” (Aramoni, op. cit., p. 72)

“El susto de agua es frío y el de tierra es frío, , por eso con ajo, tabaco y refino, se le unta tres o cuatro días al paciente. Cuando uno se asusta se le sale el espíritu, le duele la cabeza, si se asusta en el agua, le agarra sed a cada rato y sí se asusta en la lumbre, le agarra la fiebre.”⁸⁶

Los sustos conllevan al movimiento de fuerzas energéticas en el interior del organismo. Se cree que, mientras en el susto de agua se atrapa al espíritu al mismo tiempo se introducen en el cuerpo elementos fríos que en cantidad y calidad desmesurada poseen los principios energéticos de la persona y rompen su equilibrio.

En el susto de fuego se produce lo contrario, los elementos y fuerzas que se introducen al cuerpo son calientes, cualitativamente diferente a la energía celeste (solar). Es así que la terapia, tanto en su aspecto mágico-religioso como en empírico de la herbolaria buscan restablecer el equilibrio perdido.

“La hoja de aguacate, el saúco, la ruda, el ajo, el tabaco, sirven para sacar todo lo malo del cuerpo y vuelva en equilibrio. La hoja de aguacate sirve para desinflamar, la propiedad del saúco es especial para atraer lo negativo que tiene uno en el cuerpo, el tabaco es purificador y limpia, el ajo es protector contra lo malo. Todos son calientes.”⁸⁷

Sucesos de susto y síntomas

Las personas que enferman de susto, generalmente presentan los síntomas algunos días después del suceso. Pero piensan mucho en lo que les paso, aunque pueden olvidarlo relativamente y pasar tiempos más largos sin atenderse, pero están enfermos, ellos lo saben. Dependiendo de la fuerza del susto y de la persona es como se presentan los síntomas, pueden ser inmediatamente o pasar algunos días, meses o años.

⁸⁶ Entrevista a Don Gabriel Hernández Tirado, curandero.

⁸⁷ Entrevista a Don Venancio Serrano, curandero.

“Mis hermanos y yo fuimos a un mandado a otro pueblo, pasamos por un río y decidimos meternos un rato a nadar, todos sabíamos nadar. Todos ya se habían metido al río, ellos ya estaban nadando cuando yo me metí en un lugar donde el agua me llegaba hasta las rodillas y la corriente no era muy fuerte, cuando de repente sentí que algo me empujó y caí, sumergiéndome en el río, cuando me di cuenta, ya me estaba arrastrando, por la sorpresa no reaccionaba, mis hermanos que se dan cuenta y uno de ellos fue por mí, que me alcanza y me pega en el estomago para que reaccionará y no tragaré tanta agua, me arrastro como treinta metros, mi hermano me sacó y los dos lloramos del susto. Pasaron días y semanas, me empecé a sentir mal, no tenía hambre, tenía mucho sueño, no quería hacer nada, soñaba con víboras que me jalaban en el agua, tenía muchos nervios, me sudaban las manos, me la pasaba llorando y todo me molestaba.”⁸⁸

En el siguiente caso observamos como el susto puede ser de agua, tierra o fuego junto con otros incidentes, teniendo más complejidad para el curandero que va a ir a recoger su espíritu al lugar. Ya que ni la misma enferma de susto nos sabe indicar, el lugar donde “quedo atrapada” o “la agarraron”, ya que hubo una serie de sustos en el trascurso del suceso.

“Nos dijeron que un rancho se estaba quemando, sí podíamos ayudar apagarlo. Nos fuimos en una camioneta del dueño del rancho, empezamos a apagar el *fuego* estaba bien feo, me subí a un árbol y estaba parada encima de él, debajo estaba pasando el *río*, clarito sentí como se estaba cimbrando el árbol de que abajo se había quemado, me baje y de frente me seguí caminando y estaba una *cueva* muy fea que me causo horror. De regreso cuando ya acabamos de apagar todo el *fuego*, nos subimos a la camioneta que nos llevaría de regreso, pero un amigo y yo nos subimos a los más alto de la camioneta en la parte trasera y ya en el camino, en la carretera, ahí en la curva donde está “la cueva del diablo”, que veo claramente como se caía mi amigo, pero no se cayó de verdad, sino que yo me fui con esa impresión y así fue como empecé. Tenía sueños feos, me espante en el agua o con el fuego, más en la camioneta, ya ni sé. Me agarró fuerte la fiebre. Estaba en el río y cuando vi la cueva fea y oscura, me dio miedo. Pero el mero sustote fue cuando iba en la camioneta y al dar vuelta vi que mi amigo se fue, pero no se fue sino que estaba sentado junto a mí, pero fue cuando más me asuste. De ahí empecé con fiebre, me llevaron a la clínica y me dijeron que no tenía nada, que no estaba enferma, después ya no quise comer. No comía nada, me dolían los oídos, hasta que me llevaron con el curandero y me dijo que tenía susto fuerte”⁸⁹

“Cuando me *agarró* la muerta, me enferme fuerte del estomago, fui al doctor pero no me curaba. Una señora se murió y la estaban velando, pero ya más noche la gente se fue y yo me quede solita, bueno no solita, con otro señor que estaba ahí que vivió la muerte de la señora, dice que después también se sintió mal. Fue donde yo me asuste, porque el señor brinco feo y se estaba ahogando, dice que sintió que se ahogaba. Yo me quede muy sorprendida, me quede en cama. Ya después yo soñaba cosas horriblas. Después me llevaron con el curandero y me dijo que me había agarrado la señora o los muertos, porque soñaba con el panteón.”⁹⁰

⁸⁸ Suceso y síntomas de “susto de agua” por: Teresa Vásquez de 15 años

⁸⁹ Suceso de susto por: Alma Delia Gutiérrez de 19 años de edad.

⁹⁰ Suceso de “susto de muerto” por: Luisa Juárez de 25 años.

Los síntomas se dividen en tres tipos: los físicos, los emocionales y los sobre-naturales:

Los físicos. La campanilla la tiene pegada al paladar, calentura, escalofríos, le da mucho sueño y tiene pesadillas, dolor de cabeza, dolor de oídos, le tiembla el cuerpo, siente pesado el cuerpo, pierde el apetito, le aparece una tos seca, diarreas, palidez, se le hundén los ojos. El cuerpo tiene diferentes manifestaciones con la enfermedad del susto y por el tipo de susto.

Los emocionales. Desganado, débil, no quiere ir a trabajar, depresión, pierde el sentido de la vida, siente miedo y mucha tristeza. Piensa feo en cosas desagradables y malas.

Los sobre-naturales. Se quedo atrapado el espíritu donde se asusto, se le adelgaza la sangre, se asusta la sangre, cuando ve fuego o agua dependiendo del porque se asusto.

La cura del susto

Lo más importante en la cura del susto es recuperar el *espíritu* que ha quedado atrapado en algunos de los lugares profanados, posteriormente llevar acabo un adorcismo, reintroducirlo al cuerpo y al mismo tiempo aplicar exorcismos para recuperar el equilibrio entre frío-caliente en el cuerpo. Dado que el *espíritu* se encuentra en poder de una deidad, es necesario llevar acabo un ritual y hacerle una ofrenda a cambio. La reintegración del *espíritu* al cuerpo y la salida de los agentes perturbadores que entraron a él, restableciendo su equilibrio le permitirá al enfermo reincorporarse al nivel cotidiano y sociocultural de los hombres, en el trabajo diario dentro de su comunidad.

La curación más generalizada es la siguiente:

- Se va llamar al espíritu donde quedo atrapado, , en ese lugar donde se enfermo la persona se rocía aguardiente, se entierran siete dientes de ajo, una hoja de tabaco partida en siete, se pone incienso y con una vela o veladora encendida, como ofrenda.
- Azota con una varita y saúco en forma de cruz en el lugar donde se asusto, ya sea en el agua, en la tierra o en el fuego. Le va a rezar lo que marca el rosario, son 50 oraciones y se le llama al espíritu del enfermo. Se agarra tierra, agua o sí es susto de fuego se agarran brasas o cenizas, en un frasco con agua, aproximadamente ½ litro. Se mezcla con flores y se hace tomar diario una copita al asustado en ayunas.

- Una de las características más significativas y que sirve de diagnóstico aparte de los síntomas comunes, es que se le doble o peque la campanilla de la garganta y no la tenga colgada como normalmente debe de estar. En este caso lo que hace el curandero es paladearlo, lo que significa que fumara un puro u hoja de tabaco y escupirá toda la nicotina sobre su dedo índice, hasta que el dedo quede bien negro de nicotina y así lo introduce en la boca del enfermo, para hacer contacto con la campanilla de la garganta, este procedimiento se lleva a cabo en ayunas, hasta que vuelva la campanilla a su posición original.
- Mezclar ya sea agua, tierra, fuego (brasas o cenizas) con ajo, tabaco, refino (aguardiente), maltanzin del morado, saúco y hojas de aguacate. Untándosele al enfermo en todas sus coyunturas antes de acostarse. Además se le dan baños en una tina con estas plantas medicinales. Procedimiento que se lleva a cabo dos o tres días dependiendo de la mejoría del enfermo.

La forma de “llamar” o “traer” al *espíritu* del lugar donde se haya quedado, difiere en cuanto a la entidad con la que se este tratando, ya sea de agua, de fuego, de tierra o de aire, aunque se le conoce más como “mal aire” y en esta enfermedad lo que se hace es un exorcismo, porque solamente se introdujeron cosas malas al cuerpo pero no se le “arrebato” o no le “agarraron” el *espíritu*.

“Sueña uno que aquel *espíritu* lo vas a sacar de agua o la persona que se halla asustado, el *espíritu* es una palomita chiquita⁹¹ y la he llegado a ver, cambia de tamaño depende de la persona. Se encuentra en la cabeza, el corazón, en todo el cuerpo.”⁹²

El susto de agua es de los que más ocurren por estas regiones, ya que existen varios ríos, cascadas, manantiales y llueve en demasía. Son de los sustos más peligrosos, ya que si no se atiende rápido, el asustado puede morir. Por el hecho de que la corriente del río se lleva el *espíritu* muy lejos y ya no es posible recuperarlo.

El procedimiento de curación para el “susto de agua”, es muy similar a cualquier otro tipo de susto. Solamente cambia la forma de “llamarlo” o la petición por parte del curandero, es decir, la forma de dirigirse al agua con peculiares palabras y significaciones.

“El curandero azota con la vara y el saúco en el lugar del susto, en forma de cruz y comienza diciendo –tú que le diste la bendición en el bautizo, lo purificaste en vida y lo libraste de pecado, porque te quieres llevar este espíritu que no te pertenece, tu agüita que eres vida y te trae en todo su cuerpo, tu que le das de beber para que siga viviendo, porque

⁹¹ “...solamente si se le rezan las siete oraciones. Entonces en la noche preciosa, cuando uno ya se va a acostar, cuando comienza uno a soñar, entonces sale una pichona o un pichón precioso.” En 1979, en una entrevista con doña Rufina Manzano a cerca del tema del susto, que murió en 1982 y se le consideraba a la curandera más capaz de la región en los últimos decenios en la Sierra de Puebla, San Miguel Tzinacapan. Segre, op. cit. p. 57.

⁹² Entrevista a Don Gabriel Hernández Tirado, curandero.

lo traicionas queriendo llevarte su espíritu, déjalo en paz y síguelo alimentando de vida y salvación. Luego le digo las oraciones completas del rosario.”⁹³

Es muy interesante e importante el significado de la cruz y hacemos alusión a lo que los antiguos llamaban las cuatro direcciones, los cuatro rumbos del universo, custodiado por las deidades:

“Oeste, blanco; Sur, azul; Este, rojo, Norte, negro; a los cuales presiden los cuatro Tezcatlipoca: Camaxtli, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.” (Segre, op. cit., p. 61)

Las cuatro direcciones o rumbos del mundo sincretizados en la cruz católica. Mientras que para los curanderos en Jonotla, las direcciones están custodiadas por los santos: Al Este por san Cristóbal, al Oeste por el Arcángel Divino, al Norte por san Gabriel y al Sur por san Miguel Arcángel.⁹⁴

Los elementos del ritual.

Mencionaremos el proceso que sigue el curandero para ir a recoger el *espíritu* de la persona asustada y los elementos en los que se apoya para recuperarlo:

“Hay que ir al lugar donde se haya “sorpresa” o donde le haya dado el “susto” a la persona, ahí se rocía aguardiente y se agarra una varita, junto con saúco se le empieza a azotar al lugar en forma de cruz, se le dice hablando bonito, pero fuerte, con tus propias palabras que suelte al *espíritu*, ya que no le pertenece. En ese mismo lugar se rocía aguardiente y se entierran, siete dientes de ajo, siete pedazos de tabaco, se prende una bolita de incienso y se prende una vela a lado le pones flores. Se le rezan siete aves Marías y un padre nuestro por cinco veces, como rosario, después el yo pecador, el señor mío Jesucristo y un credo.”⁹⁵

Los elementos significativos que componen el ritual, la ofrenda y la curación comprenden:

El aguardiente. Para el cansancio, es bueno para el dolor del cuerpo y desinflama los músculos después de un día de excesivo trabajo. Sirve para ofrendar y para empezar el vínculo con la divinidad. Además se utiliza para curar otras infecciones de la piel.

La varita y la cruz. La vara sirve para abrir el puente de comunicación con lo divino, se le podría tomar como el báculo del mago donde sitúa su poder junto con la representación de la cruz y la plegaria. La cruz hace alusión a los cuatro rumbos del mundo y al mismo tiempo a los santos que representan cada dirección o a la Santísima trinidad.

⁹³ Entrevista a Don Venancio Serrano, curandero.

⁹⁴ Entrevista a Don Rogelio Juárez, curandero ya fallecido.

⁹⁵ Entrevista a cerca del procedimiento de la cura de susto a Venancio Serrano, curandero.

El saúco. Esta planta tiene la función de extraer, de imantar el espíritu atrapado. “No son las propiedades químicas las que hacen que una planta sea medicinal, sino el ser esa planta el vehículo de ciertos espíritus o de ciertos dioses.” (Segre, op. cit., p.78)

El ajo. Siempre ha sido medicinal, sirve en el tratamiento de algunas enfermedades, es desinfectante, sirve para la picadura de los mosquitos u otros insectos. También tiene la propiedad de proteger contra el mal.

El tabaco. El tabaco ha sido siempre una planta medicinal. Antes, como hoy gozaba de la propiedad de ser el profiláctico más eficaz contra los seres maléficos, además de servir para las picaduras y otros dolores, atenuar el hambre y la fatiga durante largas caminatas.⁹⁶

El incienso. El incienso pertenece tanto a la tradición católica como a la indígena; recuerda a las nubes de lluvia. Permite vislumbrar y entrar a otra atmósfera como vehículo con lo divino, se utiliza en el ritual o la ofrenda.

La vela. Las velas o veladoras pertenecen a las dos tradiciones culturales antes señaladas. Pero recuerdan la importancia del fuego en la ritualidad mesoamericana. La vela constituye una especie de puente místico con lo divino y así ir por el *espíritu* prisionero.⁹⁷

Las flores. Son símbolo de respeto, de belleza, de vínculo con lo sagrado. Con las fuerzas divinas. Las flores son parte de la atmósfera de belleza y perfume que se debe crear, para hablar y pedir por el retorno del *espíritu*.

El siete. Los elementos que se ponen en la ofrenda son siete y van ligados a la secuencia de las oraciones, para el desarrollo del rosario. “Aquel que se espanta aquí en el fuego, le duele la cabeza y tiene fiebres ligeras, y no se quita con nada, solamente con los siete viajes, solamente si se le rezan las siete oraciones, *se recupera el espíritu*...el siete es la mitad del trece en el pensamiento náhuatl, seis números lo preceden y seis números le siguen...”⁹⁸

“El número de las oraciones está con frecuencia en relación directa con el de los protectores a quienes solicita su ayuda el *tapahtihque*: “tienen que ser siete (Aves Marías y siete padres nuestros) porque son siete los abogados que tenemos.” (Signorini y Lupo, op. cit., p. 192)

La ofrenda. Las ofrendas representan el respeto que se ofrece a lo divino, para entablar comunicación con ellas. “Las ofrendas son perfectamente congéniales con la naturaleza divina de las entidades a las que se dirigen y el tipo de relación que el hombre mantiene con ellas. El carácter, de estas ofrendas se expresa en dones que son la quinta esencia de lo que se piensa que puede ser del agrado y digno de la divinidad: luz (velas), perfume (incienso y flores), belleza (flores), arrebatos de ánimo (oraciones). Se considera que la oración, además de súplica, es también una verdadera donación...Los procedimientos rituales y las intervenciones “farmacológicas” no serían suficientes de por sí para curar el mal si no fueran acompañadas de plegarias y oraciones que llamen en causa a las fuerzas celestes.” (Signorini y Lupo, *ibid*, pp. 90 y 152.)

⁹⁶ Segre, op. cit., p.61.

⁹⁷ Signorini y Lupo, op. cit., p. 197.

⁹⁸ ...Trece son los cielos: trece son los días del mes del calendario ritual; trece años forman el cuarto de siglo de 52 años; en el trigésimo cielo residen Ometecuhtli y Omecihuatl, principio dual supremo” Segre, op. cit., pp. 56 y 61. (Las cursivas son nuestras)

Interpretación y condicionantes sociales del susto.

El problema del susto tiene diferentes vertientes o formas de abordarlo, ya que además de ser una enfermedad tradicional, también cuenta con malestares psicológicos, médicos, históricos, antropológicos y socioculturales. Bajo la lupa del método etnohistórico y con un enfoque antropológico, estamos observando sus funciones sociales y su origen cultural. La medicina ha estudiado los efectos físicos del susto.⁹⁹ La psicología aporta elementos para entender las causas y efectos emocionales del susto.¹⁰⁰

Desde el punto de vista psicológico, podemos observar y relacionar las situaciones de estrés o angustia excesiva por parte del enfermo. En cuanto al sometimiento de la presión psicológica el individuo evade toda responsabilidad con su vida cotidiana y sufre de tristeza, depresión, inapetencia, somnolencia, entre otros. La persona pierde el interés por continuar su rol social y su historia personal.

“En las tres culturas (zapoteca, mixteca, mestizos) se encontró asociación entre un alto nivel de estrés social y el padecer de susto, tanto entre los hombres como entre las mujeres.” (Rubell, Onell, Collado, 1995: 120)

Sí una de las características del susto es el estrés, la desesperación y al mismo tiempo la apatía por cualquier actividad, por cualquier rol social. El susto es más frecuente en quien se ha debilitado anímicamente por no cumplir con las reglas sociales, familiares o culturales establecidas. También puede ser que por el proceso de globalización cultural, se confunda y pierda el sentido de vida sociocultural, en este sentido diríamos como Roger Bartra le llama: La melancolía, en la forma irónica del mexicano arrojado al tedio y a la involución.

El individuo enfermo de susto, se detiene y evade, ensimismado en su malestar y en su pensamiento reconstruye el mundo, un mundo imaginario lleno de ideales y no de realidad. Está solo porque nadie comprende su enfermedad y sabe que sólo puede aliviarse con los dones mágicos de la divinidad, que alguien conectado con los dioses le devolverá su fuerza, su espíritu por vivir, pero no él mismo. Esa es la función del curandero, el poeta, el del Don celeste, que lo reintroducirá nuevamente y renaciente a su grupo cultural, a reforzar su identidad en la cohesión sociocultural.

⁹⁹ En la clasificación de los pacientes enfermos en tres comunidades, se dividió en enfermos y no de susto, pero con síntomas corporales, se distinguieron de la siguiente forma: “Los mismos médicos que efectuaron el diagnóstico calificaron los niveles de gravedad y de severidad para cada caso, siguiendo las instrucciones adecuadas...En suma podemos afirmar que nuestro instrumento mostró su máxima validez en las pruebas de laboratorio; después, en el examen clínico –para evaluar cuantitativamente y cualitativamente la morbilidad; fue satisfactoriamente válido al medir los niveles de gravedad-, y verosíblemente válido en la medición de severidad...Por consiguiente, un médico que atiende a un paciente de susto, debe suponer que su paciente está en mayor riesgo de morir que otro paciente con características similares pero sin susto.” Rubell, A.; Onell, C; Collado, A. “Susto: una enfermedad popular”, México, F. C. E., pp. 116, 117, 165.

¹⁰⁰ “Jung dice que el hombre tiende a perder la integridad cuando se enfrenta a los problemas y conflictos que le presenta la existencia y cuyo control y solución quedan fuera de su alcance. Según su opinión, la conciencia es algo frágil que puede ser fácilmente lastimada; por eso, uno de los desórdenes psíquicos más comunes es la pérdida de la identidad, o lo que diversas sociedades han llamado la “pérdida del alma”, lo que significa una disociación de la conciencia.” Aramoni, op. cit., p. 44.

Los niños y las mujeres han sido los más propensos a padecer de la enfermedad del susto, el niño debido a su “tierno espíritu”, es decir, que apenas está entendiendo su manejo en la cultura, va forjando su identidad social e individual. El cariño o la violencia en la vida familiar marcan al niño en su desarrollo. Sí se experimentan en el seno familiar cambios repentinos de cariños a regaños, al niño le cuesta comprender como debe comportarse, las consecuencias de la violencia familiar, es que el niño sea inseguro y miedoso, por lo que le pueda atacar la enfermedad del susto con mayor facilidad. Además, los niños tienen una gran dependencia emocional, social y económica, poco a poco va forjando su desarrollo y su entendimiento. Estas son razones más que suficientes para explicar porque los niños son blanco fácil de la enfermedad.

“El mimetismo que impone la igualdad absoluta del comportamiento y de la fortuna es la regla que la comunidad se dio durante la época colonial, para la propia autorreproducción y conservación. El mimetismo es una condición para rechazar la presión de la cultura dominante, proceso contraculturativo que reorganiza formas culturales precedentes, refuncionalizándolas y desarrollándolas de forma adecuada a la situación histórica.” (Segre, op. cit., p. 80)

El motivo de que la enfermedad ataque a las mujeres, es diferente y se debe por el lugar que ocupan en la sociedad y por su sumisión ante el poder familiar, social y cultural. Básicamente explicado por procesos culturales e históricos. El papel de la mujer en las comunidades, es de sumisión como si su sentido fuera dar hijos al hombre y obedecerlo en todo. Está represión es la que le causa estrés y debilitamiento, donde ella permanece presa y no puede romper con las cadenas, con las reglas de la familia, de la cultura. La mujer tiene un sentido de inferioridad, por status, económico, de poder, en el grupo al que pertenecen.

“El susto es un modelo estilizado de comportamiento, con el cual el individuo intenta corregir las gravosas relaciones sociales, o llamar la atención sobre sus propias necesidades sociales o emotivas.” (Rubel, Oneal, Collado, op. cit., p. 113)

Resulta claro entender, que las características derivadas de determinados procesos patológicos son moldeadas por la cultura y por la experiencia de los individuos en su interior. Los procesos culturales y de enfermedad interactúan para conformar una entidad desconocida para la medicina alópata u occidental como la enfermedad del susto.

“El susto como lo conocemos hoy, se elaboró basado en el mito y el rito prehispánicos; sobre ellos construyó una síntesis de carácter contraculturativo que, el proceso histórico, se fue amalgamando con categorías y conceptos del catolicismo ritual colonial, constituyéndose paulatinamente en el pilar fundamental e una de las instituciones culturales que más han contribuido a dar especificidad y continuidad al pensamiento náhuat, al curanderismo. El susto es el síndrome social de un malestar cultural, cuyas determinantes son tanto exógenas como endógenas, y ha encontrado en el curanderismo su explicación y resolución, innegablemente simbólica.” (Aramoni, op. cit., p. 82.)

La mejor forma de conducirse por parte de un individuo, es estar dentro del estándar de la vida comunal, es decir, no estar ni por encima ni por debajo de las reglas culturales. Para no desencadenar la enfermedad, la insatisfacción o la pérdida de identidad y sentido.

En el contacto entre cultura prehispánica y occidental surge la aculturación, proceso que constituye una cultura resultante, predominando el *ethos* dominante.

"La conquista constituye , con su nuevo orden, el negativo que produce la pérdida de la presencia entre los indígenas (los desposesiona de su mismo pasado) y los obliga a una nueva identidad, una identidad sincrética, suma muchas veces de elementos culturales represivos, tanto mesoamericanos como españoles." (Segre, 1989, pp. 36-39)

Es interesante percatarse de que el malestar en la cultura indígena, provocado por la crisis de su presencia en la historia, se refleja en el susto como institución cultural cuyo significado simbólico es la alteridad.

"Al individuo culturalmente determinado, "el otro", "lo ajeno", le roba, le sustrae su energía vital, su vínculo sagrado con las leyes que rigen el cosmos" (Aramoni, op. cit., p. 83)

El susto puede ser considerado una respuesta en defensa y resistencia, sintomática cultural a esta crisis de su presencia, de fuerza o de cohesión en la historia, y su terapia mágico-religiosa, una resolución simbólica de lo negativo, lo extraño y extranjero.

El susto es una enfermedad del "otro" correspondiendo a determinantes culturales y sociales, al interior de los procesos históricos, es decir, aculturativos. "puede difundirse, adaptándose a grupos sociales diversos, como los mestizos"¹⁰¹

"El principio que obliga a la homogeneidad social por medio de la mimesis, tiene que ver con múltiples formas de comportamiento en un espectro que abarca los aspectos éticos, morales y estéticos de la sociedad náhuatl. Por ello, no cumplir con las obligaciones socialmente asignadas u oponerse a los valores tradicionales, significa marginarse del acontecer comunitario; privilegiar los intereses personales sobre los colectivos, mantener actitudes ventajosas o prepotentes, o sencillamente tener suerte y sobresalir, es desafiar la animosidad comunitaria al provocar aquellas fuerzas cimentadas en el rencor o la envidia." (Aramoni, op. cit., p. 87)

Dos visiones persisten, por un lado la concepción occidental del devenir histórico, ligada a la homogeneización e identidad cultural por parte del Estado-nación, además del desarrollo tecnológico, económico y político a nivel global. Por la otra parte, la cosmovisión antigua y los ciclos repetitivos que subsisten en la tradición y el pensamiento mágico religioso. Visiones que se mezclan en la experiencia y se separan en su estudio, así se van forjando los cambios socioculturales, en su particularidad del tiempo y espacio histórico, en el continuum de la vida del hombre.

¹⁰¹ Segre, op. cit., p. 76.

CONCLUSIONES

La teoría y la historia nos han ayudado a comprender los sucesos y cambios históricos en la vida nacional y a la vez como afectan en la vida de un pueblo, al conocer su dinámica original y sus sistemas de transformación para adaptarse a los movimientos que sufre, por parte de la construcción nacional y la globalización cultural, con todas las causas que la relación provoca.

El método etnohistórico nos aclara la visión, que nos hace entender el punto de partida de un territorio específico, como fue Mesoamérica con prácticas sus multiculturales, que los separaba de otras áreas culturales. Mientras que los pueblos mesoamericanos se unían en la práctica tecnocología más importante de aquellos tiempos, la agricultura del maíz. Ligándolos pese a sus diferencias culturales, a prácticas que compartían y los identificaban en la historia como: la superárea cultural mesoamericana. Desde ese entonces hasta la Conquista espiritual, física, cultural y económica de la Colonia, los pueblos mesoamericanos han permanecido, con sus dinámicas de transformación muy peculiares.

Desde la Colonización de los grupos prehispánicos y el continuo proceso de aculturación, se fueron dando una serie de cambios muy significativos en las estructuras y funciones de los pueblos dominados, es decir, de comunidades indígenas. El contacto cultural resulto en mezclas, culturales, biológicas, religiosas, ideológicas entre otras. Mezclas que forjaron una nueva identidad cultural fuerte y con ganas de escribir su propia historia, el mestizaje.

Esta identidad surgente de las simbiosis, con diferentes rostros al manejo de sus intereses, caminando entre españoles e indígenas, fue tomando un lugar significativo e importante en el desarrollo de las sociedades hasta llegar al punto crucial de la independencia, evento en el que desplegaría su bandera como símbolo de triunfo y como vía de formación de una identidad nacional basada en el Estado-nación, que legitimaría sus reglas y sus leyes después de la revolución, en una constitución.

El indígena y sus significados culturales solo servirían como método del llamado México profundo, con los cuales se fundan las identidades ligadas a un proceso histórico común, el de la formación de la identidad nacional.

Entre la cuestión indígena actual encontramos que en los grupos étnicos o culturas locales encontramos los cambios ideológicos o el sincretismo que surge a partir del enfrentamiento entre tradición y globalización (política, económica y cultural). Sí bien es verdad que aún hay resistencia étnica ante estructuras y políticas nacionales y la modernidad, también podemos observar que hay muchos grupos étnicos, que mediante los hilos integradores nacionales como lo son: la educación, el idioma, los símbolos y significados del progreso, los medios de comunicación masiva. Se van compenetrando a las formas económicas, políticas y socioculturales de la nación, además de los factores de la globalización que son reinterpretados por los indígenas a buscar una forma de vida más capitalista proveniente de occidente. Pero continúan algunos en sus refugios, practicando las enseñanzas de los dioses antiguos, que en los nuevos se ven reflejados con algún sentido. El contracultural.

La etnografía que llevamos a cabo dentro de una región o comunidad de la antigua área mesoamericana con el apoyo en campo del método empírico, pudimos entender como los pueblos que se ubican dentro de este territorio, han permanecido con sus rasgos culturales muy peculiares en cada uno de ellos. Los rasgos o elementos culturales prehispánicos se resisten a desaparecer y se han adaptado para seguir existiendo.

Nuestro objetivo fue el estudio de todo ese desarrollo etnohistórico teniendo como base Mesoamérica y el estudio de campo en una comunidad particular que la componen. Los principios estructurales de la religión mesoamericana tiene una continuidad en las sociedades culturales de toda esa superárea, aun en la actualidad, aunque algunos de esos elementos que las conformaban, no permanecen como antes, y se hayan transformado por el contacto, principalmente con el de la cultura occidental y su catolicismo. Estos intercambios culturales son continuos e interminables y han dado lugar a nuevas formas sincréticas, basadas en la relación dominante y dominado, los elementos culturales resultantes provocan una marcada asimetría, reflejada en una polarización de las creencias.

Los mestizos ligados culturalmente a una cultura del “progreso”, con la suposición de creencias más “científicas” y “más formales y verdaderas”, se rompe en el poblado de Jonotla, lugar de nuestro estudio, donde encontramos el sincretismo, creencias paganas mezcladas con las cristianas, que dan lugar a una nueva identificación: creencias de tipo mágico-religiosas. Practicadas sobre todo en defensa de las ofensivas fuerzas sobrenaturales y las enfermedades que los atacan, en su forma tradicional como el susto (pérdida del espíritu) y en su forma moderna (pérdida de la identidad, del estándar cultural), por patrones culturales que delimitan las relaciones y las asociaciones en el contexto físico sociocultural marcadas por los procesos históricos en la formación y desarrollo de los pueblos.

El susto, institución cultural encontramos, la perduración de las creencias antiguas, divinas de las cosmovisiones prehispánicas en relación a la naturaleza, a su respeto y a su orden. Sabemos que el susto sirve como símbolo de resistencia cultural, en defensa contra la cultura global y dominante. Pero también encontramos, que el susto es la pérdida del sentido de la vida, de la historia del individuo en su cultura. Es la evasión de un mundo al que no pertenece o no quiere pertenecer, porque no se siente parte de él, ni se piensa tenga un buen desempeño. Se siente por debajo o por encima de lo que su cultura le propone, es decir, la cultura propone las reglas y el individuo las trasgrede. En la enfermedad encuentra un alivio para sus penas, un descanso, un respiro para salir de las responsabilidades que tiene con su familia o con su cultura.

Así encontramos los sincretismos, las hibridaciones, las simbiosis culturales con sus nuevas prácticas. El susto tiene otras muchas vertientes que en este trabajo no se trataron, pero que valdría la pena más adelante estudiar. El susto tiene distintos rostros apenas por medio de este trabajo observamos una de sus máscaras. No creo que tenga algo más que decir que no se haya dicho en el marco y desarrollo de este trabajo, pese a la visión de las cosas y a nuestras propias limitaciones. Dónde en el tiempo pienso, aún no ha terminado.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS CONSULTADAS

- Aguirre Beltrán G. Medicina y Magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, SEP-INI, 1980, p. 259.
Obra Antropológica VI. El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México, Universidad Veracruzana-INI-F. C. E., 1992, pp. 238.
- Aramoni E. Talokn tata, talokan nana: nuestras raíces, Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. México, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 283.
- Arizpe, L. El ciclo de desarrollo del grupo doméstico entre los nahuas de la Sierra de Puebla, ENAH, México, 1972, p. 3.
Nican Pehua Zacatipan, Parentesco y economía en una sociedad nahua. México, SEP-INI, 1973, p. 63.
- Bartra, R. La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano, México, Grijalbo, 1987, pp. 233.
La crisis del nacionalismo en México, en Revista Mexicana de Sociología, n. 3, Julio-Septiembre, IIS-UNAM, México, 1989, pp. 191-226.
- Benoist, J. M. Facetas de la identidad, en C. Lévi-Strauss, *La identidad*, Seminario, Madrid, Ed. Petrel, 1981.
- Bonfil, G. Utopía y revolución, Ed. Nueva imagen, México, 1981, p. 31.
México profundo, Grijalbo, México, 1989.
- Brading, D. Los orígenes del nacionalismo mexicano, México, Era, 1983, p.82.
- Buci-Gluksmann, C. Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana, En revista mexicana de Sociología, No. 2, abril-junio 1979.
- Carrasco P. Los otomíes: Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México, UNAM, 1976, p. 288.
Carrasco, P.; Johanna Broda Economía Política e ideológica en el México prehispánico, México, CIS-INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 33.
- Clavijero, Francisco Javier. Historia antigua de México IV, Editorial Porrúa, México, 1945, p. 328.
- Chapman P. Mesoamérica: ¿Estructura o historia?, A propósito de Mesoamérica., Boletín INAH, México, n. 19, 1976, pp. 35-38.
- Chenaut, Victoria. Aquellos que vuela, Los totonacos en el siglo XIX, México, CIESA-INI, pp. 352.

- Dahlgren, B. La Mixteca, Su cultura e historia prehispánica, México, UNAM, 1996, p. 82.
- Dussel, E. El encubrimiento del otro, Hacia el origen del mito de la modernidad. Ediciones Abya-Yala, Quito, Junio de 1994, pp. 38-41.1994: 62)
- Florescano, E. Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México, INI, México, 1997.
- García Canclini, N. Nacionalismo y globalización. El debate multicultural, p. 264, (entrevista) por García Castro, M., SOCIOLOGÍA, "Identidad Nacional y Nacionalismo, UAM-A, Enero-Abril, número 21, México, 1993.
- García, M. Identidad nacional y nacionalismo en México, en: *Sociológica*. Identidad Nacional y Nacionalismos, México, UAM-I, Enero-Abril, n. 21, p. 37.
- Geertz, C. La interpretación de las culturas, Gedisa, México, 1987, p. 209.
- Gellner, E. Naciones y Nacionalismo, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- González Casanova, P. La democracia en México, Era, México, 1990, p. 46.
- González, T. El concepto de tona en el México antiguo, en. Boletín INAH, México, época II, Octubre-Diciembre, 1976, pp. 13-16.
- Gorbea, A. Planteamiento en torno al concepto Mesoamérica, en: *La validez teórica del concepto Mesoamérica XIX: Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, INAH-SMA: 97-108., 1990, (Serie Antropología).
- Habermas, J. Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1989.
- Heusch, L. Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica, México, Siglo XXI, 1973.
- Ichon, A. La religión de los totonacas de la sierra, México, CNCA-INI, 1990, p. 157
- Kirchhoff, P. Mesoamérica, en el suplemento de la revista Tlatoani, México, 1967, p. 8.
- Krickeberg, Walter. Las antiguas culturas mexicanas, México, FCE., 1990, pp. 483.
- López Austin A. Cuerpo humano e ideología I y II, Las concepciones de los antiguos nahuas., UNAM, 1996, p. 32.
López, Austin A.; López Luján L. El pasado indígena, México, El Colegio de México-F. C. E., 1996. pp. 306.

- León-Portilla M. Motivos de la antropología americanista, Indagaciones en la diferencia, México, F. C. E., 1996, p. 23.
- Lévi-Strauss, C. La Identidad, Seminario, Madrid, Ed. Petrel, 1981.
La eficacia Simbólica, en Antropología Estructural, Ed. Buenos Aires, EUDEBA, Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 1990, pp. 275.
- Martínez, M. Catálogos de nombres vulgares y científicos de Plantas Mexicanas, México, FCE, pp. 1220.
- Matos, Moctezuma E. El proceso de desarrollo en Mesoamérica, Boletín de Antropología Americana, México, Instituto Panamericano de Geografía e historia, n. 5, 1982, pp. 117-131.
- Montalvo E. El nacionalismo contra la nación, México, Grijalbo, 1986. p. 113.
- Nutini, H. G. y J. M. Isaac. Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla, México, INI, 1974, pp. 278-279.
El cambio sociocultural: sincretismo, aculturación y conceptos relacionados, en: León-Portilla, M., *Motivos de la Antropología Americanista*. Indagaciones sobre la diferencia, México, 2001, p. 50.
- Olivé, Negrete J. Estructura y dinámica de Mesoamérica, México, SANEA, 1958, p. 36.
- Paz, Octavio. El laberinto de la soledad, México, F. C. E., 1963, pp. 193.
Posdata, México, Siglo XXI, 1970, pp. 155.
- Paré, L. Caciquismo y Estructura de Poder, en AA. VV., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1976, p. 35.
- Pozas, Isabel H. Y Ricardo Pozas. Del monolingüismo indígena al bilingüismo en lengua nacional, Una experiencia educativa del Centro Coordinador Indigenista del Papaloapan, Nuevo Paso Nacional, Oaxaca, 1956, p. 13.
- Proudhomme, F. Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bourdieu, en Sociología, n. 6, México, UAM-A, 1988, p. 91.
- Redfield, Robert, R. Linton y M. J. Herskovits, Memorandum on the study of Acculturation, en: *American Anthropologist*, Vol. 38, pp. 149-152.
- Rubel, A.; O'neil, C.; Collado, A., R. Susto: una enfermedad popular, México, FCE, pp. 1995, pp. 257.

- Sahagún, Fray Bernardino de. Historia General de las cosas de la Nueva España, México, Ed. Porrúa, 1999, pp. 1093.
- Salazar, F. Nación y nacionalismo en México, en: *Sociológica*. Identidad Nacional y Nacionalismos, México, UAM-I, Enero-Abril, n. 21, p. 52.
- Sapir, Edward. El lenguaje. Introducción al estudio del habla, México, F. C. E., 1954, p. 114.
- Segre, E. Metamorfosis de lo sagrado y lo profano, México, El Colegio de México-INAH, 1976, pp. 239.
Las máscaras de lo sagrado, Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico, INAH, México, 1987. pp. 210.
Globalización y modernidad, en: *De lo local a lo global*. Perspectivas desde la antropología. UAM-I, México, 1994, pp. 189.
- Signorini I. y Lupo A. Los tres ejes de la vida, Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla, Universidad Veracruzana, México, 1989, pp. 303.
- Stavenhagen, R. La cuestión étnica. Algunos problemas teóricos metodológicos, en: Estudios Sociológicos, El Colegio de México, Vol. X, n. 28, Enero-Abril, 1992, p. 54.
Sociología y subdesarrollo, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1975.
- Steward, Julian H. Theory of culture change, The methodology of multilinear evolution, Illini Books edition, 1972, pp. 305.
- Vázquez, J. Nacionalismo y educación en México, FCE, México, 1975.
- Velásquez, E. Cuando los arrieros perdieron sus caminos, La conformación regional del Totonacapan, El colegio de Michoacán, 1995, p. 42.
- Wolf, Eric. Pueblos y culturas de Mesoamérica, México, Ediciones Era, 1967. pp. 251.