



NOCIÓN MAZAHUA DE FEMINIDAD: EL IDIOMA DEL MITO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA:

KARLA PAOLA LÓPEZ MIRANDA

DIRECTORA: DRA. en A.S. MARTHA ARELI RAMÍREZ SÁNCHEZ

LECTORES: DR. en A. ALESSANDRO QUESTA REBOLLEDO

DR. en A.S. ROGER MAGAZINE NEMHAUSER

CDMX, 2021

INTRODUCCIÓN:	4
CAPÍTULO I. REGIÓN <i>TEETJO ÑAATJO JÑAATJO-MAZAHUA</i>	15
1.1 Origen, migraciones y asentamientos <i>teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas</i>	16
1.1.1 La estirpe <i>teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas</i> en el contexto Mesoamericano	16
1.2 Entre llanos y montañas: moradores de norte a sur	22
1.2.1 “ <i>Yo me’b’atji</i> ”- “ <i>Yo mentr’eye</i> ”	22
1.2.2 A los márgenes de <i>Ndareje</i> : anotaciones históricas	27
1.3 Las figuras de la naturaleza: delimitación mitológica y estratificación cultural	32
1.3.1 <i>Ngejmuru</i> y <i>T’øxt’ej</i>	33
1.3.2 <i>Menzheje</i> “El señor del agua”	35
1.3.3 <i>Nguarmuxa</i> “época de secas” y <i>Zanto</i> la “época de lluvias”	37
1.4 Organización social	38
1.4.1 Construcción de la persona <i>teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua</i>	38
1.4.2 Principios familiares y residenciales	42
1.4.3 “Nació molendera” “Nació yuntero”: división genérica del trabajo	47
CAPÍTULO II. MITOS: FRAGMENTOS DE UN CONJUNTO SIGNIFICANTE	53
2.1 El mito desde los fundamentos del Estructuralismo Francés	54
2.1.1 ¿Qué se entiende por mito?	54
2.1.1 Función y sentido del mito	57
2.2 Conceptualización <i>teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua</i> de mito	61
2.2.1 Categorías controladas.....	61
2.2.2 La importancia de los mitos lunares en contraposición con los mitos solares	65
2.3 De estructuras: conocer, entender y organizar el mundo	68
2.3.1 Noción de estructura.....	68
2.3.2 División dual.....	71
2.3.3 Estructuras intermedias, variadas e indeterminadas	74
2.4 La doble naturaleza del mito: principios metodológicos de aproximación	79
2.4.1 Principio de verticalidad.....	80
2.4.2 Principio de horizontalidad.....	83
CAPÍTULO III. LA DIVISIÓN DUAL PRIMARIA	86
3.1 Cosmología sexualizada	86

3.1.1 <i>Ts'ita Jyaru</i> y <i>Ts'inana</i> : la pareja primigenia	88
3.1.2 Las cosas del día	91
3.1.3 Las cosas de la noche.....	93
3.2 La noción de <i>su</i>: de la división genérica al parentesco	96
3.2.1 Los prefijos del sexo.....	97
3.2.2 <i>Suu</i> en las terminologías del parentesco y la alianza matrimonial	100
3.3 Dimensión de lo corporal	103
3.3.1 El cuerpo en las lógicas <i>teetjo ñaatjo jñaatjo</i> -mazahuas.....	104
3.3.2 De sustancias y otros principios	109
CAPÍTULO IV. INDETERMINACIÓN PARCIAL DE ALGUNOS CUERPOS: POSIBILIDAD DE RESISTENCIA CONTRA LA DISTINCIÓN DUAL	113
4.1 Más allá de los opuestos complementarios	114
4.1.1 Lo <i>trickster</i> en la mitología <i>teetjo ñaatjo jñaatjo</i> -mazahua	115
4.1.2 Zana : el astro selenita	119
4.1.3 Sibi : la lumbre, el fuego, la bruja	123
4.2.1 La desintegración del cuerpo dual	127
4.2.1 El deseo lunar	130
4.2.2 Pies de bruja.....	132
CONCLUSIONES:	137
Bibliografía:	149
ANEXOS	157

INTRODUCCIÓN:

Mundos no binarios

Las mujeres embarazadas no deben salir cuando hay luna llena y tampoco deben mirarla ya que su bebé podría nacer con alguna malformación o con labio leporino [...] durante el embarazo para protegerse tienen que traer un seguro dorado debajo de su blusa y un listón de color rojo (Jessica Damayanthi Ruíz Sosa, 2020, San Felipe del Progreso).

El mundo nocturno *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua está poblado en demasía por seres que piensan, que planifican, que crean estrategias y que se vuelven parte del devenir cotidiano de la población. Estos seres se abren camino por medio de los relatos que los abuelos y las abuelas cuentan. Algunos de ellos se encargan de cuidar los cerros, otros el agua, algunos más la tierra, pero el numen por excelencia que gobierna y permea lo nocturno es *Zana* la Luna. A diferencia de lo que sucede con el Sol o *Jyaru*, *Zana* nunca desaparece, solo se “retrae paulatinamente desde la fase de plenilunio hasta la conjunción, y el cielo se entreabre para permitir que ella se oculte [...] A partir del cuarto creciente resurge obedeciendo a un movimiento alterno, metafóricamente comparado al de la cabeza de una Tortuga” (Galinier, 1990, p. 257).

La complejidad de *Zana* se manifiesta no solo a partir de su personificación en el mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua o de su inmersión paulatina en el cielo, sino por medio de su variación genérica. Esta a intervalos constantes toma dotes o cualidades de lo masculino y lo femenino.

En la lengua *jñatrjo-jñatjo* la boca es conocida como *nee* o *ne'e*. la Luna representa, dependiendo la fase en la que este, una boca entre abierta, es también un lugar de captura, succión y manducación. Siguiendo lo dicho por Galinier (1990) la boca se encuentra unida al principio del deseo, que en el idioma de los mazahuas se nombra *ne'e*. Es bajo dicho término que *Zana* comienza a manifestar sus dotes de devoradora, ¿qué es lo que la boca entre abierta de la Luna desea? Lo que *Zana* desea es ingerir sangre y alimento. Durante los eclipses o en ciertas fases de *Zana* como *Nizhi Zana*, esta devora los labios de los bebés en el interior del vientre de sus madres, haciéndolos nacer con paladar hendido. Es, también, a partir de su reflejo en ríos, lagos, pozos o diversos medios pluviales que *Zana* caza y captura a los animales, dando cuenta de ello a partir de las figuras que de su cara pueden descifrarse.

Es necesario aclarar que cuando se habla de la noción de deseo este se concibe bajo los principios genéricos. Según lo dicho por Fagetti (2002) el deseo que proviene de los elementos masculinos es insaciable e incontrolable respondiendo a su carácter de ser caliente. Por otro lado, el deseo que pudiese manifestarse desde lo femenino es controlable respondiendo a su carácter de ser frío. El deseo que *Zana* expone se aproximaría más al masculino, ya que esta no puede controlar, y tampoco busca hacerlo, su necesidad de sangre, animales y partes del cuerpo de los bebés.

La idea de lo femenino, que desde los mitos referentes a *Zana* se construye, da cuenta de un mundo no binario que formula categorías que van más allá de la clasificación dual. Pensar al mundo dividido por categorías perfecta y acabadamente delimitadas anula la posibilidad de la observación de encuentros, mezclas y combinaciones que complejizan dicha delimitación.

El mundo binario posibilita la observación de los límites que las sociedades crean para comprender su realidad, estos límites permiten delegar un espacio para cada cosa y añadir a todo un orden particular. La presente investigación no pretende exponer a la organización binaria como un elemento negativo o poco útil, lo que se busca es entender cómo los pares, las mitades, los opuestos, se encuentran dando forma a tipos distintos de orden, a saber, variados, intermedios o indeterminados. Construir la investigación solo en torno a la diferenciación ya es interesante, pero observar la manera en la que dicha diferenciación produce órdenes más intrincados es por mucho más desafiante.

Las capas de distinción dual que cubren la observación primaria de los espacios indígenas no permiten apreciar la diversidad de formas variadas, indeterminadas o intermedias de organización. El mundo no binario *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua lleva muchos años cuestionando por medio de mitos y relatos propios de lo femenino las formas de organización dual. Mostrando que existen múltiples y variadas maneras de configurar la realidad.

Objetivo general y Objetivos particulares

Tomando como referencia lo mencionado en el apartado anterior, esta investigación tiene como objetivo general: reconocer los componentes que se presentan con regularidad en los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas a partir de los que se configura la idea de lo femenino. A sabiendas de

que dichos componentes están dados por la noción de dualidad primaria y de indeterminación parcial de algunos cuerpos.

Mientras que los relatos referentes a la pareja primigenia, representada por “El Padre Sol” o *Jyaru* y “La Madre Luna” o *Zana*, configuran una idea de lo femenino ligada a la oposición a lo masculino, relatos como los referentes a *Sibi* y a *Zana*, crean una noción de lo femenino que complejiza la oposición antes impuesta. En ese sentido, toda la serie de mitos que establece un orden binario sobre lo femenino se ve trastocada por otra serie de mitos que incluyen personajes que socavan la pretendida binariedad, dando cuenta de seres con caracteres mezclados, no solo en términos de género sino a partir de la unión entre lo natural y lo sobrenatural, lo animal y lo humano, lo bueno y lo malo, lo de arriba y lo de abajo, etc.

Para poder llevar a cabo el objetivo general se plantearon cuatro objetivos particulares: el primero que busca caracterizar por medio de mitos el sentido del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*. El segundo que tiene como fin explicitar qué se entiende por mito desde las estructuras de pensamiento de una comunidad indígena, a saber, la *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*. El tercero que tiene como fin exponer la división dual primaria presente en la región, haciendo uso del mito de la pareja primigenia y de la pareja de volcanes. El cuarto que pretende caracterizar el principio de indeterminación parcial de algunos cuerpos, recurriendo a las figuras de lo *trickster*. Entendiendo a lo *trickster* como el personaje que entreteje características de múltiples espacios, que no pertenece a un solo lugar y que no posee una clasificación simple o dual.

El mito: aproximaciones teóricas y metodológicas

El mito ha sido abordado a lo largo de la historia por diversas disciplinas, entre las que se puede citar: la filosofía, la antropología, el psicoanálisis etc. Al interior de la antropología, tal término se ha discutido desde corrientes teóricas como el funcionalismo, el estructuralismo francés, o la fenomenología.

El funcionalismo, desde lo revisado en Malinowski (1993), plantea una aproximación guiada por los principios de *necesidad-satisfacción*, la fenomenología pensada desde autores como Eliade (2000) y Leenhardt (1997) mira al relato como una *historia verdadera* y como una *herramienta de educación* y el estructuralismo francés, visto desde los argumentos de Lévi-Strauss (1995), reconoce en el mito un principio de *transmisión-interpretación-estructura*.

Por acercamientos previos a los mitos propios de la zona, se sabe que este no representa para la comunidad *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua una historia vaga desprovista de sentido en el devenir cotidiano, reconociéndose más bien como un relato provisto de intención y de sentido que perpetúa formas de ser y de estar en el mundo. Se sabe, también, que para la comprensión o interpretación del mito es necesaria la comprensión e interpretación del sistema de referencia o contexto. Es el estructuralismo francés la vía teórica que permite observar tanto el orden interior del relato como el orden general de la sociedad en la que se inserta.

Partiendo de lo anterior, el mito “va más allá del hecho histórico y las narraciones que lo componen no son aisladas, más bien [son el fragmento de un conjunto que en general significa]; es decir, las narraciones expresan una trama no solo narrativa, sino de [órdenes] que se articulan en la discursividad” (Figueroa, 2019, p. 29). La transmisión y comunicación de los mitos, desde esta corriente teórica, implica una acción estructuras de la comunidad, en la que diversos “matices se interrelacionan [para] interpretar lo transmitido” (Figueroa, 2019, p. 29).

Es así que todo orden ya sea de parentesco, económico o de género puede ser, desde lo que se argumenta en la presente investigación, observado a través del orden que se impone al interior de los relatos. La noción de lo femenino que se formula y expresa vía estas historias tiene una interesante correlación con la noción de lo femenino que se establece dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

Teniendo como punto de partida el estudio de los mitos y la línea teórica que sirve de base para tal estudio, puede hacerse mención de las zonas trabajadas. La región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua abarca los municipios de: “*Mbajomu* “lugar de tierra colorada”, Almoloya de Juárez; *Mbaró*, “en la piedra colorada”, Atlacomulco; *Trjere sje*, “tamal de capulín”, La Asunción Malacatepec o Donato Guerra; El Oro; Ixtapan del Oro; *Jyapju*, “lugar de tule abundante”, Ixtlahuaca; *Jnentsjo*, “en la barranca honda”, Jiquipilco; *Ngejmurú*, “lugar donde se reúne la gente”, Jocotitlán; *Chajñiñi*, “en el pueblo grande” o *Nrrakotr’u*, “cañada grande”, San Felipe del Progreso; *Jñiñi a B’atju*, “en el pueblo situado en el llano”, Temascalcingo; *Chizhi*, “lugar de ocotes”, San José Malacatepec o Villa de Allende, y *D’adyo Jñiñi*, “en el pueblo nuevo”, Villa Victoria” (Segundo, 2014, p. 36).



Fuente: <https://descargamapas.net/mexico/estado-de-mexico/mapa-estado-de-mexico-municipios>

La presente investigación solo retoma los municipios de: San Felipe del Progreso (en las Localidades de Cabecera, Emilio Portes Gil, San Juan Jalpa y San Nicolás Guadalupe), San José del Rincón (Rioyos Buenavista), El oro, Jocotitlán (San Miguel Tenochtitlán), Ixtlahuaca y Temascalcingo. Estas comunidades han sido elegidas respondiendo al acercamiento que se ha tenido en dichas zonas como resultado de trabajos realizados con anterioridad. Todos los informantes provenientes de tales espacios son ya conocidos, la confianza establecida previamente permite a la presente investigación ahondar sobre detalles particulares de los relatos que al trabajar con informantes nuevos serían difíciles de tratar, por ejemplo, las narraciones o términos vinculados a la menstruación y a ciertas partes del cuerpo.



Fuente: <https://descargamapas.net/mexico/estado-de-mexico/mapa-estado-de-mexico-municipios>

Siendo guiados por los parámetros del estructuralismo francés, se establece que todo mito responde a una doble temporalidad -sincrónica y diacrónica-. Aunado a estos dos tiempos se suma un tercero que sería de connotación absoluta, y que busca nombrar el momento en el que el relato se origina. Como es ya sabido, estas narraciones aparecen en tiempos no rastreables propios de lo inmemorial. Dicho tiempo se nombre solo con la intención de visibilizar que el mito no solo forma parte del devenir cotidiano e histórico de los pobladores de ciertas regiones, sino que configura tiempos distintos, tiempos de lo absoluto.

El reconocimiento de los espacios temporales, sirve a la presente investigación para plantear los principios metodológicos de aproximación al fenómeno de estudio. Proponiendo dos ejes de análisis: 1) en un primer momento un análisis vertical o sincrónico y 2) en un segundo momento un análisis horizontal o diacrónico.

El principio de verticalidad sirve para referenciar el uso que del relato se hace en el tiempo actual. Es importante mencionar que al interior de la región mazahua algunos de los mitos son referidos solo a manera de fragmento, es decir, no contando la historia completa sino solo pequeños pedazos. Por otro lado, los mitos están, generalmente, acompañados por anécdotas que el transmisor comparte y que particularizan la experiencia de los individuos.

La aproximación a la mitología propia de la región se desarrolló a través de la aplicación de entrevistas a personas pertenecientes a la zona. En el rango de edad de los 17 años a los 60 y el

sexo correspondiente tanto a lo femenino como a lo masculino. Cabe mencionar que la aplicación de las entrevistas se usó como preámbulo para iniciar la conversación. Una vez concluido el proceso formal algunos de los informantes, como el Maestro Esteban Bartolomé Segundo Romero, originario del municipio de Temascalcingo, así como el compañero J. Manuel Díaz Espinoza de Emilio Portes Gil, San Felipe del Progreso, la compañera Angélica Lujano García, de San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso y el compañero Diego Romualdo Estrada de Rioyos Buenavista, San José del Rincón, continuaron apoyando en la investigación a través de prolongadas conversaciones vía WhatsApp.

El acercamiento posterior a la entrevista permitió especificar temas como: la menstruación y su relación con las fases lunares, el ciclo agrícola y la importancia del calendario lunar, la noción de *Sibi* como luz, el origen de la mujer mazahua, entre otros. En este apartado se recurrió también a las dirigentes del taller *Mojó ra xorüji Jñatr'o* 2020, Marili Galindo Sánchez, Janet García Esquivel y Cecilia Romero Ortiz, que a través de sus enseñanzas contribuyeron al entendimiento del cuerpo mazahua, ahondando no solo en su terminología sino en las particularidades que dicho cuerpo envuelve.

El principio de horizontalidad responde al uso y permanencia de los mitos a lo largo de la historia. En ese sentido se rastrean, a lo largo de la historia, las referencias hechas a los mitos a partir de diferentes textos. Las fuentes consultadas se dividen en tres periodos importantes: 1) Lo que corresponde al periodo colonial con la “Doctrina y Enseñanza en la lengua mazahua” texto expedido el 18 de febrero de 1637; 2) Los escritos que van del 1900 al 2000, entre que se encuentran los textos publicados por La Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública y por el Instituto Lingüístico de Verano en Coordinación con la Secretaría de Educación Pública y 3) Las publicaciones hechas del año 2000 al 2020, que dan cuenta de elaboraciones hechas por personas del interior de las comunidades, así como de personas del exterior. Dicha división se hace en función de la datación de cada publicación, las lagunas que se encuentran en ciertos periodos, por ejemplo, del año 1700 a 1800 responden a la falta, por lo menos en términos de mitos, de textos escritos.

El carácter de objeto absoluto permea ambos momentos y no se delega un tercer espacio para su observación debido a que, como se mencionó antes, corresponde a un tiempo no medible, y es

justo esa imposibilidad de medición la que dota al mito de su permanencia, pasada, presente y futura.

Las estrategias de razonamiento empleadas en este apartado responden al reconocimiento de elementos significativos de la narración que dan como resultado órdenes generales. En ese sentido todo relato particularizado por la experiencia del informante y contrastado con las fuentes documentales, permite observar la forma en que la sociedad *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua comprende y categoriza ciertos fenómenos, en este caso, los vinculados a la noción de lo femenino.

Estructura del texto

El texto está compuesto por cuatro capítulos que giran en torno a la construcción de lo femenino desde los mitos propios de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua. El primer capítulo denominado “**Región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua**” tiene como finalidad situar geográfica, histórica y culturalmente al grupo. Haciendo mención de su origen Otomiano, Tolteca y Teotihuacano ubicándolo junto con los primeros moradores del México Central. Por otro lado, se expone la participación que los mazahuas tuvieron en los movimientos revolucionarios e independentistas, así como la importancia, que hoy en día, tienen las lógicas de la hacienda y las tiendas de raya dentro del territorio.

Los primeros movimientos migratorios, suscitados, previamente a la conquista Mexica y española, configuraron un área cultural que tuvo poca variación. Los mazahuas, han sido dueños del territorio delimitado al norte por *Ndareje* o Río Lerma y al Sur por la zona boscosa desde siglos anteriores al XVI. La permanencia de los mazahuas en su territorio estableció una manera particular de relacionarse con él. El paisaje natural propio de la región toma parte en el devenir sociocultural del pueblo, creando un sistema de vida que reconoce a todos como cohabitantes de un espacio común. Dicho sistema queda manifiesto en mitos y relatos que dan cuenta de seres cuidadores de los ríos, las montañas, los lagos, el cielo y demás elementos.

A esta condición se suma la existencia de un orden genérico que permea todo el territorio. Desde la delegación de trabajos como “yuntero” o “molendera” hasta la organización de la residencia postmarital, que suele ser virilocal. Se resalta que dicho orden es, generalmente, trastocado por personajes que socavan la distinción y en ese sentido el pretendido límite.

En el segundo capítulo denominado “**Mitos: Fragmentos de un conjunto significativo**” se exponen los argumentos teóricos y metodológicos que sostienen la presente investigación. Estableciendo, en un primero momento, la importancia de elegir cierta teoría, que sirva como lente para observar y conceptualizar la noción de mito. En este texto se retoma al estructuralismo francés como el medio más idóneo para dar cuenta de lo que representa la noción de mito dentro del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua. Asentando que el mito, desde esta perspectiva es entendido como el reflejo de cierta estructura que permite hacer manifiestas formas particulares, de mirar, de entender y de estar en el mundo.

Dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua lo femenino toman una interesante relevancia, ya que procesos como la creación del tiempo, el origen de ciertas características corporales, la geología, el funcionamiento del astro celeste, el uso y caracterización del fuego y demás fenómenos recurren a tal elemento para su configuración. La idea de lo femenino implica procesos sumamente complejos que se vinculan, desde lo discutido en el presente capítulo, primero con una oposición a lo masculino creando tipos de organización binaria y en segundo lugar como una complejización de la oposición a lo masculino formando tipos de organización intermedios, variados o indeterminados.

Aunado a ello se expone la doble naturaleza del mito, sincrónica y diacrónica. Este doble principio instauro las formas de aproximación metodológica utilizadas en la investigación. Mirando al relato a partir de su uso actual vía diversas entrevistas y su uso histórico sustentado por medio de la consulta de múltiples fuentes documentales.

El tercer apartado denominado “**División dual primaria**” tiene como finalidad dar cuenta de la división dual primaria, propia de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, basada en los principios genéricos (femenino-masculino). Igualmente busca mostrar cómo tal distinción responde a órdenes de conocimiento sustentados en los mitos.

El mito fundante de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua establece la existencia de la pareja primigenia formada por *Jyaru* “El Padre Sol” y *Zana* “La Madre Luna”. Este dúo crea un orden genérico que permea diversos ámbitos de la zona. El primero el tiempo, delegando prácticas, propias del día y por tanto de lo masculino y propias de la noche, pensadas desde lo femenino. Este sistema de vida se repliega a los términos de la lengua, que engloban cualidades de lo femenino guiadas por el prefijo *su* y cualidades de lo masculino guiadas por el prefijo *nda*. El

orden genérico impuesto por el mito se extiende hasta los confines del parentesco dando forma a términos como *nana* “madre” y como *suu* “esposa” y la relación que existe entre ambas.

En el capítulo se expone, también, la manera en que el orden dual impuesto por ciertos mitos determina la pertenencia de un órgano corporal a cierta categoría de género. De igual manera se describe el vínculo entre sustancias como la sangre, el semen, los líquidos fríos y los líquidos calientes con el orden genérico.

El objetivo del capítulo cuatro denominado “**Indeterminación parcial de algunos cuerpos: Posibilidad de resistencia contra la distinción dual**” es observar la irrupción de ciertos elementos, factores o variables que trastocan la establecida división dual primaria, a su vez, se busca reconocer la naturaleza heterogénea y variables de ciertos personajes que sostienen, justamente, la antítesis de las mitades.

En este apartado se discute cómo todo orden dual impuesto por cierta serie de mitos, ejemplo el de la pareja primigenia, es trastocado por algún elemento modificador. Dentro de la mitología *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua los elementos modificadores están representados por personajes como *Zana* y *Sibi*.

La figura de *Zana* o también conocida como la Luna suele ser emblema, desde la mitología, de un ser femenino que resguarda y acompaña los principios de humedad y oscuridad, pero a la proximidad dicho personaje es más complejo de lo que parece, ya que dependiendo la narración la Luna adquiere características no siempre propias de lo femenino como el convertirse en un astro depredador cualidad, desde la división dual, de lo masculino. Dentro de la mitología mazahua se manifiesta, también, el personaje de *Sibi* que refiere a la lumbre y el fuego, dicho ser adquiere características masculinas como el deseo incontrolable o el consumo de las partes corporales de los bebés a la llegada de *xoma* “la noche”.

El gran signo de *Zana* y *Sibi* es lo *trickster*. Ambas suelen entretrejer características de múltiples espacios, no pertenecen a un solo lugar y no poseen una clasificación simple o dual. Estas brincan las fronteras impuestas por la comunidad o el colectivo y son, como menciona Radin (1956) citado en Manzanilla (2016), el espíritu del desorden o las enemigas de los límites.

Los capítulos aquí descritos, permiten reconocer por un lado la división binaria del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua y por otro lado las vías no duales, sino variadas, intermedias o

indeterminadas que configuran su realidad. La convergencia de estructuras presentes en la región, da la posibilidad de pensar y entender a los mundos indígenas en toda su complejidad.

CAPÍTULO I:

REGIÓN TEETJO ÑAATJO JÑAATJO-MAZAHUA

El presente capítulo tiene como finalidad situar histórica, geográfica y culturalmente al grupo. Para ello será necesario dividir el texto en diferentes apartados: el primero denominado *Origen, migraciones y asentamientos teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas*, estará guiado por los siguientes cuestionamientos ¿de dónde surge el grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*? ¿en qué periodo de la historia prehispánica podemos situarlo?, ¿qué papel desarrollo dicho grupo en la conformación de Mesoamérica?

El segundo apartado llamado *Entre llanos y montañas: moradores de norte a sur*, busca responder los siguientes cuestionamientos ¿cuál es la ubicación geográfica del grupo en la época prehispánica, la conquista y en la actualidad? ¿qué divisiones territoriales se reconocen al interior de la región y a qué características geográficas, ecológicas y socioculturales responden? El fin del apartado es situar espacialmente al grupo, poniendo énfasis en las delimitaciones construidas desde el interior, sostenidas en mitos e historias locales.

El tercer apartado nombrado *Las figuras de la naturaleza: delimitación mitológica y estratificación cultural*, pretende responder los siguientes cuestionamientos ¿qué características naturales componen al territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*?, ¿cuáles son sus principales elevaciones montañosas, ríos, presas, pozos, manantiales etc.?, ¿de qué manera interactúan los pobladores de la región con su medio ambiente? El presente apartado tiene como finalidad dar a conocer los elementos naturales característicos del territorio y a su vez la gama de relatos, imaginarios y nociones del mundo que se vinculan con dichos elementos.

El último apartado denominado *Organización social*, está construido en torno a los siguientes cuestionamientos: ¿es la división generizada un principio determinante para la distribución de actividades de trabajo dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*? ¿cómo se construyen las relaciones de parentesco postmaritales? ¿cuál es el tipo de residencia? ¿cómo se organiza la vivienda dentro de la región y si tiene esta organización alguna relación con los principios de parentesco? El objetivo del apartado es mencionar el tipo de trabajo que se adquiere a partir de la división por género y de los trabajos que socavan el orden establecido, de igual manera se busca

ahondar en el tipo de residencia postmarital y de vivienda que se construye bajo dicho orden de asentamiento.

1.1 Origen, migraciones y asentamientos *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas*

Para el siglo XVI, según lo dicho por Segundo Romero (2014) existían en México aproximadamente 125 lenguas originarias, de las cuales solamente sobreviven 68. Entre las lenguas mayormente estudiadas puede citarse el náhuatl, que a la llegada de los españoles se configuraba como el idioma dominante dentro del territorio Mesoamericano. El contacto que establecieron los nuevos visitantes con los habitantes del territorio Mesoamericano se dio, sobre todo, por medio de la evangelización, y evidentemente de sus representantes religiosos. Diversas jurisdicciones realizaron registros sobre el uso de la lengua y las costumbres de los lugares que quedaban bajo su mando. Uno de los grupos especialmente invisibilizados fue el Otomí y las familias emparentadas con él, a saber, la matlatzinca, chichimeca, pame y mazahua, que se desprende directamente de dicho grupo.

Pareciera que el proceder de los evangelizadores del siglo XVI fue retomado por los historiadores y antropólogos del siglo XX e incluso contemporáneos, que sometieron a la bruma nahua las aproximaciones al territorio otomiano. Si la familia otomiana fue configurada como el contorno de las investigaciones hechas sobre lo nahua, lo mazahua se posicionó como la periferia de lo otomí. La escasa investigación (histórica, arqueológica y antropológica) de dicho grupo, no permite precisar datos como su origen o antigüedad brindando solamente, hipótesis sobre la fecha de su aparición, movimientos y asentamiento en el territorio actual.

A partir del siglo XXI, diversos pobladores de la zona mazahua se han dado a la tarea de reconstruir su origen, apoyándose tanto en los relatos mitológicos sostenidos por la memoria colectiva de la población como en estudios realizados desde la lingüística y la historia, identificando a partir de ello las conexiones e influencias con otras culturas. Bajo esa lógica el presente apartado tiene como finalidad tejer la información brindada por la historia general con los mitos de la región, permitiendo dar cuerpo al devenir propio de los *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas*.

1.1.1 La estirpe *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahuas* en el contexto Mesoamericano

La antigua estirpe mazahua se configura por medio de una serie de encuentros y desencuentros con diversas etnias, entre las que se puede mencionar a los otomíes (principalmente), toltecas, teotihuacanos, matlatzincas, tarascos y nahuas. Hay poca claridad en cuanto al origen unívoco de

dicho grupo, en cambio, existen una serie de teorías y rutas lingüísticas que permiten hablar sobre su surgimiento.

Desde lo dicho por Gamio (2017) los primeros pobladores del Valle de Teotihuacán fueron los otomíes, cuya civilización o cultura está típicamente representada por los vestigios del Pedregal de San Ángel. Posteriormente puede encontrarse la capa perteneciente a las civilizaciones toltecas y teotihuacanas, que se mezclaron con la cultura otomiana. Tras un largo período se presentaron nuevos inmigrantes, presuntamente, provenientes del Norte, estos, de filiación mexicana. En ese sentido, los últimos pobladores que arribaron al Valle fueron los mexicanos, que profesaban la misma lengua que los toltecas y teotihuacanos, marcando diferencias significativas con el idioma otomí.

Al ser las tribus nahuatlacas las segundas y terceras en arribar al territorio mexicano este, cuando ellas llegan, ya contaban con un nombre, con pobladores y con maneras particulares de mirar y significar el espacio. Según lo dicho por Chávez (2019) tanto México como su capital la Gran Tenochtitlán tenía una forma, desde el idioma otomí, de nombrarse:

Meshico [...] Méjico [...] quiere decir: “en el ombligo de la luna”. Sin embargo, esta denominación es de origen otomí y se [dice] de la siguiente manera: Amädenzänä, de Amäde (ombligo) y Nzänä (luna) [...] El nombre otomí de la ciudad de México es amadenzänä, literalmente, “en medio o en el centro de la luna”. Tzänä en lengua otomí quiere decir luna y, por extensión, lunación, es decir, el mes del antiguo calendario autóctono del Altiplano. Con toda probabilidad, Amadenzänä es el nombre primitivo de México. Es posible admitir razonablemente que los primeros nahuas que llegaron al Valle de México no hicieron más que traducir al náhuatl el antiguo topónimo lunar (p. 52).

Por otro lado, la denominación más antigua de la Capital Mexicana es Tenochtitlán que significa, “literalmente “lugar de tunas sobre piedras” [...] el tenochtli, nopal de tuna dura colorada, se llama en otomí *bonda*, *bondo* [...] según la variante dialectal [...] En el códice [...] de Huichapan [...] la capital Azteca [...] no es llamada *bondo*, sino *Anbondo*: la partícula locativa *an* corresponde a la posesión náhuatl titlan. *Anbondo* [...] “entre tunas rojas como piedra”. De todo lo anterior se puede saber que la denominación *Meshico-Tenochtitlán* viene del otomí *Amädenzänä-Monda*” (Chávez, 2019, p. 53).

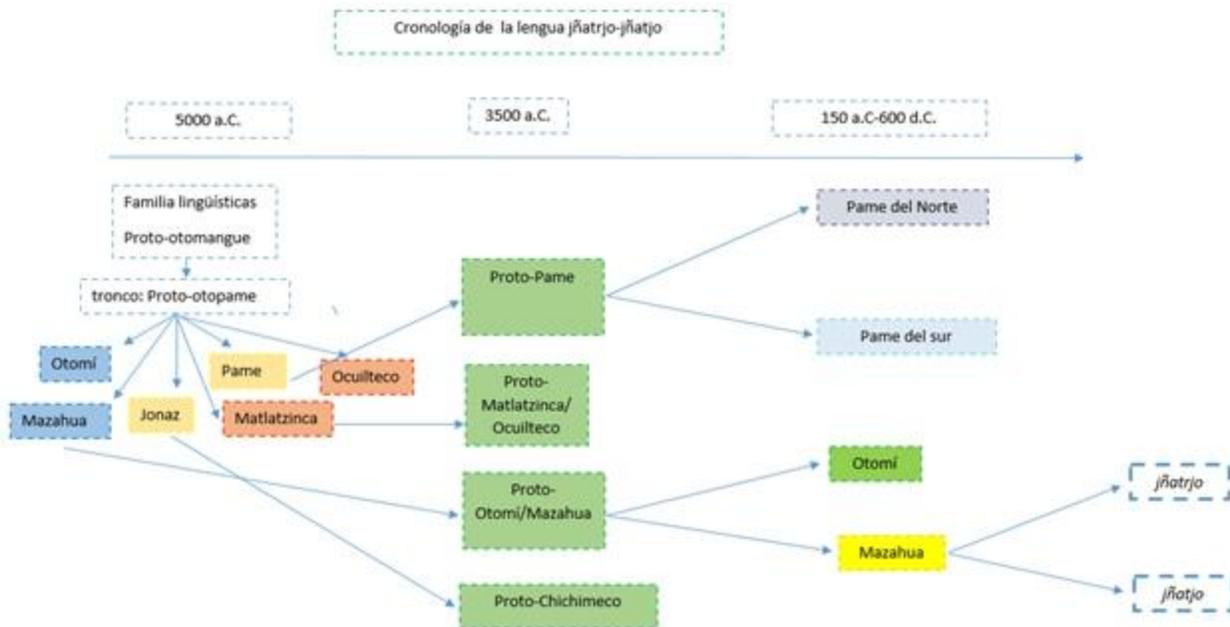
La mezcla que se da entre las diversas capas existentes en el Valle de México, se muestra no solo a partir de su composición toponímica sino por medio de diversos cultos religiosos, prácticas sociales y manifestaciones culturales. En toda la zona predominó el culto a los astros celestes, principalmente al Sol y a la Luna, así como a fenómenos de la naturaleza como el viento, la lluvia, el fuego, etc., que a partir de diversos relatos heroicos se elevaron la categoría de dioses.

Según diversas leyendas cosmogónicas, ambos astros “Sol y Luna” nacieron en virtud del sacrificio de algunos dioses. En cuanto a la lluvia y los diversos fenómenos naturales no dejan de ligarse a Tláloc “quien se dice haber sido en tiempos remotos un poderoso rey de los gigantes o *quiname*” (Gamio, 2017, p. 93), estos seres de dimensiones colosales conocidos como los gigantes *guemas* o *bemas*, se ligan directamente con la estirpe otomí que los toma como los primeros moradores de su mundo, que poseían, además, las artes de la alfarería. Por lo que respecta al viento, relatos míticos, lo ligan a *Quetzalcóatl*, representado como el astro de la tarde.

Gamio (2017) atribuye la mayor antigüedad al grupo otomiano, mencionando que las demás tribus se construyen sobre las bases de dicha civilización. Otros autores como Clavijero, (1991) sostienen esta idea afirmando que, “los otomíes, que hacían una de las más numerosas naciones, fueron también a lo que parece de los más antiguos y por ventura los primeros que se internaron en los países de América” (61).

Es ya conocido que de los citados otomíes se desprende otra poderosa familia, a saber “los mazahuas”. Para hablar sobre dicha división resulta necesario recurrir a la lingüística, ya que ni los relatos históricos ni las construcciones mitológicas dan cuenta de ello:

Apoyado en la lingüística, y concretamente en la glotocronología [...] los idiomas otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteco, pame y jonaz tienen su origen en un tronco común al que ha denominado Proto-otopame que a su vez constituyó una rama de una familia mucho más amplia, la denominada Proto-otomangue, cuyos orígenes son situados hacia el periodo Protoneolítico (5000-2500 a.C.) [...] hacia el cuarto milenio (4000 a.C.), y ante la ausencia de otros grupos lingüísticos emparentados entre sí en el Altiplano central, los otopames debieron haber ocupado los valles de México, Toluca, el Mezquital y quizá parte de Morelos, Puebla y Tlaxcala. En concordancia con Wright hasta hoy es perceptible la estrecha relación geográfica que se tiende entre los idiomas mazahua y otomí; matlatzinca y ocuilteco; pame y jonaz que son afines entre sí, respectivamente[...] A mediados del cuarto milenio (3, 500 a.C.) ocurre la diversificación interna de la lengua proto -otopame que se escinde en cuatro divisiones: el proto-chichimeco; el protopame; el proto-otomí/mazahua y el proto-matlatzinca/ocuilteco. Mientras que los últimos dos se asentaron en los valles centrales (al norte y suroeste de estos, respetivamente); los proto-chichimecos y los proto-pames se ubicaron al norte de éstos [...] en un periodo que fluctúa entre el 150 a.C. y el 600 d.C. (mediados del Protoclásico o Preclásico Superior y finales del Clásico Temprano) Wright señala la separación del idioma proto -pame en pame del norte y pame del sur lo mismo que la separación del proto-otomí/mazahua en otomí y mazahua [...] Es factible suponer esta separación en la medida en que Nieto Hernández sugiere que desde el Epiclásico ocurre un poblamiento masivo de hablantes del otomí y el mazahua en los valles de Ixtlahuaca Atlacomulco, Acambay y Temascalcingo, situación que se hará patente durante el Posclásico (Enríquez, 2015, p. 30-36).



Elaboración propia basada en el texto de Enríquez, 2015, p. 30-36

Posterior a la división entre el grupo otomí y mazahua, los ya establecidos mazahuas se dividen. Una parte se posiciona en “el Valle de México, principalmente [en] Xaltocan, Tenayuca, Atzacapotzalco y Tacuba, y la otra [se mueve hacia] el Valle Matlatzinco o Toluca, donde crearía[n] [...] la provincia de Mazahuacán, con Xocotépetl o Jocotitlán como capital, asiento de los poderes de las antiguas poblaciones mazahuas que aún se conocen en la actualidad en el Valle de Toluca y de las ubicadas en la frontera con los purépechas, al este de Michoacán” (Segundo Romero, 2014, p. 52-53).

Simultáneo al auge de Teotihuacán, despuntaron sitios como Los Reyes (Jocotitlán) y Los Pozos Atlacomulco. Cuando decae el imperio teotihuacano y viene el declive tolteca llega otro poderoso grupo conocido como los Chichimecas de Xólotl. “Su país nativo, cuya precisa situación ignoramos, se nombraba Amaquemecan, en el cual, según dice, habían dominado por muchos siglos [...] el motivo que tuvieron para abandonar su patria es tan incierto como la etimología del nombre chichimeca [...] El último rey que había tenido Amaquemecan había dejado el gobierno dividido entre sus dos hijos Achcauhtli y Xólotl. Este [último] disgustado [...] de partir con otro su autoridad quiso ver si la fortuna le proporcionaba otro reino [...] se partió de su patria con numeroso ejército de vasallos [...] En su marcha fueron reconociendo las ruinas de las poblaciones toltecas” (Clavijero, 1991, p. 52-53).

[...] después de que éstos entraron en el Valle de México y fundaron la ciudad de Xoloc, su caudillo Xólotl, decidió trasladarse a Tenayuca, fundando esta nueva ciudad y (...) acordó tomar posesión de toda la tierra de una mar a otra, y para esto junto a los seis Señores sus vasallos Acotomatl, Quahuatlalpal, Cozcaquauh, Mitiztacc, Tecpan, Iztacquahtlila y su hijo Nopaltzin (...) se fue derecho a un monte que se dice Xocotl, que cae hacia el Poniente de aquella ciudad, muy alto, se subió sobre él (...) tirando un Señor Chichimeca cuatro flechas con todas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo. Occidente, Oriente, Norte y Sur; y después atando el esparto por las puntas y haciendo fuego, y otros ritos y ceremonias de posesión que ellos usaban, se bajó del cerro, que es en el pueblo de Xocotitlan.

Xólotl (...) mandó repartir toda la tierra que estaba dentro de esta primera demarcación a todos sus vasallos, dándole a cada noble la gente que le cupo y un pueblo para que fundase con ellos... poniendo a cada pueblo el nombre del noble que la poblaba, y en los lugares señalados de los Tultecas, como eran las ciudades, no quitándoles el nombre (Ixtilixóchitl citado en Ruíz y Gómez, 1987: 25).

Las tierras pertenecientes a *Mazahucán*, siguiendo lo dicho por Ruíz y Gómez (1987) fueron otorgadas por Xólotl a Tecpa e Izcacuahotli, lo que quiere decir que, para cuando llegaron los chichimecas-Xólotl el territorio [nombrado de] *Mazahucán* ya existía y estaba poblado por los mazahuas y, quizás, otros grupos culturales.

Ya en el siglo XIV, de acuerdo con Soustelle (1993), *Mazahucán* (país mazahua) fue conquistador por el señor de México, Acamapichtli, y por el de Azcapotzalco, Tezozómoc. Para el siglo XV, esta provincia quedó bajo la hegemonía de una de las ciudades de la confederación Azteca Tlacopan (Tacuba) para permanecer así hasta la conquista. Lo que corresponde a la zona de Ixtlahuaca dependía directamente de los señores de México-Tenochtitlán, pues se sabe que Axayacátl dispuso de dicha área como sitio de deportación (56).

Lo anterior se configura como una vía de recomposición del papel desarrollado por los grupos otomianos en la edificación del territorio Mesoamericano, argumentando la existencia de dichas culturas desde el período Preclásico. La separación dada entre el grupo otomí y mazahua y las posteriores migraciones del segundo, permiten observar que la población mazahua ha estado en el territorio que les es propio, con algunas variaciones, mucho tiempo antes de que el señorío Chichimeca, los Mexicas y posteriormente los españoles se hicieran presentes.

El importante culto dado al Sol y la Luna es una influencia si de los grupos toltecas, teotihuacanos, mexicas y chichimecas sobre los mazahuas, pero en importante medida, es resultado de la significación que el Sol y la Luna tenían para los grupos otomianos que, como ya se citó en párrafos anteriores, nombraban al centro de México como “el ombligo de la luna”. Según lo

compartido por el maestro Esteban Bartolomé Segundo Romero (trabajo de campo 2021) la laguna propia del centro de México en su connotación metafórica representa a la Luna.

La provincia de Mazahuacan

Si bien se comprende que el sitio denominado como “*Mazahuacán*” era un lugar propio de la estirpe mazahua, es necesario hacer algunas precisiones. Citando a Enríquez (2018) dos imágenes se han hecho en torno a la identidad del enigmático vocablo.

Para algunos autores (Carrasco, 1979: 30; Ruiz y Gómez, s/a: 22; Nieto, 2000: 28), Mazahuacan pudo haber sido una localidad, un asentamiento habitado, claro está, por grupos mazahuas, razón por la cual se le habría llamado así al lugar. El nombre tanto del grupo que lo habitaba como del lugar mismo habría sido acuñado por los nahuas. Hay que abonar en esta idea señalando que se le ha querido equiparar con Xocotitlán, por ser el único asentamiento habitado por mazahuas que refieren las fuentes, como lo hace la crónica de fray Bernardino de Sahagún (1989: 665), y que tiene cierta notabilidad en la época anterior a la conquista hispana, pues llega a ser cabecera de provincia tributaria, como dan cuenta tanto la Matrícula de Tributos como la sección tributaria del Códice Mendocino. Hay que decir igualmente que se ha propuesto que, de haber existido, el asentamiento –distinto a Xocotitlán– habría desaparecido con los movimientos de población indígena realizados bajo el dominio español llegada la hora de reorganizar a aquellas en núcleos poblaciones y con traza occidental en aras de disolver el patrón de asentamiento disperso en que, se encontraban la población nativa antes de la irrupción hispana (Ruiz y Gómez, s/a: 22-23). El problema es que no hay evidencias documentales que avalen la existencia del lugar como localidad de la cual se haya extraído o movilizad o gente para trasladarla a otro lugar en el marco de esta reorganización poblacional que, la historiografía ha denominado como las congregaciones de la población nativa (p. 11).

Una segunda propuesta, siguiendo a Enríquez (2018), señala a *Mazahuacán* como “el lugar donde habitan los mazahuas”, partiendo literalmente de la traducción que ofrece el vocablo nahua de mazahuas, esta propuesta, extendería el ámbito espacial del vocablo, toda vez que no restringiría el territorio, solamente, a una ciudad o asentamiento como *Xocotitlán*, sino que ampliaría el espacio, o región a muchos más poblados (11).

En ese sentido, *Mazahuacán* es referenciado por algunos autores, a saber, “Antonio García Cubas, como una provincia que se extendía desde Temascalcingo, Atlacomulco, hasta Chiapan (Chiapa de Mota¹), Xiquipilco, Xocotitlán, Malacatepec e Ixtlahuaca, por tanto, el territorio

¹ Sin embargo, otras fuentes, Soustelle (1993) justifican la existencia de los mazahuas en dicho territorio como resultado de la buena relación que existía entre los señoríos de otomí-mazahua de *Mazahuacán* y el señorío Otomí de *Xilotepec*. “Chapa de Mota (Estado de México). Ya vimos en el capítulo precedente que era una importante localidad otomí. Después de ser conquistada por Ahuizotl también se habló allí mexicana. Por otra parte, un mapa del siglo XVII que se conserva en México, en la Secretaría de Educación, menciona a Chapa como otomí y mazahua. Es posible que cierto número de mazahuas haya habitado este pueblo antes de la Conquista puesto que allí existían estrechas relaciones entre el señorío de Jilotepec y el Mazahuacán” (476).

evocaría a un atierra ocupada por grupos tanto otomíes, como mazahuas, quienes compartían los poderes políticos y económicos, así como rasgos socioculturales [en ese sentido] la zona correspondería a lo que suele designarse como señorío otomí-mazahua” (Enríquez, 2015, p. 50-52).

Retomando lo dictado por Enríquez (2015) *Mazahuacán* pudo comenzar a distinguirse a partir de la invasión tenochca que reorganizó el territorio creando una capital tributaria, que se pensaría fue Xocotitlán. Dicha capital sería la más citada dentro de las crónicas religiosas y formaría parte de la lista referida en la Matrícula de tributos. La situación antes referida, sobre la difícil connotación de *Mazahuacán* como lugar o como señorío, no ha sido resulta, lo que si queda claro es que los mazahuas ocupaban las grandes extensiones de terreno, situadas al noreste del Estado de México y parte de Michoacán, desde tiempos precedentes a la invasión Chichimeca, Mexica y Española.

1.2 Entre llanos y montañas: moradores de norte a sur

1.2.1 “Yo me ’b’atji” - “Yo mentr’ eje”

La tierra nombrada por los mexicas como *Mazahuacan* “lugar de venados” es conocida por los mazahuas con el nombre de “*Ngejmurū*: *ngeje* <ser>; *jmuru* <reunir>, <juntar> verbos sustantivos que significan <reunión, asamblea, junta>, <es el lugar donde se reúne la gente> o <lugar de reunión>” (Segundo, 2014, p. 26).

Como se citó anteriormente (apartado 1.1.1) el territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua no ha cambiado de manera significativa, solo tangencialmente en el periodo colonial con el repoblamiento otomí y la colonización española. Si bien las divisiones (en el proceso de conformación de municipios y localidades) variaron la extensión territorial del grupo permaneció.

En el siglo XVI, según lo dicho por Soustelle (1993) el grupo podía localizarse de la siguiente manera:

[...] al dejar Toluca uno se dirige hacia el norte, se alcanza la frontera del mazahua en Almoloya de Juárez. Ella separa este último pueblo del de Calixtlahuaca, donde se habla náhuatl. Una línea recta trazada desde Almoloya hasta Santa Cruz Tepexpan (municipio de Ixtlahuaca) corresponde bastante bien a la frontera oriental del mazahua; al este, en efecto, se encuentra el territorio otomí de Oztolotepec, Temoaya, Jiquipilco. A partir de Santa Cruz, el límite del mazahua y el otomí se desvía notablemente hacia el este, de manera que el territorio mazahua engloba las haciendas de Boximó, Huerejé y Pastejé y las rancherías y pueblos de Santo Domingo, San Bartolo del Llano,

Santa María del Llano, Jocotitlán y los Reyes. Los puntos más orientales de esta área [...] son Santiago Jече, pequeños pueblos situado en los contrafuertes de la montaña de Jocotitlán, a pocos kilómetros del pueblo otomí de San Bartolo Morelos, y Sila, hacienda cercana a Malacota. A partir de allí, la frontera se dirige hacia el oeste y el noreste, pasando por Santiago Acuilapa, Atlacomulco y Temascalcingo. Se habla mazahua en los pueblos que [se acaban] de citar, en los municipios de Ixtlahuaca, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, y El Oro, y en el sur del municipio de Acambay, hasta Pueblo Nuevo (Soustelle, 1993, p. 270).

[...] al oeste se diluye en una importante población mestiza. Se habla [mazahua] en Tlalpujahua (Michoacán) y en diversos pueblos del distrito de Zitácuaro [...] Hay que alcanzar la meseta para encontrar pequeñas rancherías del municipio de Villa Victoria, junto a [sitios] donde se habla el náhuatl [...] El mazahua se habla en el municipio de Ixtapan del Oro [y] en Valle de Bravo [en donde casi ha desaparecido] (Soustelle, 1993, p. 270).²

Actualmente la región colinda con los siguientes municipios: “Norte: los municipios de Acambay, Timilpan y San Bartolo Morelos y el estado de Querétaro. Sur: los municipios de Zinacantepec, Amanalco de Becerra, Toluca, Temascaltepec y Santo Tomás de los Plátanos. Oriente: los municipios de Toluca, Temoaya y Jiquipilco. Poniente: los municipios de Ocampo, Angangueo, Susupuato, Tlalpujahua y Zitácuaro, en Michoacán” (Romero Segundo, 2014, p. 36) La superficie total ocupada por dicho grupo, en el Estado de México, es de 6 068. 71 km, lo que representa el 28.4 por ciento de la superficie total de la entidad³, los lugares donde se sitúa, mayormente la población *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua son:

Nombre <i>jñatrjo-jñatjo</i>	Nombre en español	Población <i>jñatrjo-jñatjo</i>
“ <i>Mbajom</i> ” “lugar de tierra colorada”	Almoloya de Juárez	1,393
<i>Mbarø</i> , “en la piedra colorada”	Atlacomulco	31,073
<i>Trjerøøø</i> , “tamal de capulín”	La Asunción Malacatepec o Donato Guerra	9,887
Acentamiento pos-colonial	El Oro	11,288
Acentamiento pos-colonial	Ixtapan del Oro	510
<i>Jyapj</i> , “lugar de tule abundante”	Ixtlahuaca	55,236
<i>Jnentsjo</i> , “en la barranca honda”	Jiquipilco	2,339
<i>Ngejmur</i> , “lugar donde se reúne la gente”	Jocotitlán	6,060
<i>Chajñiñi</i> , “en el pueblo grande” o <i>Nrrakótr’ú</i> , “cañada grande”	San Felipe del Progreso	77,361
<i>Jñiñi</i> a <i>B’atj</i> , “en el pueblo situado en el llano”	Temascalcingo	17,721
<i>Chizhi</i> , “lugar de ocotes”	San José Malacatepec o Villa de Allende	9,507
	Valle de Bravo	1,013
<i>D’adyo Jñiñi</i> , “en el pueblo nuevo”	Villa Victoria	13,146

Fuente: **Nombres:** Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2014) *En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua*, Toluca, Estado de México: Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México-

² Revisar anexo 1

³ Revisar anexo 2

Población: INPI (2021), *ATLAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS* [consultado 07-04-2021] disponible en: http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=1257.

Esta colindancia con municipios permite diferenciar, hacia el exterior, a la etnia de otros grupos, por ejemplo: los otomíes, matlatzincas, ocuiltecos y nahuas. Al interior los mazahuas establecen sus propias divisiones, identificando dos nichos culturales y ecológicos: el primero correspondiente a los habitantes de los llanos o moradores del norte, y el segundo propio de los habitantes de los montes o moradores del sur.

Los pobladores del norte son conocidos como *yo meb'atji* “habitantes originarios o dueños de los llanos”. Los dueños de los llanos “[...] comprende [...] los municipios de Jiquipilco, Ixtlahuaca, Jocotitlán, Atlacomulco, Temascalcingo, [San Felipe del Progreso, San José del Rincón] y el Oro. La geografía está conformada [...] por llanos y planicies escalonadas, [...] siguiendo el curso de *Ndareje* -Agua grande, Río Grande o Lerma”, y se ubican a uno y otro lado de este agente fluvial” (Segundo, 2016, p. 40).

Los manantiales del Lerma, como cita Bohem (2008) brotan de las más altas elevaciones del Eje Neo volcánico Transversal en el Centro de México. A diferencia de lo que sucedió con otros ríos de similar origen, el agua que se escurrió de las laderas afloró del subsuelo y se vio encajonada entre la Sierra Madre Oriental y Madre Occidental, recorriendo intrincados kilómetros hasta encontrar su salida al mar. En su trayecto, el Lerma, relleno con lodo y agua las zonas más profundas de los llanos (59).

El serpenteo del río en su búsqueda de salida al mar inspiró una serie de relatos sobre su origen “[las comunidades cuentan] que una mañana apacible [...] cuando comenzaba a presentarse las primeras lluvias [...] sucedió que, en las lagunas arenosas de Chignahuapan, formada por los nueve manantiales, se encontraba enroscada Xixkalá “culebra de agua” [...] mientras desde el cielo Xījñi “águila”, surcaba circularmente vigilando que no escapara su presa. Desde el aire el ave [...] divisó a su presa. Esta, como presagio el peligro [...] quiso ponerse a salvo y, sigilosamente, empezó a desenrollarse para despistar a su enemigo. De esta forma, emprendió una veloz carrera en dirección noreste e inmediatamente fue seguida por el ave voraz [...] Las huellas serpenteantes dejadas en su recorrido por los diferentes lugares de su veloz travesía, desde Chignahuapan hasta el océano Pacífico, formaron *Ndareje*, Río Grande” (Segundo, 2016, p. 81).

Los valles inundados por el Lerma, empezaban en la zona de Toluca y se alargaban hasta el pueblo de Atlacomulco, sitio donde el río comenzaba avanzar rodeando las montañas, reposándose, eventualmente “en los llanos inundados entre Temascalcingo y Tepuztepec, en Maravatío, Acámbaro y Salvatierra” (Bohem, 2008, p. 61).

La zona, demarcada por el río, comparte los dos tipos de variante lingüística *-tjo-* utilizada en el municipio de Ixtlahuaca, Temascalcingo y la variante *-trjo-* que pertenece a los municipios de San Felipe del Progreso, San José del Rincón. El *Ndareje* está envuelto en una amplia gama de historias, que permiten vincularlo con personajes como el *menzheje* o “señor del agua” y su hambre de muchachas jóvenes de la región, o como *nu jmonrixu* la sirena, una joven muy bella que nadaba en las aguas del Lerma.

A pesar de los cambios de relación, provocados por la irrupción de la colonización y demás procesos históricos (citados en el apartado 1.1.2), existentes entre el río y los pobladores de la región mazahua, en torno al *Ndareje* siguen existiendo una amplia gama de historias, que permiten vincularlo con personajes como el *menzheje* o “señor del agua” y su hambre de muchachas jóvenes de la región, o como *nu jmonrixu* la sirena, una joven muy bella que nadaba en las aguas del Lerma.

La zona del sur está habitada por los “*Yo mentr’eye, yo mentr’e* o *yo me’ch’eye*” [...] dueños de los montes. Esta subregión se caracteriza por ser montañosa, poblada por una exuberante vegetación propia de los bosques. En esta área, que abarca principalmente Valle de Bravo, son escasos los sitios de asentamiento y evidencias de cultura material a pesar de ello es considerada como la cuna de los mazahuas, ya que en dicha zona se habla el idioma antiguo.

Los montes de la región sur y la idea de que este lugar pudo ser la cuna de los mazahuas, remite al mito de origen citado en apartados anteriores, en el cual, según diversos relatos, el grupo (*jñatrjo-jñatjo*) estuvo precedido por dos generaciones de habitantes. La primera generación pertenece a los *guemas*, la segunda los *tsikes* y la actual los *jñatrjo-jñatjo*.

Existieron unos gigantes llamados *guema* que perecieron por su gran tamaño y torpeza. Ellos habitaron el mundo y caminaban por los bosques, eran tan fuertes que arrancaban los árboles de raíz para cargarlos en la espalda y llevarlos a sus casas. Un saludo peculiar entre ellos era: “No te vayas a caer” [...] Cuando corrían fuertes vientos, los *guemas* se acostaban y no se levantaban porque si lo hacían el aire los derrumbaba y podían lastimarse. Muchos morían a causa de grandes corrientes. Se cree que sus cuerpos al quedarse tirados formaron los valles y montañas que rodean el cerro de Jocotitlán (Figuroa, 2019, p. 129-130).

El mito de los *guemas* explica el surgimiento tanto de los cerros como de las montañas que componen el paisaje ambiental propio de la región sur. Los cerros no serían más que los cuerpos que dichos gigantes dejaron a su paso creando, como menciona Damon (2016), un interesante isomorfismo entre tales accidentes geológicos y el cuerpo humano, haciendo posible reconocer en

ellos su cabeza, piernas, torso, brazos, senos, incluso cabello. Desde esta perspectiva las montañas serían seres vivos, que desde extendidas ontologías nativas⁴, poseen un cuerpo que se mueve, respira, escucha y siente.

Cuando se acabó esta gente [se] creó una segunda generación. Estos hombres eran pequeños y físicamente débiles, ellos “conservaban la comida en ollas muy gruesas y amontonaban pierdas para vivir en ellas” (Pérez, 2007: 119), ya que no podían construir casas. Cuando iban a otros pueblos y debían cargar las imágenes de los santos, el peso los sobrepasaba y terminaban arrastrándolas. Además, en el camino o eran devorados por los grandes animales o se ahogaban cuando llovía demasiado. Sin embargo, se dice que no desaparecieron por completo, sino que se encuentran viviendo en cuevas y montañas, y que aún salen de noche a caminar (Figuroa, 2019, p. 130).

Los hombres pequeños pronto se convirtieron en los guardianes de la tierra o “*mejomu* cuidador del cerro. En la tradición [*teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*] se les ofrenda en bodas, construcciones de casas, construcciones de puentes o edificios, como símbolo de respeto y permiso para poder ocupar el nuevo territorio” (Pedraza, 2020, p. 122). Se dice que la gente pequeña vive bajo la tierra de forma similar a como los mazahuas viven ahora, es decir, tienen un pueblo con calles empedradas, con centros, tierras de cultivo y todo lo necesario.

La última generación no era ni tan alta ni pequeña; podría cargar las imágenes de los santos sin arrastrarlas. De esta descienden los mazahuas [...] se espera el final de su existencia causado por la erupción que hará el cerro de Jocotitlán (volcán de agua) y todas las montañas de su alrededor [...] El cerro de Jocotitlán es de agua fría y los cerros de alrededor son de agua caliente, lo cual, metafóricamente, se presenta como la inversión de vaso de agua, de esta forma, el final será por fuego, es decir, agua caliente (Figuroa, 2019, p. 1340-131).

En un inicio los mazahuas, vieron las plantas y animales, los cerros, las montañas, los ríos, y en su interacción aprendieron sobre su vida y la vida de todo lo demás. Los primeros personajes de la estirpe *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* se remonta a dicho sitio, que en la actualidad resguardan a la parte más antigua de su población.

Como puede observarse el mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* ha sido creado y destruido en por lo menos tres ocasiones, pero los seres que surgieron en cada etapa no desaparecieron con el fin de esa era, sino que permanecieron resguardados en el paisaje ambiental bajo diversas formas:

⁴ Como la citada por Questa (2018) sobre los habitantes de Santa María Tepetzintla, en la escarpada Sierra Norte de Puebla.

cerros, montañas, montes, y sus cuidadores. La convivencia de los actuales *jñatrjo-jñatjo* es resultado de esta larga historia juntos.



Fuente: <https://descargamapas.net/mexico/estado-de-mexico/mapa-estado-de-mexico-municipios>

1.2.2 A los márgenes de *Ndareje*: anotaciones históricas

Como se citó anteriormente (apartado 1.1.1) la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua ha mantenido un constante contacto, desde la época prehispánica, con diversas regiones aledañas, a saber, la Ciudad de México, -vía sus primeros asentamientos en los barrios de Teotihuacán y sus posteriores migraciones hacia Azcapotzalco y el Valle Matlatzinco-, Michoacán, -con quienes comparten el idioma, algunas costumbres y hábitos propios de la etnia- entre otros sitios.

La historia consecuente al período prehispánico se ha reconstruido de diversas maneras, entre las que destacan las crónicas de las diferentes jurisdicciones religiosas que se asentaron en el sitio, pero alternativas menos citadas buscan concatenar el pasado indígena con el actual a partir de su paisaje. Es así que desde lo dicho por Bohem (2008) el río Lerma, y los manantiales que de él brotan, han servido como hilo conductor entre el pasado milenario y la situación actual de la población.

Recuérdese que la provincia de *Mazahuacán*, según lo descrito en apartados anteriores (1.1.1) se encontraba al norte del Valle Matlatzinco colindando con la provincia vecina de Jilotepec. Dicha distribución para la época de la Conquista permanecía, casi inalterada, Otro dato relevante de

mencionar es que las aguas del Lerma seguían abasteciendo, para el siglo XV, toda la zona antes mencionada.

Las ciénegas del río ofrecían diversos recursos a los habitantes indígenas de toda la región, la flora acuática dotaba de alimentos y algunas materias primas para la creación de diversos productos, y en espacios delimitados se practicaba la agricultura chinampera que, según lo dicho por Bohem (2008) está documentada para el Valle de Toluca, la región mazahua y algunas partes de Michoacán.

Las poblaciones indígenas, por lo general, se encontraban distribuidas hacia el margen izquierdo del río “y remontando en esa misma dirección las montañas que surtían los afluentes, sobre cuyas laderas se aprecian aún vestigios de sistemas de terrazas agrícolas. En las partes altas predominaban los grupos otomianos: los otomíes propiamente dichos, los matlatzincas y los mazahuas” (Bohem, 2008, p. 60).

Los grupos antes mencionados compartían “el culto a las deidades del agua, manifestándose en una serie de rituales, creencias e interpretaciones de los fenómenos físicos como la sequía, los rayos, la tempestad, el terremoto o la helada, consideraban [a estos] como castigos enviados por [seres superiores o diferentes] a los hombres” (Sugiura [et al], 2016, p. 373).

Con el declive de la Gran Tenochtitlán en el año 1513 la irrupción de los españoles, afectó las formas de trabajo con la tierra, la distribución del agua, así como los medios de subsistencia indígena, en general trastocó la manera en que la población del lugar se relacionaba y convivía con el río. Afectando no solo el cuidado de este agente pluvial sino el trabajo con las chinampas y demás medios de producción agrícola.

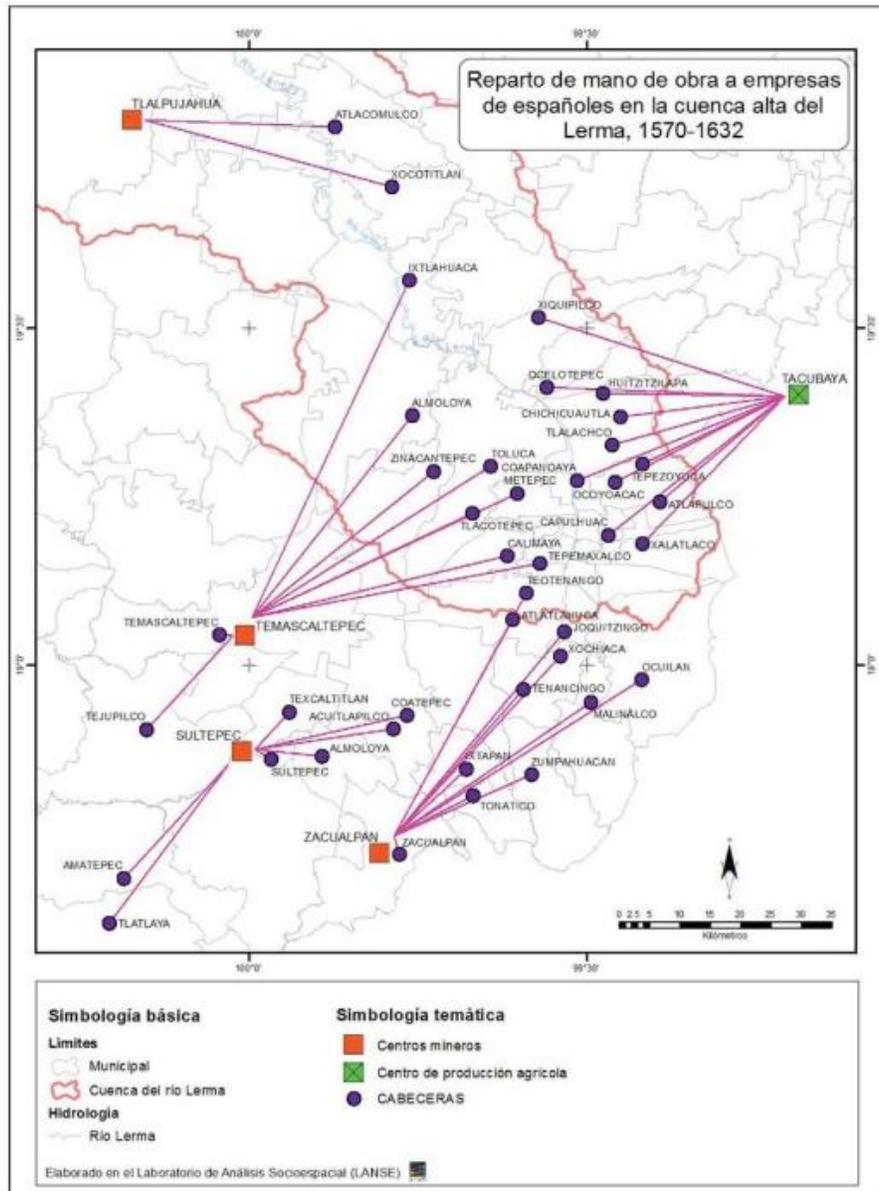
La irrupción de los extranjeros en el Valle Matlatzinco y en la provincia de *Mazahuacán*, también, disputó la mano de obra indígena, utilizada hasta el momento en el trabajo con la tierra y con los productos que brindaba el río como tule y peces, para las obras de minería (sobre todo en la zona del Oro y Tlalpujahuá) y para la construcción de obras hidráulicas y urbanas al interior de la Ciudad de México. Una de las cargas probablemente más pesadas para los indígenas de dicha zona, según lo dicho por Bohem (2008) fue su participación en la obra de desagüe de Huehuetoca, que quitaba de sus zonas de cultivo a los trabajadores obligándolos a laborar en la limpieza de pozos y vertederos de aguas negras.

Los pueblos indígenas pertenecientes a Ixltahuáca y Atlacomulco, que también formaban parte de la provincia de *Mazahuacán*, fueron invadidos por estancias ganaderas. Al avanzar la colonización española se incorporaron cada vez más zonas de cultivo de trigo que sirvieron como medio para la consolidación de las haciendas. Ambos procesos descuidaron el trabajo de los indígenas en las cementeras y su relación con el entorno. A su vez, casi un tercio de la población perteneciente a dichas zonas fue empleada en las obras de desagüe del Valle de México.

Durante el período colonial todo lo que existía “en el territorio de la Nueva España era propiedad de la corona y solo por medio de una merced [...] las personas podían poseer tierras y aguas y aprovechar estas últimas para el riego de sus cultivos y aumentar su producción” (Estrada, 2018, p. 06). La gente no solo dejó de trabajar sus tierras y de cuidar sus aguas, también dejó de ser el dueño de estas para convertirse en su mano de obra.

La historia de organización del trabajo masivo indígena, como cita García y García (2016), después de la colonización española corrió paralela a la misma evolución de la sociedad colonial. De esta forma, en los primeros 50 años del dominio europeo [...] toda la mano de obra indígena de la región fue suministrada “gratuitamente” en calidad de tributo a encomenderos⁵ o por vía de la esclavitud (104).

⁵ En términos generales, habría en toda alta de Lerma, hacia la década de 1530 unas 22 encomiendas distintas y unos 16 encomenderos. Esto es, hablar de la formación de 22 encomiendas en un área determinada implicaba el reconocimiento simultáneo de 22 pueblos de indios (García, García, 2016, p. 84)



Fuente: García Castro, Rene, Susana García Hernández “La Conquista y la Colonización Españolas en la cuenca Alta del Lerma” en Sugiura Yamamoto, Yoko, José Antonio Álvarez Lobato, Elizabeth Zepeda Valverde (2016) *La Cuenca del Alto Lerma: Ayer y Hoy su Historia y su Etnografía*, Zacualpan, Estado de México: FOEM, El Colegio Mexiquense

Autores como Escobar (2008) mencionan que es durante el siglo XVIII y XIX que se extiende el despojo de tierras y aguas de los indígenas, ya que el marco legal y la debilidad del aparato estatal y judicial lo permitían. “Recientemente otros estudios han expuesto cómo los [mismos indígenas] se valieron de esa coyuntura para acceder a nuevas tierras o conservar las heredadas, así como mantener la propiedad sobre sus derechos de agua. Este tipo de trabajos realzan la fuerza

de los pueblos para defenderse, incluso de manera violenta, aprovechando las condiciones políticas y legales [existentes]” (20).

Se tiene conocimiento sobre los múltiples intentos por desecar las lagunas del Lerma, “por lo menos a mediados del siglo XVIII” (Bohem, 2008, p. 75-76) pero todos fueron fallidos, en cambio sí tuvo éxito, la fragmentación de los vasos realizada mediante la construcción de la calzada de Amomululco a Toluca por los frailes carmelitas, quienes buscaban salvar de toda inundación a sus tierras agrícolas y ganaderas. La desviación del río trajo consigo otras consecuencias como la pérdida de fauna nativa.

Para el año de 1853, desde lo dicho por Camacho (2016), se gesta otro de los proyectos de desecación más grandes de la laguna, sostenido por el Ministerio de Fomento y Colonización. La finalidad de la desecación era crear más vías de comunicación, fomentar la agricultura y realizar obras tendientes a la mejora de la salud de los lugares, ya que se atribuían a las aguas estancadas del Lerma la generación de enfermedades infecciosas y parasitarias. La intención real de dicho proyecto era promocionar el fomento y ejecución de obras que permitieran el progreso y la prosperidad de la nación, asumiendo que todos los pobladores ribereños tenían como base primordial de su economía a la agricultura, afirmación absolutamente falsa⁶.

Los pobladores asentados al margen del Alto y el Bajo Lerma no apoyaron el proyecto de desecación de la laguna y este fracaso para el año de 1870, la ausencia del estado y la falta de recursos financieros fueron motivo suficiente para que obras de esa naturaleza se vieran afectadas. De igual manera la resistencia de los vecinos, “como el hecho de negarse a pagar las cuotas establecidas y no presentarse a trabajar en las obras, constituyeron, también, un mecanismo excelente que les permitió preservar como beneficio común este recurso” (Camacho, 2016, p. 153).

Durante la época del Porfiriato se retoman los proyectos de desecación de la laguna en aras del progreso agrícola y del uso direccionado del agua a partir de los sistemas de riego. Durante dicho periodo algunos de los proyectos de desecación se consiguen, pero surge como problemática el otorgamiento de los terrenos que quedaron desecados, es decir, no se tenía certeza de si los terrenos

⁶ [...] Los pueblos ribereños practicaban actividades lacustres desde tiempos “inmemoriales”, por lo que externaron su inconformidad antes los cambios que ocurrirían de llevarse a cabo el proyecto (Camacho, 2016, p. 145).

tenían que ser dados a los pobladores ribereños que hacían uso del agua o si formarían parte del patrimonio nacional. A la par de dichos sucesos se gesta la revolución mexicana, que busca precisamente, la redistribución del territorio.

Al concluir la revolución uno de los pilares centrales de las políticas gubernamentales fue la reforma agraria, que buscaba el reparto de tierra entre los hombres que no contaban con dicho recurso. La tierra se repartiría en ejidos, sin embargo, la relación que se planteaba entre el bien y los dueños no era como en la época prehispánica, tomando en cuenta los nuevos modelos económicos, ya que buscaba un bien lucrativo, es decir, que por medio de ella se esperaba no solo satisfacer las necesidades básicas alimentarias, sino generar ganancias, para lograr un desarrollo económico.

La problemática en términos de los terrenos desecados se prolonga hasta la actualidad y no solo son disputados entre la nación y los pobladores ribereños, sino entre las mismas localidades que se encontraban asentadas a los márgenes de las lagunas del río grande.

Posterior a la problemática de la distribución y otorgamiento de las tierras surge un nuevo conflicto, ya que el Gobierno Federal disputaba ya no solo la posesión de los espacios desecados, sino que pretendía hacer efectivo su derecho como propietario nacional sobre las aguas que daban origen al Lerma, para encausarlas hacia la Ciudad de México y con ello satisfacer las necesidades de consumo. Para el año de 1942, siguiendo lo dicho por Camacho (2016) tales objetivos tomaron fuerza.

[...] con la nacionalización de las aguas de esta zona, el gobierno federal podía disponer de ellas para conducir las a la ciudad de México [...] El proyecto generó, por lo menos, dos tensiones: por un lado, el hecho de alterar la vida lacustre y las actividades de los pueblos ribereños, y por el otro, los constantes conflictos que surgieron, con los terrenos que quedaron libres, una vez que comenzaron a desecarse las lagunas [...] en 1972, se confirma el descontento general de los lugareños por los daños ocasionados a su modo de vida (Camacho, 2016, p. 159,160,161).

1.3 Las figuras de la naturaleza: delimitación mitológica y estratificación cultural

A pesar de los diversos procesos históricos los mazahuas siguen manteniendo una estrecha relación con su medio ambiente, reconocen a los montes, ríos, lomeríos, no como entidades inanimadas sino como seres que poseen vida y comparten con ellos múltiples rasgos, ya sea físicos (cabeza, torso, cabello, pies, etc.), de carácter (coquetos, enojones, serios, etc.) o de sustancia interior (nieve ligera, sangre ligera, agua caliente, sangre caliente). La interacción que se establece entre ambos genera una serie de conocimientos, valores y reglas importantes para el grupo.

Los diversos relatos narrados por la población *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua dan cuenta de una noción holística que permite reconocer que las afecciones que sufre la montaña como entidad la sufre la mujer, que las relaciones que se establecen entre los volcanes se encarnizan en hombres y mujeres. La captación de percepciones del entorno ilustradas mediante los mitos “expresa todo un abanico [...] de vivencias generacionales” (Lazos y Paré, 2000, p. 18). Pensando al espacio de asentamiento como un sitio en el que se comparten, entre todos los que lo habitan, significados, culturales, sociales, ambientales, prácticos, entre otros, en continua construcción y en constante transformación.

Los elementos físicos, geográficos, biológicos, ecológicos y humanos representan algo más que una diferenciación, son parte de un todo integrado, que obliga a pensar, no en los rasgos que los separan, sino en las constantes interacciones, conexiones, intercambios, vínculos y transacciones existentes. Bajo dicho principio las elevaciones naturales, los lomeríos, así como los agentes fluviales cohabitan y son copropietarios del espacio.

1.3.1 *Ngejmuru* y *T'øxt'ej*

Retomando lo dicho por Segundo (2014) el área territorial de los mazahuas, en su mayor parte, está constituida por relieves montañosos, lomeríos y valles; se sitúa al norte de los valles centrales que lindan al oeste con las Cumbres Occidentales, entre dos cadenas volcánicas paralelas de norte a sur. Por el este se encuentran la Sierra de Monte Alto y Monte de las Cruces, que separa al Valle de Toluca de lo que fue la cuenca lacustre del Valle de México, en cuya prolongación al Norte sobresale *Ngejmuru* o cerro de Jocotitlán, con una elevación de 3 910 msnm; atravesado de sureste a noreste por *Ndareje* “Agua Grande, Río Grande o Lerma”.

Siguiendo a Segundo (2014) rumbo al oeste se encuentran las Cumbres Occidentales que corresponden a las formaciones montañosas de Angagueo y San Andrés, que son desprendimientos de la Sierra Madre Occidental y una ramificación de la cordillera neovolcánica tarasco-nahua, sobresaliendo el cerro de Picacho de 3 200 msnm, entre los límites de Michoacán y el Estado de México; y hacia el Sur se localiza el *Xinantécal* o Nevado de Toluca, de 4 758 msnm, que en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua se conoce como *T'øxt'ej* o *T'exitsji*.

Las elevaciones más importantes para el grupo de los *teetjo ñaatjo jñaatjo* son: *Ngejmurú*, que se traduce como “lugar donde se reúne la gente” y *T’øxt’ej*⁷, “montaña blanca” o *T’exitsji* “monte de sangre ligera”. Diversos mitos de la región relatan que *T’øxt’ej* o Nevado de Toluca y *Ngejmurú* o Cerro de Jocotitlán “son un hombre y una mujer que estuvieron casados, pero [...] tuvieron una discusión por [causa del] cerro Pelón [...] entonces el Joco se enojó e hizo erupción y fue cuando se separaron y el nevado decidió irse lejos, [a un lugar] donde apenas pegara el sol, y se dice que los cerros que hay alrededor del valle donde están asentados los mazahuas son sus hijos [se cuenta que] el día en que el Nevado de Toluca y el Cerro de Jocotitlán se reconcilien estos se juntaran en uno solo, y los mazahuas [van] a desaparecer” (Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso).

La gente de la región reconoce que *Ngejmurú* representa a un hombre, que suele ser muy coqueto. En la comunidad de San Miguel Tenochtitlán, perteneciente a Jocotitlán se cuenta que el volcán de Joco busca establecer relaciones amorosas con diferentes montañas de la región, no solo con *T’øxt’ej*. “Una de las elevaciones, de esa misma comunidad, llamada *Nirixu* “cabeza de mujer” es conocida por haberse negado en diversas ocasiones a unirse en matrimonio con el volcán” (Edith Montoya Pérez, 2020, San Miguel Tenochtitlan, Jocotitlán). Igualmente se menciona que *Ngejmurú* se comunica con la gente a partir de las señales que este manda, por ejemplo, cuando va a ser tiempo de lluvias se pone su sombrero, es decir, acumula niebla sobre su cima.

Si *Ngejmurú* es la materialización de todas las características de la masculinidad, *T’øxt’ej* o también nombrada *T’exitsji* es la ilustración de todos los elementos de la feminidad, ya que su nieve está asociada al principio de sangre ligera, es decir, sangre propia de la mujer. Y en segundo término porque se vincula, incansablemente, a sus tensiones amorosas con el volcán de Jocotitlán.

Se ha dicho ya que todas las elevaciones que se encuentran en la región son consideradas como las hijas e hijos de *Ngejmurú* y *T’øxt’ej*; así como la pareja de volcanes está asociadas a alguna característica natural, ya sea agua caliente o nieve ligera, las demás elevaciones tienen rasgos propios. En la comunidad de San Nicolás Guadalupe, municipio de San Felipe del Progreso, se localiza el cerro conocido como *Ts’itreje*, “los abuelitos [dicen] que este cerro es de agua por eso

⁷ Este volcán del lado matlatzinca es conocido como el hermano mayor del Joco. Desde lo dicho por Enríquez (2015) el cerro de Jocotitlán, la montaña más sagrada para los mazahuas y el Nevado de Toluca fueron hermanos que terminaron peleando por el poder, yéndose el primero al norte y el segundo al sur del valle de Toluca.

tiene árboles y que cuando este se llene más de agua, se va a salir y todos van a morir ahogados” (Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso). Este cerro se caracteriza, desde lo dicho por los pobladores de la zona, por contener en su interior el agua necesaria para desaparecer a toda la gente vía una inundación.

Otra elevación nombrada, en la localidad de Emilio Portes Gil, municipio de San Felipe del Progreso, como *Tre'e Zana* se caracteriza por “su forma de cadena en luna”, es decir, por la manera en que cada pequeño montículo se va entrelazando, simulando la imagen del astro diurno, se verá más adelante (apartado 3.1.1) que es justo el astro diurno la entidad que constantemente cuestionará los principios de feminidad.

1.3.2 *Menzheje* “El señor del agua”

Aunado al sistema montañoso la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua cuenta con una serie de manantiales, canales y ríos que conecta de manera particular a los poblados y a las mismas elevaciones. La zona “está atravesada en toda su longitud de sureste a noreste por el *Ndaraje* “agua grande” o río Lerma, desde la Cuenca de Chignahuapan en Lerma, hasta su límite con Michoacán; cuenta con algunas corrientes de escaso caudal, algunas de las cuales han sido contenidas para formar presas como la de *Togu* “caída de agua” o Tepetitlán, con 70 millones de metros cúbicos, que irrigan 15 407 hectáreas de la región oriental de San Felipe del Progreso, y del oeste de Ixtlahuaca, a *Mbajomu* “tierra colorada”, con un millón de metros cúbicos, que bañan 300 hectáreas [...] en la meseta localizada al sur de la población de El Oro, y la de Villa Vitoria que alimentan el sistema hidroeléctrico de Ixtapantongo y el Plan Cutzamala, antes de desaguar en la de Valle de Bravo” (Segundo, 2014, p. 96).

De acuerdo con Segundo (2014) existen otros ríos que tienen un caudal menor, pero en las épocas de lluvia pueden llegar a desbordarse, como los siguientes: el río La Gavía o Asunción; el río las Lajas, que atraviesan los municipios de Villa Victoria, Villa de Allende y Donato Guerra; el río Malacatepec, en Villa de Allende, y el río de la Ciénega, en San Felipe del Progreso. Aunado a ello se cuenta con 44 arroyos y 39 manantiales. El agua que brota de los manantiales es utilizada para la agricultura y el consumo humano.

Estos agentes fluviales están vinculados a personajes de la mitología local, tanto seres femeninos como seres masculinos. Entre los más conocidos se puede mencionar al *menzheje*, *ndeje*, *menrreje* (dependiendo la variante lingüística *trjo* o *tjo*) nombrado en español como el

“señor del agua”. “Entre los mazahuas se cuenta que las mujeres solteras no pueden salir a lavar al río después de que el sol se oculte porque corren el riesgo de que se les aparezca el *menzheje* (señor del agua), este se puede presentar en diferentes formas como pescados, ranas y ajolotes, si llegara a tocar a la mujer esta podría contraer una enfermedad muy rara que la llevaría hasta la muerte, por tal motivo las familias mazahuas no permiten que las mujeres más jóvenes de la casa estén muy tarde en el río” (Diego Romualdo Estrada, 2020, Rioyos Buenavista, San José del Rincón).

El, nombrado desde algunas regiones del norte por ejemplo Temascalcingo, como *ndeje* puede hacerse presente también en forma de “una pequeña víbora de colorido vistoso” (Segundo, 2016, p. 83). Se cuenta que si alguna persona se atreviera a matarla o a causarle algún daño, el agua dejaría de manar, se acabaría, y el arroyo, río o pozo donde fue vista se secaría.

Como ya se ha referenciado, el área norte de la zona *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua está atravesado por *Ndareje*, Agua grande o Río Lerma. Hace algún tiempo la gente contaba que el río contenía a un ser temible conocido como “*ngite* -el jala gente-“que formaba grandes colas de agua que succionaban a la gente hacía las entrañas del río, “se dice que cuando el -jala gente- arrastra a una persona, primero le agujera su ano para introducirse por este, le come lo que tiene por dentro del estómago, le come su hígado. Cuando sale el cadáver [...] del fondo del agua [...] sale hueco” (Segundo, 2016, p. 83).

Ambos personajes tanto el *ngite* como el *menzheje*, son seres que gobiernan el agua y que manifiestan su poder a partir de ella y de los animales vinculados con ella (ranas, sapos, ajolotes, víboras, etc.) pero estos seres no viven dentro del agua, sino en pequeñas cuevas cercanas a los arroyos, ríos o pozos. En la localidad de Emilio Portes Gil, municipio de San Felipe del Progreso, “se cuenta que debajo de la Hacienda de Tepetitlán hay una cueva y dentro de esa cueva habita el señor del agua” (J. Manuel Díaz Espinoza, 2021, Emilio Portes, San Felipe del Progreso).

Actualmente el *Ndareje* es uno de los agentes fluviales más contaminados de toda la república mexicana, sus aguas negras pueden ser vistas desde las colindancias con el espacio matlatzinca hasta los caudales de Ixtlahuaca, así como en las cascadas que se asoman de entre los montes en Temascalcingo. El agua negra despide un olor pestilente y no permite mirar el fondo, no se sabe si el *ngite*, sigue formando parte del imaginario propio del río, no hay certeza de la transformación de este personaje o de su permanencia debajo de las aguas negras del Lerma. A diferencia de este

ser, el *menzheje*, se materializa, aún, por medio de cualquier río, pozo, charco y sigue robando a las niñas jóvenes de la región.

Otro personaje que se hace presente en los lugares donde nace o permanece quieta el agua es *jmonrixu* “la sirena”. En manantiales como el “que lleva por nombre *Peraxi* dicen que se ve a una niña muy bonita, que viste de blanco. Las personas que viven cerca del manantial cuentan que por las noches sube el agua muy alto, esto se debe a que la sirena se va a introducir al agua” (Figueroa, 2019, p. 91). La *jmonrixu* forma parte del paisaje sacionatural de la región, esta bella niña puede mirarse aún cerca de los lugares de agua.

1.3.3 *Nguarmuxa* “época de secas” y *Zanto* la “época de lluvias”

Debido a “la altitud de la región mazahua dentro del Altiplano Central, la SAGARPA⁸ clasifica su clima [como] templado semihumedo con moderada deficiencia de agua invernal, semi frío y semihumedo en verano” (Segundo, 2014, p. 97).

Dentro del orden del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, siguiendo lo dicho por Segundo (2014) se conciben dos etapas del ciclo solar: la primera es conocida como *nguarmuxa* o “pie de elote” y hace referencia a la época de sequía que comprende de octubre a abril; la segunda es nombrada *zanto*, corresponde a la época de lluvias. Este período de lluvias se presenta al final de la primavera y dura todo el verano, abarcando los meses de mayo, septiembre y parte de octubre, con una mayor afluencia durante los meses de julio y agosto, en algunas ocasiones se presentan lluvias torrenciales con viento y granizo que perjudican a los plantíos.

Ambos periodos son significativos dentro del imaginario mazahua, pero es la temporada de lluvias, por su referencia al agua como vida, abundancia, la que envuelve una amplia serie de relatos. La gente de la región cuenta que cuando comenzaba la temporada de lluvias caudalosas “se formaban entre las nubes *colas de agua*, es decir, una especie de remolinos compuestos por aire y agua [...] Estas colas de agua absorbían el agua de las presas, ríos y estanques, llevándose también animales que ahí se encontraban (peces, ajolotes, ranas, acociles y charales). Estas lluvias hacían grandes ríos e inundaban los terrenos; a veces la fuerza del agua destruía la siembra y el maíz” (Figueroa, 2019, p. 94). Estas colas de agua son pensadas, en ocasiones, como serpientes de agua y aire que se hacen presentes en la tierra.

⁸ Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

Durante la temporada de lluvias los cultivos crecen y se preparan para ser cosechados al alcanzar su madurez. “En la comunidad de Guadalupe Cachi, perteneciente al municipio de Ixtlahuaca, se menciona que cuando una mujer se encuentra en su periodo no puede entrar al sembradío de habas a cosecharlas porque mancharía la planta, es decir, la sangre menstrual sería dañina para el producto que está por recogerse. De igual manera cuando la época de lluvias se hace presente en la región, las presas aumentan su caudal y se inaugura el tiempo para la pesca. En la comunidad citada con anterioridad, las actividades de pesca realizadas en La Presa grande excluían a las mujeres, ya que se contaba que la simple presencia femenina ahuyentaría a los peces del lugar” (Mariana Santana, 2020, Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca).

1.4 Organización social

Así como las formas de la naturaleza mantienen una interesante relación con las lógicas propias de la región, la organización del trabajo por género y las características que emergen de dicha división son, igualmente, relevantes. Debido a ello, el presente apartado tiene como finalidad hacer mención de la división social y cultural del género y de las tareas o actividades que se asumen a partir de tal diferenciación, por otro lado, se pretende hacer mención de la complejidad que dicha distinción adquiere vía ciertos personajes (por ejemplo, las yerberas, parteras o seres míticos).

A la par de los cuestionamientos hechos respecto a la división generizada se busca aclarar términos como “residencia virilocal o patrilocalidad” resaltando la importancia que tiene la suegra o la madre del esposo en la construcción de las relaciones de parentesco postmaritales. Teniendo claro el concepto antes citado se hace posible hablar del tipo de vivienda característico de la región y de cómo este tipo de asentamiento está ligado a los vínculos de parentesco.

1.4.1 Construcción de la persona *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua

El grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua ha sido nombrado, por diversos pueblos vecinos -dominadores y amigos- con diferentes alias, esto en respuesta a la manera en la que el exterior configura y dota de cualidades a dicho grupo. Desde la perspectiva otomí los mazahuas son nombrados:

[...] *nyâm'ani* se descompone en *nyâ* y *p'ani*, palabra que hoy en día designa al “caballo” pero que en otros tiempos se aplicaba al “venado”. Tratar a alguien de *p'ani* todavía es un insulto en otomí. “Los que hablan como animales”, sería una traducción bastante fiel del término indígena; esto es tan ciertos que los otomíes un poco hispanizados de Temoaya en lugar de *nyâmp'ani*, dicen: *nyâmbero* (del español perro), “los que hablan como perros”. En términos generales, los otomíes de la meseta de Ixtlahuaca no quieren a lo mazahuas y los desdeñan; en cuanto a estos, se contentan

con no hacer caso a los otomíes, hasta tal punto que en su lengua ni siquiera existe una palabra para designarlos (Soustelle, 1993, p. 15).

Los otomíes categorizaban a los mazahuas, y en ese sentido los nombraban, a partir de la manera en la que estos hablaban, recuérdese que el idioma mazahua se desprende del otomí, pero agregando variaciones no solo en la escritura sino en su pronunciación. Los otomíes creían que la forma de hablar del grupo mazahua era similar a la forma en la que se comunicaban los caballos, perros y venados. Como se citó antes, dicha comparación se hacía con el fin de menospreciar a la etnia. Por otro lado, los invasores mexicas apropiaron el término otomí *nyâm'ani* y lo tradujeron al náhuatl *máztl*, denominándolos “mazahuas”. La categorización mexicana es la que ha prevalecido, siendo retomada tanto por los conquistadores españoles como por los científicos e investigadores de dicho grupo.

Hasta aquí es necesario mencionar la relevancia del idioma o de la lengua cuando se busca nombrar de alguna manera al grupo. La particular forma de hablar de los mazahuas, las entonaciones y el uso de órganos como la nariz los han hecho acreedores de múltiples caracterizaciones. Pero, la ya mencionada importancia de la lengua y su pronunciación, no solo es retomada por los grupos exteriores sino por los mismos mazahuas que reconocen en el idioma un signo de personalidad.

El grupo aquí estudiado es nombrado por sus pobladores como teetjo ñaatjo jñaatjo la gente que solamente habla la lengua originaria dicho autónimo es utilizado para diferenciarse de otros grupos originarios y de la población mestiza o blanca hispanohablante. A su vez los mazahuas identifican a su lengua como *jñatrjo* o *jñatjo*, según las dos grandes variantes lingüísticas del idioma: norte y sur enfatizadas con el sufijo adverbial -tjo o trjo- solamente u originaria. Con esta autodenominación o, autónimo los que solamente hablan su lengua expresan su identidad étnica o sentido de pertenencia a su comunidad de origen (Segundo, 2014, p. 35).

La lengua *jñatrjo-jñatjo* manifiesta una manera particular de ver y entender el mundo, los términos relacionan a los hombres y mujeres con los espacios de la naturaleza, con los animales y con el entorno en general. Al igual que sucede con otras lenguas indígenas u originarias, los abecedarios propios de occidente resultan insuficientes para expresar la amplia gama de significados contextuales de la lengua, por otro lado, está se basa en sonidos y debe ser comprendida, precisamente, escuchando.

El sentido que toma la noción de persona, a partir de la lengua, se basa, también, en el poder de enunciación que poseen los mazahuas, es decir, el poder articular un mensaje que se transmite de generación en generación es una cualidad propia de la persona, todo ser que tenga la capacidad de

comunicarse y de conservar el sentido del mundo mazahua podrá ser concebido o nombrado como persona.

Diferencia entre animales, seres humanos y elementos del paisaje

Se reconoce a la construcción de la persona mazahua como un fenómeno multifactorial que, además de la lengua, posee otras características. Uno de los rasgos más relevantes a mencionar es la particular relación que establece el grupo con su medio ambiente y cómo dicha interacción dota de cualidades tanto a los hombres y mujeres mazahuas como a los espacios de la naturaleza.

Desde lo dicho por Iwanska (1976) los mazahuas hacen una clara diferenciación entre lo que se concibe como humano y lo que se concibe como animal, según dicha autora, el grupo no reconoce sentimientos como “dolor, desesperación, tristeza, enojo, etc.” en los animales y es por ello que los maltrata. Desde lo observado en campo (2017-2018) y mediante las charlas sostenidas con diversos pobladores (2020-2021), la afirmación hecha por Iwanska se cuestiona, mencionando que si bien los mazahuas reconocen una clara división entre lo que podría nombrarse humanos y animales, son la vida animal, el cuerpo animal y las cualidades animales una extensión o un reflejo de la vida, el cuerpo, y las cualidades humanas.

Lo mismo sucede con los elementos que forman parte del paisaje natural, para los mazahuas todo lo que existe a su alrededor está dotado de cierto tipo de vida. Las montañas no solo poseen partes del cuerpo humano sino condiciones, cualidades y tareas propias de lo que podría entenderse como humano. Por ejemplo: el cerro de Jocotitlán usa sombrero y es coqueto como los hombres, el Nevado de Toluca tiene sangre ligera de mujer y viste de blanco. En ese sentido astros como el Sol poseen, también cualidades de lo humano y realizan actos humanos.

Siguiendo lo dicho con anterioridad, la Luna es, para los mazahuas y los otomíes, un ser dotado de absoluta humanidad que además es consciente de sus actos y que, como se verá en el Cap. 4, puede tener buenas acciones como: proteger, cuidar, resguardar y malas acciones como: devorar, comer, matará, succionar, etc.

Es muy importante mencionar que el modelo de persona está caracterizado, para la región mazahua, no solo a partir del cuerpo humano, sino por medio de las cualidades, acciones, formas de vida, trabajos, etc. que los humanos realizan. Aunado a ello, “la intencionalidad” (Bird-David, 1990) se configuran como pieza que completan el esquema de persona. Lo que se busca dilucidar

cuando se hace uso de la palabra *intencionalidad* es que tanto los elementos de la naturaleza, como los animales y algunos objetos materiales, no accionan como resultado de una cadena de eventos causales, sino como agentes que poseen intención y en ese sentido decisión.

Recuérdese que para la formación de la persona mazahua la lengua o el habla son fundamentales, pero está se extiende más allá del lenguaje articulado, incluyendo formas de comunicación propias de los espacios de la naturaleza, en ese sentido, también los animales, elementos del paisaje y demás seres poseen la capacidad transmitir mensajes y, a partir de ello, pueden considerarse como personas.

Diversos relatos, contados por los pobladores de la región, dan cuenta de la forma en la que los animales, las montañas, el cielo, el agua, o la Luna, les comunican algún tipo de mensaje. Como ya se citó en apartados anteriores (1.3.1) cuando el Cerro de Jocotitlán o *Ngejmuru* se pone su sombrero es para avisar a los mazahuas que vendrá una lluvia fuerte. Por otro lado, cuando en la Luna "*Zana*" puede observarse un a lo que la rodea (apartado 4.1.2) se sabe que vendrán climas de frío. Es, de hecho, la Luna una de los seres que más mensajes comparte con el resto de los pobladores de la tierra. Su color, su fase, y las formas que refleja en sus caras muestran diversos mensajes, entre los que se pueden mencionar: presagios, buenas cosechas, tiempos de humedad, frío o buen clima, etc.

En la glosa indígena existen cantos, leyendas, mitos y demás relatos que dan cuenta no solo de la interpretación de mensajes, sino de la interacción que se da entre, a partir de cierto tipo de comunicación, entre los seres humanos y los demás seres que viven en la tierra.

Tsibalulu b'onzhe
Tsibalulu,
Tsibalulu b'onzhe
Pese, pese ra janka
NuTsibalulu b'onzhe
Tsibalulu,
tsibalulu b'onzhe
Pese, pese ra janka
Nanka ri tönkjö nu nönjö.

Pequeño Balulu de frente negra
Pequeño Balulu
Pequeño Balulu de frente negra
Sube, sube para verte
Tú Tsibalulu de frente negra.
Pequeño Balulu
Pequeño Balulu de frente negra
Sube, sube para verte
Porque te canto esta canción.

Desde lo dicho por Benítez Reyna (2018) *Tsibalulu* es un pequeño insecto que vive bajo la tierra, cuando los pastores de cantan el sube de la tierra para jugar con ellos, cuando terminan de jugar el pastor lo coloca en la tierra para que *Tsibalulu* pueda regresar a su casa (72).

1.4.2 Principios familiares y residenciales

La realidad social que da forma al Estado de México, citando a Sandoval (1994), está inmersa en lo que se conoce como grupos originarios o culturas indígenas. Estas, con referentes a su pasado histórico y a su condición actual, definen en gran medida modos particulares de organización familiar, social, económica y cultural, diferentes al resto de la sociedad (50).

Las formas familiares propias de los grupos originarios, como cita Robichaux (2007), difícilmente se conforman a la manera de familia nuclear conyugal -vinculado a las generalidades de modelos europeizados o modernos-, ya que dicho fenómeno es observado de forma excepcional o muy recientemente. La particularidad de las formaciones familiares responde, precisamente, a la ya mencionada diversidad socioétnica propia del Estado, que manifiesta la multiplicidad de lógicas o dinámicas subyacentes en la formación de los grupos familiares. Entendiendo por lógica “al conjunto de prácticas reales transmitidas de generación en generación a través de pautas socialmente heredadas que constituyen formas específicas de resolver problemas de la vida en todo grupo humano” (Robichaux, 2007, p. 29-30).

Siguiendo lo mencionado con anterioridad, la familia es entendida, desde lo dicho por Sandoval (1994) como un grupo de personas con lazos consanguíneos (generalmente) que comparten residencia, responde también a un subconjunto del grupo doméstico, entendido como “la integración de todos los miembros de un grupo que tengan afinidad o consanguinidad sin que necesariamente coman, duerman o vivan en la misma casa, pero que sí se relacionan con los procesos reproductivos y de consumo de manera general, sin importar el lugar o el tiempo donde se realice” (52).

Tomando en cuenta lo dicho en el párrafo precedente, el análisis de los principios familiares, propios de los grupos originarios o de las culturas indígenas, puede hacerse a partir de dos vías: 1) mediante la observación de los grupos domésticos, utilizado sobre todo en los estudios que versan sobre migración y familias extendidas y 2) las investigaciones situadas en la familia, es decir, en el conjunto de personas con lazos consanguíneos que comparten una residencia en común.

Grupos domésticos

Según datos históricos recopilados por Arizpe (1978) la migración mazahua de indígenas del campo a la ciudad, se puede dividir en diversas etapas: 1) la que va del 1900 al 1930 y estaba caracterizada por pequeños contingentes que buscaban condiciones mejores que las ofrecidas por las haciendas y, por otro lado, los grupos que se unían a los ejércitos representantes de la revolución mexicana; 2) la segunda etapa que abarca del 1930 al 1950, está configurada por dos hechos importantes: el primero la modificación en la organización política de la región y el siguiente la puesta en práctica de la Reforma Agraria; 3) abarca del 1950 al 1970, lo que para las décadas anteriores fue un movimiento estacional y costumbrista, en la década que va de los cincuenta a los setenta se convierte en una migración masiva que modifica, en gran medida, la conformación social y económica de la región (1978: 79). Posterior a estas migraciones se suscita la movilización de mujeres y hombres de la región para realizar trabajos, sobre todo, en albañilería, servicio domésticos y ambulante.

Después de cinco décadas, como cita Oehmichen (2002), y cuatro generaciones de residir fuera de su territorio tradicional, los mazahuas han creado comunidades extendidas en virtud de las cuales y a través de las cuales, los que nacieron en el pueblo, en la Ciudad de México o en cualquier otro lugar, conforman una sola colectividad cultural (62).

A pesar de no residir en el territorio mazahua o con las familias de origen, la membresía comunitaria, para los migrantes, es reconocida a través de las líneas parentales, ello permite a los mazahuas -radicados en el exterior- contar con núcleo básico de identidad y una amplia red de relaciones socioculturales. La pertenencia comunitaria tiene sus derechos y sus obligaciones, entre los que se cita “la lealtad y la reciprocidad, pero también expresa la diferenciación y la jerarquía toda vez que esta última varía de acuerdo con las categorías de género y de generación” (Oehmichen, 2002, p. 62).

Varias de las reglas construidas en el territorio de origen mazahua se replican en los espacios exteriores a él. Entre las más importantes pueden referenciarse las alianzas matrimoniales y las reglas de residencia. “Desde temprana edad, los jóvenes se unen en conyugalidad con alguno o alguna de su comunidad, sin importar si él o la consorte radica en la Ciudad de México, en Tijuana, en Estados Unidos o en el pueblo de origen. Debido a que el patrón de residencia es patrivirilocal, son las mujeres quienes cambian de domicilio al unirse conyugalmente. La endogamia les permite

a los migrantes y a quienes permanecen en su pueblo seguir siendo una sola y misma comunidad repartida en diversos lugares de destino” (Oehmichen, 2002, p. 62). Es frecuente, también, encontrar matrimonios donde los cónyuges son parientes, pues se acostumbra contraer matrimonio entre primos.

La división entre la línea matrilocal y la línea patrilocal, toma vital relevancia, al interior de los grupos ya sean migrantes o residentes de los mazahuas Tanto los hombres como las mujeres, retomando a Oehmichen (2002) pertenecen al grupo del padre, desde que son concebidos. Es así que reciben su nombre, su ubicación en el mundo y dentro de la estructura comunitaria. Los hombres conservan durante toda la vida la filiación patrilineal, las mujeres la modifican cuando se unen conyugalmente, formando parte del grupo, del barrio y de la comunidad de su esposo (65).

[...] Los patrones de residencia patrivirilocal hacen que la mujer se traslade al lugar de residencia de su marido. Si el hombre vive en el pueblo, la mujer tendrá que seguirlo allá. Si, por el contrario, ella es del pueblo pero el hombre vive en la capital, ella irá a residir con él y su parentela a uno de los cuartos de vecindad del centro o a una vivienda ubicada en la periferia, y también se integrará al comercio ambulante o a otras actividades económicas (Oehmichen, 2002, p. 67).

Es muy importante mencionar que esta forma de organización al exterior de las regiones mazahuas, les ha permitido a los y las migrantes ser parte de una comunidad y en ese sentido adquirir identidad y pertenencia. En la investigación realizada por Oehmichen (2002) se menciona que es, justamente, el grupo mazahua el que se encuentra mayormente fortalecido hacia el exterior de su región de origen, representando bajos números de, por ejemplo, abandono infantil o niños en situación de calle. La parentela matrilineal sostiene a los niños cuando llega a faltar la madre o el padre del menor, añadiéndolos a su familia -con tareas y trabajos específicos-

Familia

Tanto los principios de residencia patrivirilocal como las reglas de unión matrimonial, son mucho más nítidos al interior de la familia, ya que, como se ha citado a lo largo del texto, es la residencia el eje fundamental para proliferación de los lazos de consanguinidad.

Los principios organizativos que rigen la composición y recomposición de los mazahuas son persistentes y duraderos. Los poblados concretos se fragmentan, se dividen o dispersan, ya sea en barrios rancherías o ejidos, pero la forma estructural del poblado permanece.

Las vías de asentamiento en la región, desde lo observado en el trabajo de campo hecho en el en las zonas de San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Temascalcingo, Atlacomulco y otras zonas, establecen que los principios de residencia postmarital responden, como se citó anteriormente, a la patrivirilocalidad ⁹.

Los hombres al casarse llevan a sus esposas, ya sea de las mismas zonas mazahuas o de los poblados aledaños a sus hogares de residencia, que en ese momento forman parte del dominio de la madre, quien se convertirá en la suegra. Para aclarar el concepto de residencia patrivirilocal en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua se tomará el siguiente ejemplo: donde el hombre será representado con la letra A, la madre del hombre será la letra B, el padre del hombre la C y la esposa con la letra D. Cuando A y D se casan, generalmente, residen en la vivienda de los padres de A, dicho lugar está guiado, en términos de distribución de las tareas, por B. Es necesario decir que, para convertirse en la dirigente de la distribución de las tareas y guía de la vivienda B tuvo que pasar por el mismo procedimiento que D al irse a vivir a casa de su esposo. Una vez que A y D se establecen en casa de B y C, B se convierte en la suegra de D y le otorga trabajos muy específicos, pero también colabora de forma activa cuando D requiere apoyo en el embarazo, parto y puerperio, atendiéndola como si se tratase de su hija y no de su nuera. B se encarga de todas las necesidades vinculadas a D como mujer gestante, es decir, ayuda a mantener una buena alimentación, al cuidado del cuerpo y a los baños requeridos por D una vez que esta pare.

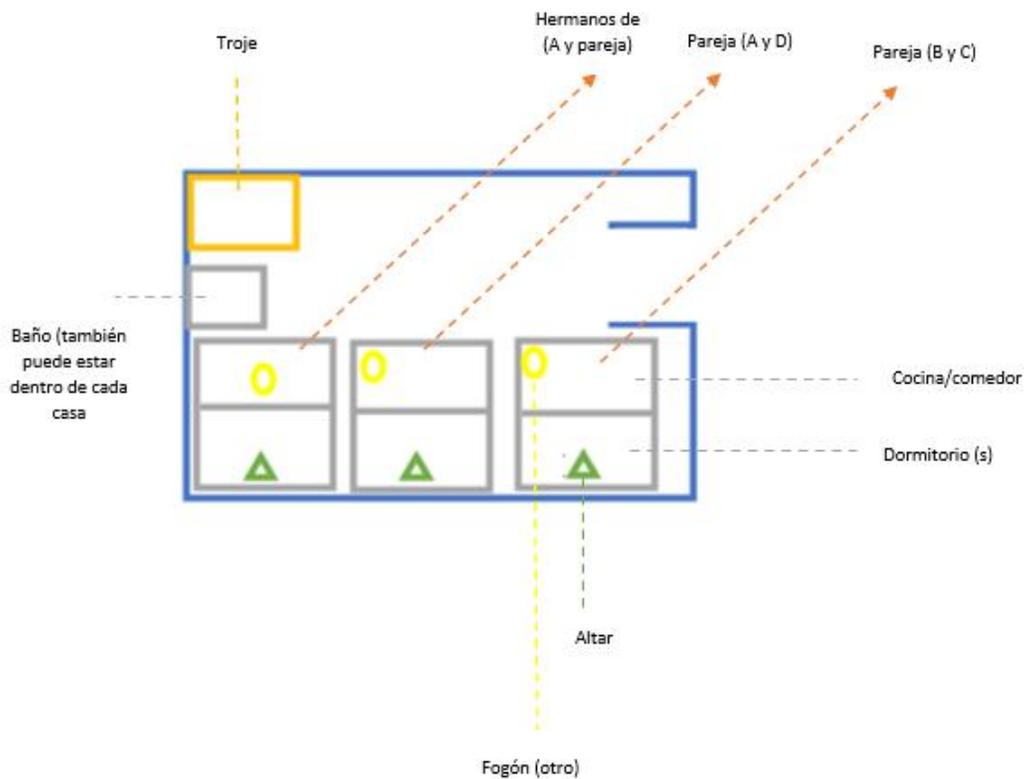
La dispersión de los sitios de residencia de las familias suele ser consecuencia de la independencia económica de los hijos. Es decir, los hijos que no responden al patrón de residencia postmarital antes citado, deviene de la independencia económica que el hijo adquiera respecto a sus padres; este fenómeno se hace presente, sobre todo en épocas recientes donde los hijos e hijas suelen modificar las actividades que les asigna la comunidad y vuelcan su interés por estudios superiores o por la migración del campo hacia las urbes, es necesario mencionar que si bien esto modifica el tipo de asentamiento rara vez genera cambios en los principios de matrimonio y herencia.

⁹ Es necesario aclarar que hace falta un estudio mucho más completo de los principios unión matrimonial así como de residencia postmarital, tal cuestión no representa el eje medular del presente trabajo, pero se espera poder cubrir dicho vacío en trabajos posteriores.

Los sitios de residencia, como menciona Segundo (2014), suele presentar concentraciones de dos a tres viviendas, es decir, en un mismo terreno o espacio, se encuentran asentadas dos o tres familias; en primer lugar, la familia de los padres B y C, la familia de A y D, así como los hermanos directos de A y sus familias. Las viviendas, generalmente, tienen la siguiente estructura:

En general la casa tipo es construida en una superficie rectangular con un promedio de 48 metros cuadrados [...] cuenta en la mayoría de los casos con dos habitaciones [...] una se utiliza como dormitorio y la otra como cocina y comedor, dispone de una o dos puertas que dan al corredor [...] y conserva el pretil que está sostenido por dos columnas de madera o de tabique rojo, donde suelen colocarse macetas, y guardarse los instrumentos de labranza [...] en ocasiones se usa también como lugar de descanso o gallinero [...] La casa se construye a dos aguas y tiene un *kjob'ú*, “tapanco o terrado” usado para colocar las mazorcas, además de un anexo independiente conocido como *t'ujmú*, granero o troje. El tapanco se sustituye en ocasiones por un *pját'á*, cincolote, en el que se guardan de la misma manera las mazorcas; se forma apilando verticalmente varas o cintas delgadas de madera.

El altar familiar o santoscal, colocado en la habitación utilizada como dormitorio, se compone de una repisa de madera cubierta con una servilleta o mantel bordado sobre la cual se colocan imágenes de santos: la virgen de Guadalupe, el cristo de Chalma, el santo niños de Atocha, la virgen de San Juan de los Lagos, así como alguna fotografía familiar [...] En la cocina se encuentra el *ngosibi*, “casa del fuego o fogón” situado a ras del suelo [...] el *ngosibi*, ubicado en un rincón o al centro de la cocina, se compone de tres piedras sobre las cuales se coloca el comal para cocer las tortillas y la comida (Segundo, 2014, p. 199).



Elaboración propia

1.4.3 “Nació molendera” “Nació yuntero”: división genérica del trabajo

Mis abuelos decían que cuando nace un bebé no se dice nació niño o nació niña, se dice nació yuntero o nació molendera, porque los hombres se dedicaban a manejar la yunta en la milpa, y al trabajo en la milpa y las niñas al trabajo de hacer tortillas y en el hogar (Mariana Santana, 2020, Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca).

A su nacimiento “el cordón umbilical de las niñas [era] enterrado en el fogón simbolizando su primera y más importante asignación del género femenino: [el] mantenimiento del calor, el cuidado de los demás; la unión, el sustento alimenticio y el amor de la familia” (Vizcarra-Bordi, 2013, p. 194). El cordón umbilical de los niños “se [enterraban] al pie de un árbol o en el marco de la puerta principal de la casa, ello [simbolizaba] su asignación como proveedor y pilar de sustento del hogar. Al enterrarse fuera del hogar se le [atribuía] la capacidad de salir en busca del sustento” (González, 2005; Vizcarra y Marín, 2006).

En las sociedades tradicionales desde etapas muy tempranas se delegaban tareas específicas según el género y la línea de parentesco, si se asumía a la persona como mujer (ligada al principio

de feminidad) todas sus actividades estaban dirigidas al trabajo en el hogar, al cuidado de la familia, y a la reproducción. Si por el contrario se asumía a la persona como hombre (ligado al principio de masculinidad), todas sus actividades estaban ubicadas fuera del hogar, trabajando en la milpa, en los comercios, así como en otros espacios públicos.

Las actividades domésticas inmediatas de la mujer, como menciona Sandoval (1994), están centradas en el abastecimiento y la preparación de alimentos para toda la familia, sumándose las actividades de limpieza, lavado de ropa, reparación de ciertas prendas de vestir, la atención a niños y ocasionalmente a enfermos y ancianos (58).

Toda actividad del hogar y las condiciones en las que se realizan, hacen que esta tarea sea una de las más pesadas y agotadoras para las mujeres, “muy a pesar de que este trabajo lo consideran propio de su género y lo justifican como adquirido desde la niñez” (Sandoval, 1994, p. 58). Dependiendo de las variables parentales de cada grupo, es decir, si corresponde a familia nuclear conyugal, extensa, extendida o cualesquiera, se determina el trabajo que se requiere por parte de las mujeres. Por ejemplo, en las familias extensas -compuestas por más de una pareja de cónyuges- se realiza mayor distribución del trabajo doméstico dado el número elevado de mujeres, ya sean hijas, nueras, madres o esposas.

Por otra parte:

[...] la mujer interviene y es la responsable del cultivo del maíz: siembra, fumiga, desyerba y cosecha, junto con sus hijos. Igualmente es la encargada de atender las gallinas, los guajolotes y los pocos cerdos que mantienen en el solar o en el patio de la casa [...] en cuanto al ámbito social, es obligatorio para la mujer indígena la participación en los asuntos que tienen que ver con la escuela. Asisten a reuniones de padres de familia, a los citatorios de los profesores, cooperan con las cuotas establecidas, participa en las jornadas de limpieza y organización del plantel educativo, y colabora en los festivales que suelen organizar los directivos de las escuelas. Similares son las actividades que acostumbran realizar los encargados de las Iglesias, en las que también participan las mujeres indígenas (Sandoval, 1994, p. 59).

En ese sentido, la mujer mazahua cumple un papel determinante no solo en cuanto a la reproducción biológica sino también en cuanto a la reproducción cultural de la familia o del grupo doméstico. “Dentro de las diferentes actividades que desempeña se encuentra lo relacionado con la atención de los niños en sus aspectos de salud, alimentación, vestido, baño, enseñanza, hábitos, costumbres, idioma, formas de comportamiento, y en general todo lo concerniente a la cultura que permita la inserción y la participación de los jóvenes en la vida cotidiana. De esta manera combina el trabajo -invisible- con el mundo de la labor -visible-” (Sandoval 1994, p. 59).

Otra de las actividades que se delega con mayor frecuencia a la mujer es el tejido, retomando el mito que habla sobre el origen de la mujer mazahua, descrito en el apartado 3.1. Se menciona que al pasar la mujer de animal a ser humano se le dota de las cualidades para el tejido, esto con la intención de que pueda cubrir su cuerpo desnudo y el cuerpo de las personas que viven con ella.

El tejido se relaciona también con insectos como la araña nombrada en mazahua *mexe*. Desde lo dicho por Galinier (1990) la araña -conocida en otomí *mbese*-, posee un carácter femenino que se vincula con atributos de la divinidad lunar o *zaña*. Esta es nefasta y su picadura causa un dolor intenso que puede ser eliminado con saliva u orina de mujer embarazada. La relación que se construye entre la araña, la luna y el signo de lo femenino, pone sobre la mesa la ya citada (en el capítulo 1) importancia de lo lunar heredada de la línea otomí hacia lo mazahua.

Debido a las condiciones socioculturales que permean el espacio mazahua, los trabajos delegados a los hombres, están encaminados o destinados a actividades físicas que involucran el uso de la fuerza, o que se vinculan con los espacios exteriores. En ese sentido, los hombres se encargan de la siembra de la milpa -citando nuevamente el mito sobre el origen de la mujer mazahua, en el que se describe que la actividad realizada por el hombre es la siembra- y del trabajo con la yunta. De igual manera se les delegan tareas como la construcción de las casas, el trabajo de plomería, alcantarillado, carpintería entre otras actividades. También, citando lo dicho por Oehmichen (2015), se desempeñan como choferes de autobuses, taxis, de igual manera se incluyen en las filas de las fábricas entre otros.

Son los hombres los encargados de realizar toda labor de pesca, ya que una serie de mitos e historias vinculadas a las mujeres imposibilitan su participación en esta labor. Se piensa, desde lo relatado por Mariana Santana -(2020) Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca- que la sangre menstrual ahuyenta a los peces, por tanto, la mujer sería perjudicial para la pesca.

Al interior de la región mazahua suelen vincularse, también, las actividades del sistema de cargos con los hombres. “El sistema de cargos refiere a la jerarquía cívica de autoridad. En la comunidad mazahua esta elegida mediante una asamblea comunitaria en la que los mayordomos participan en su totalidad [de igual manera] forman parte las familias extensas, proyectando una distribución horizontal del poder comunitario” (González, 2005, p. 18).

En algunas comunidades mazahuas, desde lo dicho por González (2005) como San Antonio de las Huertas, los mayordomos están organizados en equipos de un mayordomo mayor y cinco menores, todos los cargos ocupados por hombres. Los equipos que forman parte de las mayordomías se encargan de llevar a cabo la festividad de algún Santo Patrono, durante alguna fecha del año. Por lo general, los equipos de la mayordomía están encabezados por una persona mayor, el puesto de los mayordomos menores está ocupado por sus hijos, sobrinos, etc. lo que vincula este principio organizativo con la ya citada, en el apartado 1.4.2, línea paterna.

La distinción de actividades a partir del género, implica que todos los signos vinculados a la “mujer” y al “hombre”, no son neutrales ni autónomos, ya que están ligados a prácticas sociales relacionadas con el poder. La distinción de tareas implica una designación de atributos social y culturalmente construidos, dando a la mujer características como: la pureza, el ser presa, y los dotes para la maternidad y al hombre rasgos como: la depredación, la fuerza y la debilidad sexual.

Cabe aclarar que, desde lo dicho por Iwanska (1972) las actividades que realizan tanto hombres como mujeres, pueden verse modificadas por algún evento importante o situación particular. Cuando las mujeres se encuentran en cinta o en el período de postparto, no pueden realizar muchas de las actividades que les son delegadas a causa de su género; en caso de que no esté alguna mujer cerca de la parturienta, por causas extremas, el hombre deberá cubrir las labores que la mujer deja de hacer por su estado. De manera más recurrente, las mujeres suelen cubrir las labores encargadas a los hombres cuando este migra o cuando desatienda, por diversos motivos, a la familia y sus obligaciones.

Aquí vale la pena decir que hay personajes que, en esencia o en origen, contrastan no solo los trabajos diferenciados por el género, sino las cualidades atribuidas al mismo. Entre dichos seres se puede mencionar a la Luna, que como ser verá más adelante es un astro sumamente ambiguo y a las brujas, que si bien forman parte del imaginario femenino realizan, a través de su actuar, una serie de cuestionamientos a las divisiones antes establecidas. La importancia de centrar la observación en lo femenino responde a los objetivos e intereses de la presente investigación.

El argumento vertido con anterioridad permite establecer que lo femenino se explica, en un primer momento, como una oposición a lo masculino -ejemplificada por la división genérica del trabajo- que atribuye características contrarias a lo masculino-, en segundo lugar se puede pensar

a lo femenino como una complejización de la oposición a lo masculino -que le atribuye características mezcladas o ambiguas-.

Reflexiones preliminares:

Los argumentos vertidos en el presente apartado permitieron reconocer la antigüedad del grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua dentro del territorio Mesoamericano, poniendo énfasis en su línea de origen otomiana exaltando la influencia que dicha familia tuvo en la conformación del México central. De igual manera se reposicionó la participación de los mazahuas en la historia nacional, citando la importancia que las haciendas y sus formas de organización económica y política tuvieron en la región.

En este espacio fue posible resaltar tanto la división externa, que separa al grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua de otros grupos, como su división interna que postula la existencia de la región norte (caracterizada por seguir el curso de *Ndareje* o Río Grande) y sur (caracterizada por la abundancia en bosques y vegetación). En ambos espacios (norte y sur) se reconoce la importancia de ciertos relieves montañosos, lomeríos, valles y ríos, no solo en función de su utilidad comercial, económica o de abastecimiento sino en términos socio-culturales, que responde a formas particulares de caracterizar el entorno y de relacionarse con él.

El capítulo permitió, también, hacer mención de las figuras de la naturaleza más significativas a saber, el *menzheje*, *ndeje*, *menrreje* o “señor del agua”, *ngite* conocido como “el jala gente”, *Ngejmuru* y *T’øxt’ej*, así como *jmonrixu* “la sirena”. Cada elemento natural se encuentra ligado a la memoria colectiva materializada vía los personajes míticos, la relación que existe entre el grupo mazahua y su medio ambiente es sumamente significativa ya que reconoce que todos son cohabitantes del espacio, dicho pensamiento tiene implicaciones de orden no solo sociocultural sino estructural.

Por otro lado, las formas de asentamiento postmarital aquí citadas, favorecieron la discusión sobre la clasificación “asumida” de lo virilocal. Mostrando que dicho tipo de residencia no puede ser entendido sin la figura de la suegra y las implicaciones sociales y morales que tal figura adquiere. Es decir, la línea de asentamiento paterna está sostenida si por la figura del padre, como distribuidor de la herencia, pero también por la figura de la madre como distribuidora de tareas y

acciones dentro del lugar y sobre todo por su papel guía en las labores del embarazo/parto/puerperio.

CAPÍTULO II

MITOS: FRAGMENTOS DE UN CONJUNTO SIGNIFICANTE

El presente capítulo tiene como finalidad exponer los argumentos teóricos y metodológicos que guían la investigación. Para ello se divide el texto en diferentes apartados. El primero denominado *El mito desde los fundamentos del Estructuralismo Francés* está construido en torno a los siguientes cuestionamientos: ¿qué se entiende por mito? ¿desde qué postura teórica se aborda y por qué? ¿cuál es su sentido y función? y finalmente ¿qué mitos son importantes dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*? El objetivo de las preguntas anteriores es esclarecer el por qué del uso del Estructuralismo Francés, así como los causes que toma el mito a partir de dicha postura. Desde esta perspectiva se cuestiona la idea de mito como simple elemento de la oralidad y como la exposición inconexa de sentimientos y emociones, definiéndolo más bien como el reflejo de estructuras particulares. De igual manera se describe la relevancia de los mitos referentes a lo femenino dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*.

Reconociendo la importancia del mito como reflejo de estructuras, se hace indispensable aclarar ¿qué se entiende por estructura? ¿qué tipo de estructuras se refleja en la comunidad *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* a partir del mito? dichos cuestionamientos serán respondidos en el apartado número dos nombrado *De estructuras: conocer, entender y organizar el mundo*. En este espacio se discute la manera en la que se construye y ordena el conocimiento, haciendo énfasis en el uso de estructuras como medio regulador. De igual manera se exponen los tipos de estructuras (dual, intermedia, variada e indeterminada) que se observan, a partir del mito sobre lo femenino. Aclarando que el orden dual impone tipos de organización binaria o de oposición y el orden variado, intermedio o indeterminado tipos de organización no binaria que complejizan la dualidad.

El apartado número tres llamado *La doble naturaleza del mito: principios metodológicos de aproximación* toma como guía los siguientes cuestionamientos: ¿qué temporalidad se manifiesta al interior de los mitos? ¿a partir de qué criterios es posible aproximarse al estudio de los mitos? ¿qué relevancia tiene la historia en los mitos? ¿qué relevancia adquiere el uso actual del mito? El propósito del apartado es mostrar que el mito se construye tanto de manera sincrónica o vertical como de manera diacrónica u horizontal. El reconocimiento de dicha temporalidad permite a la presente investigación aproximarse al estudio del mito partiendo de dos vías, la primera (vertical)

por medio de entrevistas y charlas que dan cuenta del uso del mito en la actualidad y la segunda (horizontal) vía la revisión documental de textos que narran ya sea fragmentos o el mito completo.

2.1 El mito desde los fundamentos del Estructuralismo Francés

2.1.1 ¿Qué se entiende por mito?

El mito ha sido abordado a lo largo de la historia por diversas disciplinas, entre las que se puede citar: la filosofía, la antropología, el psicoanálisis entre otras. Al interior de la antropología, tal término se ha discutido desde corrientes teóricas como el funcionalismo, el estructuralismo francés, o la fenomenología.

Antes de comenzar con el análisis del mito, desde las diversas perspectivas teóricas propias de la antropología será necesario citar el origen etimológico, ya que como menciona Kirk (1971) es un punto de partida tradicional. La palabra *mytho*, del griego, se extiende en dos sentidos; el primero como un relato, una historia o el argumento de una obra teatral; el segundo cita, retomando lo pensado por Platón, a el acto de contar una historia, o de transmitir algo a partir de ciertos relato. Si se profundiza la segunda significación del término podrá observarse que, la idea de mito no se limita a la historia relatada sino a la acción misma de transmitirla. Diversos antropólogos concordaban en la idea de que el mito va mucho más allá de los límites de un relato y busca, según la postura teórica que se adopte, perpetuar formas de vida, modelar principios y normas o estructurar el conocimiento.

Desde lo dicho por Malinowski, como representante asiduo del funcionalismo, la definición de mito ha sido tratada por diferentes escuelas de pensamiento, entre las que destacan: La Escuela de la Mitología Natural¹⁰, La Sociedad para el Estudio Comparado del Mito¹¹ y La Escuela de los

¹⁰ Florece principalmente en Alemania. Los estudiosos de esta escuela mantienen que el hombre primitivo está profundamente interesado por los fenómenos naturales y que su interés es predominantemente de carácter teórico, contemplativo y poético. Cuando trata de expresar e interpretar las fases de la Luna, o el curso regular y, sin embargo, cambiante del Sol por el firmamento, el primitivo construye rapsodias personificadas que son símbolos. Para los estudiosos de tal escuela todo mito contiene, como núcleo o última realidad, éste o aquel fenómeno de la naturaleza, elaboradamente urdido en forma de cuento hasta un punto talque en ocasiones casi lo enmascara y borra. No hay gran acuerdo entre esos investigadores sobre qué tipo de fenómeno natural está en el fondo de la mayor parte de las producciones mitológicas. Existen mitólogos selenitas y tan completamente obsesionados por la Luna que no admitirán que ningún otro fenómeno pudiera prestarse a una interpretación poética por parte del salvaje, de no ser nuestro nocturno satélite (Malinowski, 1993, p. 35).

¹¹ Fundada en Berlín en 1906 y que cuenta entre sus miembros a estudiosos tan distinguidos como Ehrenreich, Sieke, Winckler y muchos más, llevó a cabo sus investigaciones bajo el signo de la Luna. Otros, como por ejemplo Frobenius, consideraron que el Solera el único tema sobre el que el hombre primitivo pudiera haber urdido sus simbólicos cuentos (Malinowski, 1993, p. 35).

Intérpretes Meteorológicos¹² quienes sostienen que el mito se formula en torno a ciertos elementos de la naturaleza y tiene como finalidad la contemplación artística y poética de su entorno. Para dicho autor ninguna de estas líneas de pensamiento alcanza a vislumbrar la importancia social y moral que el mito desempeña al interior de ciertos grupos.

El mito, en los lugares donde se mantiene en uso, cita Malinowski (1993) posee en muy pequeña medida interés alguno de índole puramente artístico o científico por la naturaleza, no hay sino poco espacio para el simbolismo en sus ideas y cuentos, y el mito, de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante. Siguiendo a Malinowski (1993) el mito surge no como un elemento artístico o científico sino como la respuesta a necesidades propias de alguna región, ya sean morales, sociales o religiosas, generando unión y dando pie a la continuidad cultural.

Partiendo de la fenomenología, pensada desde autores como Mircea Eliade, se considera al mito como una *historia verdadera*, que relata “los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir y que trabaja según ciertas reglas [...] el hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos” (Eliade, 2000, p. 21).

De acuerdo con Eliade, las narraciones mitológicas tienen su lógica propia, y poseen una coherencia intrínseca que les permite ser verdaderas desde diversos planos, el autor sostiene que el mito posee un valor racional, es decir, que no solo satisface una necesidad religiosa o moral sino que surge como resultado de una lectura compleja y razonada del mundo. Tomando como base dicho punto, el mito se presenta como una valiosa herramienta que educa, a partir de la narración fidedigna, a generaciones de jóvenes, pues transmite ciertos valores y conocimientos propios de alguna región.

Por otro lado, la definición de mito y el papel formativo que desempeña dentro de ciertas regiones, es tratada por autores como Leenhardt, que hace uso de él para dar cuenta del proceso de individuación del canaco¹³.

¹² Dentro de esta línea de pensamiento consideran que la esencia del mito no es otra cosa sino el viento, el clima y los colores del cielo. A ella pertenecen los estudiosos de la última generación tan conocidos como Max Müller y Kuhn (Malinowski, 1993, p. 35).

¹³ Canaco poblado indígena de Nueva Caledonia.

La individuación es la conclusión de un lento trabajo del espíritu. Sumergido en el cosmomorfismo, sin distinguirse del mundo e identificándose con el ñame, una primera segmentación en esta representación mítica llevó al canaco a distinguir el mundo genético. De segmento en segmento ha recortado el mundo para conocerlo. Quedaba por realizar una última segmentación: aquella en que *se separaría él mismo del mundo* y se delimitaría en su cuerpo (Leenhardt, 1997 p. 167).

La individuación, como cita Leenhardt, requiere de la separación del hombre del mundo que lo rodea, esto con la finalidad de delimitar y descubrir su propio cuerpo. La individuación del canaco, no prescribe ningún tipo de comportamiento, por tanto, corresponde a la liberación del pensamiento mítico. Bajo dichos principios, el mito se presentaría como “la abundancia del mundo en el que animales, [seres] y plantas intercambian entre ellos, sin limitaciones y sin diferencias” (Leenhardt, 1997, p. 168). El mito estaría presente en la vida cotidiana de los pobladores y daría cuenta de esta misma, es decir, no se configuraría como una historia que enaltezca o poetice los procesos sociales dentro de la región, sino que sería un relato que permite acceder a la realidad. En esta región el mito no se da a conocer por medio de frases decantadas y perfectamente delimitadas, debido a ello, refiere más a una “experiencia adquirida” (Leenhardt, 1997, p. 169) que a una sabiduría condensada.

Desde los fundamentos del Estructuralismo Francés, el mito sería el reflejo de cierto principio estructurante, que permite aprender e interiorizar las formas del actuar dentro de cierta región, perpetuando modos y hábitos de existencia en el mundo. Conocer y entender el mito posibilitaría tanto a los actantes pertenecientes a la región como a personas del exterior aproximarse a formas particulares de construir el conocimiento, ya que cada personaje, cada espacio y cada situación darían cuenta de elecciones mediadas por las lógicas internas del lugar.

Partiendo de lo anterior, el mito “va más allá del hecho histórico y las narraciones que lo componen no son aisladas, más bien [son el fragmento de un conjunto que en general significa]; es decir, las narraciones expresan una trama no sólo narrativa, sino de [ordenes] que se articulan en la discursividad” (Figuroa, 2019, p. 29). La transmisión y comunicación de los mitos, desde esta corriente teórica, implica una acción estructuras de la comunidad, en la que diversos “matices se interrelacionan al interpretar lo transmitido” (Figuroa, 2019, p. 29).

Es así que el mito figuraría, no como un elemento aislado o separado de la estructura, sino como una parte de dicha estructura, es decir, sería el resultado de una serie de modos de construir el conocimiento o de hábitos del conocer. Lejos de excluir toda referencia al contexto, el conocimiento y la descripción de los mitos lleva a utilizar la información que provee el espacio en

que se sitúa. Siguiendo tales argumentos la definición de mito puede resumirse en tres ideas principales: 1) Es el mito el reflejo de un orden interior; 2) A partir de dicho orden se pueden dilucidar ciertos principios de organización; 3) Tales principios de organización justificarían los modos de actuar, de ser y de estar en el mundo.

Hasta aquí puede decirse que el mito desde el funcionalismo está guiado por los principios de *necesidad-satisfacción*, desde la fenomenología por la *historia como verdad y herramienta de educación* y desde el Estructuralismo Francés a partir del principio de *transmisión-interpretación-estructura*. Para la presente investigación es importante poder observar el orden que se impone dentro de ciertas sociedades y la manera en la que dicho orden configuran ciertos principios, por ejemplo, el de feminidad, es por ello que el Estructuralismo Francés resulta ser la línea de pensamiento más adecuada para realizar la investigación.

2.1.1 Función y sentido del mito

Desde el Estructuralismo Francés, representado por autores como Lévi-Strauss, el mito es pensado como una vía de transmisión e interpretación de ciertas estructuras, que involucran operaciones mentales concretas. No es correcto, desde esta postura, reducir el mito a la simple expresión de sensaciones y sentimientos desarticulados ya que representa algo mucho más amplio y complejo, a saber, la configuración colectiva de modos de sentir, de actuar y de estar en el mundo.

Asumiendo esa postura, el mito “no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados” (Lévi-Strauss, 1995, p. 233). Lo que da sentido a cada palabra o personaje no son las palabras y personajes en sí sino la manera o las formas en las que se vinculan y mezclan con otros componentes. En ese sentido, lo que interesa observar dentro del mito sería el principio de *orden*, entendiendo este como la forma en la que cada elemento del mito se combina con otros elementos y cómo el conjunto en general toma sentido o significa algo.

Partiendo del argumento anterior, sería pertinente aclarar que lo que dota de orden al mito es la forma en la que se encuentra configurada la sociedad en la que se inserta, es decir, la combinación interior de los elementos del relato (personajes, lugares, acciones, etc.) guardan una correspondencia directa con la forma en la que la sociedad en general se encuentra organizada. Para explicar con mayor claridad este punto se hará uso de dos ejemplos de orden análogo entre sociedad y mito: 1) Sociedad Muyuw-Mito Anageg; 2) Sociedad Balinesa- Mito Butha. Dichos

ejemplos serán útiles para pensar lo que sucede al interior de la sociedad *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* y los mitos referentes a lo femenino.

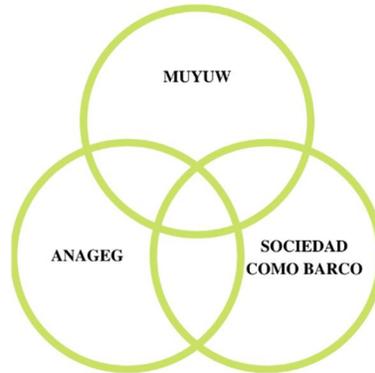


Elaboración propia

Para las sociedades en las que la navegación es un rasgo importante, los mitos referentes a embarcaciones o a sistemas de ubicación como las estrellas, son vitales. En ese sentido, Frederick Damond (2016) relata que los pobladores de Muyuw, una isla ubicada dentro del anillo Kula en las Trobriand, se comunican con el resto de las islas por medio de los *anageg*¹⁴. El orden que adquiere dicha sociedad se refleja a través de mitos referentes al *anageg*. Dentro de esta sociedad el cielo nocturno se compara con un barco y la tripulación de ese barco son las estrellas.

La geometría de los *anageg* da cuenta de un todo integrado. Un conjunto de procesos, mecanismos y resortes en movimiento. Bajo la lógica del movimiento surge un principio fundamental, la noción de *igogeu* o balanceo. Cuando un barco, un cuerpo y una sociedad buscan circular requieren el balanceo y la vibración (el balanceo de los brazos y las piernas, por ejemplo, facilita el movimiento del cuerpo). Pero no todo puede estar en movimiento, hay espacios que deben permanecer rígidos o duros mientras otros se mueven, estos ejes rígidos dan dirección; la sección del barco nombrada *kavavis* que representa algo como el timón, está hecha del árbol *kaymatuw* llamado “árbol duro” elemento que dentro de la comunidad da forma a lo rígido. Todo lo ejemplificado bajo la construcción del barco es la perfecta ilustración de la noción de orden en la sociedad *Muyuw*.

¹⁴ Tipo de embarcación



Elaboración propia

Otro ejemplo que relata la forma en la que el orden dentro de los mitos y el orden dentro de la sociedad se corresponden está dado por el caso balines, estudiado y descrito por Lansing (2006). Dicha sociedad se organiza mediante un sistema de riego particular que permite el mantenimiento de terrazas de arroz o *saws*. Los balineses sustentan su existencia en el principio de un microcosmos y de un macrocosmos, por tanto, lo que afecta a los componentes interiores del cuerpo afecta a los componentes exteriores. Es así que todo lo que existe al interior y exterior de la sociedad balinesa tendría como fundamento al elemento *bhuta*, que sería una esencia dual (entre orden y desorden).

Todos los seres están compuestos de *bhuta*, pero solo los humanos y los dioses tienen la capacidad de organizarlo en formas complejas y bien ordenadas; la tendencia natural del *bhuta* es descomponerse en combinaciones crudas y rebeldes, como paisajes desbordados, plagas, mala música o mentes en las que los deseos crudos han ganado preponderancia. Comprender y dominar el *bhuta* es una necesidad para cualquier propósito humano constructivo, desde la composición de música o poesía hasta el gobierno de un reino, y tales tareas siempre requieren un viaje interno, así como la acción en el mundo. La noción de *bhuta*

adquiere sentido bajo el mito hindú de las cuatro grandes edades del cosmos, que marcan un declive gradual desde la perfección divina en la primera edad al caos en la última. Es así como el problema de demasiadas ratas o plagas dentro de las plantaciones de arroz resulta ser un asunto, no solo propio del exterior, sino de corrupción del espíritu humano.

Mediante el mito de las cuatro edades hindúes y el declive gradual de la perfección a partir de la no dominación del *bhuta*, se puede explicar y comprender la necesidad de organizar lo que la naturaleza provee brindando orden, de no hacerlo la naturaleza tomaría su cauce de caos gradual.



Elaboración propia

Así como los *anageg* en *Muyuw* y la noción de *bhuta* en Bali establecen ciertos principios de orden, dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua lo femenino toman una interesante relevancia, ya que procesos como la creación del tiempo, el origen de ciertas características corporales, la geología, el funcionamiento del astro celeste, el uso y caracterización del fuego y demás fenómenos recurren a tal elemento para su configuración. La mayoría de los relatos mitológicos dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, involucran nociones de lo femenino, ya sea como personaje central o como personaje contextual.



Elaboración propia

Aceptando la idea de que lo femenino desempeña un interesante papel dentro de la mitología *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, resulta necesario decir que el principio de feminidad implica procesos sumamente complejos que se vinculan, desde lo argumentado por la presente investigación, primero con una oposición a lo masculino y en segundo lugar como una complejización de la oposición (que serán descritas con mayor detalle en los capítulos 3 y 4 de la presente investigación).

Los ejemplos citados nos permiten observar que el orden interior del mito da cuenta de cierto tipo de orden exterior a él, propio de la sociedad de la que surge o en la que se inserta. El mito, representa algo mucho más complejo que la simple transmisión de la oralidad, es decir, el mito no da cuenta de un relato desprovisto de intencionalidad, sino más bien muestra un sistema comunicativo preciso, que busca la transmisión (mediante las historias completas o fragmentos de ellas) de formas particulares de mirar, entender y construir el mundo.

2.2 Conceptualización *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua de mito

2.2.1 Categorías controladas

Desde lo mencionado en el apartado anterior, es el Estructuralismo Francés la corriente teórica que permite ampliar el significado de mito más allá del relato, ponderando el orden interior del cuento con el orden exterior a él, es decir, el de la sociedad en la que se incierta. Teniendo eso como base toca aclarar de qué manera se puede hacer uso de una categoría artificial o creada para comprender la forma en la que ciertas sociedades, a saber, la *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, reflejan en los relatos órdenes propios de su cultura.

Es necesario aclarar que la palabra “mito” surge, como se citó en apartados anteriores, a partir de la raíz griega *mytho* que quiere decir, historia o relato. A lo largo del tiempo tal término fue tomando significados diversos ya no solo como relato sino como la acción misma de transmitir algo. Es importante recordar que lo que busca la presente investigación es construir un significado de lo femenino propio de la región mazahua que, según lo observado, puede ser encontrado a través de sus mitos. Si bien la palabra o el concepto son exteriores a la comunidad, sirven como medio de análisis de cierto tipo de narración que le permite a los mazahuas perpetuar formas y modos de existencia en el mundo.

Se podría pensar que lo que requiere la presente investigación es entrar al campo sin ideas preconcebidas, pero esto no es del todo posible, ya que cada persona lleva en sí su concepción del mundo de la cual no puede deshacerse tan fácilmente. Se necesita, por ejemplo, hacer uso del lenguaje o de los conceptos que nos son propios o que se conocen. Lo que sucede con el término mito es algo similar, se usa como una herramienta de análisis que es exterior, generalmente, a las zonas donde se aplica, pero que sirve para observar procesos propios de la zona. La problemática en torno a los términos y las ideas preconcebidas no es que existan, sino que sean usados

inconscientemente y sin la precaución de observar si tienen alguna resonancia dentro de los espacios de observación o no.

A partir de lo experimentado en trabajo de campo (2020-2021) el término mito tiene resonancia en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, posicionándose como, citando a López Austin (2006), un producto de la sociedad, pero sobre todo como la cristalización de su pensamiento, un objeto discernible, una unidad analizable y, evidentemente, comparable. Siguiendo dichos argumentos el mito se convierte en un sistema “lógico-simbólico” (Lévi-Strauss citado en López Austin, 2006) que opera por oposiciones binarias y por el método de mediación a partir de un tercero, expresándose en las estructuras internas de narraciones que refieren a los enigmas fundamentales del ser y del mundo.

Si ya se aclaró que el término mito, aunque sea un concepto exterior y artificial, tiene alta significación dentro de la región mazahua es posible, ahora, mencionar qué se entiende en la zona por mito o a qué tipo de acciones, relatos, sucesos, eventos o cualquier cosa pueden ser nombradas como mito.

Al interior de la región el mito puede ser comprendido como: “[ese] conjuntos de realidades que se caracterizan y se vinculan entre sí por sus órdenes de regularidades comunes o complementarias [...] La creencia mítica está diseminada, presente en los actos rituales, en el poder, en la ingestión de alimentos, en el trabajo, en la cópula, en la integración de la familia ... Y si la realización del mito como acto narrativo es su expresión más acabada, no es la única ni, tal vez, la más importante” (López Austin, 2006, p. 110).

Tomando como base lo mencionado con anterioridad, el mito puede manifestarse no solo en las narraciones sino en múltiples y variadas formas, por ejemplo: en las artes figurativas, en los milagros que reafirman la fe, en una oposición dada entre dos frases o dos metáforas, en un acto de cortesía, en los trazos geométricos, en los sonidos musicales, en la comida, en las reglas y normas de comportamiento, en el parentesco, en la artesanía o en la indumentaria ya sea en su forma o color¹⁵. Ahora bien, si la narración no es la expresión más acabada del mito ni la única, si

¹⁵ “el color distintivo para la indumentaria mazahua ha sido el rojo grana, que contrasta con el azul añil de la otomí, sobre todo entre las mujeres [...] estos colores fueron tomados de las dos diosas otomíes que también eran de los mazahuas: *Xiuhlati*, vestida con huipil azul, y *Xilo*, con huipil colorado teñido de grana” (Ruíz y Gómez, 1987: 105).

es el eje que toma la presente investigación. Esto no quiere decir que se observa solamente el relato, dejando de lado toda la riqueza contenida en las demás formas del mito, sino que se utiliza a la narración como punto de partida.

La narración mítica, propia de los mazahuas, se diferencia de otro tipo de narraciones encontradas en la misma región por varios elementos, a saber: 1) el tiempo en el que se desarrolla “orígenes”; 2) por considerar como personas a seres que van más allá de lo humano; 3) por ser una narración absolutamente verdadera que expresa realidades y 4) por estar unida y permeada por alguna región.

Siguiendo lo dicho por Lévi-Strauss citado en López Austin (2006) “los indios de la Columbia Británica y Alaska diferencian el mito del cuento al decir que el mito se desarrolla en una época en la que la distinción entre animales y hombres no se había establecido. La idea de este tiempo primigenio en el que se desarrollan los acontecimientos del mito es rica en México y Centroamérica. Las tradiciones nos remiten a una época oscura y tan blanda que los pies de los antiguos seres dejaron su impronta en las rocas humedecidas” (53).

Recuérdese que, en el Capítulo 1, se hizo referencia a las tres eras del mundo mazahua, la primera perteneciente a los gigantes que por las fuertes ráfagas de viento quedaron tendidos en el suelo y su cuerpo puede ser reconocido en las montañas. La siguiente era de los enanos o *tsike* que debido a su tamaño no podían cargar las imágenes religiosas y por ello fueron olvidados, más nunca desaparecieron, viven debajo de la tierra en un pueblo reflejo del mazahua y por último los *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas. Los mitos que se relatan en la región, como el mencionado con anterioridad, no tienen ni un autor y su tiempo corresponde a lo inmemorial, es decir, a los tiempos primigenios donde todo se originó.

En el apartado 1.4.1 se hace mención de la construcción de la persona mazahua, en dicho apartado se cita la relevancia de la lengua en el proceso de construcción, también se dice que no solo los seres humanos poseen cierto tipo de lenguaje, y en ese sentido, no solo los seres humanos son considerados como personas. Dicha indistinción se agudiza en el mito, que dota a animales, elementos del paisaje, astros celestes como la Luna y el Sol de cualidades de lo humano. Así el Sol y la Luna, el agua y las montañas fueron o, incluso, son personas que caminan por los campos, anda entre las peñas y se comen a algunos animales o partes del cuerpo de las personas. Eran o,

quizá, son seres que pueden apuntalar a su antigua naturaleza y al germen de la existencia que tienen sobre la tierra.

Los mazahuas y, diversos grupos no solo pertenecientes a la región de Mesoamérica, sino a la Amazonía, América del norte, etc. distinguen perfectamente entre las historias reales y las que son ficticias. Los mitos siempre son situados en el rubro de “historia real”, ya que lo que relatan es un hecho que sucedió y dio origen a una parte del paisaje, del cuerpo, o a una norma, principio, en general a maneras particulares de ordenar la realidad.

[El mito] es esta una realidad social que se establece como relación entre los hombres por el acto de la palabra. La palabra es, sin duda, el vínculo por excelencia. Pero hay en todos los participantes, (narradores y oyentes) un complejo de sistemas normativos comunes que permite y fundamenta la relación [...] y cuando el mito se narra, todos aquellos elementos sociales que obran sobre la narración y sobre los que la narración obra, alimentan memorias, provocan deducciones, se justifican, preparan futuras realizaciones del texto mítico y lo hacen vivir materialmente como lo que es, no una mera sucesión de sonidos o de palabras o de conceptos, sino un conjunto de interacciones sociales. Porque cuando el mito no se narra, todos esos elementos siguen presentes; las relaciones del mito persisten. Por eso el mito no puede ser reducido a un texto (López Austin, 2006, p. 105-107).

Por último, cabe aclarar que las historias míticas deben estar unidas a una región. Todos los relatos que se recuperaron de los testimonios mazahuas hablan del Río Grande o *Ndareje*, cuentan las hazañas del *Menzheje*, de *Xite* o de las Sirenas. También relatan la existencia de estos seres cuidadores de la tierra llamados los *méjomu*, pero que pueden ser equiparados con una de las generaciones previa a los mazahuas, en este caso los *tsike*. De igual manera hay una basta cantidad de relatos que aluden a la Luna o *Zana* y al *Sol* o *Jyaru* su compañero de andanzas¹⁶.

Recuérdese que la región mazahua estaba enclavada entre la zona perteneciente al señorío matlatzinca y al señorío otomí de la región de Jilotepec y Chapa de Mota. Las características de la zona, como ya se discutió ampliamente en el Capítulo 1, van desde los llanos hendidos por el *Ndareje* a través de los que se crea el serpenteo del agua hasta los bosques cubiertos por la maleza y la diversa vegetación propia de la región más antigua del enclave mazahua donde se habla el

¹⁶ Revisar en los anexos “Tabla de mitos por región”

idioma primigenio, a saber, Valle de Bravo. Cada relato, cada historia forma parte del paisaje cultural de la región y con esto, retomando lo dicho por Herskovit (1952) no se quiere decir que el *hábitat* de un lugar determine la cultura, pero sí que la cosmovisión se construye no solo desde lo humano sino desde lo humano en convivencia constante y cercana con todo lo que habita en la tierra.

Todo relato mítico va acompañado de otra serie de relatos, que no necesariamente aluden a mitos, pero que, en el contexto del origen de algo, de las historias verdaderas, de los sucesos sobrenaturales y sobre todo de la transmisión de modos de pensar, de ser y de estar en el mundo pueden ser considerados como anclas del mito y por tanto incluirse en la presente investigación. Por ejemplo, los relatos que aluden a las brujas son por lo general considerados como leyendas, pero cuando dan cuenta del surgimiento de una nueva norma, de una forma del cuerpo, de la transformación de la mujer en pájaro pueden ser unidos a los mitos propios de lo femenino debido a que perpetúan modos de existencia y de clasificación del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

2.2.2 La importancia de los mitos lunares en contraposición con los mitos solares

En el apartado *función y sentido del mito* se hace mención de la importancia que poseen los mitos sobre lo femenino al interior de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, se considera necesario aclarar y ampliar dicho punto, porque la preponderancia de lo femenino es una característica particular, ya que mucha de la mitología Mesoamericana toma como eje fundante al Sol y el carácter masculino que este contiene, mientras que zonas como las pertenecientes al poderío Otomí y Mazahua resaltan, como ya se dijo, lo femenino.

Se comenzará por rescatar algunos de los mitos, de diversas regiones, que colocan al Sol no solo como el creador de los hombres y mujeres, de la vida, el mundo, de los frutos sino del tiempo, de la luz y del porvenir. Según lo relatado por León-Portilla (1995) el origen de diversas etnias como la Teotihuacana está basado en el surgimiento de la luz, pero no de cualquier luz, específicamente de la solar. El mito, ampliamente conocido como, del Quinto Sol, relata el momento en que diversos dioses se reúnen en Teotihuacán para realizar un sacrificio y que con esto surja un nuevo mundo.

Tecuciztécatl era un hombre noble elegido para quemarse en la hoguera y convertirse en el Sol, pero este al aproximarse al fuego y sentir su calor se arrepiente y no se lanza, detrás de él *Nanahuatzin* que era un hombre común toma el lugar de *Tecuciztécatl* y se lanza al fuego,

surgiendo como el Sol. Al ver que dicho personaje se lanza a la hoguera *Tecuciztécatl* decide lanzarse también, naciendo como otro Sol. Como no podrían existir dos Soles en un mundo, uno de los dioses espectadores de los sacrificios lanza a *Tecuciztécatl* un conejo para apagar su luz y convertirlo en la Luna (57-61).

Del relato anterior pueden observarse varias cosas, en primer lugar, que el mundo tendría que surgir posteriormente a la luz del Sol y en segundo lugar que la Luna, desde este relato, está representada por un personaje masculino, que guardo en su interior un conejo para apagar su luz solar. Las historias que dan cuenta del Sol, no lo nombran nunca como algo femenino. Con lo anterior puede observarse que la ambigüedad de la Luna está presente en todo el territorio Mesoamericano.

Por otro lado, Alfonso Caso (1953), dedica todo un libro para dar cuenta de la importancia del Sol al interior de la estirpe Mexica. “El Sol, llamado Tonatiuh, es invocado con los nombres de “el resplandeciente, el niño precioso, el águila que asciende”. Se representa generalmente por el disco del astro decorado a la manera Azteca, y es muy conocido porque forma parte esencial del célebre monumento llamado “Calendario Azteca”, que es simplemente la representación del Sol muy elaborada” (47).

Otras culturas como la Cholulteca, desde lo dicho por López Austin (2006), mencionan que antes de la luz y de que el Sol fuese creada la tierra estaba en total oscuridad y tiniebla, vacía de toda cosa. Toda llana, sin cerros, ni quebradas, cercada de todas partes por agua, sin árboles ni cosas hechas. En ese mismo sentido, los mixtecos describieron a este tiempo como un momento de gran oscuridad, donde todo era un caos, había confusión, miedo, y la tierra estaba cubierta solo de agua, solo había limo y lama sobre la faz de la tierra (60).

En las zonas de Guerrero uno de los mitos *na savi* (mixteca), citando a Villera F. (2019), que habla sobre la creación del Sol y de la Luna, de una manera particular, es el conocido como *Tanuka*, dueña de *Shiquivindavi*. En dicho mito se relata como dos gemelos, nacidos de dos huevos, pelean y matan a la serpiente de siete cabezas *Shiquivindavi*, como premio los gemelos conservan los dos únicos ojos con los que contaba la serpiente, el mayor toma el ojo izquierdo y el menor toma el ojo derecho. Tiempo después el ojo izquierdo de la *Shiquivindavi* se convierte en la Luna y el ojo derecho se convierte en el Sol, al gemelo mayor no le parece tener a la Luna como trofeo y decide

hacer un cambio con el gemelo menor quien acepta. Ambos suben con una cuerda y sus respectivos ojos al cielo y colocan al Sol y a la Luna donde les corresponde.

Para todas las culturas hasta aquí mencionadas, el surgimiento del Sol es vital, ya que la luz de este ordena al mundo, mientras astro solar se encuentra oculto todas las cosas son un caos, reina el miedo y la tierra está desprotegida, llena de agua, de lodo y de fango, es hasta que el astro aparece que el mundo toma la forma que “debería” tener.

Los mitos del mundo, como menciona Mothré Ève y Aurore Monod Becquelin (2016), en su gran mayoría y salvo excepciones notables, narran la aparición del Sol y la hechura de la luz, así como el origen del día y los inicios del trabajo. Las excepciones de las que hablan las autoras pueden ser representadas a partir del pensamiento Tzotzil, del Otomí y Mazahua.

Si bien entre los Tzotziles no existe un mito que relate el origen de la Luna y de la oscuridad, se sabe que esta ha estado en el mundo desde siempre, la noche, según el ya mencionado grupo, se adelantó a la primera mañana del mundo. Las investigaciones hechas por Guiteras Holmes (1965) en Chenaló dan cuenta de la relevancia de la Luna a la que llaman *Lusibel* y de su luz húmeda llena de agua que imposibilitaba algunas formas de vida en la tierra.

Dicen que antes había otro Sol. Esto lo saben desde antes. No tenía mucho calor [eso impedía que] se secara su trabajo de la gente y los hombres no podían quemar para sembrar. Y dijo el kox, yo voy a dar más calor, si soy yo que hago más fuerte calor dijo kox, el niño Dios. Y así se secó el trabajo de la gente. Si no seca no va a poder comer. Pero eso sacó a *Lusibel* y entro él (Guiteras Holmes, 1965, p. 162)

Lo que sucede en la región tanto Otomí como Mazahua respecto a la Luna es similar. Primero recuérdese que los otomíes que se asentaron en la zona de Teotihuacán previamente, según lo dicho por Gamio, a los Teotihuacanos, Toltecas y Mexicas, llamaban al lugar “en el medio de la luna” aludiendo, entre muchas otras cosas, a las lagunas y demás agentes pluviales que rodeaban la zona. La influencia que tuvo esta forma de mirar y construir el mundo sobre los mazahuas fue importante, ya que estos, también, identifican a dicha zona bajo el nombre otomí. Cuando los mazahuas migran de “en medio de la luna” a la región que ahora les pertenece llevan consigo toda la cosmovisión influenciada por dicho astro.

Mientras que el Sol, siguiendo lo dicho por Mothré y Monod (2016) por pequeños instantes desaparece, la Luna nunca se va, pero cuando la luz es destronada por la oscuridad la Luna se fortalece y permite que los hombres y las mujeres deje de estar bajo la mirada del Sol. Cada uno

de los ecosistemas posee su propio clima, su fauna y sus habitantes -durante el día el calor y la luz y durante la noche el frío y la oscuridad-. No obstante, la frontera entre estos dos mundos es permeable y es rebasada por entidades ontológicamente nocturnas, que penetran en el tiempo de lo diurno a través de diversas vías, por ejemplo, en los espacios donde la luz no puede penetrar, como las cuevas, el interior de los montes¹⁷, los orificios del cuerpo, entre otros.

Los mazahuas y otomíes reconoce esa presencia de lo nocturno, de la Luna o *Zana-Zaña*, en su territorio, en su lengua, en su cuerpo y en todo el espacio que les es propio. Dicha presencia está unida, por lo general, a lo femenino (como se explicará en el cap. 3) y es justamente la que permite que las entidades que se encontraban, dormidas, ocultas e inanimadas, surjan y convivan con los seres humanos.

2.3 De estructuras: conocer, entender y organizar el mundo

La definición de mito, caracterizada desde el Estructuralismo Francés, pondera la correspondencia existente entre el orden interior del relato y el orden general de la sociedad en la que se encuentra inserto. Desde esta corriente teórica el mito representa, más que una historia inocente y desprovista de intencionalidad el reflejo de las estructuras que dan sentido a los modos de ver, entender y actuar dentro de una sociedad. Si se sostiene que el mito da cuenta de las estructuras que organizan las lógicas interiores de ciertos lugares, será necesario aclarar qué se entiende por estructura y qué tipos de estructuras se ven involucradas en algunos mitos, por ejemplo, los referentes a lo femenino dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

2.3.1 Noción de estructura

La noción de estructura social ha sido resultado de una serie de acaloradas discusiones dentro del campo antropológico¹⁸, brindar una definición acabada resulta una tarea no solo extenuante sino

¹⁷ En la montaña, en el monte, está oscuro, hay culebras, hay *xab* [sumideros], hay cuevas, hay *xpakinte'* [una mujer peligrosa que hace extraviarse y enferma a los viajeros demasiado audaces], hay *'ik'al* [negrura] y nos espantamos. Es [un] gran peligro (C. Guiteras Holmes, 1961, p. 200).

¹⁸ Que pueden resumirse, a grandes rasgos, en tres: 1) La estructura como resultado de la empiria. Sostenida por autores como Radcliffe-Brown (1986) quien considera que está "la estructura" no puede ser pensada sin la red de relaciones sociales que la componen. 2) La estructura como resultado de lo abstracto. Pensada desde los argumentos brindados tanto por Meyer Fortes (1949) como por Murdock (1949) citados en Lévi-Strauss (1995) quienes argumentan que la estructura no puede ser comprendida desde la realidad concreta, ya que requiere de un modelo conceptual previo a la aplicación. 3) La estructura como un equilibrio entre lo abstracto y lo empírico. Respondiendo a la dialéctica entre lo empírico y lo abstracto, la obra de Lowie (1942), citado en Lévi-Strauss (1995) abonó a la desintegración de los

arriesgada. En respuesta a ello, el presente apartado pretende caracterizar el término solo desde los rasgos útiles para la investigación, a saber, los propuestos por Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss (1995) argumenta que para comprender el término estructura social es necesario considerar diversos tipos de órdenes, entre los que están “los órdenes vividos y los órdenes concebidos”. Los órdenes vividos harían referencia a la realidad empírica observable, es decir, darían cuenta del sistema de relaciones sociales que se establece al interior de alguna sociedad. Tales ordenes requieren, siempre, otro tipo de ordenes que son necesarios para comprenderlos, a saber, los órdenes concebidos. Los órdenes concebidos, a diferencia de los primeros no corresponden, directamente, a ninguna realidad observable, es decir, no son susceptibles de comprobación porque están asociados a una construcción abstracta de la realidad.

Con el recurso de ordenes vividos y ordenes concebidos, Lévi-Strauss busca dar cuenta de los principios empíricos y abstractos que configuran a la estructura social. Para dejar más claro el punto se hará uso de un ejemplo. Cuando una persona está interesada en jugar un partido de futbol o en entender de qué va es necesario, que antes de entrar a la cancha o de observar el juego la persona conozca la reglas que lo componen: ¿cuántos participantes son permitidos? ¿qué función desempeña cada participante? ¿qué significa cada marca de la cancha? ¿qué representa cada mueca al interior del espacio? ¿qué representa cada sonido o expresión? etc. Los órdenes vividos serían la manifestación literal de las preguntas antes hechas, es decir, el gesto observable: los once participantes dentro de la cancha, el portero en la portería, defensas y medios en su lugar, la división en dos partes del campo, el uso de la tarjeta roja o amarilla, etc. Por otro lado, los órdenes de lo concebido serían la construcción previa, es decir, el acuerdo, convenio, pacto o imprevisto y contingencia que posibilitan que en la cancha haya once jugadores, que el color rojo sea falta, y que la división marque el lado de un equipo y otro.

Desde esta postura la estructura social se despliega a partir de una serie de modelos, entre los que destacan el mecánico y el estadístico, los cuales se manifiestan en modos y formas de relación que determinan los comportamientos normalizados, las actividades establecidas, así como las

sistemas arbitrarios, absolutamente abstractos, en pro de los esfuerzos puestos para pensar a la estructura como una relación entre los sistemas de denominaciones y los sistemas de actitudes.

reglas y normas de interacción. Todo mediado por los sistemas de referencias, tanto espaciales (es decir de contexto) como temporales. Se delegará un espacio para cada elemento.

Modelos: se definen como “los niveles de la realidad que poseen un valor estratégico desde el punto de vista en el que se colocan” (Lévi-Strauss, 1995, p. 305). Desde el Estructuralismo Francés se definen dos tipos principales de modelos: a) los modelos mecánicos que incluirían aspectos de orden determinados por la vía cualitativa; b) los modelos estadísticos que estarían edificados por medio de elementos cuantitativos. Ambos tipos de modelos permiten realizar aproximaciones a la realidad pero son los modelos mecánicos los que dan cuenta del principio de relación social, ya que permite observar los vínculos cualitativos que se establecen como principio de interacción.

Relaciones sociales: las relaciones sociales serían la manifestación empírica de los modelos ya que permitirían observar por medio de ciertos comportamientos normalizados, actividades establecidas, reglas y normas de interacción la lógica del modelo subyacente, serían, como se mencionó antes, el gesto observable.

Sistemas de referencia (temporal y espacial): todo tipo de relación social está mediada por el contexto temporal y espacial que lo delimita. “Es imposible concebir las relaciones sociales fuera de un ambiente común que les sirva de sistema de referencia. El espacio y el tiempo son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada” (Lévi-Strauss, 1995, p. 311). A diferencia de lo que podría plantearse desde el funcionalismo, los fundamentos históricos resultan necesarios de mencionar dentro del análisis de la estructura, ya que es tal variable la que da pie a que ciertos modelos se perpetúen.

En la parte inferior se presenta un esquema que detalla la distribución de los elementos mencionados con anterioridad, colocando a la estructura, los modelos, las relaciones sociales, así como los sistemas de referencias a los que alude (espaciales y temporales).



Elaboración propia

2.3.2 División dual

En el apartado anterior se describió la constitución desde los órdenes vividos y concebidos de la estructura, de igual manera se desmenuzaron los elementos que le dan forma, a saber, los modelos, las relaciones sociales y los sistemas de referencia. Teniendo tal información como antecedente, se posibilita la discusión sobre los tipos de estructura y las características que dichos tipos concentran. Para cubrir los fines de la presente investigación solo se hará referencia a las estructuras que configuran la noción de lo femenino desde los mitos mazahuas dadas, como ya se ha mencionado, por el principio de oposición o dualidad y por la noción de indeterminación, variación o intermediación.

Las estructuras nombradas duales o dualistas tienen como fundamento la “observación de la diferencia” (Héritier, 2002, p. 19), que implica enfrentar lo idéntico contra lo diverso configurando una oposición esencial. La oposición esencial puede ser extendida a cualquier ámbito presentado una confrontación del tipo: “lo Claro y lo Sombrío; el Día y la Noche; el Invierno y el Verano; el Norte y el Sur o el Este y el Oeste; el Cielo y la Tierra; la Tierra firme y el Mar o el Agua; lo Izquierdo y lo Derecho; lo Bajo y lo Alto; lo Superior y lo Inferior; lo Bueno y lo Malo; lo Fuerte y lo Débil; el Mayor y el Menor” (Lévi-Strauss, 1969, p. 109). Tal oposición crea mitades delimitadas que se encuentran, necesariamente, unidas unas con otras.

Siguiendo esa lógica, la estructura dualista guarda distintas formas del, como menciona Lévi-Strauss (1969) principio de reciprocidad que hace referencias a la correspondencia mutua de una parte con otra. Se observa así, “[que] las nociones de oposición y correlación cuya pareja fundamental define [la estructura] dualista, [...] no son otra cosa que una modalidad de [dicho] principio” (Lévi-Strauss, 1969, p. 214). Bajo esta premisa, la oposición entre los elementos, cualesquiera que estos sean, no representa la simple negación del elemento contrario sino la correspondencia entre ambas partes.

Cabe aclarar que el sistema de distinción no es universal, es decir, que mientras para cierta región las mitades buscan definir los géneros (ejemplo que se mencionará más adelante) otros sitios buscarán diferenciar lo humano de lo animal¹⁹, así como lo que da forma a lo innato y lo que da forma a lo dado²⁰. El contenido de la oposición varía dependiendo del sistema de referencia al que se encuentre anclando, pero dentro de este tipo de estructuras no puede prescindirse de la oposición y la correspondencia como elementos constitutivos.

Como se observa en los ejemplos anteriores esta dualidad es llamada a desempeñar papeles muy diferentes según los casos. A veces regula los principios de parentesco, los intercambios económicos, las ideas sobre el cuerpo, el alma o la persona, etc. Este tipo de estructura es utilizado, también, para diferencias ámbitos como el género, en el sentido de delegar una categoría para lo femenino colocándolo como parte de una mitad, y lo masculino colocándolo como parte de otra mitad, tal clasificación crea distancia entre las mitades, pero también las une, es decir, no habría la posibilidad de existencia de una de las partes si la otra no existiera para oponerse a ella.

Las categorías de género pueden estar definidas por múltiples elementos entre los que se menciona, las características corporales vinculadas a los órganos sexuales²¹, o bien como resultado

¹⁹ El principio para diferenciar entre seres humanos y todo lo demás está dado por dicotomía *depredador/presa*, todos los animales depredadores poseen el sentido de *kwere* todos los elementos considerados como presas poseen el elemento *kawara*. Ahora esto es variable y depende de la posición desde la que se observa. Mientras un animal ejemplo el jaguar es una presa para los seres humanos, este es a su vez un depredador por ejemplo de los monos o de cualquier otra especie. Por lo que casi cualquier presa puede ser persona, dependiendo de su forma de actuar (Vilaca, 2005).

²⁰ En términos indígenas, pues, el cuerpo debe ser fabricado puesto que en lugar de ser objeto heredado biológicamente se considera un objeto social producto de las actividades culturales como la alimentación, la modelación corporal, las relaciones familiares, el habla, etc. De ahí que el cuerpo (biológico) no nazca indígena, sino que se daba ir fabricando como tal a lo largo de la vida. El alma en cambio, no puede ser transformada. Por el contrario, desde un punto de vista europeo el cuerpo es aquello que no puede ser esencialmente modificado, mientras el alma es el elemento que debe ser modelado, como delatan expresiones como cultivar el espíritu o fomentar la cultura. Los indios colocan las diferencias en el cuerpo, los europeos en el alma (Wagner, 2016, p. 14).

²¹ Configurados principalmente desde los principios occidentales de lo biológico.

de la acción procreadora, es decir, que solo en caso de citar el proceso de embarazo, parto y puerperio resulta útil hacer uso de la categoría²². La distinción por género puede darse, igualmente, a partir de la adquisición del alma-nombre²³ que refiere a alma-nombre-femenina o alma-nombre-masculino.

Existirán sistemas de referencias para los que la clasificación genérica no tenga relevancia²⁴, para tales ejemplos la observación desde las estructuras duales no será posible y deberá recurrirse a algún medio de observación distinto, pero mientras la distinción esté presente la estructura dual es un espacio de observación fructífero. En ese sentido la distinción de lo femenino y lo masculino, y en general la distinción de diversos ámbitos, resulta interesante ya que propicia un orden y la instauración de una forma reconocida de actuar y de ser. Dicho “artefacto de orden particular [deviene en] una serie de manipulaciones simbólicas y concretas que afectan [a] los individuos” (Héritier, 2002, p. 20).

El principio de lo masculino y lo femenino como división permite observar las relaciones sociales que se generan a partir de la distinción, así como los comportamientos normalizados delegados para cada espacio, las actividades establecidas y las reglas de interacción que se propician. Es necesario tener presente, siempre, que el establecimiento de la estructura no puede ser pensado sin su sistema de referencia en el que lo dual puede ser relevante o no. Para la presente investigación, el principio de dualidad, en un primero momento, resulta necesario ya que dá la posibilidad de observar (**Cap. 3**) cómo se configura lo femenino desde el fundamento de la oposición.

²² No se refieren a categorías de género que connoten privilegios y desventajas sociales. Tampoco expresan dimorfismo sexual porque la distinción que señalan **se reduce a los temas reproductivos** (Oyèronké, 2017, p. 88).

²³ En virtud de su alma-nombre femenina, puede ser educado y considerado como una muchacha hasta la pubertad, cumplir con su papel de hombre reproductor en la edad adulta, y luego dedicarse a tareas masculinas en el seno del grupo familiar o social, aunque conservando toda su vida su alma-nombre, es decir, su identidad femenina (Héritier, 2002, p. 21).

²⁴ En Melaneasia el género representa una forma principal a través de la cual se conceptualiza la alternancia. Ser 'masculino' o ser 'femenino' emerge como un estado holístico unitario bajo circunstancias particulares. En el modo uno-es-muchos, puede considerarse que cada forma masculina o femenina contiene dentro de sí una identidad compuesta suprimida; se activa a medida que se transforma la androginia. En el modo dual, un hombre o una mujer solo pueden encontrar su opuesto si ya han descartado las razones de su propia diferenciación interna: por lo tanto, un andrógino dividido se convierte en un individuo en relación con un individuo homólogo. Una dualidad interna se externaliza o se provoca en presencia de un compañero: lo que era 'la mitad' de una persona se convierte en 'uno' de un par (Strathern, 1988, p. 14).



Elaboración propia

2.3.3 Estructuras intermedias, variadas e indeterminadas

El apartado anterior fue utilizado para describir el tipo de *estructura dualista*, que implica la comprensión de elementos desde categorías que se oponen y al mismo tiempo se complementan. Este tipo de estructura ha sido ampliamente utilizada para la caracterización y conformación del género ya que brinda la posibilidad de observar a partir de la distinción colocando, como se menciona anteriormente, lo que corresponde a un grupo tipo masculino por un lado y lo que corresponde a otro grupo tipo femenino por otro lado. Dicha división no representa, para la presente investigación, más que una antesala que ayuda a comprender procesos más complejos de configuración, es decir, que el principio de organización binaria es citado solo con la intención de reconocer la división y a partir de ello establecer formas de modelación mucho más complejas que las mitades opuestas.

El tipo de estructuras nombradas, en este texto, como intermedias, variadas o indeterminadas, permiten observar la irrupción de ciertos elementos, factores o variables que trastocan la establecida división primaria. Los componentes fundamentales de este tipo de estructuras permiten reconocer “la naturaleza heterogénea de ciertos símbolos que sirven para expresar la antítesis de las mitades” (Lévi-Strauss, 1995, p. 183).

Dichos símbolos, pueden ser un elemento intermedio a la distinción tipo: cielo-tierra-agua y ya no solo cielo-tierra como oposición. O puede configurarse como un elemento variado “estabilidad y cambio, estado (o acto) y proceso; ser y devenir, sincronía y diacronía, simple y ambiguo, unívoco y equívoco; formas de oposición que, al parecer, pueden ser agrupadas bajo una sola” (Lévi-Strauss, 1995, p.183) y sin embargo utilizan más que el fundamento de lo continuo y discontinuo para su caracterización. De igual manera pueden presentarse factores lo suficientemente fragmentarios, indeterminados y equívocos para permitir una formalización.

Dicho lo anterior, el tipo de estructura dualista es trastocado por un elemento que socaba el orden establecido y convierte a la estructura dual en otra cosa. Este tipo de elementos, símbolos o seres pueden cuestionar la pretendida división. Es importante recordar que las estructuras (intermedias, variadas, indeterminadas) carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de incluir las condiciones previas para su existencia (la distinción dual). A sabiendas de la presencia de este tipo de organización, el trabajo se encuentra con la problemática de reconocer, y mostrar las formas de enunciación que van más allá de la distinción por pares.

Resulta vital recordar que para que existan estructuras intermedias, variadas o indeterminadas es necesario la aparición de un elemento modificador. Una manera interesante de caracterizar la noción de elemento modificador puede estar dada por el principio de lo *trickster*, entendido como el personaje o actor que dentro de los mitos socava el orden general. Si bien desde la noción de lo *trickster* se reconoce la existencia de ciertas oposiciones, también se reconoce la posibilidad de hacer uso de la oposición para formar algo mucho más complejo.

Las figuras de lo trickster

Múltiples son los personajes bajo los que se ha establecido la noción de lo *trickster*, pero hay un ser que crea un interesante vínculo entre la idea de lo *trickster* que surge en Mesoamérica y la establecida por los Bororó del Brasil, dicho personaje es nombrado de diversas maneras, a saber: “churchas, opossums, filandros, zarigüeyas, cuicas, catitas, zorras mochileras, llacas, coyopollines o cayopollines, comadreas overas, mucuras, carachupas, micures, mucamucas, picazas, runchos, paricatas, guaquis, cuchas” (López Austin, 2006, p. 18).

Este pequeño animal posee, en su propia corporalidad, características ambiguas, por ejemplo, existen tlacuachas que tienen “dos úteros y dos vaginas, de donde deriva el nombre de didélfidos,

y los machos tienen el pene bifurcado. Muy prolíficas, las hembras tienen dos o tres camadas al año, y las crías de cada camada van de 8 a 18. Tras un brevísimo período de gestación de 13 o 14 días, las crías salen escalando a ciegas, con sus aún no completas extremidades, por un camino de saliva materna que las lleva hacia la bolsa. Firmemente pegadas a los pezones durante unos dos meses, terminan su desarrollo en un cálido y viciado ambiente, y salen después, poco a poco, a descubrir el mundo. Unos tres meses después del ir y venir de follajes a marsupio, los pequeños tlacuaches son abandonados por la madre” (López Austin, 2006, p. 17).

La particularidad del *tlacuache* o *zarigüeya* radica no solo en su forma corporal sino en la gama de relatos y mitos que se han creado en torno a él. Para Lévi-Strauss (1968) este pequeño animalito es el que aproxima el fuego a los seres humanos. Todo relato vinculado con el fuego, según dicho autor, da cuenta de la creación o el surgimiento de la cultura, ya que permite transformar los alimentos que estaban crudos en cocidos, generando procesos que involucran la transformación de un producto brindado por la naturaleza en un producto manipulado por el ser humano.

En la región mesoamericana es también el *tlacuache* el personaje que roba el fuego y lo entrega a los seres humanos. Las versiones míticas que cuentan las hazañas del *tlacuache* son muchas:

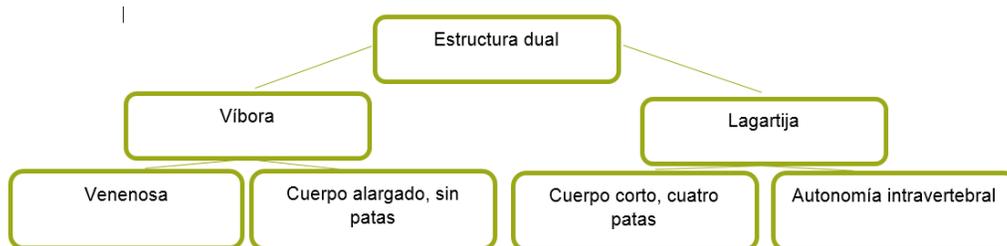
El mito más importante del tlacuache, sumamente extendido y rico en variantes, es el que relata las proezas del marsupial como un prometeo americano. Una síntesis más o menos homogeneizante de las distintas versiones nos remite a los tiempos en los que la humanidad carecía de fuego, y éste era poseído por seres celestes en algunos casos, por habitantes del inframundo en otros. La vieja avara es uno de los dueños más mencionados; pero en una bella versión recogida entre los chatinos por Bartolomé y Barabas, son los demonios los que tienen el fuego, la fiesta, el mezcal y el tabaco. El tlacuache, comisionado u oficiosamente, va con engaños hasta la hoguera y roba el fuego, ya encendiendo su cola, que a partir de entonces quedará pelada,³¹ ya escondiendo la brasa en el marsupio. Gran benefactor, el tlacuache reparte su tesoro a los hombres. Sin embargo, el mito no siempre concluye con el don del fuego. Entre los coras, por ejemplo, el mundo se enciende cuando recibe el fuego, y la Tierra lo apaga con su propia leche. Entre los huicholes el héroe civilizador es hecho pedazos; pero se recompone uniendo sus partes y resucita (López Austin, p. 20).

Otro dato interesante es que la *zarigüeya* o *tlacuache* se maneja en los espacios de lo nocturno, es nómada y viaja en solitario, a menos que esté en temporada de celo, Sus vínculos con lo invisibles, lo oscuro, lo oculto lo convierten en un ser ambiguo que si bien por un lado genera bienestar y tranquilidad por otro lado es tramposo, insensible y poco confiable. En ese sentido, este personaje revela tanto en su composición corporal como en sus cualidades atribuidas todos los dotes de lo *trickster*.

Así como el existen otros seres, mucho menos conocidos, que guardan en su estructura corporal y en su actuar dotes de lo *trickster*.

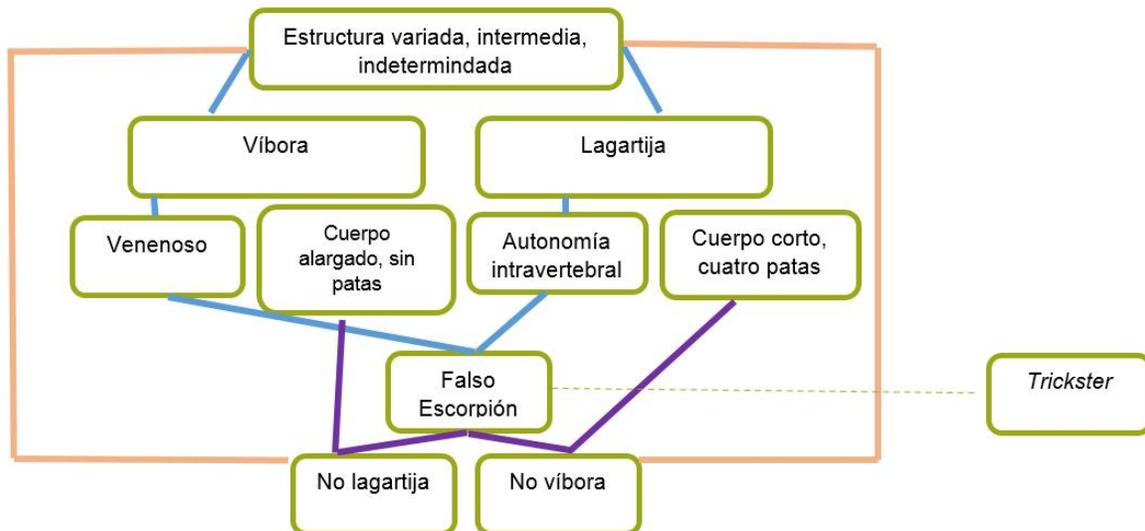
Desde los sistemas de referencia de algunos pueblos de la zona noreste del Estado de México, especies como el *falso escorpión* dan cuenta, tanto en los mitos como en la realidad, de lo *trickster*. En diversos pueblos de la zona²⁵, se divide de manera local a las especies tomando en cuenta ciertas características físicas, los alimentos que ingieren, si tiene veneno o no, su comportamiento, entre otros. El *falso escorpión* suele causar dificultad al clasificarlo, ya que su morfología esta compuesta por partes de serpiente y partes de lagartija. Su cuerpo es alargado como el de una serpiente, pero a los costados tiene cuatro patas pequeñas, que si bien sirven para su movilidad no son las que le brindan la destreza necesaria, sino lo alargado de su cuerpo. Cuando el animal se siente amenazado por un depredador suelta su cola (autonomía invertebral) como lo hacen las lagartijas, pero según lo dicho por los habitantes de la zona, este tiene veneno como las serpientes.

Si bien el *falso escorpión* tiene más características de lagartija que de serpiente, el animal no puede ser totalmente clasificado como lagartija, porque la mezcla en su cuerpo y la particularidad de su actuar no permiten que dicha especie sea perfecta y acabadamente definida. La gente de la zona cuenta que el animal, como no tiene colmillos, guarda el veneno en su piel, y cuando los hombres se quedan dormidos en la milpa mueren. Suele encontrárseles hinchados y con una marca del animal en su cuerpo.



Elaboración propia

²⁵ Por ejemplo, Chapa de Mota, municipio ubicado en la zona norte del Estado de México.



Elaboración propia

El ejemplo del *falso escorpión* permite pensar en la dificultad de clasificar desde la oposición, ya que hay personajes, animales o elementos que no pueden ser encasillados en categorías puramente opuestas, sino que deben ser pensados desde las conexiones, los elementos en común y las rupturas de lo binario. Este tipo de problemas se presentan no solo en la naturaleza sino en la vida social y cultural de ciertas sociedades.

Como se citó en apartados anteriores (2.1.2) la construcción de lo femenino desde la mitología *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua da cuenta de un proceso: primero de oposición a lo masculino y en un segundo momento de complejización de la oposición a lo masculino. Desde esta problemática algunas figuras femeninas dentro de la mitología *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua podrían representar lo *trickster* o lo difícilmente clasificable, así como lo es el falso escorpión en la división entre víbora y lagartija.

La idea de lo *trickster* sirve no solo para pensar al personaje mismo como fundamento de la complejidad, sino como elemento que trastoca las estructuras de oposición o dualidad, posibilitando preguntas como: ¿Qué sucede dentro de la oposición genérica, entendida como lo masculino-femenino cuando se presentan personajes que poseen caracteres mezclados? ¿Cómo se define un personaje que tiene elementos físicos reconocidos como femeninos y formas de actuar y de ser categorizadas como masculinas o viceversa? En el encuentro entre las categorías de lo femenino y las categorías de lo masculino ¿es posible seguir pensando en la división binaria? ¿Qué

papel desempeñan las estructuras intermedias, variadas o indeterminadas en la comprensión de los personajes no duales?



Fuente: Castillo Mendoza, Adrián (2020) *Falso Escorpión* [fotografía] recuperado de: <https://www.facebook.com/mathe.ken>

2.4 La doble naturaleza del mito: principios metodológicos de aproximación

Teniendo claridad respecto a la definición de mito y su importancia como transmisor de estructuras es posible hablar sobre la doble naturaleza de este, que está dada, desde los principios del Estructuralismo Francés, por la distinción entre lo que Saussure denominaría como *lengua* y *habla*.

Al distinguir entre la lengua y el habla, Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios [...] la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Si es ya posible aislar estos dos niveles en el lenguaje, nada excluye la posibilidad de definir un tercero. Acabamos de distinguir la lengua y el habla de acuerdo con los sistemas temporales a los cuales una y otro se refieren. Ahora bien, el mito se define también por un sistema temporal, que combina las propiedades de los otros dos. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro (Lévis-Strauss, 1995, p. 232).

Este doble principio, histórico y a la vez ahistórico, explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del habla (como fundamento sincrónico del mito) y al de la lengua (situado en la conformación diacrónica del mito). Aunado a estos dos tiempos se suma un tercero que sería de connotación absoluta, y que busca nombrar el momento en el que el mito se origina. Como es ya sabido, los mitos aparecen en tiempos no rastreable propios de lo inmemorial. Dicho tiempo es nombrado con la intención de visibilizar que el mito no solo forma parte del devenir

cotidiano e histórico de los pobladores de ciertas regiones, sino que configura tiempos distintos, tiempos de lo absoluto.

El reconocimiento de los espacios temporales que abarca el mito, sirve a la presente investigación para plantear los principios metodológicos de aproximación al fenómeno de estudio. Se proponen dos ejes de análisis: 1) en un primer momento un análisis vertical o sincrónico de los mitos, y 2) en un segundo momento una análisis horizontal o diacrónico de los mitos. El carácter de objeto absoluto permea ambos momentos y no se delegará un tercer espacio para su observación debido a que, como se mencionó antes, corresponde a un tiempo no medible y que es justo esa imposibilidad de medición la que dota al mito de su permanencia, pasada, presente y futura.

2.4.1 Principio de verticalidad

El principio de verticalidad hace referencias al uso que del mito se hace en el tiempo actual. Es importante mencionar que al interior de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua algunos de los mitos son referidos solo a manera de fragmento, es decir, no se cuenta la historia completa sino solo pequeños pedazos.

La aproximación a la mitología propia de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, se desarrolló de la siguiente manera.

Etapas

Se aplicó una entrevista²⁶ a personas pertenecientes a la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, específicamente de los municipios de: San Felipe del Progreso (en las Localidades de Cabecera, Emilio Portes Gil, San Juan Jalpa y San Nicolás Guadalupe), San José del Rincón (Rioyos Buenavista), El oro, Jocotitlán (San Miguel Tenochtitlán), Ixtlahuaca y Temascalcingo. Todos los participantes hablan alguna variante del mazahua (*trjo* o *tjo*). El rango de edad de los entrevistados oscila entre los 17 años y los 60 y el sexo corresponde tanto a lo femenino como a lo masculino

Municipio	Comunidad	Nombre	Mito				
			Bruja	Serpiente	Luna	Elemento natural (montaña, fuego, agua, tierra)	Animales y plantas

²⁶ Revisar anexo 3

							(coyote, burro, guajolote etc.)
San Felipe del Progreso	Cabecera	Wanda de Loya Arzate	✓	✓	✓		
		Icela Robles	✓	✓	✓		
		Jessica Damayanthi	✓	✓	✓		
	Emilio Portes Gil	Manuel Díaz	✓	✓	✓	✓	✓
	San Juan Jalpa	Anónimo (27 años)	✓	✓	✓		
		Anónimo (28 años)	✓	✓	✓		
		Anónimo (39 años)	✓	✓	✓		
		Anónimo (59 años)	✓	✓	✓		
		Celene	✓	✓	✓		
		Cristina	✓	✓	✓		
		Diana Castañeda	✓	✓	✓		
		Marlen López	✓	✓	✓		
		Yolanda	✓	✓	✓		
		Jessica Jazmín	✓	✓	✓		
	San Nicolas Guadalupe	Anónimo	✓	✓	✓	✓	✓
		Angélica Lujano	✓	✓	✓	✓	✓
	Rioyos Buena Vista	Diego Estrada Romualdo	✓	✓	✓	✓	✓
El Oro		Flor Deyanira Jerónimo Estanislao	✓	✓	✓		
Jocotitlán		Saraí Ramírez	✓	✓	✓		
	San Miguel Tenochtitlán	Edith Montoya	✓	✓	✓		
Ixtlahuaca		Mariana Santana	✓		✓		✓
Temascalcingo		Esteban Bartolomé Segundo Romero	✓	✓	✓	✓	✓

Trabajo de campo 2020

Los mitos más citados dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, vinculados a lo femenino son los referentes a: las brujas (o algo como las brujas), la serpiente, la Luna así como elementos naturales, por ejemplo las montañas y sus partes femeninas (pechos, cabello, cabeza, vientre, etc.) y sus componentes como: nieve ligera, aire, etc.

Otro tipo de mitos referidos, a la par de los ya mencionados, son los que dan cuenta de la aparición o de la importancia de ciertos animales y plantas propios de la región, que si bien no son el eje de análisis para la presente investigación, sirven para caracterizar la zona.

Una vez sondeado el terreno respecto a los mitos propios de lo femenino, dentro de la región, se aplicó una segunda entrevista²⁷ en la que se enfatizaron ciertos temas, a saber:

Origen del mundo y la humanidad	Noción de tiempo	División dual primaria	Estructuras emergentes
- Origen de los mazahuas -Origen de los cerros, las montañas, los montes, el río, el agua. -Origen de plantas (comestibles, medicinales, de ornato). -Origen de la fauna.	-Principio de lo diurno y lo nocturno	-Noción de su -Características corporales -Sustancias y otros principios	-Zana -Sibi

El tema *Origen del mundo y la humanidad*, tiene la intención de caracterizar el sistema de referencia *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, enfatizando en la idea que sobre el origen de las cosas se tiene. El segundo punto denominado *Noción de tiempo*, se aborda con la finalidad de establecer un principio de temporalidad, interior al sistema de referencias, que permitiera entender tanto la división de actividades como los elementos que son prohibidos y permitidos durante ambos momentos. El apartado tres nombrado *División dual primaria*, tiene la intención de esclarecer los principios de diferenciación de lo femenino vs lo masculino, poniendo especial atención en los

²⁷ Revisar anexo 4

sufijos *su* (femenino) *nda* (masculino) así como las consecuencias prácticas que tal división establece. Por último, en lo trabajado a partir de las *Estructuras emergentes*, se recopilan los mitos de personajes o elementos como: *Zana* y *Sibi* que dan cuenta del surgimiento o la existencia de estructuras no duales.

Toda aproximación a la zona *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, se realiza teniendo como base a la mitología, ya que está representa, para la presente investigación, un reflejo del orden de la región, dando cuenta de formas particulares de conocer, entender y organizar el mundo.

2.4.2 Principio de horizontalidad

Con el reconocimiento de los mitos más citados dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, fue posible rastrear a partir de diferentes fuentes documentales los mitos más citados por los pobladores. Esto con la finalidad de observar que ciertos principios de orden, reflejados a partir de la mitología, responden a una configuración no solo sincrónica sino diacrónica, es decir, que permanecen, con sus modificaciones respectivas, a lo largo de la historia y que es justo tal principio histórico el que da pie al origen de modelos, relaciones y modos de convivencia particulares.

Las fuentes consultadas se dividen en tres periodos importantes: 1) Lo que corresponde al periodo colonial con la “Doctrina y Enseñanza en la lengua mazahua” texto expedido el 18 de febrero de 1637; 2) Los escritos que van del 1900 al 2000, entre que se encuentran los textos publicados por La Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública y por el Instituto Lingüístico de Verano en Coordinación con la Secretaría de Educación Pública y 3) Las publicaciones hechas del año 2000 al 2020, que dan cuenta de elaboraciones hechas por personas del interior de las comunidades mazahuas, así como de personas del exterior . Dicha división se realiza en función de la datación de cada publicación, las lagunas que se encuentran en ciertos períodos, por ejemplo, del año 1700 a 1800 responden a la falta, por lo menos en términos de mitología, de textos escritos. Es necesario mencionar, que algunos de los mitos referidos en el apartado anterior (2.1.2) no se encuentran registrados en textos, por tanto, habrá que confiar en la veracidad de la oralidad.

A continuación, se presenta una tabla con las fuentes revisadas:

Período	Fuente	Mito
Colonial	Consejo de la Majestad y del Real de las Indias (1637) <i>Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua: De</i>	Origen de lo mazahua

	<i>cosas muy útiles y provechosas para los ministros de doctrina y para los naturales que hablan la lengua mazahua, México.</i>		
1900-2000	Instituto Lingüístico de Verano	La raza mazahua (1940)	Las estrellas
		Vocabulario Mazahua (1954)	Todos los temas
		El coyote y el zopilote (1954)	De animales
		Jñi Cuento de animal (1971)	De animales
	La Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública	Cuentos de coyotes (1967)	De animales
	Galiner, Jacques (1984) El depredador celeste: notas acerca de los sacrificios en los mazahuas en <i>Journal de la Société des Americanistes</i> , traducción de Angela Ochoa, disponible en: http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946 .		<i>Zana</i>
2000-2020	Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2002) “El culto al fuego, ayer y hoy: un testimonio del pensamiento cosmogónico, te’e’k’o ñatjo jñatjo (mazahua)” en <i>Expresiones Antropológicas</i> , (15) 46-53.		<i>Sibi</i>
	Galiner, Jacques (2006) <i>EL PANOPTIKONMAZAHUA VISIONES, SUSTANCIAS, RELACIONES</i> , México: Universidad Nacional Autónoma de México.		<i>Zana</i> De sustancias y otros principios
	Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2014) <i>Etnografía mazahua: en el cruce de los caminos</i> , Consejo Nacional para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, Toluca Lerdo, Estado de México.		Todos los temas
	Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2016) <i>Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo Teetjo ñaatjo jñatjo-mazahua</i> Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, Toluca Lerdo, Estado de México.		<i>K’ijimi</i>
	Figuería Serrano, David (coord.) (2019) <i>La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México Narrativa de la percepción del entorno</i>		Todos los temas

Reflexiones preliminares:

La definición de mito, caracterizada desde el Estructuralismo Francés, pondera la correspondencia existente entre el orden interior del relato y el orden general de la sociedad en la que se encuentra inserto, por tanto, el mito no puede ser comprendido sin el Sistema de Referencia al que alude. Bajo esa lógica el mito representa, más que una historia inocente y desprovista de intencionalidad, el reflejo de las estructuras que dan sentido a los modos de ver, entender y actuar dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

Los mitos que se presentan con mayor frecuencia dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua son los referentes a lo femeninos, a partir de ellos, se da cuenta de dos tipos de estructuras por un lado la dual, que implica la comprensión de elementos desde categorías que se oponen y al mismo tiempo se complementan, y por otro lado la variada-intermedia-indeterminada que refiere a formas de modelación mucho más complejas que las mitades opuestas. En ese sentido lo femenino puede ser comprendido a partir de dos vías: 1) dualidad; 2) complejización de la dualidad.

El mito se gestiona a partir de dos tiempos, a saber, sincrónico y diacrónico. Aunado a estos dos tiempos se suma un tercero que sería de connotación absoluta. El reconocimiento de los espacios temporales que abarca el mito, sirvió a la presente investigación para plantear los principios metodológicos de aproximación al fenómeno de estudio. Proponiendo dos ejes de análisis: 1) análisis vertical o sincrónico de los mitos, y 2) análisis horizontal o diacrónico de los mitos. El carácter de objeto absoluto permea ambos momentos y no se delegó un tercer espacio para su observación debido a que, como se mencionó antes, corresponde a un tiempo no medible y que es justo esa imposibilidad de medición la que dota al mito de su permanencia, pasada, presente y futura.

CAPÍTULO III:

LA DIVISIÓN DUAL PRIMARIA

El presente capítulo tiene como finalidad dar cuenta de la división dual primaria, propia de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, basada en los principios genéricos (femenino-masculino). Igualmente se busca mostrar cómo tal distinción responde a órdenes de conocimiento sustentados en los mitos. Para ello será necesario dividir el texto en diferentes apartados.

El primer apartado se denomina *Cosmología Sexualizada*, y está guiado por los siguientes cuestionamientos: ¿existe un mito de origen propio del grupo mazahua? ¿Qué tiempos se establecen a partir del mito de origen? ¿Hay tiempos de lo femenino? ¿Hay tiempos de lo masculino? El objetivo de dicha discusión es dilucidar el origen dual y la manera en que este origina principios de temporalidad dentro de la región.

El segundo apartado llamado *La noción de su: de la división genérica al parentesco*, pretende responder las siguientes interrogantes: ¿Qué términos inscritos en la lengua *jñatrjo-jñatjo* pueden dar cuenta de la división dual impuesta por los mitos? ¿Algunos de los términos inscritos en los mitos de origen *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua pueden encontrarse en las terminologías del parentesco? Lo que se busca a partir de los cuestionamientos anteriores es esclarecer la relación que surge de los términos dados por los mitos y los términos inscritos tanto en la lengua como en las relaciones de parentesco, aclarando que el mito no es un relato desprovisto de representación en el devenir cotidiano de la población.

El último apartado nombrado *Dimensión de lo corporal*, toma como base los siguientes cuestionamientos: ¿Qué significado tiene el cuerpo en las lógicas mazahuas? ¿Existe una división dual manifiesta en el cuerpo? ¿Hay partes del cuerpo vinculadas con un orden femenino? ¿Hay partes del cuerpo vinculadas con un orden masculino? ¿Qué sustancias forman parte del cuerpo de los mazahuas? ¿Hay sustancias propias de lo femenino? ¿Hay sustancias propias de lo masculino? El fin de dichos cuestionamientos es observar la manifestación de la división dual primaria, en el cuerpo y en las sustancias que componen al cuerpo.

3.1 Cosmología sexualizada

Al interior de los estudios mesoamericanos la noción de pares opuestos, entidades binarias o dualidades representa un campo de investigación fructífero. Culturas como la náhuatl materializan

dicho pensamiento, desde la oposición representada por los dioses hasta la delegada al trabajo cotidiano²⁸; otras etnias como la Teotihuacana configuran ámbitos de mayor ambigüedad respecto a la distinción, ya que reconocen la taxonomía dual dada para los dioses y las diosas, por ejemplo el Sol y la Luna, pero no siempre replican dicho principio en el mundo de lo humano²⁹.

La dualidad, cuando está presente, es llamada a desempeñar papeles muy diferentes según los casos. A veces regula los principios de parentesco, los intercambios económicos, las ideas sobre el cuerpo, el alma o la persona, etc. Este tipo de estructura es utilizado, también, para diferenciar ámbitos como el género, en el sentido de delegar una categoría para lo femenino colocándolo como parte de una mitad, y lo masculino colocándolo como parte de otra mitad.

En el pensamiento *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, las categorías duales o binarias han fungido, en un primer momento, como un medio indispensable para la comprensión de su mundo. El mito de origen *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua representado por la pareja primigenia, fundamenta el principio de la distinción delegando oposiciones esenciales del tipo:

Luna-Sol, Arriba-Abajo, Cielo-Agua, Luminoso-Oscuro, Bueno-Malo,

Visible-No Visible, Expuesto-Oculto, Hombre-Mujer, Femenino-Masculino,

Frío-Caliente, Día-Noche, Seco-Húmedo, Sangre-Semen. Boca-Nariz, Presa-Depredador.

Los principios duales, expuestos a partir del mito de la pareja primigenia dotan de orden al mundo terrenal y basan la distinción en el ámbito del género. Es así que las mitades se organizan bajo el esquema: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío-Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco- Semen-Nariz-Depredador.

²⁸ “[mujer] habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar, habéis de ser las trébedes, donde se pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor, aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; ahí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar (Sahagún, 1979: 385 citado en Fonseca, 2011, p. 79),

²⁹ [El] Estado [teotihuacano], a diferencia del mexicano, no promovió la asimetría de género, ni siquiera enfatizó determinado comportamiento y actividades específicas para hombres y mujeres; sino que impulsó por igual sentimientos de solidaridad entre los miembros de los barrios a fin de crear un lazo de lealtad directamente con el Estado. (Fonseca, 2011, p. 82).

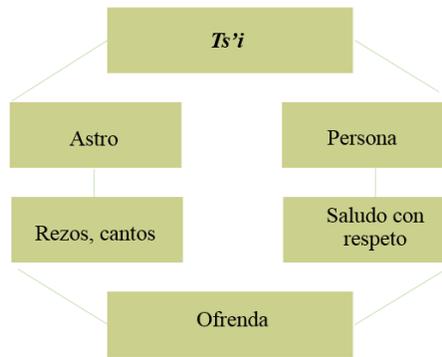
En esa lógica el presente apartado tiene como objetivo describir, a partir del mito de origen basado en la pareja primigenia, la estructura de pensamiento dual que sostiene, en un primer momento, la configuración del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

3.1.1 *Ts'ita Jyaru* y *Ts'inana*: la pareja primigenia

En el panteón mazahua, al igual que en el de [algunos] de los pueblos mesoamericanos, la cosmogonía describe la creación del mundo a partir de la pareja primigenia, divinidad suprema; en este caso representada por *Jyaru* a *Jens'e*, “venerable Señor del cielo” o “Señor, pequeño padre, abuelo” [*Ts'itata*]- o. sea el Sol, simbolizado por el fuego-, y por *Ts'inana*, “honorable pequeña madre” [...] o “gran Señora Luna, abuela”; es decir, nuestro gran anciano Padre y nuestra gran Madre anciana. Esta pareja divina desempeña un papel fundamental en la religión de los pueblos agrícolas del Altiplano Central, y es la que hace que los mazahuas [sean] hijos del Sol y de la Luna. Ello se relaciona con [su] origen teotihuacano y tolteca, adoradores de la pareja primigenia *Jyaru*, “Sol”, y *Zana* “Luna” (Segundo, 2014, p. 238).

Es importante mencionar que cuando una persona, en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, quiere referirse con reverencia a los astros celestes Sol y Luna debe “[aplicar] la palabra *Ts'i* prefijo que significa pequeño, chico [o pequeña, chica]” (Segundo, 2016, p. 36). Esta expresión *ts'i* se usa también para dirigirse a una persona que ha adquirido cierto estatus por su “edad, ancianidad, sabiduría, experiencia, poder y comportamiento” (Segundo, 2016, p. 36).

Mientras que, para las deidades *Ts'inana* y *Ts'itata* el término *ts'i* va acompañado de ofrendas como: rezos, cantos, alabanzas, flores o ceremonias, para los humanos dignos de dicha categoría el término es nombrado y reverenciado en el saludo. Con el mito de la pareja primigenia puede observarse cómo la lógica de reverencia aplicada a los astros celestes se replica en las lógicas cotidianas de la población, desde el saludo respetuoso. Es decir, que lo dictado desde la mitología no es ajeno al devenir cotidiano dentro de la región.



Elaboración propia

Volviendo al principio de la pareja primigenia, el Sol es percibido como el elemento fecundante, como el dador de vida. Citando a Galinier (1990) da cuenta de una entidad unidimensional, que representa un principio de pureza. De la misma manera que los seres humanos está sometido a un ciclo de desarrollo que lo lleva del nacimiento (en el Este) a la muerte (en el Oeste). Al medio día alcanza su cenit, un punto localizado al centro del tiempo.

Unido al astro diurno se hallan una serie de categorías interesantes. Es pensado el Sol en conjunción a lo masculino, ya que representa al padre de todo y de todos, es decir a *Ts'itata*, otra cualidad atribuida a la categoría solar es el calor, que permite realizar actividades de labranza y de, como menciona Segundo (2014), oración. El sol no oculta ningún elemento todo lo que posee es visible a los ojos de los hombres y mujeres, este se encuentra en la parte alta de cielo y desde ahí distribuye sus rayos.

El sol, no presenta ambigüedad alguna, sus aptitudes y características son claras; siguiendo lo dicho por Galinier (1990) este suele ser comparado, para las zonas de la Huasteca Hidalguense, con la imagen de Dios, algo similar sucede en la región del grupo, que permite la analogía entre el astro diurno y la imagen católica.

A partir de la representación solar, se crea una primacía de varios elementos: el día, el calor, la el fuego, la parte superior del cielo, así como el tiempo del trabajo, de la oración y en general los principios vinculados a lo masculino. Por otro lado, en la cosmología *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*, los elementos unidos al régimen de lo nocturno, y por tanto relativos a lo femenino, tienen también un lugar fundamental.

En el conjunto cultural *teetjo ñaatjo jñaatjo* o mazahua la Luna es nombrada *Zana*. A este término corresponde toda una pluralidad de significados, que pueden ser ordenados a partir de los

morfemas *za* y *na*. El sustantivo *na*, duplicado en la figura de *nana*, al igual que en otomí, se traduce como “madre” y puede representar desde un término simbólico hasta un principio de parentesco. El apelativo *nana* es utilizado, también, para nombrar a las canciones de cuna elaboradas en épocas anteriores para dormir a los niños o bebés.

A diferencia de lo que sucede con el término Sol en mazahua, que se escribe *Jyaru* y se transforma en *tata*, para referir al “Padre”, de la palabra *Zana* o Luna, se desprende directamente el elemento *na* y se duplica para formar la palabra *nana* “Madre”. Igual que el Sol, retomando lo dicho por Galinier (1990), es comparado con la imagen católica de Cristo, la Luna es equiparada a la figura católica de la Virgen de María, personaje que resguarda una serie de elementos nocturnos.

La Luna suele ser pensada bajo los principios de lo femenino, que revelan signos como: la sangre en general y la sangre menstrual en particular, la humedad, lo frío, oculto, oscuro, lo no visible o inclusive lo malo. La Luna, como se verá en apartados posteriores, no es definida, por los mazahuas, con tanta claridad como el Sol. Este astro suele estar envuelto por una serie de contradicciones y desencuentros que complejizan su caracterización, pero siguen representando un icono de feminidad.

Es indiscutible que el Sol da cuenta de los tiempos del día y que la Luna da cuenta de los tiempos de la noche, pero a diferencia del Sol que se oculta por las noches, la Luna jamás se oculta, nunca descansa, cuando es de día está presente resguardada tras la bruma de las nubes y cuando oscurece toma fuerza, pero nunca se va del todo. Por los poderes que adquiere de noche, se convierte en un ser amenazante para el sol y también para todos los seres que comparten el mundo con ella.

La división de los opuestos complementarios, como menciona López Austin (1998), no se limita a la distribución de las esferas de poder de los dioses o a los relatos mitológicos del principio del mundo, sino que se extiende formando un sistema taxonómico global, a partir del cual se crean características específicas que impregnan la cotidianidad de los seres humanos y animales que habitan en el mundo terrenal.

Uno de los ejemplos más interesantes de esta extensión de la concepción taxonómica dual es, sin duda, el tiempo. En la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, como se citó someramente en párrafos anteriores, existen dos tiempos: el de lo Diurno o también llamado las cosas del Día y el

de lo Nocturno, igualmente, nombrado las cosas de la Noche, el primero dominado por *Jyaru*, *Ts'itata*, “Padre Sol” y el otro gobernado por *Zana*, *Ts'inana* “Madre Luna”.

3.1.2 Las cosas del día

El tiempo dominado por *Jyaru* o el Sol abarca de las cuatro de la mañana a las ocho de la noche y tiene su punto cumbre al medio día, que es el momento en el que el Sol se coloca justo en el centro del mundo. Este tiempo es utilizado para las actividades diarias, es decir, el trabajo en las milpas, la preparación de los alimentos y en general el cuidado de la vida de los seres en la tierra.

La sobrevivencia de la comunidad mazahua, citando a Monroy, Albino [et al.] (2018), depende de varias actividades como la agrícola, obrera y el comercio informal, por mencionar algunas; la relacionada a la práctica agrícola se basa en una economía de subsistencia estacional y autoconsumo, que depende de la producción de maíz de temporal en el sistema milpa.

El trabajo de la tierra puede rastrearse desde la época prehispánica y está anclado, como todos los elementos expuestos en la presente investigación, a mitos y relatos presentes en la memoria colectiva de la población, que envuelven una serie de significaciones *genéricas* características del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

En los primeros tiempos había alimentos en abundancia, pero a medida que avanzó y aumentó la población fueron escaseando. Entonces el primer hombre mazahua tuvo necesidad de sembrar el maíz y buscó la forma de cómo hacerlo. El primer día se encaminó al campo, lo limpio de malezas y piedras, aró la tierra, la dejó preparada para que al día siguiente pudiera sembrar. Regresó a casa. Al segundo día se levantó muy temprano, prepare su comida, tomó su *pala* y la semilla de maíz y se encaminó a la milpa. Al llegar, cuando quiso disponerse a sembrar, grande fue su sorpresa al notar que el lugar que había dejado preparado estaba convertido en llano, como si no hubiera hecho nada el día anterior, y se dijo: “Qué paso aquí, si ayer yo la dejé preparada para sembrar y ahora está lleno de hierbas”. Nuevamente limpió la tierra para dejarla preparada y al siguiente día poder sembrar. Regresó a casa, comió y descansó. Al tercer día, se levantó muy temprano, tomó su *pala*, semilla y agua. Al llegar encontró la milpa otra vez hecha llano. En ese momento escuchó una voz proveniente de la tierra que le dijo: “¡Eh hombre! ¿En verdad quieres sembrar maíz?”; Sí, quiero sembrar para tener suficiente cosecha y que no le falte alimento a mi familia, contesto el hombre. La tierra dijo: “Sí, es así, entonces hagamos un trato. Yo te dejaré sembrar el maíz para que puedas cosechar y nunca te falte que comer. ¿Y cuál es ese acuerdo?, preguntó aquel hombre. La tierra sentenció: “Puedes sembrar, cosechar y tener suficiente maíz, a cambio de que cuando tú mueras yo te coma”. Y el hombre contestó: “Acepto el trato”. Desde entonces, hasta la actualidad el hombre mazahua siembra y cosecha maíz (Segundo, 2014, p. 238).

La importancia de la tierra y lo que ella representa se vincula directamente con el principio *femenino/masculino*. “La tierra misma tiene vida. Tiene boca y la abre para tragarnos cuando nos morimos. La tierra es femenina. Por ejemplo cuando se ofrece la ofrenda a la tierra, la persona

quien realiza el ritual hace la acción de hincarse: *ndiñijomu*, esta palabra se compone del verbo *tĩni*, *ndiñi*, *triñi*, *nriñi*, *nzhiñi* conforme a la reflexión del verbo, significa *copular*; y la palabra *jomu* es sustantivo, tierra, suelo, mundo. Entonces *ndiñijomu* se traduce como copular a la tierra. El acto de siembra es una analogía de la cópula humana. Se prepara a la tierra, se le corteja, que son todos los preparativos que se hace para la siembra. Se abren sus pliegues para introducir la coa y depositar las semillas para que germinen. Compárelo con el acto de la cópula humana” (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo).

Si bien la tierra y el proceso de la siembra involucran elementos de lo femenino³⁰, es durante el tiempo de lo diurno que dicha actividad resulta plausible. Por otro lado, es importante observar que, a diferencia de lo que sucede en los espacios de *xoma* o la noche tiempo permeado por lo femenino, durante el día hay una irrupción constante de cargas femeninas y recuérdese que este, en teoría, es un espacio dominado por *Jyaru*, es decir, por material masculino.

Otra actividad importante realizada durante el día es la preparación de alimentos. Como ya fue referenciado en el **Cap. 1** (apartado **1.4.2**), al interior de los hogares mazahuas hay dos elementos indispensables, a saber, el altar y el fogón. El fogón o denominado en lengua *ngosibi*, “casa del fuego” está ubicado al interior de la cocina al ras del suelo y se compone de tres piedras sobre las cuales se coloca el comal para hacer tortillas, el resto de la comida, o calentar agua.

Si bien el fogón o *ngosibi* es utilizado para preparar los alimentos diarios dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua es utilizado, también, en ceremonias que irrumpen el ritual ordinario del día a día, por ejemplo: bodas, bautizos, quinceaños y demás celebraciones.

Para nosotros el fuego es un elemento importante sobre todo en eventos como la boda, cuando uno se casa, después de la boda religiosa van a la cocina, donde en un tapete se sientan o arrodillan los papás de ambos novios, los padrinos y abuelos, les ponen un collar de flores rojas que funge como un lazo matrimonial, y en un jarro ponen flores y ponen la vela que significa el inicio del matrimonio de la pareja, este jarrón lo ponen en medio del fogón y después pasan al consejo, donde les aconsejan como vivir en familia, en sociedad, como criar a sus hijos. Y una vez que termina el consejo salen de la cocina bailando, cuando dan a las seis de la tarde más o menos, los novios, padrinos, papás y abuelos regresan a la cocina y nuevamente en el tapete se sientan y a los novios se les quita el lazo de flores que pusieron y se lo ofrecen al fuego o al fogón, lo hacen en forma de cruz y lo ponen en el fogón. Los padrinos, papás y abuelos dan las gracias a los padrinos, se abrazan como compadres y salen bailando (Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso).

³⁰ Que presenta la ambivalencia entre la boca y la vagina, la boca abierta para tragar a la gente que muere y la vagina, abierta se fecunde a partir de la introducción ya sea de la pala o la coa.

El fogón suele ser considerado el centro de la casa y de las actividades matutinas. Es en dicho espacio donde la familia comparte la lengua. En el idioma de los mazahuas puede reconocerse una interesante analogía entre la idea del centro de la casa con el principio del centro del cuerpo, y del centro de la tierra. Cuando una persona quiere hacer referencia a la cintura hace uso de la palabra *ndesibi* que se traduce como “en medio del fuego” “es ahí donde se guarda la fuerza vital, la energía, la salud y el bienestar del resto del cuerpo” (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo). Bajo la misma lógica, la posición en la que el Sol despliega con mayor fuerza sus rayos sobre el mundo, sobre la tierra, es en el cenit, a las doce del día, justo cuando el astro diurno a alcanzado la posición media, completamente vertical o recta.

3.1.3 Las cosas de la noche

Como menciona Bartolomé Segundo (2014) dentro del sistema de creencias, de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, el período comprendido de las ocho de la noche, hasta las cuatro de la mañana es considerado como *tiempo malo*, pues corresponde a la etapa que el denomina de la muerte del día; es en ese momento cuando de la oscuridad salen las almas a penar, espantando los noctámbulos, los duendes y las brujas por igual. El resto del tiempo es de luz buena para la vida y el trabajo.

Para el grupo originario existen ciertos lugares que están dotados de fuerzas particulares, como el *tr'eje* “cerro”; *t'eje* “montaña”, el *ndareje* “río”; el *meje* “pozo”, y en general los espacios de lo nocturno. En torno a tales sitios, se han configurado una serie de restricciones o de advertencias que son utilizadas hoy en las comunidades, y que se transmiten por medio de historias vivas. Estos espacios contienen, como se mencionó antes, fuerzas que se materializan, mediante diferentes personajes que son capaces de causar mal, o enfermedad³¹ a quien los encuentre, entre los más conocidos dentro de la región puede mencionarse a:

³¹ Las enfermedades consideradas como *malas* son provocadas por seres sobrenaturales como *méjomu*, “dueños de la tierra”, equivalentes a los gnomos, duendes o “sandovalos”; el *menzheje* o *menrreje*, “dueños del agua”; ánimas solas; entes que causan *nzhoo*, “mal de ojo”, o *mbizhi*, “susto”; *pench'I pale*, “atrapados por los espíritus de los ancestros”- es decir, las almas de los abuelos para poseerlos-, y *saa sero*, “daño e influencia de los hechiceros” (Segundo, 2014, p. 188).

Menzheje

Entre los mazahuas se cuenta que las mujeres solteras no pueden salir a lavar al río después de que el sol se oculte porque corren el riesgo de que se les aparezca el menzheje (señor del agua), este se puede presentar en diferentes formas como pescados, ranas, víboras y ajolotes, si llegara a toca a la mujer esta puede contraer una enfermedad muy rara que la llevaría hasta la muerte, por tal motivo las familias mazahuas no permiten que las mujeres más jóvenes de la casa estén muy tarde en el río (Diego Romualdo Estrada, 2020, Rioyos Buenavista, San José del Rincón).

Mejomu

Son hombres pequeños y físicamente débiles, ellos “conservaban la comida en ollas muy gruesas y amontonaban pierdas para vivir en ellas” (Pérez, 2007: 119), ya que no podían construir casas. Cuando iban a otros pueblos y debían cargar las imágenes de los santos, el peso los sobrepasaba y terminaban arrastrándolas. Además, en el camino o eran devorados por los grandes animales o se ahogaban cuando llovía demasiado. Sin embargo, se dice que no desaparecieron por completo, sino que se encuentran viviendo en cuevas y montañas, y que aún salen de noche a caminar (Figueroa, 2019, p. 130).

Sibi

Cuando era niño mi papá me llevó a pescar en el río Lerma, cuando era Lerma ahora es Río Nilo. Una vez en la orilla del río me hizo una camita de hojas verdes de sauce y allí me acostó, me dormí, mientras el pescaba. Al amanecer me dijo ya regresemos a casa porque ya no caen a la red los peces. En el trayecto de regreso a casa me contó: mientras tú dormías y yo pescaba vino una luz de ese risco, llego y comenzó a revolotear encima de nosotros, girando alrededor nuestro. Detuve la pesca y saqué mi crucifijo y mi machete y dije -vente-señalándole el machete. Bájate y vente a ver de a cómo nos toca. Y después de esto se perfiló hacia la cima de aquellas montañas y desapareció la luz que emitía (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo)

Estos elementos que de día representan simplemente agua, cerros, ríos, tierra, fuego o calor (dentro y fuera del hogar) de noche se transforman en espacios habitados por seres que tienen poder de decisión, enunciación e intencionalidad y que causan efectos reales en los humanos y demás habitantes de la tierra.

El personaje central de las cosas de la noche es *Zana* o la Luna, un ser que envuelve una complejidad no solo en su distinción sino en su accionar. Este ser permite reflexional en torno a diferentes situaciones:

- Eventos de lo corporal entre los que se manifiesta la sexualidad. *Zana* se coloca como el eje depredador que succiona la sustancias o esencia masculina a través ya sea de la boca o

de la vagina. La conjunción entre la boca y la vagina, es referenciada a lo largo de todo el espacio mesoamericano desde el mito de Chicomoztoc, propio del origen de los Toltecas y todas las tribus nahuatlacas³² hasta las referencias otomíes y mazahuas³³.

- Regula, también, el ciclo menstrual de las mujeres (tema que será tratado con mayor profundidad en apartados posteriores) y los demás medios acuosos dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*.
- Da cuenta, de las dinámicas de la muerte, a diferencia de lo que representa el astro diurno. *Zana* o la Luna lleva en sí, desde lo dicho por Galinier (1990) la marca del sacrificio de un animal que está configurado en las manchas del astro selenita. Según las tradiciones locales, podría tratarse de un borrego pequeño, de un venado -símbolo que puede asociarse a la etimología náhuatl de la palabra mazahua "las gentes del venado"-, de un Conejo, imagen ampliamente difundida entre todas las culturas mesoamericanas, o incluso de un perro.
- Permite reflexionar sobre el sueño, que conecta a los seres humanos y quizá a los demás seres, con universos distintos al terrenal, ya que se formula a los márgenes de la materialidad construida por el ser humano. El sueño es velado por *Ts'inana* y las canciones de cuna, nombradas *nanas*, lo demuestran.

La configuración cultural del espacio *teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* permite reconocer que, como menciona Galinier (2006), el universo no solamente está poblado, sino que lo está en demasía por seres que piensan, que tiene una función difícil de dilucidar, que elaboran estrategias de supervivencia y que deben desaparecer cuando llega la luz y el tiempo para la vida y el trabajo. En este caso los personajes como el *menzheje*, los *mejomu*, *Sibi* o *Zana* hacen las veces de soportes del pensamiento, y no se trata solo de entidades naturales en sí, sino de sus formas transicionales.

Una radiografía de la noche mazahua revela que los puntos sensibles del espacio son diferentes de los del día. Ahora bien, ¿por qué se activan tantas energías durante la noche? Todo el sistema diurno

³² La **castración física** constituía un miedo corriente entre los aztecas como en numerosos pueblos del continente americano. Se percibía a través del mito de la vagina dentada que presenta el órgano genital femenino como una boca llena de dientes castradores susceptibles de devorar el pene (Báez-Jorge, 2000a; 2000b; 2008; Carr-Gingerich, 1982). Frente a este peligro de emasculación, los hombres adoptaron algunas medidas cuya función no era sino —domesticar a la mujer!, para retomar una expresión de (Galinier <1984a: 47-48; 1994: 116> citado en Balutet, 2011, p. 147).

³³La no distinción entre boca y vagina se presenta también, como ya se observó en el apartado anterior, a partir del acto de sembrar, que si bien no se manifiesta en el tiempo de lo nocturno si alude a la unión boca-vagina-succionar-comer-copular.

de representación se transforma cuando se mete el sol: cambia la intensidad de la luz, la velocidad de los desplazamientos [...] tanto en los episodios de vigilia como en el sueño (Galinier, 2006, p. 56).

La personificación de algo puede estar dada por un evento, un encuentro o alguna situación que transforme lo inanimado y lo pasivo en algo animado y con agencia. Para el espacio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua parte de la animación de las cosas o de los elementos naturales está dado por el tiempo, es decir, por la muerte del día. “En una palabra, los objetos nocturnos [se convierten en] <objetos-fuerza> [o quizá sería mejor llamarlos sujetos fuerza] la energía cósmica se extiende a los confines del mundo de arriba y de abajo. Dicha masa energética satura un mundo nocturno omnipotente, omniactivo” (Galinier, 2006, p. 57).

La posibilidad que brinda el espacio de lo nocturno comandado por *Zana* o la Luna, radica en cambiar de forma toda representación que de día se hace sobre las cosas, las personas, los espacios o los elementos de la naturaleza. Es necesario decir, que dicho tiempo tiene el peso de lo femenino y que si bien son “el señor del agua”, “el señor de la tierra”o *mejomu* los que despiertan quien dota de posibilidad ese despertar es la noche, por tanto, sigue correspondiendo a una acción femenina.

3.2 La noción de *su*: de la división genérica al parentesco

La taxonomía dual representada por lo femenino y lo masculino, a partir del mito de la pareja primigenia, se extiende a ámbitos como el tiempo formulando los principios de lo diurno y lo nocturno, también ocupa un lugar interesante dentro de las terminologías del parentesco y en la clasificación de humanos y animales por género.

En el idioma *jñatrjo-jñatjo* existen términos antepuestos a la palabra que permiten atribuir una “cualidad femenina” *su* o “masculina” *nda*, tanto a animales como a plantas, basándose ya sea en sus características biológicas, o bien como resultado de su relación con los principios de: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Presa-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco-Semen-Nariz-Depredador.

A diferencia de lo que sucede con el prefijo masculino *nda*, *su* o “la cualidad de lo femenino” se hace presente en las terminologías del parentesco a partir de la noción de “esposa”, que se compone del prefijo más la *u* final, es decir, *suu*. Recuérdese que dentro del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua la residencia postmarital es virilocal, lo que quiere decir que los hombres al

casarse llevan a sus esposas, pertenecientes a los mismos poblados o a zonas aledañas, a vivir a sus hogares. La idea de la residencia virilocal se complejiza al observar la relación que se crea entre *suu* “esposa” y su suegra, mostrando que el elemento *su* hace que la nueva integrante de la familia forme parte no solo de la elite masculina, sino de la elite femenina representada por la suegra.

3.2.1 Los prefijos del sexo

En la lengua de los mazahuas existen diferentes prefijos, es decir, “clasificadores que sirven para relacionar una determinada noción con tal o cual categoría. La lista [parece ser] menos extensa que la de los prefijos correspondiente en otomí [...] es necesario tener en cuenta que el español penetró en el mazahua mucho más que en el otomí, lo cual puede haber contribuido a la pérdida de muchos matices de clasificación” (Soustelle, 1993, p. 275).

Entre los prefijos más utilizados de la lengua pueden mencionar los referentes a lo pequeño como *ts’i* que son utilizados, como ya se mencionó en el apartado **3.1.1** para denotar un estatus reverencial del tipo: *Ts’itata* “pequeño padre” y *Ts’inana* “pequeña madre”. Por otro lado están los prefijos referentes al sexo y al género.

Según lo dicho por Soustelle (1993) los prefijos -femeninos y masculinos- se anteponen a la palabra para denotar el género. Estos, usualmente, son utilizados para clasificar a los animales y a las plantas, pero (tomando como referencia los prefijos de lo femenino) también funcionan dentro de las terminologías del parentesco (tema que se trabajará en el apartado en el apartado **3.2.2**).

Para vincular *algo* al género femenino se antepone la partícula *su* o *zu*, que literalmente denota la “cualidad de lo femenino”. “Por ejemplo cuando se quiere decir gata, se antepone [...] a la palabra *mixi* [la partícula *su*] se dice *sumixi* <gata>, *sudyo* <perra>, *sumiño* <coyota>. Para denotar el género masculino se hace uso de la partícula “*nda*, [que determina una cualidad masculina] por ejemplo: *ndapjad’u* <caballo>, *ndamiño* <coyote>, *ndadyo* <perro>, *ndamiñi* <ardilla macho>”(Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo).

El sistema de oposición usado para los animales tiene su origen en, como menciona Hérítier (1996), la observación primordial de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo. Dicha valencia diferencial expresa una relación genérica pero no siempre jerárquica, entre los animales clasificados como masculinos o femeninos. La distinción aplicada para las plantas no es tan clara,

ya que se categorizan dependiendo su similitud con el órgano reproductor femenino o masculino³⁴, o por sus características atribuidas como: planta de día o de noche, sanadora o perjudicial, seductora o seducida, fría o caliente, buena o mala, entre otras.

Bajo esa lógica, los órganos reproductores femeninos y masculinos serían un primer indicio para la clasificación dentro del territorio, y el otro detonante estaría vinculado a las fuerzas ambivalentes que se corresponden con el género dadas, desde lo argumentado en la presente investigación, por los mitos ejemplo: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco- Semen-Nariz-Depredador.

Recuérdese que los prefijos son utilizados, también, dentro de las terminologías del parentesco. Las siguientes tablas dan cuenta de los periodos de transmisión vividos tanto por hombres como por mujeres dentro del grupo,³⁵ en estas puede observarse la presencia de dicha terminología.

Español	Mazahua (variante de San Nicolás Guadalupe)
Niña	<i>Ts'ixuntri</i>
Mujer	<i>Nrixu</i>
Madre	<i>Nana</i>
Esposa	<i>Suu</i>
Anciana	<i>Male</i>

Fuente: Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso

³⁴ Cuando las mujeres buscan embarazarse se [hace uso del] cashan, [que] es un camotito de niña o de niño (de niño porque tiene la forma del órgano sexual masculino y de niña porque tiene la forma del órgano sexual femenino), depende de lo que quieras con la gobernadora. Se pone con hojitas, pero, ya bien trituradas. Se toman los tres primeros días de la menstruación. Si el camotito es grande se parte a la mitad se usa solo un aparte y si es pequeño igual se parte, pero igual se cose todo con piloncillo. Termina la menstruación se espera cuatro días y ya se tienen relaciones, a veces no se logra a la primera, pero si a la segunda (María Filomena, trabajo de campo San Felipe del Progreso, 2016).

³⁵“Para iniciar. Se define desde lo humano si se es femenino o masculino. En lo humano se distingue el género de que solo es hombre o mujer: masculino y femenino. B'ezo hombre por todas sus características y función. B'ejña mujer o en sí caso ndinxu. Esta última sombra se compone de infinidad de verbos por ejemplo, tiñi "copular", xuu "reproducir". Ser a quien se le copula para reproducir”. Información compartida por el Maestro Esteban Bartolome Segundo Romero, originario del municipio de Temascalcingo, Trabajo de Campo 2021

Español	Mazahua (variante de San Nicolás Guadalupe)
Niño	<i>Ts'itr'i</i>
Hombre	<i>B'ezo</i>
Padre	<i>Tata</i>
Esposo	<i>Xira</i>
Anciano	<i>Pale</i>

Fuente: Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso

En lo que corresponde a la taxonomía masculina puede identificarse la aparición de *tata*, termino que se abordará en el apartado siguiente (3.2.1). Pero en lo que corresponde a la taxonomía femenina pueden identificarse dos elementos: *nana* y *suu*, recordando que *nana* refiere a la Luna y que la partícula *su* de la que se desprende *suu* es descrita, por los mazahuas como la “cualidad de lo femenino”. Tomando como referencia tal argumento, otra de las características de la feminidad, no así de la masculinidad, estaría vinculada con el principio de “pareja”.

Es importante resaltar que, así como el principio de lo femenino como “esposa de” o “o pareja de” está anclado al prefijo *su*, hay otras palabras que se encuentran unidas a dicho prefijo, y que tienden a denotar una serie de elementos característicos, desde lo pensado en este sistema de referencia, a lo femenino. Por ejemplo:

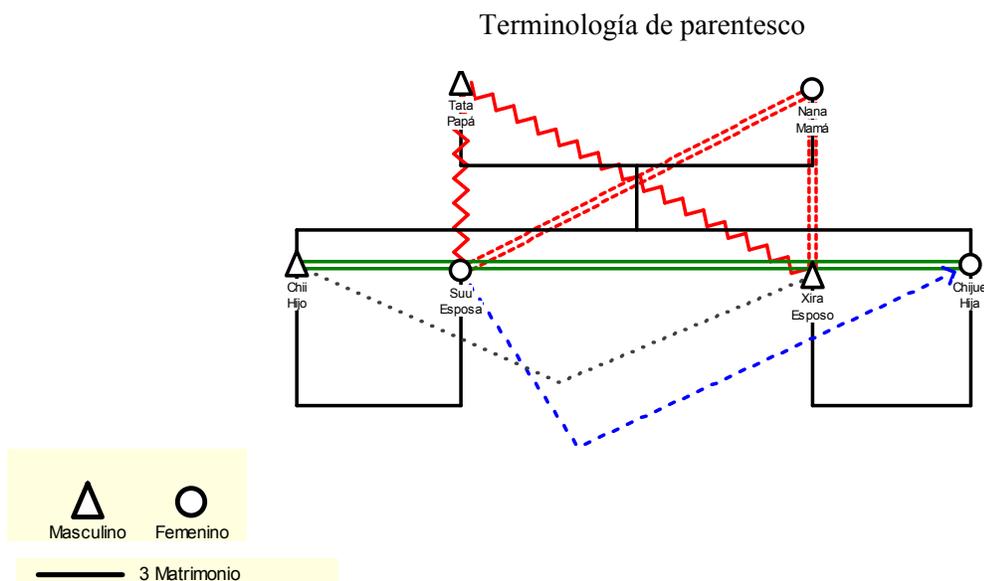
Palabra	Definición
<i>Su</i>	Prefijo para indicar femenino
<i>Súngú</i>	Hermana
<i>Süpa</i>	Semana santa, días de miedo, días de guardar
<i>Súru</i>	Agarrar, cardar
<i>Súsú</i>	Chupar
<i>Sütjo</i>	Temer
<i>Súú</i>	Pájaro
<i>Suu</i>	Esposa
<i>Süü</i>	Miedo
<i>Súún</i>	Puntiagudo

Fuente: Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Asegurar la relación que existen entre las palabras colocadas con anterioridad y la “cualidad de lo femenino” o *su* es riesgosa, ya que habría que profundizar en el conocimiento de la lengua y permitir que dicho conocimiento revele los significados, no visibles de primeridad, que pueda tener cada término. Pero si se puede mencionar que algunos de los términos como “esposa” *suu*, “hermana” *súngú* dan cuenta de un ser femenino, y otros como; “chupar” *súú*, “puntiagudo” *súún*, “temer” *sütjo*, se incluyen en la caracterización que se hace de algunos seres mitológicos, por ejemplo la Luna *Zana*, o de *Sibi* “lumbre, fuego, luz” en su forma transicional.

3.2.2 *Suu* en las terminologías del parentesco y la alianza matrimonial

A diferencia de lo que sucede en espacios como el teotihuacano³⁶, los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas y la división genérica que se expone a partir de ellos, toma lugar en el orden de lo humano. Es así que terminologías como la del parentesco se corresponden con algunos de los principios establecidos dentro de los mitos.



³⁶ [Las cualidades denotadas en los dioses y diosas para lo femenino y lo masculino, en la sociedad Mexicana, se extendían tanto a la división del trabajo como a la expresión de sentimientos y emociones humanas] En Teotihuacan, sin embargo, parece no haber ocurrido la misma situación. No se refuerzan símbolos para denotar lo femenino y lo masculino ni en la pintura mural ni en las figurillas cerámicas; inclusive, pareciera existir una brecha entre el espacio divino y el de los mortales. El mundo de las figurillas cerámicas se restringe a las humanas, así como la pintura mural pertenece a las deidades y a sus servidores más directos. No hay una reproducción de los atributos de las deidades en las figurillas antropomorfas o por lo menos, no parece que las figurillas exalten o refuerce los símbolos plasmados en la pintura. (Fonseca, 2011, p. 86).

.....	Cuñado
=====	Dyojui: hermanos
∩∩∩	Choo: suegro, ojo
--->	Jmute: cuñada
-----	Too: suegra, la hierba amarga

37

Recuérdese que para nombrar a la Luna en la lengua de los mazahuas se utiliza la palabra *Zana*, dicho término está compuesto por dos morfemas *za* y *na*, del último morfema se desprende la palabra *nana* que se traduce como “madre”. *Zana* o también llamada *Ts'inana* “pequeña madre” es considerada como la madre de todo y de todos los que están en la tierra. El grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua hace uso literal de la palabra *nana* para referirse a la persona que, en un contexto biológico, ha tenido descendencia o que, en un contexto simbólico, ha resguardado y protegido a ciertos individuos asumiéndolos como sus hijos. Por tanto, la noción que de la palabra *nana* se tiene dentro del territorio se remonta a la idea formulada por el mito y se utiliza en la definición de las líneas de ascendencia.

Retomando lo que se mencionó en apartados anteriores (3.1.1) el padre de todo lo que hay en la tierra y en el universo es nombrado *Ts'itata*, que se traduce como “pequeño padre”, dicho término está relacionado con el Sol llamado en lengua “*Jyaru*”, a diferencia de lo que sucede con la palabra *Zana* de la que directamente se desprende *nana* o “madre”, la palabra *tata* no se desprende directamente del término *Jyaru*, aunque se deduce que está vinculado con él.

La hija, en términos femeninos, de *tata* y *nana* es nombrada *chijue*, el hijo en términos masculinos es nombrado *chii* o *chi'i*, la relación que se establece entre *chijue* y *chii* o *chi'i*, es de *dyojui* “hermanos”. Tanto *chijue* como *chii* al unirse en matrimonio, hacen parte de la familia a dos personajes más: el primero *xira* que se traduce como “esposo” y el segundo *suu* que se traduce como “esposa”, en términos tradicionales, *xira* estaría unido a *chijue* y *suu* estaría unida a *chii*. Ahora bien *xira* establecería relación también con *chii* a quien llamaría “cuñado” y *suu* establecería una relación con *chijue* a quien nombraría “cuñada” o *jmute*.

Xira y *Suu* mantendrían vínculos no solo con *chijue* y *chii* sino con *tata* y *nana*. El término utilizado para nombrar la relación de *xira* y *suu* con *tata* es *choo* que se traduce como “suegro”, el

³⁷ Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

concepto se usa, dependiendo de la entonación, para referir, igualmente, al ojo. La terminología utilizada para nombrar la relación de *xira* y *suu* con *nana* es *too*³⁸ que se significa “suegra”, término utilizado, también, para nombrar a una hierba muy amarga utilizada en el parto³⁹.

Es importante recordar, como se menciona en el **Cap. 1** (apartado **1.4.2**), que, según lo observado en el trabajo de campo hecho en las zonas de San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Temascalcingo, Atlacomulco etc., los principios de residencia postmarital responden a la virilocalidad, es decir, que el asentamiento posterior a la unión matrimonial se da en la casa del padre del esposo.

Los hombres al casarse llevan a sus esposas, ya sea de las mismas zonas mazahuas o de los poblados aledaños a sus lugares de residencia. Para aclarar el concepto de residencia virilocal en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua se tomará el siguiente ejemplo: donde el hombre será representado con la letra A (*chii* o *chi'i*), la madre del hombre será la letra B (*nana*), el padre del hombre la C (*tata*) y la esposa con la letra D (*suu*).

Cuando A (*chii* o *chi'i*) y D (*suu*) se casan, generalmente, residen en la vivienda de los padres de A (*chii* o *chi'i*), dicho lugar está guiado, en términos de distribución de las tareas, por B (*nana*). Es necesario decir que, para convertirse en la dirigente de la distribución de las tareas y guía de la vivienda B (*nana*) tuvo que pasar por el mismo procedimiento que D (*suu*) al irse a vivir a casa de su esposo. Una vez que A (*chii* o *chi'i*) y D (*suu*) se establecen en casa de B (*nana*) y C (*tata*), B (*nana*) se convierte en la suegra (*too*) de D (*suu*) y le otorga trabajos muy específicos, pero también colabora de forma activa cuando D (*suu*) requiere apoyo en el embarazo, parto y puerperio, tratándola como si se tratase de su hija y no de su nuera. B (*nana*) se encarga de todas las

³⁸ Esta palabra fue tomada del vocabulario del maestro Benítez Reyna, Rufino y puede tener variaciones, por ejemplo, *tsoo*, que modificaría el sentido a solo suegra.

³⁹ La hierba del *too* se prepara en alcoholatura y se coloca sobre el vientre de la mujer embarazada dando pequeños masajes que le permitan a la mujer entrar en un estado de relajación y en ese sentido liberar oxitocina, al igual que calentar el estómago para propiciar el equilibrio del estado de adentro -frio- y el calor de las manos de la partera, el alcohol y la hierba, caliente. De igual manera se hierbe en una especie de té que puede ser tomada por la mujer. La hierba del “tó” zona mazahua, el zoapatle zona otomí-tepehua y la cihuapatli región nahua, es nombrada también la hierba de la mujer. Se registra su uso en el código de la Cruz Badiano, consultado en la revista *Arqueología Mexicana* (E51 código de la Cruz Badiano/Segunda Parte); en las cantidades exactas logra provocar en la mujer las contracciones necesarias para que el bebé nazca, pero con el uso no medido de dicha hierba puede provocarse el aborto, es por ello que se considera una planta de respeto. Dicha planta establece un nexo directo entre la mujer y el medio natural, al denotar cosas positivas en la planta se denotan cosas positivas en las mujeres, pero la complejidad del pensamiento mazahua (y otras cosmovisiones indígenas) establece también la existencia de lo negativo, es decir, de las acciones no aceptadas, tanto de la planta como de la mujer.

necesidades vinculadas a D (*suu*) como mujer gestante, es decir, ayuda a mantener una buena alimentación, al cuidado del cuerpo y a los baños requeridos por D (*suu*) una vez que esta pare.

Es importante mencionar que cuando D (*suu*) llega a residir a casa de C (*nana*) que ahora es su suegra (*too*) forma parte no solo de la elite masculina de C (*tata*), sino que se convierte en una integrante fundamental de la elite femenina representada por B (*nana*), quien suele ser la dirigente de las tareas propias del hogar.

Tanto D (*suu*) como su “suegra” *too*, son las encargadas de preparar los alimentos y de mantener vivo el fuego de la casa contenido en *ngosibi*, es decir, el “fogón” equiparado, recientemente, con la “cocina”. Tanto el “fogón” como la “cocina”, referidos en apartados anteriores (3.1.2), resguardan al fuego o *sibi*, recuérdese que este elemento es considerado, desde la división genérica, como parte de lo masculino, al compararse con la cintura o “en medio del fuego” *ndesibi* y con “la mitad del día, o del tiempo”, es decir, el cenit, cuando el Sol se coloca en línea recta respecto a la tierra.

Pero cuando cae *xoma* o “la noche”, *Sibi*, el fuego que de día se resguarda en el fogón, en la mitad del tiempo y en el centro del cuerpo o cintura, se convierte en algo más que fuego y lumbre, tomando la forma transicional de una figura que destella luz, un ser que se coloca en la punta de los cerros e ilumina con su resplandor grandes espacios de terreno, dicho personaje se mueve a voluntad y resguarda ya no solo la cualidad masculina de la “lumbre” sino la categorización femenina dada por *xoma*, en su transición.

3.3 Dimensión de lo corporal

Hasta este punto es preciso mencionar que “las oposiciones binarias [deben ser consideradas] como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El *sentido* reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido” (Héritier, 1996, p. 221).

La oposición presente en el territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua está cimentada en el género, que se configura tanto en los mitos como en los prefijos del sexo presentes en la lengua, y en las terminologías del parentesco. Como se menciona en el apartado 3.1.1 la anatomía característica de uno y otro sexo, también abona al principio de la diferencia. Es así que el cuerpo y sus elementos, entre los que se puede mencionar: su forma, sus líquidos, su composición, sus fuerzas, son una evidencia de la distinción.

Es necesario decir que si bien la distinción, por ejemplo, de los animales, se sustenta en el aspecto del aparato reproductor femenino y el aparato reproductor masculino, hay muchos otros elementos o partes visibles del cuerpo que fundamentan la distinción. Es bien sabido que, no solo en territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua sino en otros espacios como los dominados por la cultura náhuatl u otomí, la boca se construye como un elemento característico del cuerpo femenino que configura un principio de deseo y una interesante correspondencia con la vagina. Por otro lado, la nariz, suele ser un signo masculino, ya que alude al pene.

A su vez cada parte del cuerpo establece vínculos tanto con sustancias del exterior del cuerpo como sustancias del interior, por ejemplo, la dualidad boca-vagina regula algunos elementos de la sangre (sobre todo la menstrual) pero también medios acuosos. La dualidad nariz-pene podrían pensarse unida al surgimiento del semen.

Por otro lado, es necesario recordar que no solo los seres humanos poseen partes del cuerpo, sino que toda la gama de otros seres que cohabitan el espacio con ellos poseen un cuerpo. Como ya fue referenciado en el **Cap. 1** (apartado **1.2.1**) a partir del mito sobre las eras (gigantes, enanos y los *jñatrjo-jñatjo*), puede observarse que los cerros también poseen senos, pies, cabeza, e incluso cabello.

3.3.1 El cuerpo en las lógicas *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas

Las discusiones sobre el cuerpo, al interior del campo antropológico, han sido múltiples y muy variadas. Algunas buscan dilucidar la distinción entre los elementos de lo *innato* y lo *dado*⁴⁰, otras tienen como objetivo reconocer la construcción del ropaje y someterla al principio ya sea *cultural* o *natural*⁴¹; muchas más tienen como fin la discusión de la indivisibilidad y la conformación del ser a partir de la *acción*⁴²; otras tantas buscan observar sus transmutaciones y la coexistencia con otros seres del cosmos⁴³. Igualmente intentan reconocer cómo el cuerpo se transforma por la acción

⁴⁰ Wagner, Roy (2016) *La invención de la cultura*, Madrid, España: Nola Editores.

⁴¹ Eduardo Viveiros de Castro “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena” en Surallés, A. y P. Hierro (eds), *Tierra adentro*, IWGIA, Conopenhague, pp. 37-83, 2004.

⁴² Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift : Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies in Melanesian*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California.

⁴³ Aparecida Vilaca (2005) CHRONICALLY UNSTABLE: REFLECTIONS ON AMAZONIA CORPORALITIES in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No., pp. 445-464. CHAMOUX, Marie-Noëlle (2011), “Persona, animacida, fuerza”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM-CEMCA, pp. 155-180. Saúl Millán “Cuerpos y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena” en Díaz Cruz, Rodrigo y Aurora González Echeverría (2010) *Naturalezas*,

del tiempo y qué representa eso para determinadas culturas⁴⁴. Incluso se habla sobre la existencia no de un cuerpo sino de varios cuerpos contenidos y la multiplicidad de sus almas⁴⁵.

La observación que del cuerpo se hace, en la presente investigación, pretende dar cuenta de la estructura dual que se manifiestan a partir de este, representada tanto en los signos exteriores como por las sustancias y demás elementos internos del cuerpo. No se tiene certeza de si el cuerpo, en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua es comprendido como un producto cultural o como un elemento propio de lo natural, lo que si se tiene presente es que a partir de este se marca una diferencia importante entre dos polos genéricos.

Como se mencionó antes, se considera que tienen cuerpo no solo los seres humanos sino múltiples seres en el mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, entre cerros, ríos, arroyos, o incluso los elementos celestes representados por el Sol y la Luna. Ciertas formas de la corporalidad se unen con algunas sustancias y configuran, como todo lo citado hasta aquí, características propias de lo femenino y de lo masculino.

Las partes del cuerpo que denotan elementos vinculados con lo femenino son: la boca que en lengua se dice *nee*⁴⁶. En el apartado **3.1.1** que da cuenta sobre las cosas que suceden durante el día, se habla sobre el mito del *primer sembrador mazahua*, el relato hace referencia al trato realizado entre la tierra y el sembrador, la tierra pide al sembrador, como condición para sembrar, que al morir este, ella pueda comérselo. La tierra al ser un elemento femenino cuenta con la boca que ingiere al hombre al morir, igualmente se comentó que la “boca” *nee*, establece un interesante vínculo con la “vagina” que en lengua se nombre *ndoo*⁴⁷. Tomando como ejemplo el mismo relato, la tierra debía ser fecundada ya sea por la *pala* o antiguamente la *coa*, es decir, que esta también cuenta con una vagina o algo como una vagina que posibilita la fecundación-siembra.

cuerpos, culturas, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades I Departamento de Antropología.

⁴⁴ Acosta Márquez, Eliana, “La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 58, mayo-agosto, 2013, pp. 115-148. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=10063>.

⁴⁵ Pitarch, Pedro (2013) *La cara oculta del pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*, México: ARTES DE MÉXICO-CONACULTA.

⁴⁶ Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁴⁷ Información compartida por el Maestro Esteban Bartolome Segundo Romero, originario del municipio de Temascalcingo, Trabajo de Campo 2021

Otro de ejemplo que permite observar la relación de la boca y la vagina con lo femenino, se suscita durante la llegada de *xoma* o la “noche”. Siguiendo lo dicho por Galinier (1990) el término *nee* hace referencia a una apertura, un lugar de captura y un espacio de manducación. El elemento nocturno que por excelencia representa a una boca abierta es *Zana* o la Luna, que como ser verá en apartados posteriores (**cap. 4**) tiende a comer, por ejemplo, durante el embarazo los labios de los bebés. Para seres como la Luna la distinción entre boca y vagina no es muy clara, ya que la vagina igualmente representa un espacio de apertura, de succión y de captura.

El útero es considerado como otro arquetipo de lo femenino, enlazando a la mujer con la tierra y con el embarazo. Se equipará al órgano con el interior de las montañas que contienen y resguardan la vida. La montaña y el útero se configuran como espacios de lo desconocido que modifican al ser y también al tiempo.

Al pie del cerro de Jocotitlán se yergue la loma de Santa Teresita, que era, en los tiempos antiguos, su propia hermana. Estos riñeron y decidieron separarse. En ese momento los árboles frutales que crecían en el cerro de Jocotitlán fueron a fijarse sobre la loma vecina. Toáos los Sábados de Gloria, cuando termina la Semana Santa, la loma de Santa Teresita se abre durante una hora y es posible ver a los hombres que viven en el interior, en medio de un jardín (Galinier, 1990, p. 263).

Desde la visión *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua las montañas pueden abrirse en ciertas temporadas y mostrar lo que hay en su interior, cuando logran atrapar algunas personas las resguardan durante el resto de su vida o por varios años, aunque los que se encuentran en su interior sientan que ha pasado poco tiempo.

Otra parte del cuerpo que no está necesariamente vinculada con lo femenino, pero que dan cuenta de uno de los orígenes de la mujer son los ojos

Se cuenta en la comunidad de San Nicolás Guadalupe hace algunos lustros de años vivía un hombre que habitaba solo en su casa, las personas desconocían si aquel hombre era casado o viudo, la única compañía con la que contaba era la de un gato, todas las mañanas él salía a trabajar al campo como era su rutina, sin embargo un día en la tarde casi anocheciendo al regresar a su casa se sorprendió al ver que su casa se encontraba ordenada y limpia, pero él desconocía quién aseaba la casa, y se preguntaba “pues quién viene a limpiar mi casa y viene a prepararme tortillas y comida” y le decía a su gato.

Ay gato si tú pudieras decirme quién viene a limpiar la casa y nos hace tortillas.

El gato respondió maullando.

Como todas las mañanas él salió al campo a trabajar y el gato se quedó en la casa. El hombre iba camino al campo cuando de repente se acordó que se le había olvidado una de sus herramientas por lo que regresó de inmediato a su casa, al llegar a la casa se da cuenta de que estaba una mujer y vio a una corta distancia el pelaje del gato que estaba en la mesa, ella al verlo llegar corrió a ponerse el pelaje del gato, pero ya no lo logro.

La gente cuenta que poco tiempo después de ese suceso el hombre se llevó a la mujer a la iglesia donde se casaron. Es por eso que se dice que en la comunidad hay algunas mujeres que tienen los ojos de gato (que en mazahua se conoce como *nrromixi*) (Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso).

El gato toma la forma de la mujer y cumple con las tareas que, desde lo dictado por el grupo, le corresponde. Existen algunas variantes de este mismo relato, que describen la transformación de un perro en mujer y no de un gato⁴⁸ las variaciones entre los relatos son mínimas, pero importantes, ya que, en el segundo relato la piel que el perro se quita para convertirse en mujer y que ya no puede recuperar una vez que el hombre lo descubre es sustituida por piezas de lana y de hilo que la mujer aprende a “cardar”, para no pasar frío. De igual manera en la segunda narración el hombre cambia de lugar la boca de los perros y la coloca en el ano y el ano lo coloca en la boca para que estos no puedan transformarse nuevamente en mujeres.

En contraparte a lo mencionado con anterioridad, entre los órganos vinculados a lo masculino puede referirse la nariz, que en la lengua mazahua se denomina *xinño*⁴⁹ también nombrada *xijñi*⁵⁰ que se traduce como algo que hace ruido. Esta parte del cuerpo, según lo dicho por Galinier (1990) se configura en oposición a la boca *nee* y análogamente al pene. Se genera esta comparación entre el pene y la nariz, primero por la forma que la nariz tiene, posteriormente por la posición que está ocupa respecto a la boca, es decir, sobre o arriba.

Muchos de los cerros que se encuentran dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua tienen nariz, casi todos los que cuentan con este rasgo corporal son considerados como hombres, hace falta indagar más respecto a la relación que la nariz entabla con lo masculino, ya que deben existir otras razones, diferentes a las ya mencionadas, que expliquen o que den cuenta de dicha relación.

⁴⁸Revisar anexo 5

⁴⁹ Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁵⁰*Ibid.*

Otra parte del cuerpo vinculada a lo masculino son los pies. Los pies al igual que la nariz se equiparan al miembro masculino y son nombrados en lengua mazahua como *nguua* o *kuua*⁵¹, los pies por su fuerza sostienen al resto del cuerpo, pero si el cuerpo es muy grande es difícil para los pies lograr detenerlo.

Diversos relatos dentro de la región dan cuenta de la inestabilidad de los pies, entre esos se puede recordar el mencionado en el apartado 1.2.1 que habla sobre la existencia de los ancestros de los *jñatrjo-jñatjo* que tenían dimensiones colosales, por ello llamados gigantes. Los gigantes fueron los primeros habitantes de la tierra, estos tenían un saludo muy peculiar, cuando se encontraban por los caminos y las carreteras se decía “no se vaya usted a caer” porque si se caían jamás volvían a levantarse. En otras regiones, como la perteneciente a los nahuas del Valle Central, los gigantes eran nombrados “*quinametín tzocuilhicime* [...] gigantes pies de jilguero” (López, Echeverría, 2011, p.123).

Para las sociedades mesoamericanas las malformaciones y debilidades presentes en alguna parte del cuerpo eran equiparadas con cierta transgresión moral o de orden social. Los cuicatecos llaman a los homosexuales -caminantes invertidos-, relacionando este caminar diferente con los pies torcidos que connotan excesos sexuales. “[Es importante señalar que] los otomíes [y probablemente el grupo mazahua] atribuían todas las malformaciones del pie a las influencias de la Luna [...] asimismo, entre los nahuas la palabra *meztli* permitía establecer una relación entre la Luna y la pierna o pie, pues a ambos se les designaba con la misma palabra” (López, Echeverría, 2011, p. 124).

Todas las partes del cuerpo consideradas como masculinas entablan una correspondencia directa con el pene, que en mazahua es nombrado *d’aa*⁵². El pene a diferencia de lo que sucede con la vagina es un órgano expuesto, que no suele ocultarse, más bien permanece al exterior del cuerpo. Diversos términos del mazahua podrían relacionarse con dicho concepto por ejemplo *d’akú*⁵³ que se traduce como “dar o brincar” y se completa en la expresión *d’akú ga ma tji*⁵⁴ “brincar para afuera”.

⁵¹*Ibid.*

⁵² Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

En párrafos anteriores se mencionó que la vagina, la boca y el útero representan lugares de lo oculto, espacios que aluden a la profundidad, en contraparte a ello el miembro masculino como ya se citó esta expuesto y complementa a lo representado por la vagina, boca y útero a partir, de la siguiente expresión *d'atú, d'atru*⁵⁵ cuyo significado es “meterse en algún lugar profundo”.

3.3.2 De sustancias y otros principios

Desde la lógica *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, y de muchas otras sociedades, el cuerpo se conforma tanto por los órganos y la conexión que estos tienen con los elementos del exterior, como por las sustancias y los líquidos⁵⁶. Si bien no se tiene certeza de qué sustancias configuran las diferentes etapas del cuerpo mazahua⁵⁷, si se conocen las sustancias propias de lo femenino y propias de lo masculino, que operan dentro de la región.

A partir de la relación dada entre *Ngejmurú* y *T'øxt'ej*, descrita en el apartado 1.3.1, se observa la distinción entre dos líquidos fundamentales para el cuerpo: el primero que se desprende del nombre de la elevación *T'øxt'ej* “montaña blanca” o *T'exitsji* “monte de sangre ligera”. La nieve, proveniente de la montaña blanca, es equiparada a la sangre ligera de la mujer, aunado al principio de ligeresa la nieve da cuenta de la humedad y algo como la frialdad. Por otro lado, *Ngejmurú*, o considerado como ancestro del grupo, contiene agua caliente, líquido que cuando llegue el fin del mundo chocará con los líquidos fríos de *T'øxt'ej* y acabará con todo.

Aunque ambas elevaciones son volcanes, solo el Joco o *Ngejmurú* guardaría el líquido caliente. La cualidad de lo caliente establece cierta relación con lo masculino. No se sabe si lo resguardado por el Joco puede ser equiparado a la sangre caliente o al semen o a algún otro líquido. No se han descubierto las palabras o prácticas que relacionen el mito con alguna sustancia específica, solo se sabe que lo que provenga de dicho cuerpo debe ser caliente.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Por ejemplo, la Wari perteneciente al amazonas, “el cuerpo del niño se forma gradualmente en el útero a partir de semen o, según algunos informantes, a partir de una mezcla de semen y sangre menstrual. Todos los hombres que tienen relaciones sexuales con la madre durante el embarazo colaboran para hacer el bebé, aunque solo uno de ellos, generalmente el esposo de la madre asume paternidad. Posteriormente, este cuerpo se fabrica continuamente a través de la alimentación y el intercambio de sustancias como el sudor, el semen y los líquidos vaginales. De esta manera, el esposo y la esposa se vuelven consustanciales; de hecho, a menudo dicen que tienen el mismo cuerpo dado que la proximidad física es tan importante como la consustancialidad, los Wari generalmente consideran que todos los que viven juntos o cerca son parientes consustanciales (Vilaca, 2005, p. 450).

⁵⁷ Salvo algunos de los ejemplos observados a partir del embarazo, que dan cuenta de un cuerpo frío que debe ser regulado con la ingesta de alimentos calientes como: caldo de gallina, atole, tés entre otros productos. También se tiene presente que la sangre contenida por los bebés debe ser dulce.

Tanto los cuerpos considerados como masculinos y femeninos tienen sangre, que en lengua es nombrada *kjii*⁵⁸ o *kji'i*⁵⁹. La sangre, en el pensamiento mesoamericanista sería la fuerza que anima al cuerpo y lo dota de vida. La relación que se da entre la sangre y los mazahuas puede ser entendida a partir del mito de la pareja primigenia, que vincula la sangre femenina con *Zana* o la Luna y la sangre masculina con *Jyaru* o el Sol.

Se mencionó en apartados anteriores, **3.1.1**, que el Sol o *Jyaru*, siguiendo lo dicho por Galinier (1990) suele ser comparado, para las zonas de la Huasteca Hidalguense con la imagen de Dios, también se mencionó que algo similar sucede en la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, que permite la analogía entre el astro diurno y la imagen católica. En la lengua *jñatrjo-jñatrjo* la palabra Dios se traduce como *kjimi*, que también puede ser entendida como “emanación de lo sagrado” (263), la sangre que proviene de lo masculino, está vinculada con ambos elementos, ya sea lo caliente del Sol y lo puro de la comparación con *kjimi*.

La sangre que proviene de lo masculino estaría unida a cierta noción de calor, o de fuego que durante el día podría ser pensada en relación con *sibi*, y con la localización intermedia del Sol, pero recuérdese que *sibi* durante la noche toma otros múltiples significados, que podrían vincularlo no solo con la sangre masculina o con el resto de elementos masculinos, sin con cuestiones femeninas.

Lo que sucede con la sangre vinculada a la Luna o *Zana* es un poco más complejo. Recuérdese que *Zana* se encuentra presente en los dos tiempos (diurno y nocturno) identificados por el grupo, pero es durante la llegada de *xoma* o “la noche” que toma fuerza. La sangre que mayormente está sometida a los mandatos de *Zana* es la sangre menstrual, que dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua es nombrada literalmente *zana* que también puede significar mes. En la zona otomí, según lo dicho por Galinier (1990), sucede algo similar ya que la sangre del mes, es nombrada *khi* “sangre” *zãña* “luna”, es decir, Sangre de Luna.

En épocas anteriores la Luna estaba relacionado con los ciclos agrícolas, se pensaba que las etapas de la Luna daban cuenta del clima que se establecería durante algunos meses, por tanto el

⁵⁸ Benítez Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁵⁹ Taller Mojó ra xorüji Jñatr'o 2020 , Talleristas : Marili Galindo Sánchez, Janet García Esquivel, Cecilia Romero Ortíz.

ciclo lunar era también un ciclo climático⁶⁰, de igual manera se reconocía “la influencia que dicho ser tenía sobre los medios acuosos y la manipulación de los líquidos que ayudaban a la siembra” (J. Manuel Díaz Espinoza, 2021, Emilio Portes, San Felipe del Progreso). También se sabía que la influencia de la luna sobre plantas y demás elementos no era puramente positiva, ya que podía dañar la cosecha o dejar su marca, a partir de la Sangre de Luna.

Los ciclos lunares configuran los ciclos menstruales de las mujeres, brindando tiempos propicios para la fecundación y demás procesos. Hay una amplia gama de mitos, vinculados a la Luna, que serán descritos con mayor profundidad en el **Cap. 4**, pero se piensa que es este ser el que dota de vida y también la quita, por sus características maternas vinculadas a *nana* y sus particularidades ambiguas impuestas por *xoma*.

El contacto con la sangre femenina, específicamente la Sangre de Luna, es peligroso, “por tanto las mujeres en un estado que involucra dicha secreción son atemorizantes” (López, Echeverría, 2011, p. 171). Algunos relatos de la región dan cuenta de ello: “una mujer en su periodo no puede entrar en el sembradío de habas porque se mancha y es malo para la planta” (Mariana Santana, 2020, Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca). El efecto que la sangre de luna tiene excede los límites corporales de la mujer y se hace presente en los sembradíos de habas dejando su huella sobre la planta. La extensión de los efectos de la Sangre de Luna se da también en los lagos, ríos o presas “una mujer no podía y se le tenía prohibido acercarse a la orilla de la presa o donde estuvieran pescando porque espantaba a los peces y la pesca no sería buena” (Mariana Santana, 2020, Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca). Es *Zana* la que imprime el halo atemorizante a la sangre, por tanto, casi toda sangre vinculada con lo femenino es motivo de “miedo” o *süüi*.

Dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua existe una enfermedad que puede estar vinculada a la sangre que resulta del posparto, la enfermedad es conocida como *coshanar*. Curiosamente este tipo de padecimiento lo enfrentan las mujeres. Al cosharse la mujer, se revela que no pudo cumplir con la norma de abstinencia y, como consecuencia, recibe tal enfermedad.

⁶⁰ Otro de los temas que puede ser discutido a partir de la influencia de la Luna sobre la agricultura, comenzado ya por autores como Restrepo (2005), es la desconexión que existe entre el calendario romano y el calendario tomado por los pueblos indígenas u originarios para sembrar. La imposición que del tiempo se hace a partir del calendario romano obliga a las sociedades a medir el tiempo vía la implementación de meses creados y no por medio del devenir natural dado por los astros y demás elementos de exterior.

Otra de las sustancias que configura el cuerpo de los mazahuas, es el semen, que contiene la cualidad de lo masculino, según lo dicho por Galinier (1990) el término *khi* (proveniente del otomí), *kjii* (proveniente del mazahua) se traduciría como “sangre o semen” al español. Dicha confusión se manifiesta desde la observación antes hecha para *Ngejmuru*. Dando continuidad a lo citado por Galinier (1990) la sangre masculina y el esperma serían producidos por los huesos y ambos representarían de inicio una misma sustancia que posteriormente se dividiría según su función y su órgano conector.

Reflexiones preliminares:

A partir del mito de la pareja primigenia y otros mitos, se despliega un tipo de orden dual dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua que puede ser comprendido de la siguiente manera:



Elaboración propia

CAPÍTULO IV

INDETERMINACIÓN PARCIAL DE ALGUNOS CUERPOS: POSIBILIDAD DE RESISTENCIA CONTRA LA DISTINCIÓN DUAL

El objetivo del presente capítulo es observar la irrupción de ciertos elementos, factores o variables que trastocan la establecida división dual primaria, a su vez, se busca reconocer la naturaleza heterogénea y variables de ciertos personajes que sostienen, justamente, la antítesis de las mitades. Para ello será necesario dividir el texto en diferentes apartados.

El primer apartado se denomina *Mas allá de los opuestos complementarios* y está guiado por los siguientes cuestionamientos: ¿puede el orden dual, impuesto por el mito de la pareja primigenia y demás mitos aledaños, ser socavado por algunos personajes?, ¿qué se entiende por lo *trickster*? ¿qué personajes dentro de los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua representan lo *trickster*? ¿qué cualidades tanto femeninas como masculinas pueden encontrarse en *Zana*? ¿qué cualidades tanto femeninas como masculinas pueden encontrarse en *Sibi*? El objetivo del apartado es dar cuenta de la noción de elemento modificador. Argumentar que este puede estar dada por el principio de lo *trickster*, entendido como el personaje o actor que dentro de los mitos socava el orden general. Por otro lado se busca reconocer que desde lo *trickster* se observa la existencia de ciertas oposiciones pero también la posibilidad de hacer uso de la oposición para modelar algo mucho más complejo

El segundo apartado nombrado *El cuerpo y la transgresión de los estándares de sexualidad*, pretender resolver los siguientes cuestionamientos: ¿qué sucede dentro de la oposición genérica, entendida como lo masculino-femenino cuando se presentan personajes que poseen caracteres corporales mezclados? ¿cómo se define un personaje que tiene elementos físicos reconocidos como femeninos y formas de actuar y de ser categorizadas como masculinas o viceversa? En el encuentro entre las categorías de lo femenino y las categorías de lo masculino ¿es posible seguir pensando en la división binaria? ¿qué papel desempeñan las estructuras intermedias, variadas o indeterminadas en la comprensión de los personajes no duales? La finalidad del apartado es dar cuenta de la existencia de cuerpos no binarios, que toman ya sea por decisión, por influencias exteriores elementos tanto de lo femenino como de lo masculino. Por otro lado, se pretende exponer la importancia de utilizar estructuras no duales para la comprensión de dichos personajes y su actuar.

4.1 Más allá de los opuestos complementarios

La materia mítica, expuesta hasta este momento, pareciera ofrecer la imagen de una estructura estable y bien determinada, conformada por los pares complementarios ejemplificados a partir de la pareja dual y sus particularidades. “Cuando ciertos estados de la empresa [hacen creer] que su objeto ideal ha adquirido una forma y una consistencia suficientes” (Lévi-Strauss, 1968, p. 13), se descubren otra serie de mitos que ponen en duda la impronta de orden dual.

La certidumbre que pudo haberse alcanzado desde el planteamiento de los opuestos complementarios se desdibuja al vincular el mito de la pareja primigenia con los mitos que se encuentran en torno a él, por ejemplo, los referentes a la Luna o *Zana* y los referentes al Sol o *Jyaru* y su carácter de ser caliente o de *Sibi*. Así los principios organizadores de la materia mítica revelan, progresivamente, otros tipos de orden. “Los temas se desdoblan hasta el infinito. Cuando se cree haberlos desenmarañado y tenerlos separados, simplemente se aprecia que vuelven a ligarse respondiendo a las sollicitaciones de afinidades imprevistas” (Lévi-Strauss, 1968, p. 15).

El orden genérico impuesto por los pares complementarios: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco-Semen-Nariz-Depredador, se ve trastocado por una serie de mitos aledaños que permiten cuestionar, sobre todo, las figuras de la feminidad.

Los mitos unidos al de la pareja primigenia dan cuenta de la estabilidad del principio de masculinidad contenido por el Sol o *Jyaru* y expone la inestabilidad del orden femenino representado por la Luna o *Zana*. Exponiendo una especie de unidad sobre lo masculino y de contradicción, inestabilidad, mediación de lo femenino. Es así como lo masculino hace pensar en la tranquilidad y lo femenino en el peligro y la alteración constantes, el miedo, la incertidumbre y algo más complejo que lo binario.

Lo femenino dentro del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, representado por algunas figuras como *Zana* o *Sibi* o múltiples seres transformados por la influencia de *xoma*, conjugan la noción de lo *trickster*, es decir, seres que no permiten hacer uso de los principios binarios para su caracterización. Dichos seres posibilitan la emergencia de estructuras no duales, sino intermedias, variadas o hasta indeterminadas.

4.1.1 Lo *trickster* en la mitología *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua

La idea de lo *trickster*, según lo dicho por Manzanilla (2016), está presente en las mitologías, el folklore y la literatura de todo el mundo. Este ser encarna la libertad del espíritu, es una figura poderosa y ambivalente que tiene la capacidad de perturbar la norma e introducir cualquier tipo de sentimiento o cualquier principio moral. Dicho personaje tiene honda significación en el territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua. Este o esta puede ser una divinidad, un humano, espíritu, animal, planta, componente de la naturaleza (montaña, río, piedra, cuerpo celeste) o la mezcla de lo anterior.

El gran signo del *trickster* es la dificultad en su clasificación, ya que suele entretejer características de múltiples espacios, no pertenece a un solo lugar y no posee una significación simple o dual. Lo *trickster* brinca las fronteras impuestas por la comunidad o el colectivo es, como menciona Radin (1956) citado en Manzanilla (2016), el espíritu del desorden o el enemigo de los límites.

Este ser suele abarcar todo lo luminoso o todo lo oscuro, “su ligereza e insubordinación pueden representar un peligro para sí mismo o para los otros, y una amenaza para las sociedades cimentadas sobre sus fronteras [...] Esta figura es capaz de cometer atrocidades: torturar [...] matar, arrasar [...] destruir mundos” (Manzanilla, 2016, p. 244). De dicho ser cabe esperarse el mayor sacrificio y la peor acción, puede engendrar la vida pero también consumirla hasta socavarla. No repudia ningún aspecto porque todo es parte de la vida y lo *trickster* abraza la existencia en su totalidad.

El desorden forma parte de la totalidad de la vida, y el espíritu de este desorden es el *trickster*. Su función dentro del colectivo o la función de su mitología dentro del colectivo es añadir caos al orden y así conformar el todo, hacer posible, dentro de los límites fijos de lo permitido, una experiencia de lo que no está permitido.

El *trickster*, citando a Manzanilla (2016), tiene una propensión “a traspasar toda clase de fronteras y normas: físicas, sociales, morales, divinas. En este sentido, es un desestabilizador. No distingue entre bondad y maldad, vida y muerte, verdad y mentira, heroísmo y estupidez; entre lo sagrado y lo profano, lo grácil y lo soez, lo unitario y lo múltiple, lo elevado y lo bajo; ni entre los reinos mineral, vegetal, animal, humano y divino o sobrenatural. Por ende, admite paradojas y contradicciones. Además, esta figura versátil tiene el poder de cambiar de forma: es un

transformista –un shape-shifter– o un híbrido con rasgos de seres heterogéneos” (Manzanilla, 2016, p. 261).

Se ha mencionado hasta aquí que lo *trickster* trasgrede todo límite y toda frontera impuesta, por tanto para que pueda existir la transgresión de la frontera y el límite, el límite y la frontera deben existir. Los límites y las fronteras, en el territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua están representados por los pares opuestos o complementarios, que crean órdenes binarios de clasificación, ya trabajados en el **Cap. 3**.

Partiendo de lo anterior, se vuelve necesario primero reconocer, como menciona Lévi-Strauss (1995), la existencia de ciertas oposiciones, que permitirán la progresiva mediación. Por ejemplo, dos términos entre los cuales el pasaje parece imposible tipo: arriba vs abajo u oscuro vs claro, son intervenidos por un tercero que se admite como no perteneciente a ninguno de los dos grupos. Si bien el tercer elemento no forma parte de ninguna de las oposiciones depende de dichas oposiciones para su existencia.

Lévi-Strauss (1995) hace uso de la mitología india para explicar claramente el concepto de lo *trickster*. Él menciona que algunos pueblos de América dividen a los animales como herbívoros o depredadores, dependiendo lo que consumen y la manera en la que obtienen sus alimentos. Los depredadores cazan para conseguir el alimento, por tanto, su dieta está compuesta de los animales que cazan. Por otro lado, los herbívoros no cazan y su alimento está compuesto por plantas, son solo recolectores vegetarianos.

El coyote que es consumidor de carroña no pertenecería, según lo dicho por Lévi-Strauss (1995), ni a la categoría de los herbívoros, ya que no consume plantas y tampoco de los depredadores debido a que no caza para adquirir su alimento. De alguna forma tendría elementos de ambos, en el sentido de que consume a la manera de lo vegetal es decir sin caza, pero no consume alimentos vegetales, ya que ingiere la carroña. También puede ser visto como un ser posicional, si se configura desde los fines de la caza podría entrar en la categoría de herbívoro, y si se configura desde el principio del consumo de carne podría ser visto desde la categoría de lo carnívoro.

Otro ejemplo, discutido en el **Cap. 2** (apartado 2.2.3) es el del *falso escorpión*. En diversos pueblos de la zona noreste del Estado de México⁶¹, se divide de manera local a las especies tomando en cuenta ciertas características físicas, los alimentos que ingieren, si tiene veneno o no, su comportamiento, entre otros. El *falso escorpión* suele causar dificultad al clasificarlo, ya que su morfología está compuesta por partes de serpiente y partes de lagartija. Su cuerpo es alargado como el de una serpiente, pero a los costados tiene cuatro patas pequeñas, que si bien sirven para su movilidad no son las que le brindan la destreza necesaria, sino lo alargado de su cuerpo. Cuando el animal se siente amenazado por un depredador suelta su cola (autonomía invertebral) como lo hacen las lagartijas, pero según lo dicho por los habitantes de la zona, este tiene veneno como las serpientes.

Si bien el *falso escorpión* tiene más características de lagartija que de serpiente, el animal no puede ser totalmente clasificado como lagartija, porque la mezcla en su cuerpo y la particularidad de su actuar no permiten que sea perfecta y acabadamente definido. La gente de la zona cuenta que el animal, como no tiene colmillos, guarda el veneno en su piel, y cuando los hombres se quedan dormidos en la milpa mueren, suele encontrárseles hinchados y con una marca del animal en su cuerpo.

La figura de lo *trickster*, referenciada con los ejemplos anteriores, da cuenta de la existencia de la clasificación binaria y por tanto de la estructura dual, pero también permite reconocer tipos de clasificación no duales y por tanto tipos de estructuras no duales, por ejemplo: intermedias, variadas o indeterminadas, ya trabajadas en el **Cap. 2** (apartado 2.2.3). Los *trickster* permite reconocer que los colectivos, comunidades y el mundo en general están compuestos por más de un tipo de estructura y que dichos tipos de estructuras pueden apoyarse, sostenerse o contradecirse y negarse.

Como ya se ha mencionado (apartado 4.1) dentro del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua lo masculino se configura como un espacio de estabilidad, tranquilidad y seguridad, mientras que lo femenino da cuenta de todo principio de inestabilidad, cambio, variación y miedo⁶², por tanto, lo *trickster* suele estar vinculado con rasgos y características de algunos personajes femeninos

⁶¹ Por ejemplo, Chapa de Mota, municipio ubicado al norte del Estado de México, bordeando con los municipios de Villa del Carbón y Jilotepec, Morelos y Timilpan. A casi 57 kilómetros del enclave Mazahua.

⁶² La traducción al mazahua de la palabra miedo *süü* incluye el prefijo de lo femenino *su*.

pertenecientes a la mitología, por ejemplo: la Luna o *Zana* y *Sibi* o Fuego, en su forma transicional, Bruja.

Xoma o la noche se presenta para el grupo como un espacio que permite múltiples transformaciones corporales, intercambios de líquidos, y la reconfiguración de características genéricas. Recuérdese que, según lo discutido en el apartado 3.1.3, algunos de las representaciones de la masculinidad como: lo luminoso, el fuego, lo caliente, se convierten en atributos femeninos. La ambigua figura de *Sibi* que de día no es más que fuego, de noche toma la forma transicional de la “mujer pájaro⁶³”.

Diversos mitos recopilados en la región dan cuenta del poder y de la influencia que *Sibi* tiene sobre la gente, ya sean niños pequeños, hombres que consumen alcohol, entre otros. En diversas localidades, por ejemplo, San Miguel Tenochtitlán, la figura de *Sibi* es utilizada para educar a los niños pequeños ya sea a través de sus relatos o por medio del “performance del cerro”, que será descrito en el apartado 4.1.2.

Sibi desestabiliza los rasgos ordenados por la división dual, este ser toma los pies, la nariz y el fuego de lo masculino para transformarlo en luminosidad femenina, dicho personaje surca el cielo nocturno y succiona la sangre que poco a poco debilita el cuerpo de su víctima. Puede estar dotada de voluntad benévola o sucumbir ante los malos sentimientos. Tal como en lo *trickster* cualquier cosa puede esperarse de ella.

Zana o la Luna es también representante de lo *trickster*. Dicho ser se encuentra presente durante el día, con poca fuerza y oculta por las nubes y la luz del Sol y durante *xoma* como dueña de lo nocturno. Si bien *Zana* es equiparada con la figura femenina de *Nana* y en ese sentido con la vida y la procreación, es también conocida por sus dotes devoradores, presentes en los relatos sobre los niños con paladar hendido.

Como *trickster* *Zana* sobrepasa los límites impuestos para lo humano, lo natural, lo animal o lo sobrenatural tendiendo un puente entre todos estos elementos, ya que, desde lo dictado por los mitos, este ser estaría dotado de absoluta intencionalidad, poder de decisión, y efectos conscientes de su actuar sobre el mundo. Siguiendo esa lógica, *Zana* sería algo más que el astro selenita, se pensaría más bien como un personaje con vida y resonancia en el devenir cotidiano de la población

⁶³ Término que al ser traducido al mazahua *súú* retoma el prefijo de feminidad *su*.

de los mazahuas. La definición que pueda hacerse sobre *Zana* permite recordar que los órdenes culturales son siempre superables y modificables

Los pares complementarios: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco- Semen-Nariz-Depredador, serían burlados por lo *trickster*, que toma forma mezclando, reconfigurando y reposicionando muchas de las categorías.

4.1.2 *Zana*: el astro selenita

Desde lo relatado por diversos mitos⁶⁴ propios de la cultura mexicana, y en menor medida, de la teotihuacana el Sol se consagra como la figura central no solo del culto religioso, sino del devenir cotidiano de tales poblaciones. Lo que sucede en la región perteneciente al grupo mazahua y de los otomíes es totalmente diferente. En el área permeada por estos grupos, tanto en el noreste del Estado de México como en algunas regiones de Michoacán⁶⁵, las cosas que suceden durante la noche y la noche misma se convierten en elementos centrales.

Algunos autores⁶⁶ sostienen que es durante la llegada de lo nocturno que la vida oculta, las fuerzas, energías y líquidos contenidos en seres humanos, animales, elementos del paisaje natural entre otras cosas toman fuerza. La imagen *Zana* y los espacios de lo nocturno se convierten en el eje rector de la vida de tales poblaciones y por tanto, como ya fue referido en el apartado 2.1.2 los mitos sobre lo femenino.

Hace algunos años el calendario que guiaba la siembra y demás cosas para los mazahuas era el Lunar. Los ciclos de *Zana* determinaban la forma en que se debía llevar a cabo el trabajo con la tierra, de igual manera está permitía predecir cómo estaría el clima. “La luna tiene un halo

⁶⁴León-Portilla (1995) “Origen del Nuevo Sol en Teotihuacán”, “El águila y el Nopal” “Donde se trata del Dios Huitzilopochtli”, “El mundo actual y los cuatro soles o edades”, “El pueblo del Sol” en *Antología de Teotihuacán a los Aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

⁶⁵Revisar Capítulo 1 apartado 1.2

⁶⁶GALINIER, Jacques (1990) *El depredador celeste. Notas sobre el sacrificio entre los mazahuas*. Anales de Antropología, vol. 27 no. 1, pp. 251-257, disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946>. Galinier, Jacques (2006) *EL PANOPTIKON MAZAHUA VISIONES, SUSTANCIAS, RELACIONES*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Yólotl González Torres. Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo en *Estudios de cultura Náhuatl*, ISSN 0071-1675, N° 10, _____ 1972, pág. 131. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3722896> [consultado 09-07-2021].

alrededor y [...] dependiendo de qué tan grande e intenso fuera se sabía como iba a estar el clima ese mes o en esa semana” (Flor Deyanira Jerónimo Estanislao, 2020, El Oro). Son las personas mayores las que aún recuerdan las formas de siembra y los beneficios que la luz de Luna tiene para las plantas⁶⁷.

Si bien muchos de los pobladores ya no recuerdan las formas de siembra guiadas por el calendario lunar, la figura de *Zana* resguarda su valor a partir de diferentes manifestaciones, a saber, en los mitos, en las terminologías del parentesco, en los ciclos menstruales, entre otros.

Recuérdese que, según lo discutido en el apartado 3.2.2, *Zana* está estrechamente relacionada con la terminología de mamá o madre que se traduce al mazahua como *nana* -omitiendo la sílaba *za* y duplicando la sílaba *na*-. A su vez la palabra *nana* se vincula con el término *suu* que hace referencia a la esposa del hijo de *nana*, en la palabra *suu*, *se resguarda* la cualidad o propiedad de lo femenino que es *su*. *Suu* o la esposa del hijo de *nana* establece una relación con *nana* a la que llama *too* o suegra, aquí es importante resaltar que se denomina *too* si a la suegra de *suu*, *pero* también a la hierba amarga utilizada como apoyo durante la labor de parto. De igual manera se vincula a *Zana* con la sangre menstrual a la que denominan *zana* traduciéndolo no como Luna sino como mes, o *khi zaña* tomado del otomí, entendido como Sangre de Luna.

Los ejemplos anteriores permiten reconocer la importancia de *xoma* la noche y evidentemente de *Zana* la Luna para los mazahuas. Lo ya mencionado igualmente exalta la particular posición que toma lo femenino al interior de la población. Ahora bien, es necesario recordar que lo femenino pensado desde *Zana* y los mitos que giran en torno a ella, dista mucho de la noción de lo femenino construida a partir del mito de origen de la pareja primigenia. *Zana* como ya se dijo en el apartado 4.1 es un *trickster*, es decir, un personaje ambiguo, fuera del límite, transgresor y complejo. Se tomarán como ejemplo algunos de los ciclos lunares para dar cuenta de la ambigüedad de *Zana* y por tanto de la noción de lo femenino pensada desde este personaje.

Según Restrepo el ciclo lunar se organiza de la siguiente manera:

Luna nueva o novilunio: Es cuando la Luna se interpone entre la Tierra y el Sol. La luz solar cae por completo sobre la cara oculta y la cara próxima a la Tierra queda totalmente a oscuras y no se ve desde la Tierra [...] **Primera fase del cuarto creciente:** Es cuando a los pocos días después,

⁶⁷ Es importante mencionar que la población *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua no era la única en hacer uso, en América por lo menos, del calendario lunar para la siembra, culturas como los mayas, incas y mapuches, según lo dicho por Restrepo Rivera (2005) también recurrían a dicho calendario para organizar su ciclo agrícola.

durante el crepúsculo, vemos brillar al oeste una parte iluminada de la Luna en forma de una tajada curva o una “C” invertida [...] **Cuarto creciente** [...] mitad iluminada [...] Luna gibosa creciente [...] el Sol ilumina casi toda la cara más próxima de la Luna hacia la Tierra [...] Luna llena o plenilunio: Cuando la Luna está detrás de la Tierra (pero no en su sombra) y el Sol ilumina totalmente la cara de la Luna más próxima a la Tierra, entonces vemos una “luna llena. Luna gibosa menguante: Es el momento cuando la Luna comienza a “encogerse” o a menguar [...] Luna menguante: [...] la Luna antes de concluir el ciclo completo de sus fases, para que vuelva a ser luna nueva (Restrepo, 2005, p. 60-64).

En la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, no todos los ciclos lunares tienen igual importancia, la distinción depende justamente del efecto que la luna, por voluntad, tenga sobre la tierra, los animales, las plantas, y toda clase de seres. Bajo esa lógica los ciclos más importantes son: “*D’adyo Zana - D’adyo* (nueva (o)) *Zana* (luna) “Luna Nueva”; *Nizhi Zana - Nizhi* (llena (o)) *Zana* (Luna) “Luna Llena”; y *Ñit’u Zana - Cuarto Menguante*” (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo). Es durante estos periodos que se manifiesta con mayor fuerza el carácter ambivalente de *Zana*.



D’adyo Zana Ñit’u Zana Nizhi Zana

Según diversos mitos retomados de la región, durante *Nizhi Zana* o Luna Llena, “las mujeres deben cortar su cabello para que este puede crecer más rápido, el efecto que *Zana* tiene sobre el cuerpo de la mujer es de abundancia, desplegando su fuerza sobre el cabello” (Edith Montoya Pérez, 2020, San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán). Así como el cabello toma fuerza durante *Nizhi Zana*, en otros momentos como *Ñit’u Zana* o *D’adyo Zana* “el pelo puede caerse, o si se corta crecer muy lento y dañado” (Jessica Jazmín Pérez Mateo, 2020, San Juan Jalpa, San Felipe del Progreso).

Es importante decir, que los efectos presentes en todos los ciclos lunares son descritos por los pobladores de la región como una voluntad consciente de *Zana*, es decir, no se toman como un efecto natural o físico de la Luna sobre el cuerpo. Es a partir de dicho rasgo que *Zana* comienza a mostrar sus dotes de *trickster*, saltando los límites para lo impuesto al astro selenita y a las

características humanas. Aunque dicha transgresión no está directamente relacionada con el tema central de la presente investigación, sirve de preámbulo para mostrar la complejidad de *Zana*.

Es también durante *Nizhi Zana* que “las mujeres embarazadas no pueden salir, y tampoco pueden mirar la luna llena, ya que podría su bebé nacer con alguna malformación o con labio leporino. Por lo que durante el embarazo para protegerse deben traer un seguro dorado debajo de su blusa y un listón de color rojo” (Jessica Damayanthi Ruíz Sosa, 2020, San Felipe del Progreso).

Galinier (1990, 2006) ya había discutido los dotes depredadores de *Zana*, pero es importante aclarar por qué dichos dotes la convierten en un *trickster*. En primer lugar, *Zana*, que desde el mito de la pareja primigenia, adquiere las cualidades de: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa, en los mitos referentes a la malformación de los bebés adquiere la cualidad de ser depredador, es decir, una categoría englobada, por otros mitos (pareja primigenia) para lo masculino.

Zana ya no solo propiciaría a partir de la Sangre de Luna el embarazo, sino que socavaría dicho evento durante ciertos ciclos. Pero *Zana* no come solo partes del cuerpo de los bebés, sino también algunos animales, el mecanismo de ingesta se da vía el reflejo de *Zana* en los ríos, lagos o demás agentes fluviales. La gente de la región relata que la Luna ha ingerido a diversos animales entre ellos el coyote. “El coyote era perseguido por los humanos porque se comía sus gallinas, lo querían matar entonces el coyote tuvo que saltar al río, pero cayó justo donde se reflejaba la luna y quedo encerrado en ella” (Wanda de Loya Arzate, 2020, San Felipe del Progreso). Algunas variaciones del relato cuentan que “lo que escapaba de los humanos no era un coyote, sino un conejo” (Diana Castañeda Sánchez, 2020, San Juan Jalpa, San Felipe del Progreso), otros dicen que era un perro.

Este carácter depredador de *Zana*, contenido en la mitología, contradice a las categorías impuestas por el mito de la pareja primigenia, y por tanto a la noción de lo femenino concebida desde los pares opuestos. En ese sentido, *Zana* y la idea de lo femenino que desde ella pueda construirse, incluye rasgos masculinizados que permiten complejizar la oposición binaria. Es así que la estructura dual utilizada para comprender la noción de lo femenino como oposición deja de ser operativa. *Zana* permite el surgimiento o la revelación de órdenes no binarios, sino más bien variados, intermedios o indeterminados.

Otro de los elementos relacionados con la ambigüedad de *Zana* es la sangre. Durante todo el ciclo lunar *Zana* va abriendo su boca-vagina, para propiciar la ingesta o la evacuación de sangre al igual que las mujeres durante su periodo menstrual. Pareciera que aquí se reafirma la cualidad de lo femenino, pero es importante recordar que el término sangre, ya sea sangre fría propia de la mujer o sangre caliente propia del hombre, ya descritos en el apartado 3.3.2, es ambiguo. *Kji'i* o *Khi* para el otomí, puede ser traducido, según lo dicho por Galinier (1990, 2006) como sangre o semen. Este carácter indeterminado de la palabra permite pensar en el principio igualmente indeterminado de *Zana*.

Por último, “es durante [*Nizhi Zana*] que los trabajos malos [brujería] pueden tener mayor eficiencia, que en otros ciclos” (Jessica Damayanthi Ruíz Sosa, 2020, San Felipe del Progreso). Recuérdese que *xoma* o la noche permite la transmutación de algunos elementos como la lumbre, en algo más, a saber, la bruja, ambos denominados *Sibi*.

4.1.3 *Sibi*: la lumbre, el fuego, la bruja

La definición de *sibi*, engloba conceptos como lumbre, fuego, caliente, pero también luz o luminosidad. Retomando lo dicho en el apartado 1.4.2 la palabra *sibi* está relacionada con el término *ngosibi* que se traduce como “fogón” o “casa del fuego” elemento de vital importancia para los hogares de la población *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas. El fogón suele considerarse el centro del hogar, ya que es el sitio propicio para la preparación de alimentos, la transmisión de la lengua y demás actividades de importancia. Aunque la labor de la preparación de alimentos queda a cargo de las mujeres, dentro de la región, la noción de fuego durante las cosas de día entra en la categoría de lo masculino (respondiendo a la cualidad de lo caliente).

Por otro lado, *sibi* está directamente relacionado con la mitad del cuerpo o cintura, que se nombre en mazahua *ndesibi*, es decir, “en medio del fuego”, dicha terminología refiere si al cuerpo humano, pero también al medio día, momento en el que el Sol o *Jyaru* se coloca justo al centro de la tierra. Es el Sol o *Jyaru* el numen masculino por excelencia, pensado en épocas más recientes, según lo dictado en el apartado 3.1.1, con relación al Dios católico.

Con la llegada de *xoma* o la noche, las particularidades masculinas envueltas en *sibi* se mezclan con elementos femeninos a partir de la transición de *sibi* “fuego, lumbre” a *Sibi* “luz, luminosidad, bruja”. Bajo la influencia de *xoma* y en diálogo con *Zana*, en sus diversos ciclos, *Sibi* se transforma en un ente sobrenatural, tomando la forma de “la mujer pájaro”.

Dichas criaturas circulan en el cielo bajo la forma de bolas de fuego. Se quitan los ojos, se deshacen de las manos, de los pies, los cuales toman la forma de patas de guajolote. Una vez convertidas en guajolotes negros, van a matar a los niños. Las brujas se alimentan únicamente de la sangre que chupan de los bebés [...] Matan a los niños, exclusivamente a los débiles. Para protegerlos, se disponían tijeras abiertas en cruz debajo de la almohada, o un pedazo de espejo para que las brujas, al verse, se espantaran. Los bebés se consideran frágiles hasta que tengan sus primeros dientes. Después, el “espíritu” ya no los puede atacar (Galinier, 2006, p. 61).

Diversos relatos de la región sostienen la idea de que el *fuego* que de día alude a cualidades masculinas como calor, *Jyaru* o Dios, de noche adquiere las cualidades femeninas, describiéndose literalmente como una mujer que transforma toda manifestación de calor en luz.

Cuando era niño mi papá me llevó a pescar en el río Lerma, cuando era Lerma ahora es Río Nilo. Una vez en la orilla del río me hizo una camita de hojas verdes de sauce y allí me acostó, me dormí, mientras él pescaba. Al amanecer me dijo ya regresemos a casa porque ya no caen a la red los peces. En el trayecto de regreso a casa me contó: mientras tú dormías y yo pescaba vino una *luz* de ese risco, llegó y comenzó a revolotear encima de nosotros, girando alrededor nuestro. Detuve la pesca y saqué mi crucifijo y mi machete y dije -vente-señalándole el machete. Bájate y vente a ver de a cómo nos toca. Y después de esto se perfiló hacia la cima de aquellas montañas y desapareció la *luz* que emitía (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo).

El *ngosibi* que de noche constituye el centro de la casa y el espacio para la preparación de alimentos de noche sirve como escenario para la metamorfosis de *Sibi*. “Las mujeres se quitan los pies o las piernas arriba de la lumbre⁶⁸. De sus manos salen alas, su visita se anuncia por un silbido en las cercanías de la casa que van a atacar. Cuando la mujer está medio dormida es el momento durante el cual la bruja puede agredir a su bebé: le chupa la sangre, por lo que la criatura se vuelve “pachurrada” (hibi) [...] Tan pronto como la bruja está satisfecha, recupera los pies, manos y ojos. Es capaz de llenar un barril entero de sangre. A veces comenta el evento con su hija y le dice que el acto ha sido “sabroso”. Puede ser una mujer del pueblo” (Galinier, 2006, p. 61).

Múltiples son las narraciones que sostienen el principio o necesidad de sangre, con la complejidad que dicha palabra implica al traducirla al mazahua, que tiene este personaje.

Tengo una bebé de 8 meses hasta el momento. Pero durante el mes de enero (mi bebé tenía 3 meses) mi bebé lloraba a partir de las 12 a 3 de la mañana. Esto comenzó cuando llovía, recuerdo que yo la escuchaba llorar, pero yo no podía despertarme el sueño era demasiado pesado que mi mamá tuvo que ir a verme para ver qué pasaba, del por qué yo no le hacía caso a mi bebé, le conté cómo me sentía y lo dejamos pasar.

⁶⁸ Más adelante se describirá la importancia de la modificación corporal y las implicaciones genéricas que dichas modificaciones envuelven.

Dos días después mi bebé comenzó a llorar de nuevo, pero su llanto no era normal, lloraba desesperada, cerraba sus ojitos y comenzaba a llorar. A mí se me hacía muy raro que se despertara llorando, ya que ella comenzaba a dormir 5 horas seguidas y por un momento pensé que le dolía su panza o algo referente.

A la noche siguiente paso lo mismo y así estuvimos despiertos de 12 de la madrugada a 3 o 4 de la mañana. Ya se nos hacía algo demasiado raro que solo llorara en ese horario y en el día estuviera demasiado tranquila. Fueron como 5 días que ella lloraba durante ese horario, hasta que escuchamos ruidos en la azotea, se escuchaba como si algo pesado callera, o caminara. Jamás había pasado por nuestra mente el tema de las brujas, ya que dicen que cuando hay un bebé recién nacido se debe colocar mostaza, nopales y poner una cruz en la azotea y en la cabecera del bebé una biblia, un crucifijo y un espejo. Nosotros no habíamos hecho nada de eso. Hasta que una tarde un primo nos visitó él vive a unos cuantos metros de mi casa y comenzó a platicarnos los ruidos que también escuchaba por su casa, decía que escuchaba como rasgaban la pared de su casa. Yo tenía conocimiento del tema, pero jamás había vivido tal experiencia, y el ver llorar así a mi bebé sin motivo alguno me hace dudar (Jessica Damayanthi Ruíz Sosa, 2020, San Felipe del Progreso).

A lo largo de toda la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, relatos como el anterior son recurrentes. “Cuando tuve a mi primer sobrino, fue una noche estábamos en mi casa, se hizo noche, y mi hermano se quedó, su bebé se durmió, tenía semanas de nacido, y decidieron dejarlo dormir para esto todos nos fuimos a la cocina para merendar, de pronto todo quedó en silencio y se paró rápido la mamá del bebé, cuando fuimos a ver qué pasaba dijo que ella había escuchado risas, unas risas muy burlonas y escandalosas y mi hermano solo vio por la ventana cómo algo brincaba de un árbol a otro, al día siguiente mi abuela le dijo que fue una bruja que porque dejaron ropa del bebé afuera y ella percibe el olor” (Saraí Ramírez López, 2020, Jocotitlán).

Sibi es un ser transicional que en el cambio de fuego a bruja guarda características tanto masculinas como femeninas, bajo esa lógica es una *trickster*. La modificación en los pies, la nariz el uso de la luminosidad y demás elementos no permiten categorizar a *Sibi* como un ser absolutamente femenino. Aunado a ello la necesidad de sangre que dicho ente presenta, tomando en cuenta que la sangre puede ser comprendido también como líquido de hombre o semen, añade características masculinas.

Por otro lado, *Sibi* o la bruja puede modificar, según lo dicho por Galinier (1990), el tamaño, grosor y alargamiento de su cuello. “Una mujer estaba en su casa. Estaba cosiendo cerca de su bebé. De repente vio un hilo que colgaba del techo y que llegaba hasta su hijito. Lo cortó con las tetas. Al día siguiente encontró sobre el techo de su casa un guajolote muerto. Hizo averiguaciones

en el pueblo, y descubrió a una mujer muerta en su cama con el cuello tronchado. Era ella, la bruja” (Galinier, 1990, p. 264).

De este relato se deduce que “la afición de la sangre del niño se hace, a distancia, por medio de un hilo que sube hasta el ave réplica de la mujer, el guajolote, símbolo del fuego nocturno y del mundo uterino que, por este hecho, lleva la marca de la sangre menstrual. Al cortar el hilo, la mujer suprime la alimentación del volátil, al tiempo que lo decapita, ya que el hilo no es otra cosa que su propio pescuezo, desmesuradamente alargado” (Galinier, 1990, p. 264).

Al igual que sucede con *Zana*, *Sibi* tiende un puente entre los elementos propios del día (fuego, calor, dios) los elementos de la noche (frío, humedad), entre lo sobrenatural (noción de bruja) lo humano (puede ser cualquier persona de la comunidad), como entre animales (guajolote) y personas. *Sibi* también mezcla toda clase de sustancias y temperaturas, sangre ligera y fría de la mujer, ejemplificada ya por *T'øxt'ej* y el líquido caliente representado por *Ngejmurú*⁶⁹. Los límites construidos, a partir del mito de la pareja primigenia, son socavados por las historias y mitos aledaños a *Sibi*.

A diferencia de lo que sucede con *Zana*, *Sibi* no puede devorar a partir de su reflejo, ella debe tomar físicamente a la persona que quiera llevarse porque el reflejo la afecta directamente a ella, que no se concibe como el ser transicional que es, es decir, *Sibi* al verse a sí misma en el reflejo se espanta por la forma mezclada de su cara, las partes de animal, humana y ser sobrenatural que tiene.

La importancia de *Sibi* es tal que la gente del lugar hace uso de su figura para educar a los niños pequeños de la región. En la localidad de San Miguel Tenochtitlán perteneciente al municipio de Jocotitlán, “se cuenta que en el cerro llamado *ati'I* el día dos de noviembre se alcanzan a visualizar múltiples bolas de fuego” (Edith Montoya Pérez, 2020, San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán). La gente del lugar dice a los niños pequeños que tales bolas de fuego son las brujas, y que vendrán por ellos si no se bañan, se comen la comida que se les da o si salen a jugar de noche. Indagando más respecto al tema, algunos pobladores de zonas aledañas a la localidad, mencionan que las bolas de fuego que se visualizan en dicho cerro son reales, pero no son brujas es gente del pueblo

⁶⁹ Revisar apartado 1.3.1

que quema llantas en lo alto del cerro para mantener viva la idea de las brujas y de esa manera poder educar a sus hijos.

Lo realizado en el cerro no es más que una representación de lo que las brujas reales hacen, no se ha indagado de forma profunda en este hecho, pero sería interesante saber por qué la gente del lugar decide recurrir a la idea de las brujas o de *Sibi* para mostrar a los niños pequeños el peligro de no cumplir con lo dictado dentro del hogar, por qué es *Sibi* el medio para guiar la conducta y el devenir moral y social de los niños y niñas de la región.

4.2 El cuerpo y la transgresión de los estándares de sexualidad

El cuerpo reviste una gran importancia y constituye para el grupo mazahua un lenguaje, a partir del cual, se puede descifrar su pertenencia a un género. Es decir, según lo relatado por diversos mitos propios de la región⁷⁰, el cuerpo de lo femenino y por tanto el cuerpo de la mujer puede hallarse a partir de sus rasgos físicos, por ejemplo: las montañas que se clasifican como femeninas tienen cabello, boca, senos, vagina, vientre, además resguardan líquidos fríos o ligeros (nieve); las elevaciones propias de lo masculino equiparadas a la figura del hombre tienen nariz, brazos, pies y contienen líquidos calientes.

En los personajes mitológicos como *Zana* y *Sibi* se encuentran características corporales peculiares que trastocan la representación de lo femenino o masculino, pues muestran variaciones ya sea en sus extremidades inferiores (pies) en la forma de su boca, o en la relación que se establece entre algunos de sus órganos. A partir de la iconografía impuesta por el mito de origen de la pareja primigenia y otros mitos aledaños, se sabe que dichas variaciones están delatando una anomalía corporal y un comportamiento transgresor característico de lo *trickster*.

4.2.1 La desintegración del cuerpo dual

Como se citó en el apartado **3.3.1** se considera que tienen cuerpo no solo los seres humanos, sino múltiples seres en el mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, ya sean, ríos, arroyos, utensilios del día a día como las ollas o elementos celestes “el Sol y la Luna”. Todo cuerpo, dentro del territorio, está mediado por la forma del cuerpo humano. Es decir, se considera que las partes que estructuran el cuerpo de los seres humanos pueden replicarse en la multiplicidad de seres con los que cohabitan.

⁷⁰ Revisar capítulo 1

En la lengua *jñatrjo-jñatjo* se nombra al cuerpo como *nzero*⁷¹ y debe contener alguno de los siguientes elementos o todos:

Español	<i>Jñatrjo-Jñatjo</i>
Cabeza	<i>Ñi 'i-nroñi</i>
Frente	<i>Nzhe'e</i>
Ojo	<i>chjo 'o o choo</i>
Cabello	<i>Ñixti-ñii</i>
Pestaña	<i>Xizho-mazhiño</i>
Ceja	<i>Xinzho-xizho</i>
Naríz	<i>Xijñi</i>
Oreja	<i>Ts 'oo-tsjoo-nzoo</i>
Boca	<i>Nee</i>
Diente	<i>S'ib 'i</i>
Garganta	<i>Dyizi</i>
Hombro	<i>Jyojo-jyo 'o</i>
Brazo	<i>Madye</i>
Pecho	<i>Tijmi</i>
Rodilla	<i>Ñijmo-rodia</i>
Pierna	<i>Chjangi-kua inzoo</i>
Pie	<i>Nguaa-kuaa</i>
Espalda	<i>Xutjur</i>
Tobillo	<i>Jyekua</i>
Corazón	<i>M'ub 'ur</i>
Huesos	<i>Yo ndodye-nrodye-yoye</i>
Sangre	<i>Kji 'i</i>
Pene	<i>d'aa</i>
Vagina	<i>Ndoo</i>

Fuente: Taller *Mojó ra xorüji Jñatr'o* 2020, Talleristas : Marili Galindo Sánchez Janet García Esquivel, Cecilia Romero Ortíz.

Siguiendo lo dictado por diversos mitos, propios de la región, cada característica corporal, forma parte de una categoría de género. Las partes del cuerpo que denotan lo femenino son: la boca, nombrada en lengua *nee*, la vagina conocida como *ndoo* y el útero equiparado con la tierra y el interior de alguna de las montañas. Por otro lado, se vincula a lo masculino con la nariz llamada *xijñi* o *xijñu*, el pene que se traduce como *d'aa* y los pies nombrados *nguaa* o *kuaa*. Lo femenino da cuenta, casi siempre de elementos ocultos que no son visibles de primeridad y que resguardan secretos en su interior, en contraposición, todo lo masculino establece un principio de exterioridad, visibilidad y exposición.

⁷¹ Taller *Mojó ra xorüji Jñatr'o* 2020, Talleristas: Marili Galindo Sánchez Janet García Esquivel, Cecilia Romero Ortíz.

La división que de las partes del cuerpo se hace va acompañada de una serie de: modos de comportamiento, de interacción y de socialización. Es decir, se asume que los seres que posean características corporales femeninas, por ejemplo, útero tendrán como tarea el cumplimiento de los procesos de embarazo/parto/puerperio. Los cuerpos que posean senos, adquieren la cualidad del mantenimiento y la reproducción de leche. Recuérdese que la boca-vagina, como se mencionó en el apartado **3.1.1** se une a los procesos de reproducción.

Por otro lado, los cuerpos vinculados con características masculinas como los pies, tendrán a representar elementos de sostenimiento y fuerza corporal. Los cuerpos unidos a la conjunción pene-nariz serán los responsables de la producción de líquido calientes (ya sea sangre o semen), de igual manera tendrán como tarea los procesos a la fecundación-siembra.

La materialización del cuerpo no representa más que el elemento visible de todo una serie de divisiones y categorizaciones existentes: Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco-Semen-Nariz-Depredador, ya trabajadas en apartados anteriores.

Bajo esa lógica el cuerpo se comprende como el eje que hace palpables una serie de asociaciones. Es el cuerpo el espacio que construye una identidad, en este caso genérica, y es el mismo cuerpo y su modificación (ya sea física, de líquidos o cualidad) el que puede poner en duda dicha identidad.

En los cuerpos mazahuas se encuentran varias figuras o personajes -sobre todo mitológicos- con características peculiares que rompen con la representación de la imagen genérica, pues muestran una serie de partes corporales mezcladas o partes con deformidad y modificación (ya sea torcimiento, ruptura, suplantación, entre otras).

Recuérdese que todo orden impuesto por una serie de mitos, por ejemplo, el de la pareja primigenia representada por *Jyaru* y *Zana* o el de la pareja de volcanes ilustrada mediante *Ngejmuru* y *T'øxt'ej*, es socavado por otra serie de mitos por ejemplo los referentes a *Zana* en su carácter no de pareja de *Jyaru*, sino de ser nocturno y a *Sibi* en su forma transicional de bruja o mujer pájaro.

Lo relatado por los mitos que hablan de *Zana* y *Sibi* da cuenta no solo del carácter combinado de sus cualidades (descritas en el apartado anterior), sino de la mezcla que presentan sus cuerpos. Es importante mencionar que se considera a ambos personajes como seres femeninos, pero dichos seres incluyen en su forma corporal elementos de lo masculino. Estos elementos pueden ser resultado de su conformación de origen, como sucede con *Zana*, o pueden ser adquiridos a voluntad como sucede con *Sibi*. La hibridez presente en ambos cuerpos salta todo límite antes establecido.

La irrupción de formas masculinas en los cuerpos pensados como femeninos, hace recordar el principio de lo *trickster*, a partir del reconocimiento de lo permitido y de la experiencia de lo no permitido.

El marco para todo evento de transformación, cambio o variación es *xoma* o la noche, es este espacio el que posibilita que *Zana* tome fuerza y que *Sibi* deje de ser solo fuego para convertirse en la bruja o en la mujer pájaro. Todo espacio de lo nocturno es un espacio de lo incierto que revela un mapa cognitivo alterno al observado durante el día.

4.2.1 El deseo lunar

La Luna, desde lo ya citado en párrafos precedentes, se une al principio femenino de fecundación, embarazo, parto, en consonancia con la producción de Sangre de Luna y la manipulación de los medios acuosos. La Luna sería, en ese sentido, el emblema de la feminidad. Pero recuérdese que bajo la influencia de *xoma* esta adquiere características de lo *trickster*

En apartados anteriores (3.1) se mencionó que la boca forma parte del cuerpo de lo femenino. En la lengua *jñatrjo-jñatjo* la boca es conocida como *nee* o *ne'e*. La Luna representa, dependiendo la fase en la que este, una boca entre abierta, es también un lugar de captura, succión y manducación. Siguiendo lo dicho por Galinier (1990) la boca se encuentra unida al principio del deseo, que en el idioma mazahua se nombre *ne'e*. Es bajo dicho término *ne'e* que *Zana* comienza a manifestar su ambigüedad, ¿qué es lo que la boca entre abierta de la Luna desea?, ¿por qué el deseo se convierte en un catalizador de lo *trickster* para *Zana*?

La idea del deseo modifica algunas de las cualidades impuestas de primeridad a *Zana*. Lo que *Zana* desea es ingerir sangre y alimento. Durante los eclipses o en ciertas fases de *Zana* como *Nizhi Zana*, esta devora los labios de los bebés en el interior del vientre de sus madres, haciéndolos

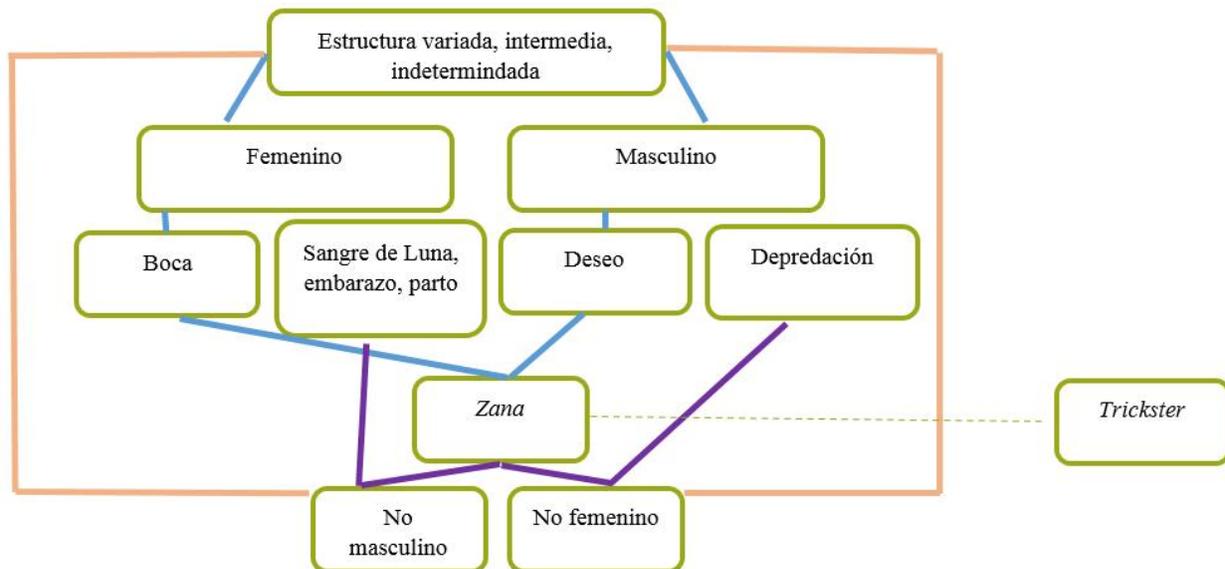
nacer con paladar hendido. Es, también, a partir de su reflejo en ríos, lagos, pozos o diversos medios pluviales que *Zana* caza y captura a los animales, dando cuenta de ello a partir de las figuras que de su cara pueden descifrarse.

Es necesario aclarar que cuando se habla de la noción de deseo esta se concibe bajo los principios genéricos. Según lo dicho por Fagetti (2002) el deseo que proviene de los elementos masculinos es insaciable e incontrolable respondiendo a su carácter de ser caliente. Por otro lado, el deseo que pudiese manifestarse desde lo femenino es controlable respondiendo a su carácter de ser frío. El deseo que *Zana* expone se aproximaría más al masculino, ya que esta no puede controlar, y tampoco busca hacerlo, su necesidad de sangre, animales y partes del cuerpo de los bebés.

A pesar de que la boca es considerada como una parte del cuerpo femenina, la función de dicha boca, a partir de su equiparación con el deseo masculino, deja de ser femenina. El deseo se convierte en el medio que transforma una parte del cuerpo considerada como femenina en algo mucho más complejo, híbrido o mezclado. A su vez *Zana* deja de representar un ser puramente femenino para convertirse en algo más, a saber, una *trickster*.

El lenguaje del deseo se convierte, como menciona Galinier (1990) en el centro de una serie de códigos ocultos que constituyen una voz secreta al margen de la división dual primaria. Es decir, la modificación que el deseo y la depredación hacen sobre la boca, complica la clasificación de dicha parte del cuerpo en términos binarios.

Bajo esa lógica, la transgresión de los estándares genéricos no se da solo por la modificación literal de alguna parte del cuerpo (torcimiento, desmembramiento, etc) sino por el cambio de función o cualidad que dicha parte del cuerpo ostente.



Elaboración propia

Por otro lado, *Zana* como protagonista de *xoma* es la que propicia que otros seres con los que cohabita transformen su cuerpo. Durante *Nizhi Zana* los trabajos de brujería son más efectivos, y a o largo de todas sus fases *Zana* es la espectadora y cómplice de la transformación de *sibi* “fuego” en *Sibi* “luz, bruja”.

4.2.2 Pies de bruja

Es el espacio de *xoma* el que permite toda transformación masculina en una cualidad o mezcla con lo femenino. *Sibi*, la mujer pájaro o la bruja hace uso de la noche para modificar su corporalidad:

Hace tiempo, en Santa María Citendejé, había una muchacha que era bruja. Ella se casó con un joven muy bueno y se fueron a vivir a la casa de él. El joven salía a trabajar cada semana a Ciudad de México, cuando regresaba el fin de semana traía pollo rostizado, fruta, verdura, entre otros alimentos, para comer con su esposa; sin embargo, ella se negaba a comer eso, ella contestaba: “Quiero un taco de lo que come mi mamá”, y él le preguntaba: “¿Qué come tu mamá?”. “Pues un taco de lo que come ella”, respondía la esposa. El joven, preocupado por no saber qué comía su esposa, un día les comentó a sus amigos y ellos le dijeron que su esposa no obraba bien, por lo que le recomendaron que la espicara.

Le dijeron: “Haz de cuenta que te vas para México y te regresas”. Entonces los amigos y vecinos le avisaron la hora en que su esposa iba con su mamá y él se fue. En la tarde, cuando la esposa fue a ver a su mamá, el joven la siguió. Se asomó por la ventana y vio a las mujeres entrar a la cocina. Luego, las mujeres se quitaron sus manos, pies y ojos, se pusieron patas y picos de guajolote y alas de petate; sus partes humanas las enterraron en el tenamaztle (parte más honda del fogón). Enseguida se fueron volando en busca de alimento. El esposo entró a la cocina y quemó los ojos, pies y manos de las mujeres. Luego, encontró un cántaro a un lado del fogón lleno de sangre que chupaban de los niños y lo tiró en la lumbre. Después, esperó en un lugar donde no lo pudieran ver,

enseguida llegaron las brujas hablando en mazahua. Cuando regresaron a su casa decían: *ngua*, *pie*, *dye'e*, *manos*, *cho'o*, *ojos*. Llamaban a las partes de su cuerpo, para ponérselas, pero estas no regresaron. Las mujeres buscaron por la cocina las partes de su cuerpo y notaron la presencia del joven. La esposa se escondía porque no quería que la viera en esa forma. “Esto es lo que comía tu mamá”, dijo él. La bruja no respondió y como no pudieron regresar a su forma humana, ambas quedaron convertidas en guajolotas y se fueron volando y nadie dio razón de estas personas (Testimonio oral de la señora María Concepción López, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014 citados en Figueroa, 2019, p. 107).

Si bien la mujer transforma y mezcla su cuerpo con el de un guajolote, es el principio de *sibi*, pensado bajo los términos de lo masculino, lo que en realidad se modifica. Las partes del cuerpo que *Sibi* deja en el *ngosibi* son: los pies, los brazos, los ojos, en ocasiones la piel. La facultad del desmembramiento corporal da cuenta de la ruptura de una norma, la transgresión de un estándar de sexualidad o la modificación de un principio genérico.

Según la división impuesta por el mito de la pareja primigenia, los pies forman parte de lo masculino, en ese sentido la modificación que *Sibi* hace de estos está pensada en el mismo orden “masculino”. Las mujeres que se transforman en mujeres pájaros quitan completamente los pies de su cuerpo y los cambian por las patas del guajolote, o solamente giran sus pies dejando los talones al frente y los dedos en la parte de atrás. Se sabe que llegan a irrumpir en las casas porque sus huellas quedan marcadas al revés sobre los tejados.

Otro de los rasgos considerado, por la división dual primaria como masculino, es la nariz. Las mujeres mayores que son las que, por lo general, se transforman en brujas también cambian la forma de su nariz por un pico. La idea de lo puntiagudo podría equipararse con un principio masculino unido al pene y la noción de lo exterior o lo expuesto, pero también se vincula con la palabra *súsún* que, desde lo dicho en el **Cap. 3** contiene “la cualidad de lo femenino” que es *su*.

Sibi también se quita los ojos, recuérdese que esta parte del cuerpo está vinculada con dos rasgos importantes: el primero con los ojos de gato que algunas de las mujeres poseen, como resultado de su transformación de gato a mujer, relatado en el mito de origen de la mujer mazahua, descrito en el **Cap. 3**. Por otro lado, se encuentra vinculado con la noción de *choo* o *cho'o* que en algunas de las variantes de la lengua puede entenderse como suegro.

En diversas zonas del poblado *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, como menciona Figueroa (2019), se cuenta que la bruja sale durante la noche en busca de su alimento, pero no usa los pies como cualquier persona, ya que esta toma la forma de una bola de fuego que se desplaza a través del

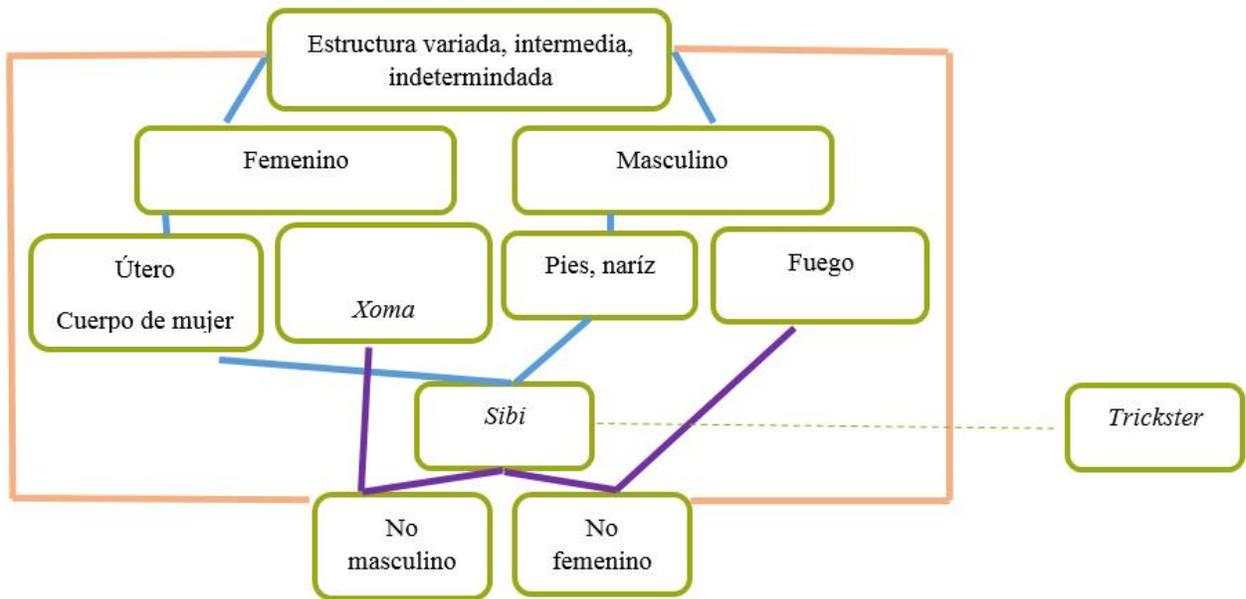
bosque y sobre los tejados de los hogares. Se dice que lleva los brazos estirados y su cabello va dejando lumbre *sibi*, se mueve con una rapidez inusual. Se cuenta que este ser toma la lumbre del fogón y la introduce en su vientre es justo este proceso el que permite que pueda brillar durante *xoma*.

Como ya se ha mencionado, en los ejemplos referentes a *Zana*, *Sibi* engulle literalmente el fuego, para convertirse en la bola luminosa que surca los cielos, toma todo el calor contenido en las brasas del fogón para convertirlo en luz. La contención en el útero, rasgo femenino, del fuego *sibi* provoca un choque de principios que le permite a *sibi* “fuego” transformarse en *sibi* “luz o luminosidad”, tal encuentro genera una ambigüedad entre ambas cualidades “femenina y masculina”. El útero que es posesión del cuerpo de *Sibi* desde la división dual primaria debería cubrir la función de generar vida, vía los procesos de embarazo, parto y puerperio, sin embargo, es utilizado para transformar a la mujer en un ser luminoso que tiene como fin quitar la vida a los bebés para poder succionar su sangre.

Aunque ya se mencionó en apartados anteriores (4.1.2) es necesario recordar que *Sibi* tiene una imperiosa necesidad de sangre y por eso mata. De forma general, desde lo dicho por Figueroa (2019) en las comunidades mazahuas se cree que no solo mata a niños, sino también a personas adultas. Recuérdese que la noción de sangre desde la lengua de los mazahuas es ambigua, ya que puede hacer referencia a una variedad de líquidos contenidos tanto en los cuerpos femeninos como en los cuerpos masculinos.

La transformación de *Sibi* permite observar que su cuerpo y su actuar son resultado de una interesante mezcla entre características animales, humanas, naturales, pero sobre todo entre elementos propios de lo femenino y lo masculino. *Sibi*, desde lo sostenido por la mitología, responde a lo *trickster*.

El esquema impuesto por la oposición dual (Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco- Semen-Nariz-Depredador) sería socavado por la transformación que *Sibi* sufre, reconfigurando muchas de las categorías entendidas como femeninas a partir de la adición a estas de rasgos masculinos.



Elaboración propia

Reflexiones preliminares:

El capítulo permite observar que la estructura dualista presente en la región mazahua parece coexistir con estructuras formadas no a manera de par o desde elementos variables. Cuando se examina la influencia de la división en mitades dentro de algunos mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas se observa un interesante desacuerdo entre la división genérica (es decir, sobre lo masculino- femenino) representado por algunos cuerpos.

La figura de *Zana* o también conocida como la Luna suele ser emblema, desde la mitología, de un ser femenino que resguarda y acompaña los principios de humedad y oscuridad, pero a la proximidad dicho personaje es más complejo de lo que parece, ya que dependiendo la narración la Luna adquiere características no siempre propias de lo femenino como el convertirse en un astro depredador cualidad, desde la división dual, de lo masculino. Dentro de la mitología mazahua se manifiesta, también, el personaje de *Sibi* que refiere a la lumbre y el fuego, dicho ser adquiere su forma transicional de bruja, con la llegada de *xoma*, modificando tanto su forma corporal como su actuar, adquiriendo elementos masculinos.

Bajo el principio de dualidad “las mitades se definen una por oposición a otra, y la aparente simetría de su estructura crea la ilusión de un sistema [completo]” (Lévi-Strauss, 1995, p. 182). Dentro de los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas esa noción de simetría se complejiza desde los

presupuestos de figuras variables. Dichos personajes son “demasiado fragmentarios [...] para permitir una formalización [dual]” (Lévi-Strauss, 1995, p. 184).

Partiendo del principio de las figuras indeterminadas, intermedias o variadas, se busca mostrar que el “estudio de las organizaciones llamadas dualistas revela tantas anomalías y contradicciones [...], que resultaría útil [...] considerar las formas más aparentes del dualismo como distorsiones superficiales de estructuras cuya naturaleza es diferente y mucho más complicada” (Lévi-Strauss, 1995, p 190).

CONCLUSIONES:

Un conjunto significativo

En algunas regiones se cuenta que la bruja sale durante la noche en busca de su alimento, pero no usa los pies como cualquier persona, toma la forma de una bola de fuego, se desplaza con los brazos estirados, y su cabello va dejando una estela de lumbre como si fuera un cometa, se mueve con rapidez por los cerros, barrancas y llanos. Se dice que usa las brasas del fogón, las cuales son introducidas en su vientre en el momento en que transmuta su forma humana a la de ave, por ello es luminosa [...] la mayoría de las narraciones mencionan que las brujas dejan sus extremidades humanas resguardadas en un ropero o cerca del fogón (Figueroa, 2019, p. 164-165).

Esta investigación presenta la relación contemporánea que existe entre la construcción de lo femenino y los mitos mazahuas. El valor de la historia contada, desde esta postura, recae en la posibilidad de justificar, vía la narración, un principio general del actuar, dando sentido a un hábito ya se alimentaria, sexual, de comportamiento o de categorización. Los mitos proporcionan una posible explicación a fenómenos o situaciones de la realidad que no son fáciles de responder, acceder al relato implica adentrarse en los contextos sociohistoricos y culturales de los que emergen y en los que se significan.

Partiendo de lo anterior el mito sería el reflejo de cierto principio estructurante, que permite aprender e interiorizar las formas del actuar dentro de la región, perpetuando modos y hábitos de existencia en el mundo. Conocer y entender el mito posibilita tanto a los actantes de la comunidad como a personas del exterior aproximarse a formas particulares de construir el conocimiento, ya que cada personaje, cada espacio y cada situación dan cuenta de elecciones mediadas por algo, en este caso el sistema de referencia o contexto.

Ningún mito debe ser analizado de forma aislada sino a través de una serie de mitos o relatos que estén subordinados o ubicados en torno a él. ¿Cómo saber que representa la introducción de las brasas del fogón en el vientre de una mujer, sin conocer previamente los mitos que dan cuenta de la función, el sentido, o la importancia del fogón para el pueblo mazahua? ¿Cómo entender la transmutación de la mujer en un ave sin conocer la función que la noche o *xoma* desarrolla en los cuerpos tanto humanos, como animales, o de elementos naturales? ¿Cómo aproximarse a la idea del consumo de sangre, alimento propio de la bruja, sin conocer los relatos y las múltiples

significaciones que el concepto de sangre desempeña dentro de la comunidad? ¿Cómo comprender el significado del desprendimiento de las extremidades inferiores de la mujer (pies) en su transformación a pájaro sin conocer los relatos que dan cuenta de la división corporal y la pertenencia de los órganos a algún género?

La observación aislada de los mitos limita el significado ulterior del relato, permitiendo observar solo rasgos superficiales. Las historias propias de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua se van construyendo a través de un tejido fino que permite vincular a unas con otras por medio de momentos, espacios, personajes, funciones y significados. En ese sentido cada mito es el fragmento de un conjunto que en general significa, es decir, corresponde a la parte de un todo que debe ser mirada en su integralidad.

Como se citó en apartados anteriores (apartado 1.4.2) el fogón es el centro de la casa, también se relaciona con el astro diurno, con el medio día y con la cintura (apartado 3.1.1) todos los elementos mencionados se unen a través del término *sibi* “lumbre, fuego”. Tomando como referencia el mito de la pareja primigenia el fogón y por tanto *sibi* estarían directamente relacionados con lo masculino. Sin embargo, con la llegada de *xoma* o la noche el fogón deja de ser el centro de la casa, del cuerpo y del día para transformarse en el escenario de la transmutación de la bruja. La bruja utiliza este espacio para cambiar sus pies por patas de guajolote, quitarse los ojos, los brazos y las manos y colocarse alas de pájaro, son las brasas calientes del fogón, introducidas en el vientre de la bruja, las que permiten que este ser brille durante la noche, convirtiendo toda la luminosidad masculina de *sibi* en luz femenina.

En el Capítulo 2 se hizo mención de la importancia que tiene el fuego para diversas culturas, retomando lo dicho por Lévi-Strauss (1968) el fuego representaría ese salto que le permite al ser humano transformar lo crudo en cocido y transitar de lo natural a lo cultural. En ese sentido, la presente investigación está en desacuerdo con lo postulado por dicho autor, ya que es el fogón “fuego-lumbre” lo que le permite a las mujeres del pueblo mazahua transformarse en pájaros, desde esta lógica cabría preguntarse si el tránsito que hace la mujer mazahua la lleva de lo cultural a lo natural, o más bien cuestionar que tan alejados se encuentran estos dos polos.

La bruja, a través de las historias que hablan solo de ella, podría pensarse como una mujer del pueblo que tiene el don de transformarse y chupar a los bebés, pero al relacionar las historias de la bruja con los relatos referentes a la pareja primigenia, a la división del cuerpo y sus líquidos así

como a los significados que envuelven al fogón, esta puede ser concebida como algo más, a saber, un personaje mezclado, ambiguo, que resguarda partes de múltiples seres: animales, humanos, con múltiples cualidades: femeninas, masculinas, buenas, malas, etc.,

Los relatos sobre la bruja reflejan no solo la ambigüedad del personaje, sino la complejidad del pensamiento mazahua, dichas historias ayudan, como menciona Lévi-Strauss (1976) a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, permitiendo esclarecer la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones cuyo plan parecía ser incomprensible de buenas a primeras; en fin permiten comprender ciertos modos de operación del espíritu humano.

Objetivos y ruta metodológica

Esta investigación tuvo como objetivo general: reconocer los componentes que se presentan con regularidad en los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas a partir de los que se configura la idea de lo femenino. A sabiendas de que dichos componentes están dados por la noción de dualidad primaria y de indeterminación parcial de algunos cuerpos.

Mientras que los relatos, referentes a la pareja primigenia (*Jyaru* y *Zana*) y a la pareja de volcanes (*T'øxt'ej* y *Ngejmuru*) -trabajados en el cap. 3- configuraron una idea de lo femenino ligada a la oposición a lo masculino, relatos como los referentes a *Sibi* y a *Zana* -citados en el cap. 4-, crearon una noción de lo femenino que complejizó la oposición antes impuesta. En ese sentido, toda la serie de mitos que establecían un orden binario sobre lo femenino se vio trastocada por otra serie de mitos que incluyeron personajes que modificaron la pretendida binariedad, dando cuenta de seres con caracteres mezclados, no solo en términos de género sino a partir de la unión entre lo natural y lo sobrenatural, lo animal y lo humano, lo bueno y lo malo, lo de arriba y lo de abajo, etc.

Para lograr el objetivo general se plantearon cuatro objetivos particulares 1) caracterizar por medio de mitos el sentido del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua; 2) explicitar qué se entiende por mito desde las estructuras de pensamiento de una comunidad indígena, a saber la *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua; 3) exponer la división dual primaria presente en la región, haciendo uso del mito de la pareja primigenia y la pareja de volcanes; 4) caracterizar el principio de indeterminación parcial de algunos cuerpos, recurriendo a las figuras de lo *trickster*.

El método utilizado para conseguir tal objetivo, estuvo guiado por los principios del Estructuralismo Francés, que concibe al mito partiendo de tres tiempos, a saber, diacrónico, sincrónico y absoluto. El reconocimiento de la temporalidad del mito permitió establecer dos líneas de análisis, la primera vertical y la segunda horizontal.

El principio de verticalidad sirvió para referenciar el uso que del relato se hace en lo cotidiano. Recordando que la mayoría de los mitos propios de la región son referidos a manera de fragmento y que tienen algunas variaciones dependiendo la comunidad o municipio de origen, aunque en general comparten un sentido del mundo o una cosmovisión.

La aproximación a la mitología propia de la región se desarrolló a través de la aplicación de entrevistas a personas pertenecientes a la zona. En el rango de edad de los 17 años a los 60 y el sexo correspondiente tanto a lo femenino como a lo masculino. Cabe mencionar que la aplicación de las entrevistas se usó como preámbulo para iniciar la conversación. Una vez concluido el proceso formal algunos de los informantes, como el Maestro Esteban Bartolomé Segundo Romero, originario del municipio de Temascalcingo, el compañero J. Manuel Díaz Espinoza de Emilio Portes Gil, San Felipe del Progreso, la compañera Angélica Lujano García, de San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso y el compañero Diego Romualdo Estrada de Rioyos Buenavista, San José del Rincón, continuaron apoyando en la investigación a través de prolongadas conversaciones vía WhatsApp. En este apartado se recurrió también a las dirigentes del taller *Mojó ra xoriiji Jñatr'o 2020*, Marili Galindo Sánchez, Janet García Esquivel y Cecilia Romero Ortiz, que a través de sus enseñanzas contribuyeron al entendimiento del cuerpo mazahua, ahondando no solo en su terminología sino en las particularidades que dicho cuerpo envuelve.

El principio de horizontalidad permitió observar el uso y permanencia de los mitos a lo largo de la historia. Bajo este eje de análisis se observaron las referencias hechas a los mitos a partir de diferentes textos. Las fuentes consultadas se dividieron en tres periodos: 1) Colonial: el texto “Doctrina y Enseñanza de la lengua mazahua” (1637) que corresponde a dicho periodo no tuvo gran influencia, en términos de mitos, pero sí sirvió como base para observar algunas de las terminologías empleadas. 2) 1900-2000: los textos escritos por La Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública y por el Instituto Lingüístico de Verano en Coordinación con la Secretaría de Educación Pública, fueron un apoyo importante para la investigación, ya que permitieron comprender la noción de *Zana* como mes, referida por algunos

de los pobladores. El vocabulario mazahua escrito por el Instituto Lingüístico de Verano fue un eje medular para la comprensión de términos como: esposa, lumbre, luna, madre, padre, etc. 3) 2000-2020: todo escrito recopilado durante este periodo ayudó a sostener el argumento central de la tesis. La importancia de los textos incluidos aquí radica no solo en su riqueza mitológica sino en que fueron escritos, en su mayoría, por gente perteneciente a la zona que conoce y ha vivenciado cada relato.

El carácter de objeto absoluto permeó ambos momentos y no se delegó, un tercer espacio para su observación debido a que, como se mencionó antes, corresponde a un tiempo no medible, y es justo esa imposibilidad de medición la que dota al mito de su permanencia, pasada, presente y futura.

Aportes de cada capítulo

Los argumentos vertidos en el capítulo 1 permitieron reconocer la antigüedad del grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua dentro del territorio Mesoamericano, poniendo énfasis en su línea de origen otomiana exaltando la influencia que dicha familia tuvo en la conformación del México central. De igual manera se reconstruyó la historia del grupo a través de los relatos que hablan sobre el *Ndareje*, Río Grande o Lerma, lo que se vivenció en sus márgenes permitió reconstruir una visión de los mazahuas no solo al interior de su territorio sino por medio de las conexiones que este estableció con el exterior.

En este espacio fue posible resaltar tanto la división externa, que separa al grupo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua de otros grupos, como su división interna que postula la existencia de la región norte (caracterizada por seguir el curso de *Ndareje* o Río Grande) y sur (caracterizada por la abundancia en bosques y vegetación). En ambos espacios (norte y sur) se reconoce la importancia de ciertos relieves montañosos, lomeríos, valles y ríos, no solo en función de su utilidad comercial, económica o de abastecimiento sino en términos socioculturales, que responde a formas particulares de caracterizar el entorno y de relacionarse con él.

El capítulo permitió, también, hacer mención de las figuras de la naturaleza más significativas a saber, el *menzheje*, *ndeje*, *menrreje* o “señor del agua”, *ngite* conocido como “el jala gente”, *Ngejmuru* y *T’øxt’ej*, así como *jmonrixu* “la sirena”. Cada elemento natural se encuentra ligado a la memoria colectiva materializada vía los personajes míticos, la relación que existe entre el grupo

mazahua y su medio ambiente es sumamente significativa, ya que reconoce que todos son cohabitantes del espacio, dicho pensamiento tiene implicaciones de orden no solo sociocultural sino estructural.

Por otro lado, las formas de asentamiento postmarital aquí citadas, favorecieron la discusión sobre la clasificación “asumida” de lo virilocal. Mostrando que dicho tipo de residencia no puede ser entendido sin la figura de la suegra y las implicaciones sociales y morales que tal figura adquiere. Es decir, la línea de asentamiento paterna está sostenida si por la figura del padre, como distribuidor de la herencia, pero también por la figura de la madre como distribuidora de tareas y acciones dentro del lugar y sobre todo por su papel guía en las labores del embarazo/parto/puerperio.

El capítulo 2 sirvió, a la presente investigación, para resaltar que desde el Estructuralismo Francés, el mito solo puede ser entendido considerando la correspondencia existente entre el orden interior del relato y el orden general de la sociedad en la que se encuentra inserto, por tanto, todo mito está ligado al Sistema de Referencia al que alude. En ese sentido el mito representa, más que una historia inocente y desprovista de intencionalidad, el reflejo de las estructuras que dan sentido a los modos de ver, entender y actuar dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.

Los mitos que se presentan con mayor frecuencia dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua son los referentes a lo femenino, a partir de ellos, se da cuenta de dos tipos de estructuras: por un lado, la dual, que implica la comprensión de elementos desde categorías que se oponen y al mismo tiempo se complementan, y por otro lado la variada-intermedia-indeterminada que refiere a formas de modelación mucho más complejas que las mitades opuestas. En ese sentido lo femenino puede ser comprendido a partir de dos vías: 1) dualidad; 2) complejización de la dualidad.

El mito se gestiona a partir de dos tiempos, a saber, sincrónico y diacrónico. Aunado a estos dos tiempos se suma un tercero que sería de connotación absoluta. El reconocimiento de los espacios temporales que abarca el mito, sirvió a la presente investigación para plantear los principios metodológicos de aproximación al fenómeno de estudio. Proponiendo dos ejes de análisis: 1) análisis vertical o sincrónico de los mitos, y 2) análisis horizontal o diacrónico de los mitos. El carácter de objeto absoluto permea ambos momentos.

El capítulo 3, se centró en la caracterización del mundo binario *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua. Uniendo lo expuesto en el capítulo 2 sobre las estructuras duales y los ejemplos propios de la región extraídos del mito de la pareja primigenia “Sol y Luna” y de la pareja de volcanes “Nevado de Toluca y Cerro de Jocotitlán”. A lo largo de este apartado se mostró cómo todo orden dual, extraído de los mitos, se refleja en diversos ámbitos de la sociedad, a saber: el tiempo, la lengua, las terminologías del parentesco y el cuerpo.

Los tiempos formulados desde la división dual son el día y la noche. Vinculando al día con toda característica masculina colocando al Sol como el eje central y la noche unida a toda característica femenina colocando a la Luna como el numen por excelencia. En la lengua las cualidades de lo femenino están caracterizadas por la noción de *su* y las de lo masculino están ensambladas al término *nda*. En este apartado también se muestra cómo las terminologías del parentesco son una extensión del orden dual impuesto por el mito, tomando como ejemplo el término de *nana* “mamá” y el término de *suu* “esposa”. Por otro lado, la división hecha de los órganos corporales, muestra que los límites de la distinción se expresan también en el cuerpo, es decir, que la configuración física de cada hombre y mujer mazahua toma parte del orden binario impuesto por los mitos, a su vez, cada líquido proveniente de dicho cuerpo entra en la clasificación genérica.

El capítulo 4 permitió observar que la estructura dualista presente en la región mazahua parece coexistir con estructuras formadas no a manera de par sino desde elementos variables. Cuando se examina la influencia de la división en mitades dentro de algunos mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas se observa un interesante desacuerdo entre la división genérica (es decir, sobre lo masculino- femenino) representado por algunos cuerpos.

La figura de *Zana* o también conocida como la Luna suele ser emblema de un ser femenino que resguarda y acompaña los principios de humedad y oscuridad, pero a la proximidad dicho personaje es más complejo de lo que parece, ya que dependiendo la narración la Luna adquiere características no siempre propias de lo femenino como el convertirse en un astro depredador cualidad, desde la división dual, de lo masculino. Dentro de la mitología mazahua se manifiesta, también, el personaje de *Sibi* que refiere a la lumbre y el fuego, dicho ser adquiere su forma transicional de bruja con la llegada de *xoma*, modificando tanto su forma corporal como su actuar, adquiriendo elementos masculinos.

Bajo el principio de dualidad “las mitades se definen una por oposición a otra, y la aparente simetría de su estructura crea la ilusión de un sistema [equilibrado]” (Lévi-Strauss, 1995, p. 182). Dentro de los mitos *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahuas esa noción de simetría se complejiza desde los presupuestos de figuras variables. Dichos personajes son “demasiado fragmentarios [...] para permitir una formalización [dual]” (Lévi-Strauss, 1995, p. 184).

Partiendo del principio de las figuras indeterminadas, intermedias o variadas, se busca mostrar que el “estudio de las organizaciones llamadas dualistas revela tantas anomalías y contradicciones [...], que resultaría útil [...] considerar las formas más aparentes del dualismo como distorsiones superficiales de estructuras cuya naturaleza es diferente y mucho más complicada” (Levi-Strauss, 1995, p 190).

¿En qué radica la importancia de un mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua más que binario?

A lo largo de la presente investigación se han expuesto los tipos de estructuras que se reflejan a partir de la noción de lo femenino dada por los mitos. La primera nombrada *dualista*, generada por los mitos de la pareja primigenia y de la pareja de volcanes (cap. 3) implicó la comprensión de elementos desde categorías que se oponen y al mismo tiempo se complementan. Este tipo de estructura fue utilizada para la caracterización y conformación del género, ya que permitió distinguir lo que corresponde a lo femenino y lo que corresponde a lo masculino.

Femenino	Masculino
<i>Zana</i>	<i>Jyaru</i>
Noche	Día
<i>Su</i>	<i>Nda</i>
Boca	Naríz
Vagina	Pene
Útero	Pies
Presa	Depredador
Sangre de Luna, Sangre Ligera	Líquidos calientes
Deseo controlable	Deseo incontrolable
Lumbre	Luz

Dicha división no representó, para la presente investigación, más que una antesala que ayudó a comprender procesos más complejos de configuración, es decir, que el principio de organización

binaria se nombró solo con la intención de reconocer la división y a partir de ello establecer formas de modelación mucho más complejas que las mitades opuestas.

El tipo de estructuras nombradas, en este texto, como intermedias, variadas o indeterminadas representadas por los mitos referentes a *Zana* y a *Sibi* (Cap. 4), permitieron observar la irrupción de ciertos elementos, factores o variables que trastocan la establecida división primaria. Los componentes fundamentales de este tipo de estructuras hicieron posible reconocer “la naturaleza heterogénea de ciertos símbolos que [sirvieron] para expresar la antítesis de las mitades” (Lévi-Strauss, 1995, p. 183).

El elemento modificador de la estructura dual, para la presente investigación, estuvo dado por el principio de lo *trickster*, entendido como el personaje o actor que dentro de los mitos socava el orden general. Si bien desde la noción de lo *trickster* se reconoció la existencia de ciertas oposiciones, también se reconoció la posibilidad de hacer uso de la oposición para formar algo mucho más complejo.

Las figuras de lo *trickster*, al interior de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua abrieron la discusión sobre la idea de lo femenino y de lo masculino como categorías perfecta y acabadamente delimitadas. *Zana* y *Sibi* (citadas en el Cap. 4) se convirtieron en los referentes para hablar sobre lo femenino mezclado con lo masculino no solo en términos corporales, sino de cualidad, de acción, de función entre otras cosas. Ambas dejaron de ser solo Luna y Fuego para convertirse en depredadoras, cazadoras, consumidoras de sangre, embaucadoras y seres pensantes que crean estrategias.

Noche-*Zana*-Deseo incontrolable-Depredadora

Noche-*Sibi*-Naríz-Modificación Corporal (pies)-Lumbre-Útero-Depredadora

La idea de lo *trickster* sirve no solo para pensar al personaje mismo como fundamento de la complejidad, sino como elemento que trastoca las estructuras de oposición o dualidad y crea nuevas estructuras, a saber, intermedias-variadas-indeterminadas. Las discusiones surgidas en torno a la dificultad de encasillar un cuerpo al interior de un género aparecen no solo con los cuestionamientos hechos por la modernidad, guiada por teorías como el posestructuralismo, sino con las interrogantes planteadas desde los pueblos originarios que, a través de sus mitos relatos y

cosmovisión muestran la importancia de las múltiples conexiones y a su vez los resultados que de ellas se desprenden, a saber, mundos más que binarios.

Potencialidades de este tema

La construcción colectiva del conocimiento y su manifestación vía el lenguaje, las creencias, costumbres y hábitos, es resultado de la lógica interior de cierto espacio. En ese sentido, ningún tipo de conocimiento puede ser analizado lejos de su contexto y del tamiz epistemológico u ontológico que lo configura.

Bajo dicha idea, las formas de mirar, entender y estar en el mundo, están condicionadas por los modelos, esquemas y lógicas culturales que se construyen de manera colectiva y que son resultado de persistencias tanto de valores como de sentimientos. Desde tal proposición, el conocimiento sobre y del mundo establece un vínculo directo con el principio de tradición, entendiendo esta última, no únicamente como remanente del pasado sino como hechos dados de una cultura, es decir, premisas. Esta idea de tradición, entendida bajo la noción de premisa, permite observar las manifestaciones particulares del modelo de conocimiento, es decir, la pluralidad de detalles que le dan sentido.

Aceptado lo dicho con anterioridad, cada cultura desde sus esquemas, modelos y lógicas promueve determinados hábitos de conocimiento. Es necesario recalcar que cuando se dice que los esquemas, modelos y lógicas culturales se configuran desde dentro de la cultura, no se están negando los principios universales propios del interior, pero si cuestionando los principios universales impuestos por el exterior. Siguiendo esta afirmación, lo que puede configurar, a partir de sus premisas, un concepto o idea significativa en un espacio, en otro sitio puede representar nada o ser irrelevante.

Con la idea de esquema general o modelo general puede surgir una confusión. Se podría pensar que el esquema establece un principio único del conocer, es decir, que todos conocen de la misma manera sin variación, dicha afirmación sería falsa. A lo que cabe aclarar que “cada persona tiene experiencias que le permiten construir opiniones y hacer juicios a lo largo de su vida, pero esto no significa que tengan un modelo [estructural] distinto. Existen más bien modelos preestablecidos, culturalmente compartidos y aprendidos de la sociedad, que el individuo usa para [conocer]” (Piña, 2014, p. 23-24). Las experiencias son individuales, los modelos son generales.

Tomando como base los argumentos anteriores, todo concepto, termino o idea que busque entenderse debe ser sometida a los modelos del conocer pertenecientes a cierto contexto o Sistema de Referencia.

En ese sentido esta tesis representa un acercamiento a las estructuras culturales que configuran la noción de lo femenino dentro del territorio *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, mostrando que la idea de lo femenino refleja un mundo compuesto no solo por oposiciones sino por múltiples combinaciones. El ejercicio de investigación realizado, también, tuvo aspiraciones lingüísticas que fueron solventadas con el apoyo de personas del pueblo mazahua que sirvieron no como traductores de las palabras aquí utilizadas sino como intérpretes y transmisores de sentidos del mundo particulares.

El uso de términos propios de la lengua *jñatrjo-jñatjo* permitió observar que el mito se extiende más allá de los límites narrativos anidándose en el uso cotidiano de las palabras, de los sufijos y de los términos del parentesco. Las interpretaciones hechas a categorías como *Sibi, Zana, Jyaru*, etc. permitieron comprender la lógica no binaria o más que binaria subyacente dentro del territorio.

Evidentemente quedan muchos temas por trabajar, a continuación, se hará mención de los más importantes:

- Metodológicos: a sabiendas de que la estructura se refleja no solo en los órdenes de lo concebido sino en los órdenes de lo vivido, como fue ya citado en el cap. 2 , queda como tarea observar en la vida cotidiana de las personas la manifestación y la extensión hecha de los mitos.
- Por otro lado, el tiempo utilizado para el análisis y comprensión de ciertas formas estructurales de la región mazahua no fue suficiente, debido a ello muchas de las afirmaciones pueden ser aventuradas, es necesario dedicar mucho más tiempo al estudio y comprensión de la región.
- Como menciona Lévi-Strauss (1995) en su artículo ¿Existen las sociedades dualistas?, que forma parte del libro Antropología Estructural existen múltiples tipos de organización, a saber concéntrica, diametral y triádica, dichos tipos de organización dan cuenta de relaciones diversas, por ejemplo: diametral (equitativa) concéntrica (jerárquica) y triádica (domino de una o mezcla de ambas). La presente investigación dio cuenta de la existencia

de órdenes binarios e intermedios-variados-indeterminados, pero no de las relaciones equitativas, jerárquicas o mezcladas que surgen a partir de dichos tipos de orden, ese es un tema fundamental que debe ser abordado con mayor atención en trabajos posteriores.

- Lingüísticos: es necesario aprender la lengua *jñatrjo-jñatjo*, ya que el desconocimiento del idioma limita no solo la comprensión de los términos sino la interacción con las personas del lugar. Cualquier investigación que esté interesada en aprender algo sobre los mundos indígenas, tienen como obligación construir una mirada profunda y consciente de dichos sitios. Las traducciones hechas de los términos mazahuas al español no permiten captar la amplia complejidad del mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, es por ello fundamental conocer el significado contextualizado de cada término y no la mera traducción.
- Es importante mencionar que, al igual que muchas otras lenguas indígenas, el mazahua está cimentado en los sonidos, es decir, las letras que conforman su abecedario buscan imitar el sonido que la boca hace al pronunciarlas. Por tanto, este mundo debe ser comprendido no solo desde la lectura de textos, sino desde la escucha activa de los múltiples términos, ideas y palabras utilizadas por la gente de la región para aprehender la realidad.
- Culturales: como se mencionó en párrafos anteriores la falta de interacción física con las personas del lugar limitó la comprensión de muchos de los términos y de las configuraciones culturales que dan forma al mundo *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua, en ese sentido hizo falta indagar sobre: a) la división del cuerpo y los líquidos que acompañan a cada etapa del desarrollo humano, b) indagar en la construcción de la persona que se hace dentro del territorio y observar si dicha construcción responde a órdenes binarios o es, también, el resultado de múltiples mezclas y combinaciones, c) profundizar en las terminologías del parentesco para reconocer a personajes propios de los mitos -además de *Zana*- que se manifiesten en ellas.

Bibliografía:

Fuentes primarias

Entrevistas:

Entrevista realizada por Karla Paola López Miranda a Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso

_____ Diana Castañeda Sánchez, 2020, San Juan Jalpa, San Felipe del Progreso.

_____ Diego Romualdo Estrada, 2020, Rioyos Buenavista, San José del Rincón.

_____ Edith Montoya Pérez, 2020, San Miguel Tenochtitlán, Jocotitlán.

_____ Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo.

_____ Flor Deyanira Jerónimo Estanislao, 2020, El Oro.

_____ J. Manuel Díaz Espinoza, 2021, Emilio Portes, San Felipe del Progreso.

_____ Jessica Jazmín Pérez Mateo, 2020, San Juan Jalpa, San Felipe del Progreso.

_____ Jessica Damayanthi Ruíz Sosa, 2020, San Felipe del Progreso.

_____ Mariana Santana, 2020, Guadalupe Cachi, Ixtlahuaca.

_____ Sarai Ramírez López, 2020, Jocotitlán.

_____ Wanda de Loya Arzate, 2020, San Felipe del Progreso.

Fuentes secundarias:

ACOSTA Márquez, Eliana, “La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 58, mayo-agosto, 2013, pp. 115-148. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=10063>.

APARECIDA, Vilaca (2005) CHRONICALLY UNSTABLE: REFLECTIONS ON AMAZONIA CORPORALITIES in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No., pp. 445-464.

ARIZPE, Lourdes (1978) “La región mazahua y la ciudad de México” en *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México: El Colegio de México

BENÍTEZ Reyna, Rufino (2017) *Vocabulario práctico bilingüe: MAZAHUA-ESPAÑOL*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

BENÍTEZ, Reyna Rufino “Nu nönjö ko ixi mi tönji kja nu jñiñi jñatjo a Crescencio Morales ka b’ú’bú a Xanxua, Michoacán / Canto tradicional del pueblo de Crescencio Morales del municipio de Zitácuaro, Michoacán” en *Nu Jñiñi Jñatjo* [revisa electrónica], México, núm. 2, noviembre-2018, disponible en: https://elpueblomazahua.blogspot.com/?fbclid=IwAR0uK_ET3bDDVPryI1s2w1r7aJ996GyZNVdyYuSVtLRPYMEm4gP6EK-wuds

BIRD-David, Nurit (1999) “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology en *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture, Universidad de Chicago, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>.

BOHEM Schoendube, Brigitte “Historia Antigua del Río Lerma” en Escobar Ohmstede, Antonio, Martín, Sánchez Rodríguez, Ana Ma., Gutiérrez Rivas (2008) México: Colegio de San Luis, Colegio de Michoacán.

CASO, Alfonso (1953) *El pueblo del Sol*, México: Fondo de Cultura Económica.

CAMACHO Pichardo, Gloria “Las lagunas de la cuenca del Alto Lerma y los procesos de desecación, 1857-1940” en Sugiura Yamamoto, Yoko, José Antonio Álvarez Lobato, Elizabeth Zepeda Valverde (2016) *La Cuenca del Alto Lerma: Ayer y Hoy su Historia y su Etnografía*, Zinacantepec, Estado de México: FOEM, El Colegio Mexiquense.

CHAMOUX, Marie-Noëlle (2011), “Persona, animacida, fuerza”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, UNAM-CEMCA, pp. 155-180.

CHÁVEZ Marcos, Jaime “El origen Otomí de México” en *Nu Jñiñi Jñatjo* [revista electrónica], México, núm. 3, enero-junio 2019, disponible en: https://elpueblomazahua.blogspot.com/?fbclid=IwAR0uK_ET3bDDVPryI1s2w1r7aJ996GyZNVdyYuSVtLRPYMEm4gP6EK-wuds.

CLAVIJERO, Francisco (1991) *Historia Antigua de México*, México: PORRUA.

DAMON, Frederick H (2016) “Geometries of Motion Trees and the Boats of the Eastern Kula Ring” en *Trees, Knots, and Outriggers: Environmental Knowledge in the Northeast Kula Ring*. Berghahn Books.

ELIADE, Mircea (2000) *Aspectos del mito*, España: Paidós, Ibérica.

ENRÍQUEZ Sánchez, Antonio de Jesús (2015) *EL UNIVERSO AGRÍCOLA JÑATRO. SANTOS, RITUALES E IMAGINARIO ENTRE LOS MAZAHUAS DEL VALLE DE IXTLAHUACA* [Tesis de Maestría], Toluca Estado de México: UAEMex.

ENRÍQUEZ Sánchez, Antonio de Jesús “¿Dónde estaba Mazahuacan? en *Nu Jñiñi Jñatjo* [revisa electrónica], México, núm. 2, noviembre-2018, disponible en: https://elpueblomazahua.blogspot.com/?fbclid=IwAR0uK_ET3bDDVPryI1s2w1r7aJ996GyZNVdyYuSVtLRPYME4gP6EK-wuds.

ESCOBAR Ohmstede, Antonio, Martín, Sánchez Rodríguez (2008) “El agua y la tierra en México, siglos XIX y XX ¿Caminos separados, paralelos o entrecruzados? en Escobar Ohmstede, Antonio, Martín, Sánchez Rodríguez, Ana Ma., Gutiérrez Rivas (2008) México: Colegio de San Luis, Colegio de Michoacán.

ESTRADA Salazar, Yurudia (2018) *Domesticando al río Lerma: Historia del Distrito de Riego número 33 de Temascalcingo (1950-2002)*, [tesis de maestría], Toluca, Estado de México: Universidad Autónoma del Estado de México.

FAGETTI, Antonela (2002) *Tetzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México: Plaza y Valdés.

FIGUEROA, David (2019) *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México: Narrativa de la percepción del entorno natural y sacionatural*, Toluca, Estado de México: Fondo Editorial del Estado de México.

FONSECA Ibarra, Enah Montserrat “¿IDEALES FEMENINOS Y MASCULINOS? UN ACERCAMIENTO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE TEOTIHUACANOS Y MEXICAS” en López Hernández, Miriam y María Rodríguez-Shadow (edit) (2011) *Género y sexualidad en el México Antigua*, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

FRANCOIS, Hérítier (2002) *MASCULINO/FEMENINO: El pensamiento de la diferencia*, España: Edit. Ariel.

GAMIO Petricioli, Manuel (2017) *La población del Valle de Teotihuacán Tomo I. Volumen primero* [recurso electrónico] : representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala / Manuel Gamio. -- México : Secretaría de Cultura : Secretaría de Educación Pública : Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GALINIER, Jacques (2006) “EL PANOPTIKON MAZAHUA VISIONES, SUSTANCIAS, RELACIONES” en *Estudios de Cultura Otomame*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1990) “CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO SOCIAL” en *LA MITAD DEL MUNDO: CUERPO Y COSMOS EN LOS RITUALES OTOMÍES*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista.

_____ (1990) *El depredador celeste. Notas sobre el sacrificio entre los mazahuas*. Anales de Antropología, vol. 27 no. 1, pp. 251-257, disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946>.

INPI (2021), *ATLAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS* [consultado 07-04-2021] disponible en: http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=1257.

GARCÍA Castro, Rene, Susana García Hernández “La Conquista y la Colonización Españolas en la cuenca Alta del Lerma” en Sugiura Yamamoto, Yoko, José Antonio Álvarez Lobato, Elizabeth Zepeda Valverde (2016) *La Cuenca del Alto Lerma: Ayer y Hoy su Historia y su Etnografía*, Zinacantepec, Estado de México: FOEM, El Colegio Mexiquense.

GONZÁLEZ Ortiz, Felipe Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México Cuicuilco, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, 2005, pp. 11-28 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

G. S Kirk (1971) “Mito, Ritual y Cuento Popular” “La relación de los Mitos con los Cuentos Populares” “Pensamiento Mítico y Pensamiento Racional” en *El mito: su significado y sus funciones en las distintas culturas*, Barcelona: Barral Editores.

GUITERAS Holmes, Calixta (1965) *Los peligros del Alma*, México: Fondo de Cultura Económica.

HERSKOVITS, Melville J. (1952) *El hombre y sus obras*, México: Fondo de Cultura Económica.

IWANSKA, Alicja (1976) *PURGATORY AND UTOPIA: A MAZAHUA VILLAGE OF MEXICO*, Nueva York: Schenkman Publishing Company.

KNAPP Michael H. (2013) *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua: Estudio filológico y edición interlineal del texto bilingüe de Nájera Yanguas/Mazahua–Español/ Bilingüe—México* D.F: INALI.

LANSING, Stephen (2006) “Origen de subaks y templos de agua” en *Orden Perfecto: reconociendo la complejidad en Bali*, Nueva Jersey: Universidad de Princeton.

LAZOS, Elena, Paré, Luisa (2000) “Introducción”, *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, Plaza y Valdés. Pp.13-31

LEENHARDT, Maurice (1997) *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo Melanesio*, España: Paidós.

LÉVI-Strauss, Claude (1995) *Antropología Estructural*, España: Paidós.

_____ (1976) *MITOLÓGICAS: El hombre desnudo*, España: Edit. Siglo XXI.

_____ (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*, España: Paidós.

_____ (1968) *MITOLÓGICAS: Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica.

LEÓN-Portilla (1995) *ANTOLOGÍA: DE TEOTIHUACÁN A LOS AZTECAS FUENTES E INTERPRETACIONES HISTÓRICAS*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ Austin, Alfredo (1998) “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, núm. 29, pp. 6-13.

_____ (2006) “El punto de partida” en *Los mitos del Tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LÓPEZ Hernández, Miriam, Jaime Echeverría García “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos” en López Hernández, Miriam y María Rodríguez-Shadow (edit) (2011) *Género y sexualidad en el México Antigua*, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

MALINOWSKI, Bronislaw (1993) *Magia, ciencia y religión*, España: Plantea Agostini.

MANZANILLA Sosa, Silvia Alicia. (2016). La dimensión ética y estética de la figura del trickster en la literatura. *Valenciana*, 9(18), 241-270. Recuperado en 20 de julio de 2021, de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-25382016000200241&lng=es&tlng=es.

MILLÁN, Saúl “Cuerpos y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena” en Díaz Cruz, Rodrigo y Aurora González Echeverría (2010) *Naturalezas, cuerpos, culturas*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades I Departamento de Antropología.

MONROY López, Lizbeth; Albino Garduño, Rocío; González Pablo, Lorena; Santiago Mejía, Horacio; Pedraza Durán, Iván (2018) MANEJO GENERACIONAL DE LA MILPA EN LA COMUNIDAD MAZAHUA DE PALMILLAS, ESTADO DE MÉXICO Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XIII, núm. 25, pp. 94-113 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211057973005>.

MOTHRÉ Ève y Aurore Monod Becquelin “La profundidad de la noche maya” en ” en Monod Becquelin, Aurore y Jacques Galinier (coord.) (2016) *Las cosas de la noche: una mirada diferente*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

OEHMICHEN, Cristina Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas Alteridades, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 61-74 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

OEMICHEN Bazán, Cristina (2015) *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la ciudad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.

OYĚWÙMÍ Oyèronké (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera.

PEDRAZA Durán, Ivan. (2020) Historia Mítica de los mazahuas en *Revista Peruana de Antropología*. Vol. 5, No. 6. pp. 120-124, recuperado de: https://hundredbeperiod.top/?utm_campaign=pEv9cTd8QNHYZqqr5UNFx2COHvnp_JE3r8uVIhm3Qww1&t=main9.

PITARCH, Pedro (2013) *La cara oculta del pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*, México: ARTES DE MÉXICO-CONACULTA.

QUESTA Rebolledo, Alessandro (2010) *Cambio de vista, cambio de Rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetitlan, Puebla*, [Tesis Maestría] México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

QUESTA, Alessandro. Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Cuicuilco. Rev. cienc. antropol.* [online]. 2018, vol.25, n.72, pp.123-143. ISSN 2448-8488.

QUINTANA Piña, Cynthia (2014) *Procesos metafóricos y metonímicos en expresiones mazahuas de Oaxtepan* [Tesis de Maestría], Querétaro, Qro: Universidad Autónoma de Querétaro.

RADCLIFFE-Brown, Alfred (1986) “Estructura social” en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, España: PLANETA-AGOSTINI.

RESTREPO Rivera, Jairo (2005) *La luna: el sol nocturno en los trópicos y su influencia en la agricultura*, Bogotá: El Autor, Impresora Feriva.

ROBICHAUX, David. Introducción. En publicación: Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos. Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Septiembre 2007.

RUÍZ Chávez, Glafira y Raúl Gómez Montero (1987) *Acerca de los Mazahuas del Estado de México*, G.E.M, Toluca, Estado de México.

SANDOVAL Forero, Eduardo Andrés Familia indígena y unidad doméstica: los otomíes del Estado de México Papeles de Población, núm. 2, marzo-abril, 1994, pp. 50-64 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.

SANDOVAL Forero, Eduardo; Mota Díaz, Laura Familias indígenas conversas: nuevas relaciones sociales y culturales. El caso de los mazahuas en el Estado de México Papeles de Población, núm. 12, julio - septiembre, 1996, pp. 15-22 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.

SEGUNDO Romero, Esteban Bartolomé (2016) *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo Teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*, Toluca, Estado de México: Fondo Editorial del Estado de México.

(2014) *En el cruce de los caminos. Etnografía mazahua*, Toluca, Estado de México: Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, del Estado de México.

SOUSTELLE, Jacques (1993) “Descripción general de las poblaciones pertenecientes a la familia *otomí-pame*“, “ Región central (partes de Hidalgo del Estado de México y del Distrito Federal)” en *La familia otomí-pame del México central*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos Fondo de Cultura Económica.

STRATHERN, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift : Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies in Melanesian*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California.

SUGIURA Yamamoto, Yoko, Patricia Gallardo Arias, Elizabeth Zepeda, Iván Pérez Téllez “Prácticas religiosas y cosmovisión entre los grupos de la Cuenca del Alto Lerma” en Sugiura Yamamoto, Yoko, José Antonio Álvarez Lobato, Elizabeth Zepeda Valverde (2016) *La Cuenca del Alto Lerma: Ayer y Hoy su Historia y su Etnografía*, Zinacantepec, Estado de México: FOEM, El Colegio Mexiquense.

VILLELA F. Samuel (2019) El mito del Sol y la Luna entre los *na savi* de la montaña de Guerrero en *Dimensión Antropológica* [en línea] año 26, vol. 77 Septiembre-Diciembre, disponible en: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/15707/16722>.

VIVEIROS de Castro, Eduardo “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena” en Surallés, A. y P. Hierro (eds), *Tierra adentro*, IWGIA, Conpehague, pp. 37-83, 2004.

VIZCARRA-Bordi, Ivonne; Lutz, Bruno; Ramírez-Hernández, Roque (2013) El mismo fogón: migración y trabajo reproductivo femenino en comunidades mazahuas Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 20, núm. 61, pp. 193-218. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/105/10524674007.pdf>.

WAGNER, Roy (2016) *La invención de la cultura*, Madrid, España: Nola Editores.

ANEXOS

Anexo 1

Zona teetjo ñaatjo jñaatjo durante la Conquista y el repoblamiento Otomí



Fuente: Soustelle, Jacques (1993) "Descripción general de las poblaciones pertenecientes a la familia otomí-pame", "Región central (partes de Hidalgo del Estado de México y del Distrito Federal)" en *La familia otomí-pame del México central*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos Fondo de Cultura Económica.

Anexo 3

Guion de entrevista primera etapa

Nombre (opcional):

Edad:

Estado civil:

Escolaridad:

Empleo:

Lugar de residencia:

Lengua indígena:

Espacio

- 1) ¿Dónde pasas más tiempo dentro de tu casa? ¿Por qué?
- 2) ¿Dónde pasas más tiempo cuando sales de tu casa? ¿Por qué?
- 3) ¿Cuáles son tus espacios favoritos dentro de la casa? ¿Por qué?
- 4) ¿Cuáles son los espacios favoritos fuera de tu casa? ¿Por qué?
- 5) ¿Hay algún lugar que sea prohibido para ti, dentro de tu hogar? (si la respuesta es sí ¿cuáles son?)
- 6) ¿Hay algún lugar que sea prohibido para ti, dentro de tu comunidad? (si la respuesta es sí cuáles son)

Actividades

- 1) ¿Cuáles son las actividades que más realizas dentro del hogar? ¿Por qué?
- 2) ¿Cuáles son las actividades que más realizas fuera del hogar? ¿Por qué?
- 3) ¿Cuáles son las cosas que más te gusta hacer durante la semana? ¿Por qué?
- 4) ¿Cuáles son las cosas que más te gusta hacer el fin de semana? ¿Por qué?
- 5) ¿Hay alguna actividad que sea prohibida para ti, dentro de tu comunidad? (si la respuesta es sí cuál es)

Ropa

- 1) ¿Qué sueles utilizar para vestirte?
- 2) ¿Qué tipo de ropa es tu favorita? ¿Por qué?

Comida

- 1) ¿Cuál es tu comida favorita?
- 2) ¿Cuál es tu bebida favorita?
- 3) ¿Qué es lo que sueles comer con mayor frecuencia?

Historia

- 1) ¿Hay alguna historia que recuerdes sobre tu comunidad que te hayan contado tus abuelos? (si la respuesta es sí compartirla)
- 2) ¿Hay alguna historia que recuerdes que te haya contado tu mamá o tu papá sobre tu comunidad? (si la respuesta es sí compartirla)
- 3) ¿Conocen alguna historia que haga referencia a la luna? (si la respuesta es sí compartirla)
- 4) ¿Hay alguna prohibición sobre tu cuerpo vinculado al ciclo lunar? ¿Cuál sería?
- 5) ¿Conocen alguna historia sobre brujas? (si la respuesta es sí compartirla)
- 6) ¿Hay alguna persona dentro de tu comunidad que reconozcas con tales características? (si la respuesta es sí explicar por qué)
- 7) ¿Conoces alguna historia relacionada con la serpiente alicante? (si la respuesta es sí compartirla)

Cuerpo

- 1) ¿Cuáles son las partes de tu cuerpo? (enuncia cada una)
- 2) ¿Cómo describirías tu cuerpo?
- 3) Si hubiera que comparar tu cuerpo con algún elemento del exterior ¿Con qué lo compararías y por qué?
- 4) ¿Cuál es tu parte del cuerpo favorita y por qué?
- 5) ¿Hay alguna parte de tu cuerpo que te cause vergüenza? ¿Por qué?
- 6) ¿Hay alguna parte de tu cuerpo que no pueda ser mostrada en tu comunidad? ¿Por qué?
- 7) ¿Cuándo tienes tu periodo hay alguna actividad que este prohibida para ti, dentro de tu comunidad?

Anexo 4

Guion de entrevista segunda etapa

Nombre completo:

Edad:

Comunidad de origen:

Lugar de residencia actual:

Pertenencia a un grupo indígena:

Primera Lengua:

Segunda Lengua:

ORIGEN DEL MUNDO Y LA HUMANIDAD

1.-¿Conoce algún mito que hable sobre la creación de la humanidad mazahua? Podría registrar la versión que conozca.

-Existe una versión que habla sobre tres generaciones previas a lo mazahua, la de los gigantes, los enanos y los mazahuas ¿conoce dicha historia? Si la respuesta es sí, podría registrar dicho relato.

2.-¿Conoce algún mito o historia que relate el origen de los cerros, las montañas, los montes, el río, el agua en la región mazahua? Podría registrar la versión que conozca

3.-¿Cómo se nombran las montañas, montes, cerros más próximos a su comunidad? ¿Por qué se nombran de tal manera? ¿Conoce alguna historia que relate el origen del nombre de dichas elevaciones? Podría mencionar la versión que conozca.

4.-¿Ha escuchado relatos o historias que hablan sobre el cuidador del cerro (mejomu)? Si su respuesta es sí ¿dónde?¿De quién?. Podría relatar la versión que conoce.

5.-¿Ha escuchado sobre el señor del agua o menzheje? Si la respuesta es sí ¿Dónde? ¿De quién? . Podría relatar la versión que conoce.

6.-¿Cuáles son las plantas (comestibles, medicinales, de ornato) que se dan en su región?¿Podría nombrarlas en español y mazahua? ¿Existe algún mito que dé cuenta del origen de dichas plantas?

7.-¿Cuáles son los animales más comunes de su región? ¿Podría nombrarlos en español y mazahua? ¿Existe algún relato o historia que hable sobre dichos animales, ya sea referente a su origen o a la actividad que realizan? Podría mencionar las historias que conozca.

8.- ¿Sabe como se nombra en mazahua al sol y a la luna? (si la respuesta es sí, por favor coloque el nombre que usted conoce) ¿Ha escuchado algún relato sobre el origen del sol y de la luna? Podría mencionar la versión que conoce.

9.-¿Existe algún mito mazahua que hable sobre el fin del mundo? Podría registrar la versión que conoce.

NOCIÓN DE TIEMPO

- 1.-¿Existe alguna palabra en mazahua para nombrar al tiempo?
- 2.- ¿Cómo puedo nombrar a lo diurno, es decir al tiempo del sol en mazahua? ¿Qué actividades se realizan durante ese tiempo? ¿Qué entidades (animales, personas, plantas, etc.) están presentes durante dicho tiempo?
- 3.-¿Qué actividades se prohíbe realizar durante el día y por qué?
- 4.-Cómo puedo nombrar a lo nocturno en mazahua? ¿Qué actividades se realizan durante ese tiempo? ¿Qué entidades (animales, personas, plantas, etc.) están presentes durante dicho tiempo?
- 5.-¿Qué actividades se prohíbe realizar durante la noche y por qué?

FEMENINO-MASCULINO

- 1.-¿Conoce cómo se nombran en mazahua las siguientes palabras: niña, mujer, anciana? Podría registrarlos por favor.
- 2.-¿Qué significa la palabra su'u?
- 3.- ¿Para qué se utiliza la palabra su'u? (animales, cosas, plantas, humanos, elevaciones naturales, etc.) Podría colocar algunos ejemplos.
- 4.-¿Conoce algún mito que hablen sobre lo femenino? (ya sea referente a animales, personas, lugares, etc.) Podría hacer mención de los relatos que conoce.
- 5.-¿Qué características corporales, desde su opinión, son propias de lo femenino y por qué?
- 6.-¿Qué tipo de sustancias (sangre, lágrimas, etc.) son propias de lo femenino y por qué?
- 7.-¿Sabe cómo se nombran en mazahua las siguientes palabras: niño, hombre, anciano? Podría registrarlos por favor
- 8.-¿Qué actividades consideraría usted como femeninas?
- 9.-¿Hay algún mito o historia que hable sobre el origen de dichas actividades?
- 10.-¿Para qué se utiliza la partícula nda?
- 11.- La particular nda puede ser utilizada para qué cosas (animales, plantas, cosas, elevaciones naturales, montañas, etc.)?
- 12.-¿Qué actividades consideraría usted como masculinas?
- 13.-¿Hay algún mito o relato que hable sobre el origen de dichas actividades?

ESTRUCTURA EMERGENTE

- 1.-¿Sabe cuál es el significado de la palabra zana? ¿Qué palabras podrían estar relacionadas con la palabra zana? Podría registrarlos

- 2.-¿Conoce algún mito o relato que hable sobre la luna? Podría registrarlo
- 3.-¿Conoce el significado de la palabra sibi? ¿Qué palabras podrían estar relacionadas con la palabra sibi? Podría registrarlo
- 4.-¿Conoce algún mito o relato que hable sobre sibi? Podría registrarlo.
- 5.-¿Conoce el significado de la palabra K'ijmi o Q'uijmi? ¿Qué palabras podrían estar relacionadas con la palabra q'uijmi? Podría registrarlo
- 6.-¿Conoce algún mito o relato referente a las serpientes?
- 7.- ¿Ha escuchado hablar del vaho? Si es así describa por favor lo que es.

Anexo 5

Origen de la mujer mazahua

Cuando la tierra se hizo habitable para el ser humano (cuando se habían separado el agua y la tierra firme, así como las montañas y los valles estaban sólidos), la tierra era habitada por un solo hombre. Este hombre tenía un perro que era su única compañía, de tal manera que, a dónde iba el hombre su perro lo acompañaba. El hombre se preparaba de comer, se lavaba, trabajaba sembrando, cosechaba y en cada una de las actividades que él realizaba, su perro estaba con él.

Cabe mencionar que, el hombre siempre iba a trabajar a su milpa acompañado de su perro. La milpa del hombre estaba lejos de su casa, por lo que tenía que caminar mucho para llegar y el perro siempre iba tras él[...] el perro era muy sensible y se daba cuenta cuánto sufría su amo por tener que trabajar, cocinar, lavar y buscar leña. Y el perro se dijo a sí mismo “mi amo sufre mucho y necesita quien le ayude al menos a preparar la comida, para que cuando llegue de trabajar la comida ya esté lista y las tortillas calientes, no hay otra persona en el mundo, así que tendré que ser yo quien ayude a mi amo, pero sin que se dé cuenta”. A la mañana siguiente, el hombre se levantó hizo la comida y después de desayunar y darle de comer a su perro y ambos se fueron a la milpa a trabajar [...] el perro [pensó] “tengo que dejar a mi amo que siga su camino a la milpa y yo regresaré a la casa”, así que fue disminuyendo el paso y entre el pasto y la yerba del camino se le perdió a su amo. Regresó a casa justo en el momento en que el sol calienta más, así que se colocó en el patio de la casa como si quisiera acostarse, pegó la cabeza en el suelo y con sus patas traseras en posición de querer incorporarse. Estando en esa posición comenzó a dar vueltas, estas fueron cuatro de forma lenta como si tratara de sentir el roce de su piel con el suelo [...] En la medida en que daba cada vuelta su piel se iba desprendiendo de su cuerpo, de manera que cuando concluyó las cuatro vueltas quedó completamente sin piel, en ese momento se pone de pie y ya no era un perro, era una mujer con el cuerpo desnudo [...] ya como mujer se dirigió a la cocina, preparó la comida, hizo las tortillas a toda prisa porque su amo no tardaba en llegar nuevamente a casa.

[...]El amo decidió regresar a casa [...] cuando llegó a casa se dio cuenta de que el perro estaba en el patio con una parte de su cabeza en el suelo y con las patas traseras dando vueltas en círculo, se queda a distancia de tal manera que el perro no se dé cuenta de que ahí está su amo. El perro sigue su trabajo de hacer los cuatro círculos, cuando concluyó, el perro se incorporó ya no era un perro, era una mujer, en ese momento no le habló, solo observó qué hizo la mujer. Cuando la mujer

entró a la cocina, el amo se dirigió al patio y tomó la piel que estaba hecha rollo y la escondió, después entró a la cocina donde estaba la mujer haciendo las tortillas. Es en ese momento en que se da un encuentro entre ellos y el amo le dijo: “así que tú eres quien hace todo esto, pues de ahora en adelante serás mi mujer”, la mujer salió corriendo de la cocina al patio a buscar su piel y al no verla le dijo a su amo: “amo, regrésame mi piel [...] A esto, el amo le contestó: [...] “aquí hay todo lo que vas a necesitar para no morirte de frío, porque la oveja te va a prestar su lana y la planta de algodón te va a dar su fruto para que tú te cubras”. Así que el hombre no le devolvió su piel y la mujer no pudo encontrarla porque no sabía dónde estaba escondida, así que en adelante tuvo que elaborar su vestimenta con lana y algodón.

Después de ello, el hombre modificó a los perros para que ya no se pudieran convertir en mujeres, así que donde el perro tenía originalmente la cabeza le puso la cola y donde tenía la cola puso su cabeza. Por eso desde ese momento una persona no puede estar muy cerca de un perro, ni compartir alimento del mismo plato, ni compartir el mismo lugar por su aliento, pero siguieron viviendo juntos (Ruíz Bautista, 2018, p. 18-24).

Tabla de mitos por región

Municipio	Comunidad	Nombre	Mito				
			Bruja	Serpiente	Luna	Elemento natural (montaña, fuego, agua, tierra)	Animales y plantas (coyote, burro, guajolote etc.)
San Felipe del Progreso	Cabecera	Wanda de Loya Arzate	La historia de las brujas que visitan el santuario del cerrito cada 3 de mayo por las noches un grupo de brujas se reúnen y visitan el santuario como petición también visitan la piedra para sacar dinero. Habitualmente en mi comunidad se hablaba muy poco sobre las brujas en cierto tiempo, pero ahora se habla demasiado por las cosas que han ocurrido dicen que cuando llega un bebe recién nacido uno tiene que tomar sus precauciones porque se han manifestado para llevárselos tienden a tener discusiones con la familia en compañía de duendes que arrastran a los niños.		La del coyote que era perseguido por los humanos porque se comió sus gallinas lo querían matar entonces el coyote tuvo que saltar al agua en donde se reflejaba la luna y quedo encerrado en un la luna por eso es que la luna tiene un coyote dentro. Creo que al contrario el ciclo lunar es bueno para la fertilización		
		Icela Robles	Mi madre vivía con sus abuelos, cuenta que ella estaba durmiendo, que su sueño era muy pesado, ella quería despertarse porque escuchaba a mi hermana llorar, pero no podía, su sueño le impedía levantarse, cuenta que estuvo mucho rato intentando despertar hasta que pudo, cuando abrió los ojos mi hermana no estaba a su lado, estaba justo hasta la mitad de cama, mi mamá dice que la		En mi comunidad la luna es mensajera de muchos tiempos, para los ciclos agrícolas, para el nacimiento de los niños		

			bruja se lo quería llevar, su madre y su abuela le dijeron eso también.				
		Jessica Damayanthi	<p>Tengo una bebé de 8 meses hasta el momento. Pero durante el mes de enero (mi bebé tenía 3 meses) mi bebé lloraba a partir de las 12 a 3 de la mañana. Esto comenzó cuando llovía, recuerdo que yo la escuchaba llorar, pero yo no podía despertarme el sueño era demasiado pesado que mi mamá tuvo que ir a verme para ver qué pasaba, del por qué yo no le hacía caso a mi bebé, le conté cómo me sentía y lo dejamos pasar.</p> <p>Dos días después mi bebé comenzó a llorar de nuevo, pero su llanto no era normal, lloraba desesperada, cerraba sus ojitos y comenzaba a llorar. A mí se me hacía muy raro que se despertara llorando, ya que ella comenzaba a dormir 5 horas seguidas y por un momento pensé que le dolía su panza o algo referente.</p> <p>A la noche siguiente paso lo mismo y así estuvimos despiertos de 12 de la madrugada a 3 o 4 de la mañana. Ya se nos hacía algo demasiado raro que solo llorara en ese horario y en el día estuviera demasiado tranquila. Fueron como 5 días que ella lloraba durante ese horario, hasta que escuchamos</p>		<p>Durante el embarazo las mujeres no pueden mirar o salir cuando está la luna llena, ya que podría tener alguna malformación él bebe. Por lo cual durante el embarazo deben traer un listón rojo con un seguro dorado debajo de la blusa.</p> <p>Me han platicado que cuando existe luna llena los “trabajos malos” (brujería) pueden tener mayor eficiencia, que en otros ciclos.</p> <p>Durante mi embarazo mi mamá y mi tía me dijeron que yo no podía estar mirando la luna llena, ya que lo consideran algo malo dentro de sus creencias</p>		

			<p>ruidos en la azotea, se escuchaba como si algo pesado callera, o caminara. Jamás había pasado por nuestra mente el tema de las brujas, ya que dicen que cuando hay un bebé recién nacido se debe colocar mostaza, nopales y poner una cruz en la azotea y en la cabecera del bebé una biblia, un crucifijo y un espejo.</p> <p>Nosotros no habíamos hecho nada de eso. Hasta que una tarde un primo nos visitó él vive a unos cuantos metros de mi casa y comenzó a platicarnos los ruidos que también escuchaba por su casa, decía que escuchaba como rasgaban la pared de su casa. Yo tenía conocimiento del tema, pero jamás había vivido tal experiencia, y el ver llorar así a mi bebé sin motivo alguno me hace dudar</p>			
Emilio Portes Gil	J. Manuel Díaz		<p>Kimi sabroso rico aunque kijmi derivado de víbora referiría cuando te saca la lengua se saborea la serpiente según te está chupando o dominando con su lengua</p>		<p>Se habla de los seres pequeños como (letrjo) o ts'ibezo por su estatura no fueron aptos para hacer florecer la tierra y sin sustento murieron/los gigantes (na nrraji) eran de gran altura y pesados a tal lugar que caían no se podían levantar estos son los cerros o montañas que se dice quedaron dormidos de esta forma y los de mediana estatura (dya na</p>	<p>Coyote: se dice que coyotes o lobos son cuidadores de los cerros o montes cuidan su habitad y ahuyentan a quienes alteran su hogar.</p> <p>Jala gente: los relatos de los abuelos de mi comunidad dicen que es un ser pequeño y que puede transformar o aparecer en forma de</p>

						<p>nrraji) fueron la generación que sobrevivió a todo los otros pasados.</p> <p>Montañas: las montañas se dice son los gigantes que quedaron dormidos y entrelazan historias como explosiones o separación/ el agua es regido por menzheje dios o señor del agua de presas manantiales pozos ríos el es el poseedor tre'e zana = el cerro o monted de la luna por su forma de cadena en luna/ nguemorú = el abuelo sagrado o gran cerro uno de los gigantes dormidos</p>	<p>pescado, serpiente o en un remolino que se alimenta de uñas y ojos de los que jala a sus aguas ngitee".</p> <p>Animales: tareje/chareje gallo /ts'iguae = rana pequeña/ dyoo= perro / mixi= gato *** el gallo canta pues dicen que son medidores del día como en la madrugada que poseen las ranas al salir y cantar se dice llegara las lluvias el perro cuando hay alguna mala energía la ahuyenta con su ladrido o presiente la muerte y guía después de la muerte, el gato se dice que con su cola al tener una infección en los ojos frota su pelaje de su cola y limpia la mala vibra</p>
San Juan Jalpa	Diana Castañeda				Nos contaban que en la luna habitaba un Conejo. Las creencias de que cuando estas embarazada debes portar tu Seguro en el vientre y enredarte un listón rojo para que el niño no salga con el labio leporino.		
	Jessica Jazmín				Si según la fase en la que está la luna, nos crecerá más rápido el pelo, al igual que en otras fases se nos caerá más.		
San Nicolas Guadalupe	Angélica Lujano	Para nosotros el fuego es un elemento importante sobre todo en eventos como la boda, cuando uno se casa, después de la boda religiosa van a la cocina, donde en un tapete se	En la comunidad hay mucha tradición de las serpientes que dependen del color, de donde aparecen. Por ejemplo:			Cerros: en la comunidad se tiene como tradición oral que somos creación de Dios (por parte de la religión católica) y por ello, se dice que cuando los mazahuas se	Algunas personas en la comunidad mencionan que la carne del Zorrillo es Buena cuando uno esta enfermo de la sangre o cuando tiene susto. El

			<p>sientan o arrodillan los papás de ambos novios, los padrinos y abuelos, les ponen un collar de flores rojas que funge como un lazo matrimonial, y en un jarro ponen flores y ponen la vela que significa el inicio del matrimonio de la pareja, este jarrón lo ponen en medio del fogón y después pasan al consejo, donde les aconsejan como vivir en familia, en Sociedad, como criar a sus hijos. Y una vez que termina el consejo salen de la cocina bailando, cuando dan a las seis de la tarde más o menos, los novios, padrinos, papás y abuelos regresan a la cocina y nuevamente en el tapete se sientan y a los novios se les quita el lazo de flores que pusieron y se lo ofrecen al fuego o al fogón, lo hacen en forma de cruz y lo ponen en el fogón. Los padrinos, papás y abuelos dan las gracias a los padrinos, se abrazan como compadres y salen bailando.</p> <p>- Si aparecen en tus sueños, de cualquier color, significa que te agarro el aire del mal, en una ocasión fui a lavar al río con mi mamá y el lavadero donde me toco lavar estaba en medio del río y ahí me arrodillé a lavar, y en la noche soñé con muchas serpientes y de diferentes colores, al día siguiente que le conté a mi mamá, me dijo que fue aire que me pego.</p> <p>- Otro relato menciona que las cuando una mujer acaba de dar a luz, debe amamantar a su hijo con la leche de pecho, si no lo hace se dice que la serpiente se va a tomar la lecha. En una ocasión escuché un relato de unas señoras de la comunidad, decían que una vez una señora estaba lavando en el río y su bebé estaba llorando, cuando fue darle de comer, la señora sintió mucho sueño y cuando se dio cuenta el bebé estaba abajo y la víbora estaba tomando de su leche.</p> <p>- También se dice que cuando se te parece una serpiente muy brillante, es dinero. En una ocasión un dos de febrero, mi mamá tenía la fiesta del dos de febrero junto con una de mis tías, ese dos de febrero los niños estaban en la escuela, entonces no había nadie en la familia de mi tía. Uno de los sobrinos de mi tía iba</p>		<p>crearon por medio de dios, él puso en la tierra a unos gigantes, pero estos eran tan grandes, frágiles y torpes, tanto que cuando se caían se rompían y se rompían, y por eso ellos quedaron como montañas que cuidan nuestras comunidades, y se dice que de repente la gente encontraba unos huesos grandes en sus milpas o en los cerros y decían que estos pertenecían a los gigantes o los famosos huemas o <i>hueme</i>. Después, dicen que los gigantes no iban a ser buenos, hicieron al hombre que ahora existe. Pero también dicen que los <i>hueme</i> es el coyote, aunque También tiene la variación de <i>hue</i>.</p> <p>También se dice que el mundo Mazahua tiene tres espacios, el cielo que le dicen <i>agenze</i> donde vive todo lo divino, <i>a xe'se xoñojomü</i> que es la tierra o el plano terrenal donde viven los mazahuas y la última parte es a <i>jomü</i>, que refiere a lo que hay debajo de la tierra, que son los dioses o cuidadores del agua, del aire, de la tierra, del fuego.</p> <p>También, en alguna ocasión escuché la historia que cuenta el maestro Esteban en su libro de Etnografía Mazahua, sobre el cruce de caminos, y pregunté a mi</p>	<p>camaleón normalmente se usaba para curar dolores de cabeza, tomaban al camaleón y lo ponían encima de la cabeza de la persona que estuviera enferma, el camaleón extraía toda la sangre y se dice que cuando era mucho el dolor o si tenía mal de aire fuerte, el camaleón explotaba.</p> <p>También se dice que es bueno consumir la carne del coyote, pues este es bueno para cuando uno tiene susto, o cuando uno es Delgado, pero tampoco es comer en exceso porque, sino uno se Vuelve una persona mala y agresiva.</p> <p>En la comunidad hay un gusano que en español desconozco como se llama, pero es un gusano de color café o negro y trae como espinas, este aparece cuando esta por terminar la estación de otoño. Según la tradición oral cuando este aparece es porque no tardará en caer hielo o no tardará en llegar el frío a la comunidad.</p> <p>La mariposa, según la gente de la comunidad, son las almas de las personas que llegan, que vienen a visitarnos.</p> <p>Gato: Se cuenta en la comunidad de San Nicolás</p>
--	--	--	---	--	---	---

			<p>camino a su casa y a una distancia no tan lejana de donde vive mi tía pasa un camino muy transitado, pues ese día el niño iba solo y no había nadie más ni venía nadie, cuando el niño volteó dice que vio una serpiente de cascabel muy grande y muy brillante que le chitaba y le hacía señas con su sola así de ven. El niño dice que se quedó paralizado y no sabía que hacer, cuando se movió la serpiente se acercaba a él, y él traía comiendo un chicharrón, y en ese momento se lo aventó a la serpiente y dice que la serpiente se arrastró y se envolvió en la fritura, el niño solo le dijo que él no le hacía nada que lo dejará en paz y como pudo corrió, pero dice que la serpiente lo seguía, el niño recalca mucho que era una serpiente muy brillante. No supimos como se libró de la serpiente, dice su hermana que cuando llegó a su casa, el niño no podía ni hablar del susto. Después le platicó a su mamá y a mi tía, fue cuando mi tía mencionó que en la bezana u orilla de ese terreno en las noches y muy rara la vez se aparece una luz que recorre la orilla de la milpa y que llega hasta la casa del dueño va y viene y de repente desaparece. Algunas personas dicen que es dinero que hay enterrado, pero aún no ha llegado la persona que</p>		<p>familia en especial a mi abuela, y ella decía que desconocía la historia, pero lo que si conocía de esa historia, es que el coyote es como el enviado de Dios, que por eso cuando tiene hambre se para con sus patas y con las palmas empalmadas como rogando a Dios que le dé de comer y es cuando entra a los corrales a robarse las gallinas. <i>(según la tradición Mazahua, cuando tu prometes guajolotes, gallinas o borregos para la fiesta de algún santo y después te arrepientes de darlos, es Seguro que el coyote se lleve los animales.)</i></p> <p>Volcanes: en la comunidad hay un cerro que le dicen <i>ts'itreje</i>, la gente no tiene como tal una leyenda, pero según nuestros abuelitos, este cerro es de agua por eso tiene arboles y que cuando este se llene más de agua, se va a salir y nos vamos a ahogar, que por eso cuidan los árboles porque es el que nos da agua, pide Lluvia.</p> <p>Se dice que cuando el Águila se posó sobre el nopal en el lago de Texcoco, en realidad el Águila se iba a posar en la tierra Mazahua, por la parte que es Temascalcingo, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, pero se dice que el Águila era demasiado</p>	<p>Guadalupe hace algunos lustros de años vivía un hombre que habitaba solo en su casa, las personas desconocían si aquel hombre era casado o viudo, la única compañía con la que contaba era la de un gato, todas las mañanas él salía a trabajar al campo como era su rutina, sin embargo un día en la tarde casi anocheciendo al regresar a su casa se sorprendió al ver que su casa se encontraba ordenada y limpia, pero el desconocía quien aseaba la casa, y se preguntaba “pues quien viene a limpiar mi casa y viene a prepararme tortillas y comida” y le decía a su gato</p> <p>-Ay gato si tú pudieras decirme quien viene a limpiar la casa y nos hace tortillas.</p> <p>El gato respondió maullando.</p> <p>Como todas las mañanas él salió al campo a trabajar y el gato se quedó en la casa. El hombre iba camino al campo cuando de repente se acordó que se le había olvidado una de sus herramientas por lo que regresó de inmediato a su casa, al llegar a la casa se da cuenta de que estaba una mujer y vio a una corta distancia el pelaje del gato</p>
--	--	--	--	--	---	--

			<p>quiera sacarlo, porque si lo saca tendrán que dar la vida de dos personas.</p> <p>- otros de los relatos que se mencionan por acá es que las serpientes son animales que dan como una señal o tratan de decir algo, incluso en Mazahua hay una palabra que le dicen <i>dyante</i>, que no sabría decirle que significa en español. He escuchado dos relatos de ello, en una ocasión hubo una señora que dice que por chismes del pueblo, ella se enojó con su mamá, cuando su mamá la fue a visitar, ella estaba lavando y no le hizo mucho caso, y la mamá se fue, cuando la señora terminó de lavar dice que iba a mover una tina y fue cuando encontró una víbora que estaba ahí junto a ella, dice que eso fue porque ella estaba enojada con su mamá y en otra ocasión esta misma señora tiene un pequeño oratorio, muy chiquito donde solo está la imagen de la virgen de Guadalupe, y siempre esta cerrada con llave, nadie puede entrar ningún animalito, pues cuando se dio cuenta dice que dentro del oratorio había una serpiente grande y gorda. Ella se espantó, abrió el oratorio y mato a la serpiente.</p> <p>- en esta misma sintonía, donde dicen la</p>		<p>grande que no cabía por eso se fue, y también se menciona que el río Lerma era la serpiente que el Águila venía persiguiendo, y este iba dejando su huella por eso ahí nace el río Lerma.</p> <p>Se dice también que los cerros de Jocotitlán y el Nevado de Toluca son hombre y mujer y que estuvieron casados, pero luego tuvieron una discusión por el cerro Pelón (<i>el cual desconozco cuál sea</i>), entonces el cerro de Jocotitlán se enojó e hizo erupción y fue cuando se separaron y el nevado decidió irse lejos, donde apenas pegara el sol, y se dice que los cerros que hay alrededor del valle donde están asentados los mazahuas son sus hijos, y se dice que el día que se reconcilien estos se juntaran en uno solo, y los mazahuas vamos a desaparecer.</p> <p>También, los mazahuas de estos rumbos tenemos ciertos lazos comerciales con la parte cálida de Zitacuaro, pues muchos mazahuas viajaban a Zitacuaro para comprar insumos para sus fiestas, o mercancías que comercializaban como los aretes de plata o arracadas de plata, se dice que en aquellos tiempos llego una virgen que</p>	<p>que estaba en la mesa, ella al verlo llegar corrió a ponerse el pelaje del gato, pero ya no logro.</p> <p>La gente cuenta que poco tiempo después de ese suceso el hombre se llevó a la mujer a la iglesia donde se casaron. Es por eso que se dice que en la comunidad hay algunas mujeres que tienen los ojos de gato (que en mazahua se conoce como <i>nrromixi</i>). (<i>Entrevista inédita, García. C, Adela, trabajo de campo, 10 de febrero de 2017</i>)</p>
--	--	--	---	--	--	--

palabra *dyante*, hace poco escuche de un vecino, que en su casa aparecieron tres serpientes chiquitas y de color verde (son las que les decimos víboras de campo o de paso), él menciona que eran unas víboras que parecían nuevecitas que parecía que no se habían arrastrado por la tierra, el señor tiene problemas familias por unos terrenos, entonces su familia lo aparto, lo hicieron a un lado. Nadie lo apoyaba, era como el malo del cuento, un día antes te encuentras las serpientes dice que compró un carro que le costó caro. El día que encontró las serpientes e intentó matarlas estas saltaban como si quisieran escapar o morderlo, su familia y él las mató, pero dicen que estas movían mucho la boca y nada más no morían, y dicen ellos que el señor iba a ir con su mamá a saludarla, ya estaban por arrancar el auto, cuando escucha a su hija más pequeña gritando diciendo! Córranle aquí hay otra víbora ¡y dicen que había otras víboras unos cuantos centímetros de donde aparecieron las dos víboras. Mataron a las tres víboras y el señor se fue a saludar a su mamá y su esposa le puso un poco de agua bendita y las quemó con gasolina, al día siguiente dicen que no encontraron

es conocida como la virgen de *xanxua*, ella iba a estar primero en medio de los dos cerros de Jocotitlán y el Nevado de Toluca, pero según que ella decía que ahí hacía mucho frío, que el Nevado aventaba mucha nieve y decía que quería un lugar calentito por eso decidió irse a Zitacuaro y ahí yace en un cerro.

Cerros y ríos: Tenemos un cerro que le dicen *Ts'itreje*, pero la comunidad comenta que son dos cerros que llevan ese nombre y ambos cerros tienen agua, tenemos dos pozos de agua, uno le dicen *Ts'ipresa* y el otro le dicen *Tameje*, hay un bosque, que es ejido y es como el pulmón de la comunidad, a este le dicen *Treje*,

Río de la Cienenga:
Ts'inrareje

Río del pozo: tameje, según lo que me comenta mi mamá, este pozo es el más grande que tiene la comunidad, pero también dice que es el pozo más Viejo o el pozo papá de la comunidad, y esto coincide con la su nombre pues “ta” significa “papa o viejo” “meje” “pozo”

Desconozco por qué le pusieron esos nombres, la única versión que conozco

			<p>nada de rastro de las serpientes, no saben si se las comieron los gatos, los perros, los pollos, o simplemente desaparecieron. Ellos tienen varias opiniones, uno es que dicen que a lo mejor las serpientes estaban en brama o apareamiento por eso aparecieron entre las flores, también mencionan que posiblemente se hayan acercado a la casa porque movieron unas piedras, pues en el camino estaban haciendo una obra pública. Ellos dejan hasta al final que las víboras aparecieron por los problemas que tienen o que alguien las puso o las mando a propósito (ellos dicen que esto último es como de no lo creemos, pero si fue así que quede a conciencia de quien lo hace).</p> <p>- En esta misma idea de que las serpientes aparecen por problemas en una plática con un familiar me contó que él había tenido problemas con una señora por las colindancias de su terreno, menciona que a los pocos días el señor fue a cosechar y al momento de comer, se sentó y dice que sintió que algo andaba recorriendo su espalda, y le dijo a su esposa que le revisara, pensó que se trataba de un pasto, un zacate, pero para su sorpresa era una serpiente que estaba</p>		<p><i>es la del Cerro que le dicen Ts'itreje que es la que según tiene agua.</i></p> <p>También, la comunidad se le denomina <i>Nrameje</i> en lengua Mazahua, le dieron este nombre por pozo grande que tenemos, le dicen que es lugar de pozos o lugar del pozo grande.</p>	
--	--	--	--	--	---	--

				en su espalda y su esposa rápido se lo quito y mataron la serpiente y él menciona que posiblemente fue porque discutió con la señora y se lo echaron intencional (como si se tratará de brujería vengativa)			
Rioyos Buena Vista	Diego Estrada Romualdo		Se dice que en la comunidad existe una serpiente que se acerca a las mujeres que tienen bebés para robarle su leche, esta aprovecha cuando ellas salen al campo a cuidar sus animales, la serpiente hipnotiza con sus ojos para que no ponga resistencia y al bebé le mete la punta de su cola en la boca para que no lllore, la leche de las mujeres es el alimento principal para tener vida eterna, las mujeres que tienen bebés procuran salir acompañadas para que la serpiente no les pueda hacer nada.	Cuando una mujer está embarazada y hay luna llena la luna se come al bebé, para prevenir esto las mujeres utilizan una serie de amuletos para que protejan al bebé. Por ejemplo; se ponen un listón o una faja de color rojo. Así como los amuletos que utilizan para las malas energías esta es utilizada para ahuyentar a la naturaleza.	El menzheje: Entre los mazahuas se cuenta que las mujeres solteras no pueden salir a lavar al río después del que el sol se oculte porque corren el riesgo, que se les aparezca el menzheje (dios del agua), este se puede presentar en diferentes formas como pescados, ranas, víboras y ajolotes. Si llegara a tocar a la mujer, esta puede contraer una enfermedad muy rara que la llevaría hasta la muerte, por tal motivo las familias mazahuas no permiten que las mujeres más jóvenes de la casa estén muy tarde en el río. El viaje a la muerte: Se cuenta que cuando un mazahua muere esta tiene que atravesar un bosque y un río. En este camino se encuentra con un perro que la conducirá al cielo, y dependiendo como se halla portando en vida es lo que cargan en la espalda. Por eso las mujeres mazahuas	El huevo y el maguey: En la comunidad mazahua hay la creencia de colocar la cáscara de huevo de güilos o pollos recién nacido en la punta del maguey, esto para que todos los animales que nacieron crezcan y reproduzcan durante todo el año, la mujer es la única que puede hacer esta práctica, porque se considera una parte importante en la creación del mundo y su deber es ver y cuidar los suyos, representado en diferentes prácticas como los cascarrones de huevo en el maguey. El huevo que no nace: Las mujeres mazahuas se encargan de echar a las güilas para que empollen los huevos durante 21 días aproximadamente para que se puedan reproducir, en ocasiones no todos los huevos alcanzan empollarse correctamente	

						<p>alimentan y cuidan a los perros de su casa porque no solo los guiaran en esta travesía, sino que además les ayuda a cruzar el río.</p> <p>El cordón umbilical: Al nacer una mujer mazahua las abuelas se encargan de colocar su cordón umbilical en el fogón, esta la envuelven en una tela y las entierran en el corazón del fogón. Esto lo hacen porque la mujer será el sustento de la familia, ella está vinculada con el fogón porque en este lugar se encuentran el nacimiento del conocimiento mazahua, aquí la familia se reúne y a partir de esta unidad es como se genera el conocimiento, la mujer será la encargada de mantener la unidad en la familia a partir de este lugar.</p> <p>El símbolo de la tela se relaciona a la actividad más representativa para las mujeres que es el bordado. En esta cubrirán las tortillas y se vestirán con los colores de la naturaleza.</p> <p>Protección a la milpa: En temporadas de lluvias los vientos son muy fuertes, esto provoca que los cultivos de maíz sufran un gran daño, para prevenir esto y que la cosecha sea afectada las</p>	<p>y por ende estos no nacen. Las mujeres recogen estos huevos y los guisan en el comal del fogón para su consumo. Ellas son las únicas en poder comer este alimento, esto lo hacen para que las próximas ocasiones nazcan todos los huevos que empollan las güilas.</p>
--	--	--	--	--	--	---	--

						<p>mujeres hacen lumbre en el fogón y con la braza obtenida lo colocan en el sumerio con un poco de copal empiezan a recorrer las orillas de la milpa para bendecir el maíz con el copal, con el objetivo de proteger su cultivo.</p>	
--	--	--	--	--	--	---	--

Así mismo las mujeres tienen el poder de ahuyentar las fuertes lluvias, aventando sal a los techos de las casas o utilizado una segadera para cortar las colas de agua que aparecen en los cielos. La mano de la mujer mazahua es la encargada de cuidar a los suyos.

Se cuenta que el sol y la luna se pelearon y le dieron la espalda a la tierra y todo se sumergió en oscuridad y toda la humanidad entro en una penumbra y tristeza. El sol y la luna se arrepintieron al ver el caos en las comunidades, así que decidieron no volver a pelearse y como pacto se unieron formando un eclipse, los dos lloraron y sus lágrimas cayeron a la tierra dando origen a los mirasoles que de día sigue al sol para vigilar que no vuelva a pelearse con la luna.

El Oro		Flor Deyanira Jerónimo Estanislao			Pues solo recuerdo que una persona mayor me dijo que la luna tiene un halo alrededor y que dependiendo de qué tan grande e intenso fuera se sabía cómo iba a estar el clima al otro día o en esa semana. Es muy borroso el dato [...] cuando la mujer esta menstruante se le advierte de comer cítricos y sobre todo limón pues se corta la regla		
Jocotitlán		Saraí Ramírez	Cuando tuve a mi primer sobrino, fue una noche estábamos en mi casa, se hizo noche, y mi hermano se quedó, su bebe se durmió, tenía semanas de nacido, y decidieron dejarlo dormir para esto todos nos fuimos a la cocina para merendar, de pronto todo quedo en silencio y se para rápido la mama del bebe, cuando fuimos a ver que pasaba dijo que ella avía escuchado risas, unas risas muy burlonas y escandalosas y mi hermano solo vio por la ventana como algo brincaba de un árbol a otro, al día siguiente mi abuela le dijo que fue una bruja que porque dejaron ropa del bebe afuera y ella percibe el olor.	Mi mamá me contó que una vez en la iglesia del municipio de Jocotitlán llego un helicóptero que traía una enorme caja, el helicóptero solo la dejo caer y se fue, pronto la gente del lugar comenzó a llegar y preguntarse que tenía la enorme caja de madera y llego un señor valiente que abrió la caja, dicen te salieron muchas serpientes, y todas se esparcieron, la gente no lo esperaba y no pudieron hacer nada, solo ver como se esparcían a todos lados, desde aquel año en adelante a su virgen de la iglesia le crece el cabello, algunos tienen teorías de que las serpientes eran parte de un experimento científico de crecimiento y tal vez alguna víbora entro a la iglesia pasando por el cabello de la virgen, haciendo que creciera, y otros dicen que es real su virgen.	Mi abuela dice que en un cierto mes cuando la luna llega a estar de color rojo o con un círculo iluminante tenías que cortarte el cabello para que te creciera hermoso al igual que pensar en abundancia, sobre todo lo que querías tener mientras mirabas la luna. A las embarazadas se les prohibía salir cuando había luna llena o de color rojo, tenían que ponerse un listón rojo dentro de su prenda o broches.		

	San Miguel Tenochtitlán	Edith Montoya	<p>Mi mamá nos contaba de chiquita que las luces en los cerros que rodean mi comunidad eran brujas y mi papá por su parte me platico algunas veces sobre una bola de fuego que salió de un horno antiguo de la casa y que desapareció en el cielo.</p> <p>En mi comunidad al oeste hay un cerro pequeño que en mazahua se le conoce como ati'i allí el 2 de noviembre de cada año pueden observarse luces o flamas en la punta del cerro y la gente dice que son brujas. También cuentan muchas personas experiencias de que las brujas se convierten en guajolotes y quieren beber la sangre de los bebés.</p>	Las personas comentan que esa serpiente puede dormir a las mujeres que están amamantando y beber de su seno al tiempo que le da su colita al bebé para despistarlos y que no llore.	Algunas tradiciones como sembrar o cortarse el cabello en luna creciente para que el crecimiento sea rebosante. Si ¿Cuál sería? Durante el periodo menstrual dicen que no es conveniente entrar al panteón. Durante el periodo menstrual dicen que no es conveniente entrar al panteón.		
Ixtlahuaca		Mariana Santana				<p>La mujer y las habas: De niña escuchaba que “Una mujer en su periodo no puede entrar en el sembradío de habas porque se mancha y es malo para la planta”, Y así fue como ese mito formo parte de mi cosmovisión y sí, existía ese temor de cuando yo estaba en mi periodo no entrar al sembradío de habas, ya que mi mamá también me lo decía, ahora al cuestionar el porqué no se puede entrar, la respuesta es porque NO, porque estamos sucias.</p> <p>La mujer y el agua: Otro relato que gira en torno a mi comunidad (Guadalupe Cachí) en donde se ubica una presa llamada “Presa</p>	

						<p>Larga” es la más grande de la comunidad y de las comunidades vecinas en la que se acostumbra la pesca sobre todo en las épocas de riego, recuerdo mucho a mi papá y hermanos que realizaban esta actividad, ya que se ubica a unos 500 m de mi casa, era como una fiesta cuando llegaba esta época.</p> <p>Recuerdo los costales de peces que sacaban, y digo recuerdo porque ahora esta actividad ha disminuido considerablemente, esta actividad era exclusiva de los hombres es aquí donde nuevamente a la mujer se le atribuye un papel negativo, ya que se decía que:</p> <p>“Una mujer no podía y se le tenía prohibido acercarse a la orilla de la presa o donde estuvieran pescando porque espantaba a los peces y la pesca no sería buena”.</p>	
Temascalcingo		Esteban Bartolomé Segundo Romero	<p>Cuando era niño mi papá me llevó a pescar en el río Lerma, cuando era Lerma ahora es Río Nilo. Una vez en la orilla del río me hizo una camita de hojas verdes de sauce y allí me acostó, me dormí, mientras el pescaba. Al amanecer me dijo ya regresemos a casa porque ya no caen a la red los peces. En el trayecto de regreso a casa me contó: mientras tú dormías y yo pescaba vino una <i>luz</i> de ese risco, luego y comenzó a revolotear encima</p>		<p><i>D'adyo Zana - D'adyo</i> (nueva (o)) <i>Zana</i> (luna) “Luna Nueva”; <i>Nizhi Zana - Nizhi</i> (llena (o)) <i>Zana</i> (Luna) “Luna Llena”; y <i>Ñit'u Zana - Cuarto Menguante</i></p>	<p>El río y el camino tienen boca /nee/, que se traduce como orilla. A la mejor sabrá o habrá escuchado que a las plantas se les determina por sus características o calidad: de que si en "macho" o es "hembra". Algunos frutos tienen ombligo y año. Las ollas de barro tienen año. Mtro Esteban: Una olla de barro tiene boca, oreja, estómago y año.</p>	<p>A partir de suu se define para los animales y plantas: nda- prefijo antepuesto al nombre del animal o la planta: ndamixi gato, ndadyo perro; y su- prefijada al nombre del animal o planta indica hembra como: sudyo perra, sukjua coneja, etc. Si, como le decía la otra vez, con la palabra suu para el humano es esposa, compañera; y para los</p>

de nosotros, girando alrededor nuestro. Detuve la pesca y saqué mi crucifijo y mi machete y dije -vente-señalándole el machete. Bájate y vente a ver de a cómo nos toca. Y después de esto se perfiló hacia la cima de aquellas montañas y desapareció la *luz* que emitía.

Claro por allí come cuando se le llena de algún líquido p semillas. Desde luego no es que coma, sino que así se le significa por la función que cumple o cree el humano que cumple.

Todo es sentido análogo o metafórico. En cuanto a conocer cuando se es hembra o cuando es macho en una planta no lo sé muy bien. Pero es escuchado. La tierra misma tiene vida. Tiene boca y la abre para tragarnos cuando no morimos. La tierra es femenina. Por ejemplo cuando se ofrece la ofrenda a la tierra, la persona quien realiza el ritual hace la acción de hincarse: ndiñijomu, esta palabra se compone del verbo tiñi, ndiñi, triñi, nriñi, nziñi conforme a la flexión del verbo, significa copular; y la palabra jomu es sustantivo tierra, suelo, mundo. Entonces ndiñijomu se traduce como copula a la tierra. Siiii, el acto de siembra es una analogía de la cópula humana. Se prepara a la tierra, se le corteja, que son todos los preparativos que se hace para la siembra. Se abre sus pliegues para introducir la coa y depositar las semillas para que germinen. Imagínese y compárelo con el acto de la cópula humana. Si tienen estómagos, las protuberancias de los cerros.

animales denota hembra. Que también puede traducirse como supjad'u "yegua", es esposa o compañera del caballo. La palabra suu es un término de parentesco que se traduce como "esposa" y mira "esposo". Con relación a los animales y algunas plantas se utiliza esta misma palabra para denotar género femenino. En la estructura morfológica de la palabra se usa como prefijo afijada al nombre o sustantivo y adjetivo. Por ejemplo cuando decimos gata se antepone prefija a la palabra mixi y decimos sumixi = gata; sudyo = perra; sumiño= coyota. Y para denotar" lo masculino utilizamos prefijada a la palabra la partícula /nda-/, al sustantivo, por ejemplo: ndapjad'u = caballo; ndamiño = coyote; ndadyo = perro; ndamiñi = ardilla macho.

						Y también espaldas. Si se antropomorfizan los lugares geográficos	
--	--	--	--	--	--	---	--

Fuente: Trabajo de Campo 2020-2021, región mazahua.