

**COSMOVISIÓN AGRÍCOLA Y MUERTE EN EL VALLE DE TOLUCA**



**ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ SÁNCHEZ**

**JÓVENES ◊ PASIÓN Y LIBERTAD | PENSAMIENTO | HISTORIA**





**Cosmovisión agrícola y muerte en el Valle de Toluca**



Alfredo Del Mazo Maza  
*Gobernador Constitucional*

Marcela González Salas y Petricoli  
*Secretaria de Cultura y Turismo*

CONSEJO EDITORIAL

*Consejeros*

Marcela González Salas y Petricoli  
Rodrigo Jarque Lira  
Gerardo Monroy Serrano  
Jorge Alberto Pérez Zamudio

*Secretario Ejecutivo*  
Alfredo Barrera Baca

*Comité Técnico*

Alejandro Pérez Sáez  
Rodrigo Sánchez Arce  
Laura G. Zaragoza Contreras



Doctor en Ciencias  
e Ingeniería Ambientales  
Carlos Eduardo Barrera Díaz  
*Rector*

Doctora en Humanidades  
María de las Mercedes Portilla Lujá  
*Secretaria de Difusión Cultural*

Doctor en Administración  
Jorge Eduardo Robles Alvarez  
*Director de Publicaciones Universitarias*

# COSMOVISIÓN AGRÍCOLA Y MUERTE EN EL VALLE DE TOLUCA

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez

JÓVENES. PASIÓN Y LIBERTAD | HISTORIA

*Cosmovisión agrícola y muerte en el Valle de Toluca*

© Primera edición: Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México / Universidad Autónoma del Estado de México, 2022

D. R. © Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México  
Jesús Reyes Heróles núm. 302,  
delegación San Buenaventura, C. P. 50110,  
Toluca, Estado de México.  
ceape.edomex.gob.mx

D. R. © Universidad Autónoma del Estado de México  
Instituto Literario núm. 100, Oriente, C. P. 50000,  
Toluca, Estado de México.  
www.uaemex.mx  
publicaciones@uaemex.mx

© Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, por el texto y las fotografías

© SECRETARÍA DE CULTURA. -INAH. -MEX., por fotografías. "Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia".

ISBN (colección GEM): 978-607-5910-11-6

ISBN (colección UAEMÉX): 978-607-633-837-7

ISBN (GEM): 978-607-5910-12-3

ISBN (UAEMÉX): 978-607-633- 840-7

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal  
CE: 226/09/16/22

Coordinación editorial: Alejandro Pérez Sáez y Jorge Eduardo Robles Alvarez

Diseño y formación: Rogelio González Pérez

Cuidado de la edición: Silvia Palma Vallejo

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de la autoría.

Toda reproducción de imágenes de monumentos arqueológicos, históricos y zonas de dichos monumentos está regulada por la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas y su Reglamento, por lo que deberán tramitar ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el permiso correspondiente.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización escrita de los titulares de los derechos patrimoniales.

Hecho en México / *Made in Mexico*

**Nadie puede cuestionar** que el mundo actual demanda acciones eficaces en todos los campos de la vida. Las generaciones jóvenes asimilan la información de su realidad histórica, la procesan y van fraguando gradualmente una voz propia. Esa voz que se alza frente al orden establecido debe ser escuchada, porque es portadora de la simiente del pensamiento evolutivo, del paso que marca el cambio de una generación a la siguiente.

Por ello, la Secretaría de Cultura y Turismo no escatima esfuerzos en la creación de diferentes vías que ayuden a la maduración del talento joven, a la difusión de sus ideas estéticas a través de la creación intelectual y artística, alimento del pensamiento humanista que, hoy por hoy, es el camino más firme hacia la paz mundial.

Conscientes de estos principios, nos hemos dado a la tarea de abrir nuestras puertas a jóvenes artistas y pensadores mexicanos que destacan en los diversos géneros literarios: novela, cuento, ensayo, poesía y dramaturgia; en la reflexión y el pensamiento filosófico, histórico, antropológico y social; en las artes plásticas como pintura, grabado y escultura, o en las artes gráficas, digitales y cinematográficas.

Es así como surge el proyecto Jóvenes. Pasión y Libertad, nueva colección del Fondo Editorial Estado de México en coedición con la Universidad Autónoma del Estado de México, que abre un espacio para dar cauce a las voces de la juventud creadora, además de reconocer su trabajo y sus aportes a la literatura, el pensamiento y las artes de nuestra entidad.

MARCELA GONZÁLEZ SALAS Y PETRICIOLI  
*Secretaria de Cultura y Turismo*



**Fortalecer la inclusión** en la universidad y en la sociedad, al igual que la identidad de los diversos sectores de la población mexiquense, mediante la amplia participación de jóvenes en actividades literarias, artísticas y culturales es el principal objetivo de la Universidad Autónoma del Estado de México en materia de difusión cultural. Así lo definió la comunidad universitaria de la Uaemex en su Plan Rector de Desarrollo Institucional 2021-2025.

Por ello, a las universitarias y los universitarios nos llena de entusiasmo participar como coeditores en el diseño y lanzamiento de la acertada colección Jóvenes. Pasión y Libertad, que incluye obras de artes visuales, literatura y pensamiento filosófico, realizadas por jóvenes que practican los diversos géneros de estas tres vertientes de la producción intelectual en nuestra entidad.

Cada obra publicada en esta colección constituye un trabajo reflexivo sobre la realidad que, gracias a su tratamiento artístico, logrará detonar nuevas experiencias estéticas, intelectivas y morales en el público lector.

A su vez, la colección Jóvenes. Pasión y Libertad ha sido construida con una mirada abierta a la innovación de temáticas y técnicas que las jóvenes autorías seleccionadas han planteado con arrojo y energía.

Deseo que las obras que conforman esta colección se inserten en la rica tradición literaria hispanoamericana y dialoguen durante mucho tiempo con la crítica especializada y el público en general. Que así sea para el deleite de todas y todos.

Somos Uaemex

*Patria, Ciencia y Trabajo*  
DR. CARLOS EDUARDO BARRERA DÍAZ  
Rector



## *Prolegómenos de una idea*

El libro que el lector tiene entre sus manos es producto de una idea que me ha apasionado desde tiempo atrás y que tiene su génesis en dos aspectos entrelazados. Como novel cultivador del arte de Clío, es decir de la Historia, me inicié con el estudio de la cosmovisión agrícola de los mazahuas del valle de Ixtlahuaca, que fue lo que trabajé en la tesis de licenciatura cursada en la Universidad Autónoma del Estado de México. Cubrir de principio a fin el ciclo agrícola del maíz y los rituales y cosmovisión que se tejían en derredor de esta planta entre los mazahuas contemporáneos, me introdujo en la conexión que tenían los muertos con las faenas agrícolas en el imaginario de los mazahuas.

Pero hubo algo más decisivo que hizo posible identificar lo que, a partir de ese momento, sería una inquietud a tomar en cuenta en la revisión de la cosmovisión agrícola de los mazahuas: la muerte de mi abuelo, quien en vida se había convertido en uno de mis informantes para documentar un ciclo agrícola, que hoy no necesariamente es el mismo que evocaban las narraciones de las personas entrevistadas para conocerlo. Mi abuelo (José Enríquez, a quien dedico este libro), sin proponérselo, me brindó una última enseñanza con su muerte.<sup>1</sup>

El deceso de una persona viene acompañado de rituales, algunos de sobra conocidos, pero otros extraños para quien no

---

<sup>1</sup> No me atreveré a poner el conocido q.e.p.d (“que en paz descanse”) luego de saber el entramado que guarda el ritual que se le hizo, que esbozaré en esta introducción, pero cuyo significado se sabrá plenamente tras agotar el hilo explicativo de este libro.

los observa de forma cotidiana. Fue el caso en el que me encontré con la muerte de mi abuelo (ocurrida en 2011). Poco antes de llevarlo a su última morada, aquel día, uno de sus hermanos fue por un rastrojo (caña seca de maíz) para idear con ingenio una representación en miniatura de una yunta: un par de caballos y un arado, así como un bastón plantador (coa) que colocó a los pies del difunto (*fig. 1*). Con la curiosidad que se impone en estos casos, alimentada por la ignorancia, pregunté para qué era eso. La respuesta del tío abuelo fue contundente: le había puesto esa yunta miniaturizada “por si quiere seguir trabajando”.

La sentencia resumía toda una idea presente entre quienes en vida se dedicaron al campo y sabían que lo harían después de muertos, pues la muerte, aunque remitía a otra realidad, ésta se concebía parecida a la conocida en vida. Había algo más detrás de esta anécdota que se revelaba ante mis ojos: la intervención que desempeñaban los muertos en el sustento de quienes todavía gozaban con vida. Los muertos aparecían como una suerte de auxiliares en las faenas agrícolas y su papel era demasiado importante; una cauda de datos, que paulatinamente fueron llegando a mis manos al correr de los años, me permitió entenderlo.

Cierro esta anécdota —que, insisto, da origen a una idea que ahora cristaliza en este libro— apuntando que el día de la muerte de mi abuelo había localizado uno de los trabajos de Jacques Gallinier, célebre etnólogo francés estudioso de los grupos otomíes y mazahuas, cuyo contenido conocería tiempo después. En este escrito se señalaba lo que había podido ver con mis ojos. Dice Gallinier, en aquel trabajo, que los mazahuas al morir acostumbraban enterrar a sus muertos, en el caso de los hombres, con una yunta miniaturizada, y, en el caso de las mujeres, con un telar, también en miniatura, ritual que evocaba a una de las dos generaciones antecesoras de los actuales mazahuas en su mitología: la de los enanos (la otra es la de los gigantes) (2006, p. 57).

El escenario descrito fue el punto de partida de la integración de un *corpus* de datos recabados a partir de la información etnográfica arrojada por diversos autores que, colateralmente a los



Figura 1. Yunta y pala miniaturizados. Reproducción de los instrumentos de trabajo vistos en 2011, sólo que esta vez se ve una pala, en lugar de una coa (fotografía del autor, San Mateo Ixtlahuaca, Ixtlahuaca, 2011).

propósitos centrales de sus investigaciones, daban cuenta de la relación muerte-ciclo agrícola presente entre la población indígena del Valle de Toluca, y no sólo entre los mazahuas. El material etnográfico se complementó con lo que las fuentes históricas permitían rastrear sobre el fenómeno que abrevaba de una idea mesoamericana. Así, a las pesquisas etnográficas, se sumarían pictografías y pintura mural, material arqueológico, crónicas, documentos solicitados por la Corona española, manuales de extirpación de idolatrías y catecismos que abonaron en torno a la conexión ser humano-ciclo agrícola, posible de identificar desde la época prehispánica hasta nuestros días, sin perder de vista su pervivencia en la época novohispana y en los albores del siglo XIX.

Con estas fuentes y marcos temporales, el presente libro pretende remitir al lector a una idea ampliamente señalada para la población indígena del Valle de Toluca, donde convergen nahuas, otomíes, mazahuas, matlatzincas y tlahuicas (los últimos cuatro identificados lingüísticamente como grupo otomiano).

Cabe aclarar que no soy el primero en identificar la conexión que guardan los muertos con el ciclo agrícola en la cosmovisión de la población indígena mexicana, pues al menos dos antropólogas, Catharine Good y Alejandra Gámez, la han señalado y desarrollado en sendos trabajos. La primera entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero (Good, 1996; Good, 2001); la segunda para el caso de los popolocas del sur de Puebla (Gámez, 2012). Ambas han contribuido a robustecer esta línea de las múltiples que ofrece el estudio de las cosmovisiones agrarias de corte mesoamericano.

No obstante, la idea no ha sido abordada de forma sistemática para el caso de las poblaciones indígenas del Valle de Toluca, espacio agrícola para la época prehispánica y, por tanto, donde la cosmovisión agraria pudo florecer sin mayor problema y aun extenderse hasta nuestros días en forma de rituales, mitologías y creencias que sobreviven entre la población heredera de estas ideas, a pesar de que la agricultura ya no es precisamente una actividad que norme el ámbito económico de los habitantes del Valle de Toluca, como lo fue en el pasado. Dar cuenta de este imaginario y, sobre todo, restituir su significado se hace, por tanto, necesario. Además, a diferencia de las investigaciones de Good y Gámez, sustentadas fundamentalmente en tradición oral, la que ahora se presenta al lector parte de fuentes de distinta naturaleza para explorar la idea en el Valle de Toluca.

Brevemente diré la secuencia que sigue este libro para desarrollar la idea esbozada. En un primer momento se rastrean los orígenes de esta cosmovisión a la luz del espacio que le dio vida. Así, en “La tradición milenaria” (capítulo 1.º) descuella la

relevancia que tuvo el maíz para las sociedades sedentarias de Mesoamérica y la relación que el ser humano estableció con la tierra, principio y fin de su existencia, al punto de elaborar un culto preciso en torno a la tierra. En esta efervescencia de ideas sobresale la función que se asigna a los muertos en la procuración del sustento de los grupos mesoamericanos. Si esta idea estuvo presente o no entre éstos, es un asunto que se revisa en “Un valle agrícola” (capítulo 2.º), donde puede constatarse la cauda de información espacial, económica, religiosa y ritual que permite identificar la existencia de una cosmovisión agrícola asociada con la muerte entre los grupos otomianos prehispánicos del Valle de Toluca.

Si esto compete a la historia prehispánica, “La prolongación de un imaginario” (capítulo 3.º) pone a prueba la persistencia, en tiempos ulteriores, durante la época novohispana y el siglo XIX, de esta cosmovisión agrícola entre la población indígena, no sin haber experimentado cambios. El capítulo revisa cuidadosamente las pesquisas que en torno a la idea vislumbra la documentación de la época, alguna de la cual corresponde a los grupos otomianos del Valle de Toluca. A partir de las fuentes disponibles para la época posterior al mundo prehispánico es posible descubrir la continuidad de ideas y rituales que, en efecto, asignan a los muertos la capacidad de intervenir en los ciclos agrícolas entre la población indígena y quienes siguieron ocupándose en la actividad agraria.

El recorrido de este libro, así como de la búsqueda de los orígenes y permanencia de esta cosmovisión agrícola, encuentra su desenlace con la revisión del imaginario de la población indígena más cercana a nuestros días, la cual, a partir de prácticas rituales, como la descrita para los mazahuas, mitos y creencias, nos permite asistir a la continuidad de una visión en la que los muertos participan activamente y, por distintos medios, en la procuración del sustento agrícola de quienes todavía viven y

reproducen este sustrato mesoamericano. Las noticias que, por fortuna, circulan en la tradición oral y ritual de la población otomiana del Valle de Toluca son revisadas en “La fachada etnográfica contemporánea” (capítulo 4.º).

Aunque a primera vista puede deducirse que el libro transita del pasado más remoto al presente más cercano; de los cimientos mesoamericanos que dan origen a la cosmovisión agrícola en derredor de la muerte a la fachada etnográfica contemporánea que advierte su permanencia; a decir verdad, cada uno de los cuatro capítulos pone en diálogo las fuentes históricas con el material etnográfico reciente disponible, si bien en distinto grado. Mientras en los primeros dos capítulos dominan las fuentes históricas y arqueológicas que remiten a la época prehispánica, a diferencia de la etnografía contemporánea que está presente en una dosis mínima, pero necesaria para entender la vitalidad que guardan las noticias históricas, el último capítulo invierte los grados de acercamiento a los materiales disponibles, por lo que destaca el predominio del dato etnográfico reciente en detrimento de las fuentes históricas que, no obstante, se señalan cuando es necesario esclarecer lo que esconde el dato oral y ritual que nos ofrecen las poblaciones otomianas de hoy. En buena medida también es un recordatorio de las ideas revisadas en los capítulos anteriores. El tercer capítulo, que compete a la época novohispana y el siglo XIX, representaría el equilibrio entre las fuentes históricas que remiten a la realidad colonial, las elaboradas con el propósito de remitir al mundo prehispánico inmediato que conocen los europeos y las que proporciona la moderna etnografía. Aquí, como podrá verse, también es necesario el diálogo entre las fuentes de los distintos momentos que abarca la revisión de la conexión ciclo agrícola-muerte. Lejos de quedar reducido a una exploración de una idea remota, el libro busca señalar su

vitalidad y explicar lo que, a primera vista, pudiera carecer de sentido para quien no entiende el asidero cultural del cual abrega el imaginario contemporáneo.



# Capítulo 1

## La tradición milenaria

Aunque es lugar común identificar todo lo asociado con el mundo agrícola con un origen mesoamericano, no puede perderse de vista que hay ideas que rebasan por mucho su presencia en Mesoamérica y se sitúan temporal y espacialmente más allá de los confines de esta superárea. La conexión del ser humano con la tierra es, sin duda, una de ellas. Aunque opacada por la complejidad cultural y material de Mesoamérica, la menos llamativa Aridamérica nos revela la existencia de una idea que es paralela y común a esta superárea y a Mesoamérica. De hecho, nos atreveríamos a decir que, aunque menos llamativa para los ojos modernos y comparativos que advierten el contraste entre Aridamérica y Mesoamérica, para las sociedades agrícolas de esta última aquella se torna ambivalente. Es el lugar donde habitan grupos señalados como inferiores a ellas (llamados en el Posclásico como “chichimecas”), pero igualmente caracterizados como notables guerreros, con los que los grupos mesoamericanos quieren atar su pasado, y es esta área la que quizá los provee de los marcos míticos donde anclan su pasado las sociedades migrantes que irrumpen en Mesoamérica.

Pese a que pueden parecer escasas las evidencias que se conocen para Aridamérica, la superárea ofrece las suficientes para esbozar una imagen. Célebre por los hallazgos de la cueva de La Candelaria (Coahuila), habitada entre el 1 000 y 1 600 d. C., en donde se identificaron bultos mortuorios, Aridamérica nos da pistas para vislumbrar la conexión del ser humano con la tierra que para esas fechas ya existe también en Mesoamérica (cuyo surgimiento los arqueólogos sitúan alrededor del 2 500 a. C.). Aunque en

términos funcionales podría argüirse que la cueva fue el escenario idóneo para los grupos que la convirtieron en morada final de quienes fueron depositados en ella, el contexto funerario es sugerente para advertir el entramado simbólico que se esboza como una posibilidad.

En La Candelaria tenemos uno de los testimonios del valor que tiene la cueva como casa y como morada final del ser humano, como vientre de donde sale el hombre y a donde nuevamente ingresa para ser consumido por la tierra. Sobresale un detalle que advierte la equiparación de la cueva con el útero: los hombres ahí depositados y amortajados reposan en posición fetal (Nárez, 1994, pp. 123-124; González Arratia, 1998, pp. 62-64). La idea cueva-útero que se reproduce sin cesar en el orbe mesoamericano cobra forma en La Candelaria.

Avanzado el tiempo, pero ahora en latitudes mesoamericanas, tenemos otra imagen que abona en la conexión tierra-ser humano y que corresponde al célebre mito de Chicomóztoc, el lugar de las siete cuevas (¿inspirado en el medio que ofrece Aridamérica?), donde residen distintos grupos que salen de ellas y migran hasta asentarse en la “tierra prometida”, como es conocido para el caso de los mexicas. El mítico lugar es reproducido por la plástica que documenta la tradición mesoamericana. Así lo vemos lo mismo en la *Historia tolteca-chichimeca* que en el llamado *Códice Durán* o en el *Códice Tovar*, pero igualmente en el *Códice Huamantla* (lám. 6) (fig. 2), donde los otomíes también se hacen partícipes del mito mesoamericano. Aunque la *Historia...*, el *Códice Durán* y el *Códice Tovar* representan las siete cuevas y el *Códice Huamantla* tan sólo una, no obstante que la *Relación geográfica de Querétaro*, de 1582, habla de las cuevas de Chiapa de donde salieron los otomíes migrantes (Acuña, 1987, p. 235),<sup>2</sup> la idea es la misma: el ser humano

---

<sup>2</sup> Estas cuevas se localizarían en lo que ahora es Chiapa de Mota, población ubicada al norte del Valle de Toluca.

habitando la cueva, el útero de donde procede. Aunque elaborados en marcos mesoamericanos, los mitos del Posclásico no dejan de guardar relación con lo que se observa en La Candelaria. Una vez más tenemos la cueva que abraja al ser humano, con su doble carácter, como principio y fin del ser humano.



Figura 2. Cueva de Chiapa. *Códice Huamantla* (1592, lámina 6).

Evidentemente la idea de que el hombre procede de la tierra tiene su mayor acabado en la Mesoamérica agrícola y sedentaria, donde mujeres y hombres comienzan a depender del maíz, tanto como éste depende del agricultor para crecer y completar su ciclo. En torno al maíz, el poblador de Mesoamérica desarrolla saberes agrícolas, pero también una forma de ver al mundo, en la que tiene cabida la conexión ser humano-maíz; el hombre hecho de maíz y el maíz convertido en ser humano, es decir, humanizado. Así, por ejemplo, es de sobra conocido el mito maya consignado en el *Popol Vuh*, fuente de factura colonial, aunque de bases mesoamericanas, que registra la creación

del ser humano a partir del maíz (1993, pp. 103-107), pero que incluso es posible descubrir en los coloridos murales de Cacaxtla (Tlaxcala), en donde halló refugio la tradición mayense durante el Epiclásico, mucho antes de que se elaborara el *Popol Vuh*. En Cacaxtla aparecen pintados los sembradíos, en donde brotan cabezas humanas de las plantas en el lugar que corresponde al maíz. En Cacaxtla, ser humano y maíz se equiparan, ahí el maíz se convierte en humano y éste en maíz.

De la misma forma, podemos leer en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, el tratamiento que los antiguos nahuas —y aun los que el franciscano conoció en el siglo xvi— le darían al maíz como un ser humano, pues, cuando estaban por echarlo a la olla para cocinarlo le hablaban y daban ánimos para que no temiera al verse cocinado (1989, p. 298). Esta imagen queda incluso plasmada en el *Códice Florentino* (apéndice libro 5.<sup>o</sup>, f. 16r.), en donde puede apreciarse la escena de una mujer que comienza a verter el maíz a su olla de barro, colocada sobre el fogón, hablándole al maíz, como se deduce de la vírgula que sale de su boca y, a través de la cual, los códices mesoamericanos representaban el habla. No sólo eso, también en la *Historia* de Sahagún se recoge la humanización del maíz en otro pasaje que recomendaba levantar cualquier grano de maíz que estuviese en el suelo, de no hacerlo, se le injuriaba y aquél quedaba molesto con quien lo dejó en el suelo, deseando su castigo o padecimiento de hambre, para que no menospreciaran al que, ciertamente, era el sustento (*tonacayo*) de los grupos mesoamericanos (1989, p. 298).

Lo relevante de estas creencias es la capacidad de subsistir hasta el día de hoy, de tal suerte que tanto otomíes como mazahuas del Valle de Toluca siguen recomendando no dejar ningún grano de maíz en el suelo, de hacerlo, el maíz se queda llorando y levanta sus manos para que lo levanten, además, los humanos pueden necesitarlo en tiempos de hambre. De la

misma forma, los mazahuas señalan que cuando el maíz tierno de la milpa llega a verse afectado por una tromba de agua o ráfagas de aire que lo derriban, es necesario ir a la milpa y sahumarlo, darle ánimos para que se levante del suelo en el que está postrado por los siniestros ocurridos (De la Vega y De la Cruz, 2011, p. 23; Enríquez, 2015, pp. 188-189, 281).

Humano y maíz dependen uno del otro y son equiparados en esta cosmovisión agrícola mesoamericana, de tal suerte que nada tiene de extraño, por ejemplo, hallar en el *Códice Fejérvàry-Mayer* (pp. 33-34) la representación del maíz como un ser vivo, antropomorfizado, recibiendo aguas benéficas o nocivas que pueden ahogarlo, fuertes calores que lo dañan (por ello se le representa enrojecido) o vientos que pueden tirarlo. Cada uno de estos siniestros: agua, aire o fuego son representados con la presencia de los dioses que rigen sobre estos fenómenos (Chalchiuhtlicue, Tláloc, Ehécatl o Xiuhtecuhtli, respectivamente) (*fig. 3*).

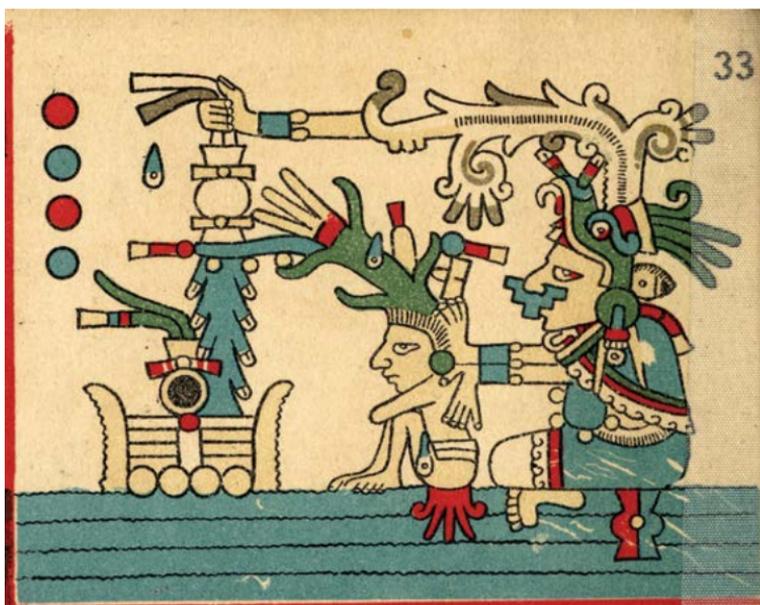
La extraordinaria fuerza de este pensamiento, que logró prevalecer entre las sociedades indígenas que hicieron de la agricultura una actividad persistente, se advierte por igual cuando los mazahuas sostienen que el maíz, al ser depositado en la milpa, cuando era sembrado usando un bastón plantador o coa, demoraba alrededor de ocho días para brotar de la tierra (Enríquez, 2015, p. 131). El detalle es significativo, revela que el maíz al ser depositado en la tierra desciende al inframundo (compuesto por nueve niveles) para luego retornar de él, convertido en una planta que con el tiempo crecerá. La muerte del maíz y su descenso a las entrañas de la tierra posibilitan su vuelta a la vida. Lo mismo que ocurría con los seres humanos que terminaban engullidos por la tierra para servir como materia de una nueva vida. Tal era la imagen integral en la cual convergían ser humano, maíz y tierra.

Bajo estos ejemplos, es plausible proponer la gestación de una idea que se configuró y extendió en los milenios del

tiempo, ya no se diga solamente por lo que compete al prolongado tiempo prehispánico, sino al que seguirá tras la irrupción hispana, la evangelización de la población indígena y la pervivencia, pese a las transformaciones que sin duda tuvo, de una cosmovisión anclada en la tierra y el maíz, entre quienes continuaron cultivando y reproduciendo ideas que les resultaban funcionales en su marco cultural.



Figura 3. Maíz antropomorfizado. (En esta página y en la siguiente) archivo: *Códice Fejérvàry-Mayer* páginas 33-34. Creado: Zeutschel Onmiscal 11.



## Tlaltecuhltli, dios-diosa de la tierra

La metáfora del maíz que desciende al inframundo nos lleva de la mano al carácter divino que asumió la tierra en la cosmovisión agrícola mesoamericana, y que queda esbozada en un amplio sentido documental con el caso de Tlaltecuhltli, dios y a la vez diosa de la tierra, venerada con ese nombre por los nahuas y de cuyo culto dan cuenta diversas representaciones escultóricas y gráficas plasmadas en los códices del centro de México (López, 2010). Representada como un monstruo que muestra sus fauces abiertas para engullir a su presa, con las garras por delante y en posición de cuclillas, la composición de Tlaltecuhltli es ilustrativa de las funciones que cumple en la cosmovisión agrícola. Con las fauces abiertas, mostrando colmillos y garras desplegadas, evoca su función devoradora (*Códice Borbónico*, p. 16; *Códice Laud*, p. 21; *Códice Tudela*, f. 104r.) (figs. 4 y 6), lo mismo de cadáveres humanos en proceso de putrefacción (como se ve en el *Códice Laud*, p. 44), representados en los códices como bultos mortuorios (*Códice Vaticano B*, págs. 12 y 90; *Códice Fejérvàry-Mayer*, p. 17; *Códice Laud*, p. 31), o, sencillamente con los ojos cerrados (*Códice Fejérvàry-Mayer*, p. 30; *Códice Laud*, p. 33) (figs. 4, 5 y 9), que devora al astro solar, el cual, en la cosmovisión mesoamericana, surge del Oriente para emprender su ascenso por los cielos y su descenso por el Poniente, donde la tierra se dispone a engullirlo, como puede apreciarse en un detalle del *Códice Borbónico* (p. 16) y en el *Códice Telleriano Remensis* (p. 20r) (figs. 6 y 7). En ocasiones, la escultura nos muestra a Tlaltecuhltli exhibiendo un chorro de sangre que entra a sus fauces o un cuchillo de pedernal como lengua, una clara alusión al sacrificio que se le otorga al darle cuerpos que consume, a cambio de los cuales, el dios-diosa se muestra favorable, capaz de retribuir lo ofrendado.



Figura 4. Tlaltecuhтли abriendo sus fauces para devorar cuerpos humanos. La representación de arriba muestra, además, el pedernal asociado al sacrificio. Archivo: *Códice Laud*, páginas 21 y 33.

La posición en cuclillas de Tlaltecuhтли tampoco es fortuita. De hecho, recuerda mucho a la postura que asumen otras deidades femeninas, diosas madres, como Tlazoltéotl, la diosa que consume inmundicias, pero que también es capaz de procrear vida y, especialmente, al dios del maíz, como ilustra el *Códice Borbónico* (p. 13) (fig. 7). Esa postura corresponde a la que adoptan las mujeres al concebir a sus hijos en el mundo mesoamericano (véase, por ejemplo, la escultura mexicana de la colección Bliss, Dumbarton Oaks, que representa a Tlazoltéotl). Verla en Tlaltecuhтли corrobora su identidad femenina y como diosa madre, capaz de generar vida, de parir lo mismo al sol que al maíz tras devorarlos.



Figura 5. Tlaltecuhтли devorando un cuerpo en descomposición. Archivo: *Códice Laud*, p. 44. Autor: John Pohl.

Por fin, la metáfora del maíz naciendo de la tierra adquiere pleno sentido. Si Tlaltecuhтли devora cuerpos muertos es igualmente capaz de generar vida en su superficie, como el maíz, sustento para los grupos sedentarios mesoamericanos (como se puede ver en el *Códice Fejérváry-Mayer*, p. 38 o en el *Códice Borgia*, p. 53) (*fig. 8*). A veces, aparece asociada con el dios de las lluvias, Tláloc, y la asociación no es casual toda vez que ambos representan la fertilidad, tierra y agua, indispensables para que el maíz prospere.

Reparando en detalles, la diosa de la tierra muestra cráneos y huesos en su indumentaria y cabello encrespado, tal como lo exhiben los dioses de la muerte, Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, quienes en ocasiones acompañan a Tlaltecuhтли, como puede verse, por ejemplo, en el *Códice Vaticano B* (p. 90), en el cual la diosa de la tierra se dispone a engullir un bulto mortuorio que es llevado por la diosa de la muerte, Mictecacíhuatl; o, en el *Códice Laud* (p. 31), donde se ve a Tlaltecuhтли realizando la misma acción, pero ahora acompañada por Mictlantecuhtli (*fig. 9*). Misma escena se representa en otra sección del *Códice Vaticano B* (p. 12). Aquí tampoco la asociación es casual, pues la diosa devora cadáveres. Tlaltecuhтли remite así, nuevamente, a una visión integral, capaz de conjugar diversas fuerzas y conceptos: muerte, sacrificio, fertilidad, conexión que guarda con la fecundidad de la tierra. Devoradora de cadáveres, es capaz de procrear vida y de recompensar incluso a quienes la alimentan con sus cuerpos: los seres humanos. La idea persiste entre la población indígena del Valle de Toluca, como más adelante podrá revisarse.



Figura 6. Tlaltecuhli devora al sol. Abajo, una representación de la diosa de la tierra en cuclillas, pero con bragas, indumentaria masculina. Archivo: Códice Borbónico, p. 16.

## La muerte y sus funciones agrícolas

Tampoco resulta casual que el sacrificio y la muerte queden asociadas con el sustento de los habitantes de Mesoamérica, aun entre aquellas poblaciones que, como los mexicas, fueron una sociedad militarista que, no obstante, no se desprendió de la cosmovisión agrícola que atravesó la historia mesoamericana y se mantuvo dada su funcionalidad. De hecho, varias noticias sobre el ámbito ritual mexica apuntan a la necesidad del sacrificio y la muerte como condición indispensable para lograr el favor de las fuerzas de la fertilidad y, por ende, la posibilidad de que el sustento agrícola de los habitantes de Mesoamérica se logre. Desde los sacrificios hechos al astro solar para posibilitar su movimiento y la sucesión de los días y las noches, hasta los desollamientos hechos en honor de Xipe Tótec, para personificar al dios de la vegetación, pasando por los sacrificios de niños realizados en los promontorios y cuevas<sup>3</sup>, con el fin de lograr la venida de las lluvias (función realizada por Tláloc con el auxilio de los tlaloques) (*Primeros Memoriales*, 25or.), todas estas prácticas esconden un propósito similar: propiciar el favor de las fuerzas de la fecundidad y de los dioses que las encarnan. Lo que sólo es posible mediante el sacrificio y la muerte. Así, los muertos, adultos y niños, se dan a la tarea de trabajar por los vivos en la procuración de su sustento.

---

<sup>3</sup> Y, aun, este tipo de sacrificios hunde sus raíces en el surgimiento de la Mesoamérica agrícola. Baste con recordar el caso de la escultura olmeca del Señor de las Limas (Veracruz), que representa a un individuo que tiene entre sus manos a un infante muerto. La escena es la misma que aparece en algunos tronos olmecas, con la peculiaridad de que los dos personajes aparecen entrando a las entrañas de la cueva que da forma al trono (véase, por ejemplo, el trono 5 de La Venta, Tabasco).



Figura 7. Tlaltecuhctli devorando al sol (Códice Telleriano Remensis, página 20r) (arriba). Su posición en cuclillas, en acto de parir al astro solar engullido, recuerda a la de Tlazoltéotl (Códice Borbónico, p. 13) (abajo). Fuente: Mediateca INAH. Archivo: Tlazoltéotl Borbónico.

Además de su sacrificio, con el cual se ganaba el favor de los dioses agrícolas, hubo casos en los que los muertos se convertían en auxiliares de los dioses agrícolas y las fuerzas fecundantes que estos enviaban sobre la morada de los humanos para favorecer los ciclos agrarios. Conocido es el caso de los auxiliares de Tláloc: quienes morían por causa del golpe de rayo, hidropesía o ahogados, todas causas de muerte asociadas con el agua, quedaban al servicio del dios de la lluvia, al cual le barrían los caminos por donde mandaba la lluvia, es decir, eran los causantes del viento que antecedió a las aguas pluviales (Lastra, 2006, p. 316).





Figura 8. Maíz emergiendo de las entrañas de Tlaltecuhctli (página anterior). Archivo: *Códice Fejérvàry-Mayer*, p. 38. (En esta página) archivo: *Códice Borgia*, p. 53. Creado: Pre Columbian.

De esta suerte, alcanzamos a redondear el primer tramo de esta historia, la de los marcos generales sobre los cuales se estructuró una visión agrícola en la que entra la muerte y en la que se revela la capacidad de los muertos para trabajar por los vivos. Sin ellos, los ciclos agrícolas, como el del maíz, no son posibles. Sacrificados o muertos y consumidos por el dios-diosa de la tierra, quienes transitan por el umbral de la muerte, sirven

a los que aún viven, con sus energías y materia pesada en la procuración de su sustento. Así se cumple cabalmente la idea de la dependencia mutua entre el maíz y el ser humano. Ambos necesitan uno del otro para subsistir y posibilitar la sucesión de los ciclos humanos y agrícolas.

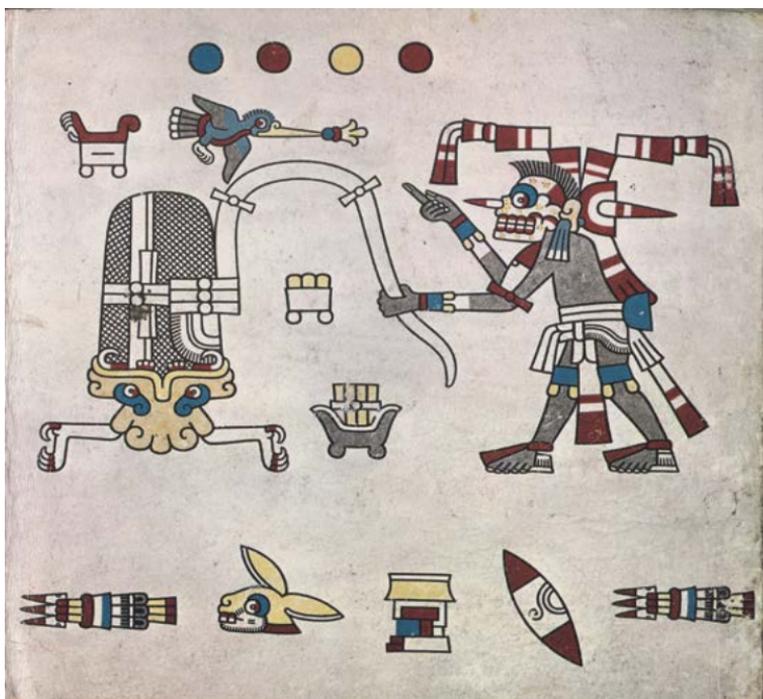


Figura 9. Tlaltecuctli devora un bulto mortuorio. A su derecha aparece Mictlantecuctli. Archivo: *Códice Laud*, p. 31. Autor: Jonh Pohl.



## Capítulo 2

### Un valle agrícola

Pero, ¿pudo un espacio como el Valle de Toluca participar de las ideas que dieron forma a la cosmovisión agrícola mesoamericana? Por el hecho de que distara de ser un espacio aislado, sin duda alguna, participó de las ideas que circularon entre las sociedades mesoamericanas siguiendo distintos caminos como el comercio, la guerra o las migraciones humanas. Sin embargo, también lo demuestran los acontecimientos históricos y, particularmente, la geografía que se revela en las descripciones y documentos que existen para imaginar al Valle de Toluca, en la época prehispánica.

Codiciado por los mexicas y finalmente conquistado por ellos, en aras de formar un espacio amortiguador del avance de los tarascos, sus acérrimos enemigos, no podemos olvidar las ventajas económicas que el Valle de Toluca tuvo, más allá de los motivos políticos. Quizá es necesario entonces volver a ver documentos tributarios como la *Matrícula de Tributos* (láms. 11-15) y el *Códice Mendocino* (fs. 31-35) para percatarse de las riquezas que el valle ofreció a los mexicas. Más allá de las mantas de diversos diseños o trajes de guerrero, las láminas correspondientes a las provincias de Xilotepec, Quahuacan, Toluca, Ocuilan, Malinalco-Zumpahuacán y Xocotitlán, que comprendían a las poblaciones del Valle de Toluca, advierten el tributo agrícola: cargas de maíz, amaranto y frijol, tributos acordes para un espacio donde, efectivamente, las condiciones estaban dadas para la actividad agrícola (*Matrícula de Tributos*, 2003, pp. 42-51) (*fig. 10*).

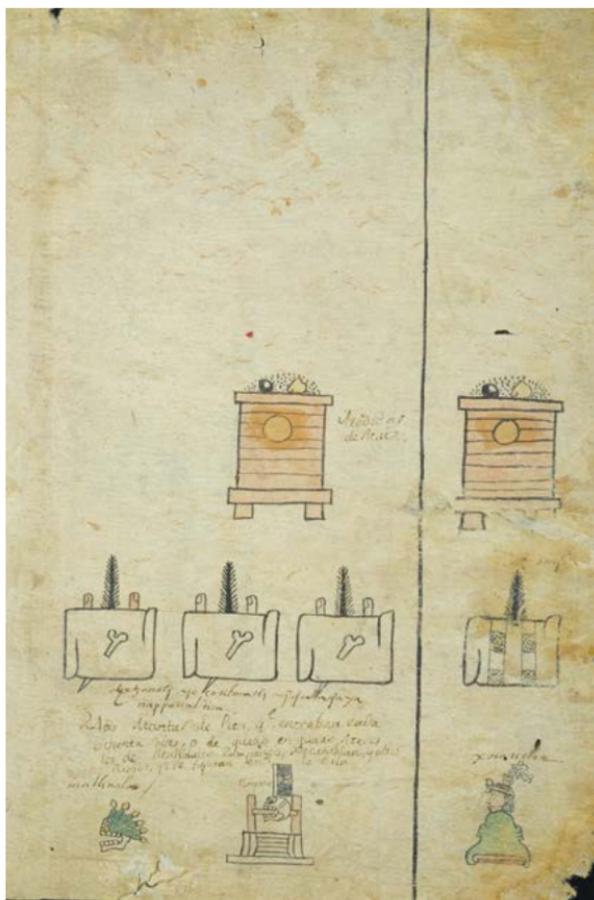


Figura 10. Lámina 15 de la *Matrícula de Tributos*, con la carga tributaria de Malinalco, Zumpahuacán y Xocotitlán, este último topónimo representado con el rostro de Otontecuhtli. Fuente: Mediateca INAH. [Imágenes obtenidas de mediateca.inah.gob.mx].

Pero no sólo visualmente los códices dan cuenta del espacio agrícola que fue el Valle de Toluca, también lo hacen los documentos expedidos en el siglo XVI, por las autoridades españolas y que remiten, de forma temprana, a las condiciones en las cuales se encontraba el Valle de Toluca, tras la irrupción hispana. Las

noticias consignadas en la *Suma de visitas* de los pueblos de indios de Nueva España, fuente elaborada entre 1548 y 1550, muestra una diversidad de poblaciones instaladas en un espacio que contaba con buenas tierras para la labranza, arroyos y ríos notables como el Chicnahuan (río Lerma), y promontorios como el Xinantécatl, sierra nevada de donde escurría el agua que la población empleaba para sus sembradíos. Pero la *Suma de visitas* igualmente da cuenta de que el espacio contaba con buenos pastos, óptimos para el ganado, introducido ya en tiempos de la elaboración de este documento (García, 2013, pp. 58, 101-103, 106, 109, 187, 208-209, 239, 289, 314, 406-407).

Finalmente, en *Los señores de la Nueva España*, obra escrita por Alonso de Zorita, se registraría la misma imagen levantada por la *Suma de visitas*, advirtiéndose que los valles de Toluca e Ixtlahuaca eran tierras riquísimas, pues contaban con mucha fertilidad. Prueba de esto era que en esos valles se recogía gran cantidad de maíz. No obstante, y también como lo menciona la *Suma de visitas*, el testimonio de Zorita señala con pesar que la actividad agrícola se ve menguada por el excesivo ganado que había en el espacio (1993, p. 200). Ciertamente las propias condiciones del Valle de Toluca darían pie a la introducción de la ganadería, actividad con la cual rivalizaría la tradición agrícola que había prosperado en este espacio; agricultura y ganadería darían dos usos diferentes a la tierra, pero a pesar de todo, la actividad agrícola subsistiría, al igual que la cosmovisión elaborada en torno a ella, evidentemente con cambios, aunque con la posibilidad de sobrevivir en medio de éstos.

## Agricultura y muerte entre los grupos otomianos

Quienes habitaron estas tierras tampoco pudieron ser ajenos a la cosmovisión agrícola que prosperó en el espacio y, aunque en términos generales, comulgaron con las ideas que definieron a esta visión mesoamericana, también le imprimieron sus huellas locales. Desde la formación misma de Mesoamérica, el Valle de Toluca albergó a una población humana que, con el paso de los años, fue moviéndose y diversificándose hasta dar origen a las lenguas que conocemos: otomí, mazahua, matlatzinca y tlahuica. Hermanadas entre sí, pues proceden del mismo tronco lingüístico, fue el Valle de Toluca el área nuclear de los grupos otomianos. A estos grupos indígenas se sumarían más tarde, como consecuencia de movimientos migratorios y colonizaciones urdidas desde Tenochtitlan, gente de filiación nahua, lo que dio origen a la nahuatlización del Matlazincó.

Por ahora, interesa que dirijamos la mirada a los grupos locales, los cuales, al quedar inmersos en un espacio con las características agrícolas enunciadas, tuvieron una base económica en la cual inspirar sus ideas en torno a la agricultura y su conexión con la muerte. De entrada, hay que recordar que grupos como los otomíes y mazahuas fueron descritos por Sahagún como recios y hábiles labradores, lo que no resulta casual ante el espacio en el cual estaban presentes (1989, págs. 660, 662, 665). Inmersos en las ideas que circularon en Mesoamérica, es entendible que los otomíes, como los nahuas, también consideraran que habían salido de unas cuevas, las de Chiapa, como ilustra el *Códice de Huamantla*, revelando la relación que guardaban con la tierra (*fig. 2*). Al mismo tiempo, elaboraron una cosmovisión agrícola propia, pero inmersa en el marco general compartido por diversos grupos mesoamericanos. Los

matlatzincas, por ejemplo, tuvieron como deidad propia a Coltzin, el dios encorvado, a quien le realizaban sacrificios de personas que eran estrujadas en redes en donde se les colocaba. El estrujamiento era hecho con tal intensidad que salían los huesos de los brazos y pies, así como la sangre, la cual se vertía en el suelo (Sahagún, 1989, pp. 664-665). Sin que Sahagún, por quien conocemos estas noticias, precise la identidad del dios matlatzinka, el sacrificio (ilustrado en el *Códice Florentino*, libro 10.º, f. 132r.) ofrece la pista para aventurar la naturaleza agraria de Coltzin, toda vez que la sangre derramada y ofrendada fertilizaba a la tierra. Este sacrificio fue privativo de los matlatzincas, pues no se conocen rituales semejantes en otras poblaciones mesoamericanas (Martínez, 2011, p. 611).

Más allá de esta deidad matlatzinka, lo cierto es que otomíes, mazahuas y matlatzincas veneraban por igual a Oton-tecuhtli o Xócotl, dios del fuego, la guerra y los muertos. Era una deidad propiamente otomiana (con distintos patronazgos), pero cuyo culto quedó bien documentado al ser venerado también por los mexicas (Carrasco, 1979, pp. 138-146). Oton-tecuhtli nos da la clave para identificar la existencia de una cosmovisión agrícola anclada entre los otomianos y la relación que los muertos y la muerte guardan con ésta. Como dios del fuego, Oton-tecuhtli era una deidad asociada con la fertilidad, pero su apariencia revela, además de su condición guerrera, su conexión con los muertos.

Representado en diversas pictografías de cuerpo completo, con el rostro únicamente o a través de un bulto sagrado colocado en la cima de un poste cuando se representa la fiesta que anualmente se le hacía, conocida como Xócotl Huetzi (la “gran fiesta de los muertos”), los códices muestran al dios con una inconfundible diadema de la cual descuellan dos mariposas (por ejemplo, en el *Códice Magliabeciano*, fol. 38r.; el *Códice Ixtlilxóchitl*, lám. 98v; la *Matrícula de Tributos*, lám. 15; el *Códice*

*Mendocino*, f. 35r. y los *Primeros Memoriales*, 262r.) (fig. 11). El bulto sagrado que lo representa igualmente remata con las dos mariposas y este tocado puede observarse de igual forma en la cabeza de quienes participan en su fiesta (como puede verse en el *Códice Borbónico*, p. 28; el *Códice Tovar*, f. 151 r. y en los *Primeros Memoriales*, 251v.) (fig. 12).



Figura 11. Fiesta de Xócotl Huetzi. Archivo: *Códice Magliabeciano*, folio 38r.

Las mariposas que hacían inconfundible la identidad de Otontecutli evocaban a los muertos, como a los guerreros muertos en los campos de batalla. Esta asociación quedó señalada, por ejemplo, en Tula Xicocotitlan (Hidalgo), con los célebres atlantes que representan a guerreros en cuyo pecho se logra identificar un pectoral en forma de mariposa. En Tula residió población otomí. El mismo animal se ha identificado, aunque de forma discutible, como un atributo que porta Mixcóatl, dios otomí de la cacería, venerado también por los mexicas (véase el *Códice Telleriano Remensis*, p. 04v.) (fig. 13) (Aguilera, 2006,

págs. 141, 150). Al respecto debe señalarse que, hasta hoy, los indígenas del Valle de Toluca, como mazahuas y otomíes, siguen creyendo que la irrupción de las mariposas monarca y las palomillas (mariposas grisáceas), a finales de octubre y principios de noviembre, representan las almas de los difuntos, quienes, además de hacerse presente en vísperas de los días de muertos (1-2 de noviembre), lo hacen cuando comienzan las cosechas del maíz, anunciándolas con su presencia (*fig. 17*) (De la Vega y De la Cruz, 2011, p. 34; Enríquez, 2015, págs. 253, 777-778).

Si bien la etnografía contemporánea recalca la relación del ciclo del maíz con los muertos, también el pasado y sus fuentes arrojan atisbos en ese sentido. Así, la fiesta en honor a Otontecuhtli, “la fiesta grande de los muertos”, tenía lugar durante el tiempo en el cual el maíz sembrado ya podía consumirse al estar tierno. Sahagún cuenta en su *Historia...*, un detalle que cobra relevancia: la predilección del consumo del maíz tierno por parte de los otomíes, quienes, a consecuencia de este consumo, levantaban poco en tiempos de cosecha (1989, p. 662). Evidentemente el momento más propicio para degustar el maíz era durante el tiempo en que se festejaba al dios titular, a Otontecuhtli.

Algo de esta práctica sobrevive entre los otomíes contemporáneos del Valle de Toluca, lo mismo otomíes que mazahuas y matlatzincas acostumbran degustar maíz tierno en agosto (más o menos correspondería al tiempo en el que, en el pasado, se celebraba a Otontecuhtli), si bien, hoy la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción se erige en el marcador temporal cuando se cortan los primeros elotes, previo adorno de las milpas con flores, como lo hacen mazahuas y otomíes, para pedirle permiso a la tierra el poder degustar las primicias agrícolas (Enríquez, 2015, pp. 201-213; De la Vega y De la Cruz, 2011, p. 24). Los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan (Temascaltepec), por su parte, acostumbran hacer las fiestas de la

caña chiquita (6 de agosto) y la caña (15 de agosto), durante las cuales cortan plantas de maíz tierno y degustan los primeros elotes (García, 2004, pp. 19-20; Gallegos, 2005, p. 177).

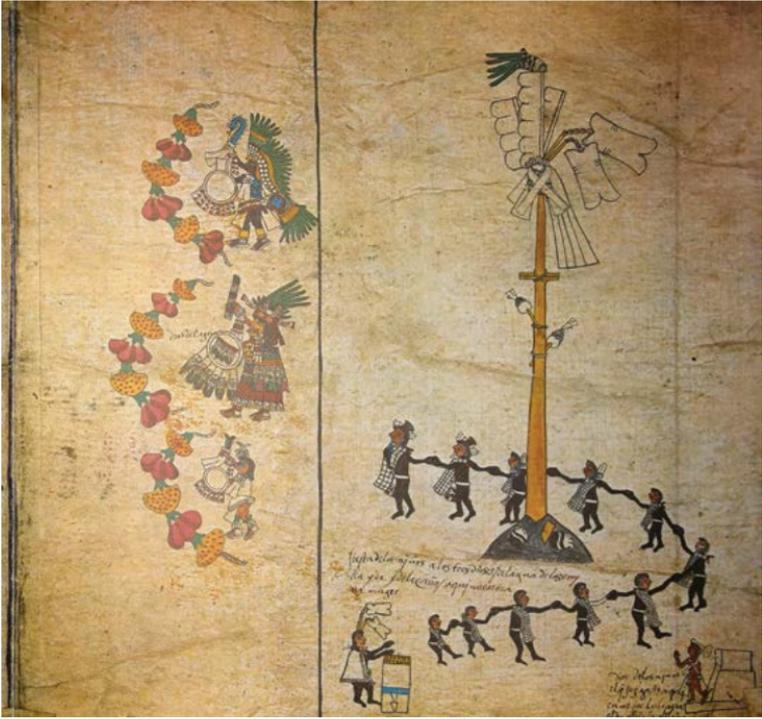


Figura 12. Xócotl Huetzi. Archivo: Códice Borbónico, p. 28.

Aún hay un detalle que debe observarse para terminar de bosquejar la riqueza de la cosmovisión agrícola de los habitantes del Valle de Toluca, presente lo mismo ayer que hoy. El corte de las primicias agrícolas y de las flores empleadas para adornar las milpas remite a la muerte de las plantas que sirven, respectivamente, como alimento humano y ofrenda a la milpa (Velasco, 2033, p. 71) (*fig. 14*). El sacrificio y la muerte nuevamente se activan en un contexto agrícola (y entre los otomianos prehispánicos en una fiesta dedicada al dios de la muerte venerado por ellos). Nada escapa a la cosmovisión agrícola de los otomianos del Valle de Toluca y nada parece casual en el entramado simbólico que la materializa. El escenario descrito, que va del mundo prehispánico al contemporáneo, parece abonar en la continuidad de la cosmovisión agrícola y la relación que tuvo la muerte con ésta, con sus evidentes transformaciones, pero ¿es posible sostener la permanencia de esta visión en el seno de los cambios que trajo consigo el mundo colonial?<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Y, quizá, para adelantar una respuesta, que además se relaciona con la idea del sacrificio presente al tiempo de degustar las primicias tiernas de la milpa, podría decirse que los pames novohispanos de San Luis Potosí, grupo indígena emparentado con los otomianos y descritos por fray Guadalupe Soriano en el siglo XVIII, tenían un ritual llamado la “milpa doncella”, en el cual el especialista que lo realizaba, luego de bailar, se sangraba con una espina la pantorrilla para rociar la sangre en la milpa y poder cortar sus elotes para degustarlos. Cabe destacar que, según las pesquisas hechas por Soriano, los pames hacían este ritual también cuando sembraban sus milpas y cuando se disponían a cosechar el maíz maduro. Era una forma de pedir permiso y ofrendarle a la tierra (Cotonieto, 2007, p. 50).



Figura 13. Mixcóatl, dios otomí de la cacería. En el pecho muestra una mariposa. Archivo: Códice Telleriano Remensis. Autor: anónimo.



Figura 14. Maíz adornado con pericón en la fiesta del 15 de agosto (fotografía del autor, en Guadalupe Cachí, Ixtlahuaca, 2012).



## Capítulo 3

### La prolongación de un imaginario

Sin negar que la implantación del cristianismo supuso cambios para la vida cotidiana y la visión agrícola de los indígenas de Mesoamérica, tampoco se puede ignorar que, al amparo de la privacidad de los rituales, la ausencia de los frailes y sacerdotes en la vida diaria de los indígenas para poder controlarlos de forma permanente y la pervivencia de la actividad agrícola, la cosmovisión agraria pudo sobrevivir, sobre todo cuando era operativa para quienes la reproducían, de acuerdo con las necesidades que buscaban satisfacer. A primera vista, las fuentes que nos hablan de esta visión parecen revelar cambios en las ideas de indígenas, como en efecto los hubo, no obstante, también revelan el contexto cultural de quienes las escriben. Y como sucede que muchas fuentes novohispanas que hablan de los indios<sup>5</sup> y sus prácticas culturales fueron emitidas por los españoles, puede leerse en ellas la visión y el bagaje cultural del emisor. A pesar de esto, es posible identificar noticias del mundo indígena, sobre todo cuando hay antecedentes mesoamericanos que permiten advertir su persistencia en tiempos novohispanos.

Es lo que sucede con la cosmovisión agrícola de los otomianos. Por ejemplo, la *Relación geográfica de Querétaro*, confeccionada por el escribano Francisco Ramos de Cárdenas, en

---

<sup>5</sup> La población indígena fue llamada así durante el periodo novohispano, lo que implicó un reconocimiento como sujeto jurídico.

1582, y que constituye un valioso documento para acercarse a los otomíes prehispánicos y novohispanos, apunta que los primeros creían en la “inmortalidad de todas las ánimas” y, por eso, cuando un otomí moría se le enterraba con su indumentaria y objetos que en vida usaba, le colocaban comida en vasijas. Todo esto lo hacían porque los muertos “eran vivos en otra vida”, la cual “era perfecta” (Acuña, 1987, p. 236). La manera en que remata la fuente habla más del catolicismo trascendental de Ramos de Cárdenas que de las creencias de los otomíes. Sin embargo, la caracterización de los muertos como seres vivos, por lo que había que colocarles sus pertenencias para que continuaran con su vida en otro plano diferente al mundo donde habían residido como vivos, evoca más a una reminiscencia prehispánica que a una visión propiamente colonial.

En efecto, basta acudir a otra fuente generada durante la época novohispana y que, de nueva cuenta, compete a los otomíes, esta vez del Valle de Toluca, para divisar la continuidad de ideas de raigambre mesoamericano entre los indios novohispanos: el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas* de Jacinto de la Serna, editado en 1656 y elaborado a partir de pesquisas hechas por su autor entre los indios del Valle de Toluca, el que recoge una noticia similar a la consignada por la *Relación* de 1582. Según De la Serna, los indios solían amortajar a sus muertos con ropas nuevas. El problema era que, entre la mortaja y debajo de los brazos de sus muertos, los indios colocaban comida como tortillas y jarros con agua, además de los instrumentos con que en vida habían trabajado; señala que a las mujeres les ponían sus instrumentos de tejer, mientras que a los hombres les depositaban hachas, coas u otros objetos conforme a la actividad laboral que tuvieron. Incluso, De la Serna llegó a ver estas prácticas rituales en Xalatlaco (1892, p. 292).

La censura hecha por De la Serna, además de dar cuenta del origen prehispánico de la práctica (de ahí la reprobación que

hace el clérigo y su registro en un manual de extirpación de idolatrías), complementa lo señalado por la *Relación* de 1582. Ambas fuentes, aunque no lo dicen explícitamente, son sugerentes al plantear la continuidad de las labores de quienes fenecen al acompañarlos con sus instrumentos de trabajo, como si tuviesen que seguir trabajando desde el lugar donde residen (recuérdese la anécdota con la que abre este libro).

Acompañados los humanos de sus instrumentos de trabajo al morir, no está por demás mencionar que existen algunas pictografías de factura colonial, como el *Códice Mendocino* o el *Códice Tudela*, que también los presentan en otros ritos de paso mesoamericanos, como son el “bautizo” o primer baño que recibía el infante al nacer y en la petición de la mujer a desposar. El *Códice Mendocino* (f. 57r.) ilustra a la partera dispuesta a realizar el baño del infante en una escena en donde se ven los instrumentos de trabajo que puede emplear el recién nacido. Aparecen la escoba, el malacate y el cesto de costura, que usará en caso de ser niña, así como el escudo, el bastón plantador y los instrumentos del tlacuilo (el que escribe pintando), que puede usar si fuera un niño (*fig. 15*). El *Códice Tudela* (f. 74r), por su parte, presenta a un *yope* (o tlapaneco), acompañado de sus instrumentos de trabajo (mecapal, coa y hacha), frente a la mujer que desea desposar, ambos personajes están acompañados de sus padres, quienes parlamentan para concretar la petición de contracción de nupcias (*fig. 16*).

Los dos casos que remiten a la vida cotidiana y ritual de los grupos mesoamericanos refuerzan el origen prehispánico de lo que registran las fuentes posteriores (escritas y etnográficas) para el caso de los instrumentos de trabajo que se colocan a los muertos. Al final de cuentas, los instrumentos definían a quien los usaba, además de que se necesitarían en las labores, tras los rituales que inauguraban su uso y el paso de un momento de la vida humana a otra: a los niños se les enseñaban los trabajos

que correspondían a su género tempranamente (*Códice Mendocino*, fs. 58-60); el hombre necesitaría sus instrumentos laborales al acordarse eventualmente el matrimonio; los muertos se llevarían consigo sus instrumentos de trabajo para continuar con sus faenas en el más allá.



Figura 15. Primer baño del infante tras el parto. *Códice Mendocino*, f. 57r. Archivo: *Códice Mendoza*, fol. 57r.

Las noticias, por fortuna, no terminan aquí. Ahora es el *Manualito otomítica para los principiantes* del padre Francisco Pérez, editado en 1834, para servir como material de apoyo a los párrocos que tuvieran feligreses otomíes para adoctrinarlos, la fuente que, de alguna forma, nos permite extender la mirada a comienzos del siglo XIX. Si bien es cierto que el *Manualito* apunta proposiciones que, Pérez sugiere, deben preguntar los sacerdotes a los otomíes durante la confesión para establecer la correspondiente penitencia, según los pecados cometidos, lo que no quiere decir que necesariamente las faltas señaladas en el manual estuvieran presentes entre los otomíes, de cierta manera, da cuenta de las preocupaciones (y asimismo cosmovisiones) que todavía, a comienzos del

siglo XIX, estaban presentes entre la población indígena (o al menos se les atribuían).

En este sentido, entre las diversas preguntas que Pérez señala que el sacerdote debe formular al otomí se encuentra la siguiente: “¿Y cuando muere tu enfermo, le has echado dinero en la boca, o le has amarrado escobas en las manos, o metido debajo de la mortaja alguna cosa?” (1834, p. 10). La moneda en la boca es una adecuación de lo que originalmente, en la época prehispánica, era la colocación de un chalchihuite (piedra preciosa asociada con la vida) al muerto. Sin ser explícito en lo que se le podía poner al muerto debajo de la mortaja, la pregunta de Pérez apunta al menos el caso de escobas que se colocaban a los muertos en las manos, un instrumento de trabajo que podría pensarse correspondía a las mujeres, pero que, no obstante, también podían emplear los hombres si habían muerto a causa de un rayo, ahogados, o por causas de muerte similares asociadas con el agua. Esta idea, plenamente mesoamericana (hay que recordar que quienes así morían se convertían en barrenderos de Tláloc), es incluso confirmada por el propio *Manualito*, unas líneas arriba, al referir que los barrenderos eran “los que murieron de puñaladas, de rayos, de parto, y ahogados” (1834, p. 8). Evidentemente estos barrenderos eran los que usaban las escobas señaladas en la pregunta. Puede notarse que la fuente remite a las labores que, aún a comienzos del siglo XIX, se creía hacían los muertos en aras de procurar el sustento agrícola de quienes todavía vivían. Los muertos participaban en el envío de lluvias favorables para las siembras.

Estos tres indicios despejan toda duda sobre la pervivencia de la cosmovisión agrícola durante la época novohispana y el siglo XIX y, por supuesto, también advierten las adecuaciones que nunca le faltaron, ya fuera porque los indios las realizaron al entrar en contacto con otras realidades culturales durante la época virreinal que asimilaron y ajustaron a sus marcos

interpretativos, ya porque quienes estaban escribiendo sobre las prácticas “paganas” e “idolátricas” de los indios hicieron una adecuación e interpretación de las mismas desde sus parámetros culturales. Así, a nivel textual, para tratar de explicar al otro, los emisores de las fuentes tuvieron que traducir una realidad extraña e incomprensible desde sus propios términos. Que sobreviviera conllevó a su crítica y denuncia, pero, por fortuna, igualmente su registro escrito.

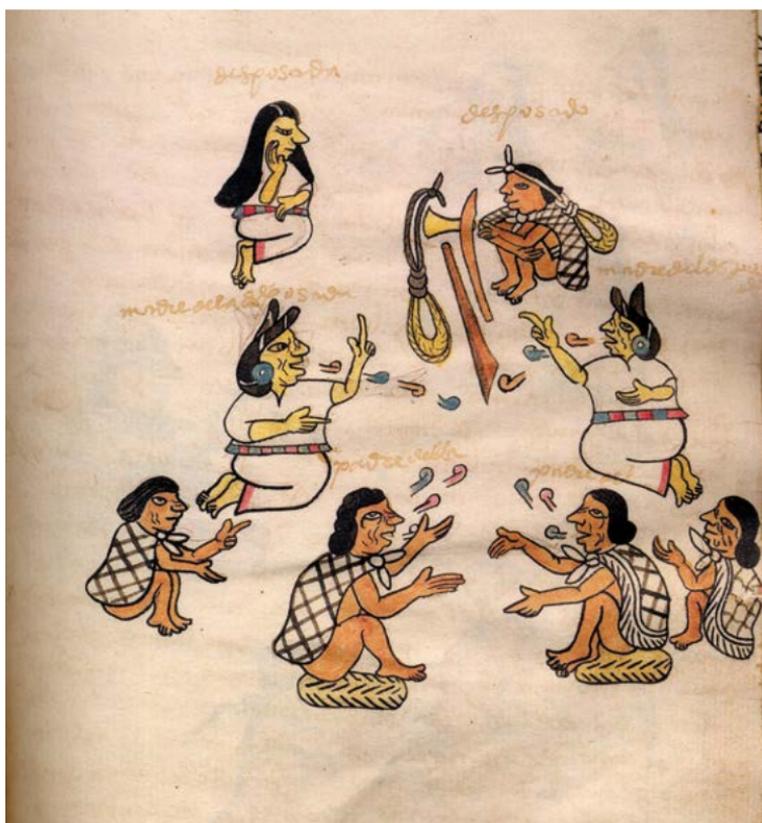


Figura 16. Petición de mujer para desposar. Archivo: *Códice Tudela*, f. 74r.

## Capítulo 4

### La fachada etnográfica contemporánea

Finalmente, luego de recorrer los sustratos más profundos de una visión agrícola que se entrevera con la muerte y de revisar su permanencia en el mundo novohispano y el siglo XIX, llegamos a la capa más fresca, a la fachada que recubre una tradición milenaria y que permite señalar la subsistencia y la vitalidad con la que se mantiene el sustrato mesoamericano entre los habitantes del Valle de Toluca. Pero inclusive el recorrido realizado nos permite hacer más inteligibles los que, a primera vista y sin una revisión adecuada, pueden parecer datos curiosos, ideas dispersas y sin sentido, creencias fantasiosas y sin fundamento. Aunque la actividad agrícola no constituya la nota dominante del orbe económico que sustenta a la moderna población del Valle de Toluca, como lo fue en la época prehispánica y como las fuentes virreinales tempranas pudieron registrarlo, las ideas que llegan a nuestros días dan cuenta de que en el pasado la agricultura fue una actividad dominante, al punto de que sirve como asidero en la estructuración de una visión agrícola.

Ya vimos en los capítulos anteriores cómo la etnografía contemporánea y el dato histórico hacen migas para remitirnos a una visión agrícola que subsiste y para entender que los sustratos del pasado se hacen eco en las voces y rituales de una época más cercana a nosotros. Ahora conviene seguir el sentido inverso: revisar la etnografía contemporánea y sólo precisar, cuando haga falta, de dónde viene lo que señalan las voces y rituales del Valle de Toluca que a continuación desfilan,

voces y rituales anclados en el pasado que el lector, por sí sólo, podrá identificar tras el tramo que ha recorrido.

La participación de los muertos en las faenas agrícolas es notable por la diversidad de acciones que realizan en el imaginario de la población del Valle de Toluca, para ayudarles a conseguir el sustento extraído de la milpa. Así, por ejemplo, los mazahuas de San Bartolo del Llano (Ixtlahuaca) consideran que los difuntos velan por el crecimiento del maíz hasta su cosecha pues “las almas de los difuntos, convertidas en mariposas, revolotean en la milpa durante la cosecha demostrando la alegría por la extracción de la nueva semilla”. En palabras de los mazahuas: “se tiene la creencia que los difuntos nos ayudan en la cosecha y dan fuerza para pizcar la mazorca del maíz” (Aguilar de Jesús, 2011, pp. 46, 51). Entre la población de San Agustín Potejé (Almoloya de Juárez), incluso se piensa que hay una dependencia entre vivos y muertos, pues quienes no visitan a sus difuntos, a comienzos de noviembre (en las fechas de muertos), no llegan a levantar maíz, lo que se atribuye al descuido que se tuvo con los muertos (Colín, 2017, p. 140). En el Valle de Toluca, las cosechas inician pasando el 2 de noviembre, cuando los muertos han visto las milpas y probado el maíz, que incluso sirve como alimento de las ofrendas que se les dedican, como hacen los habitantes de Potejé y los tlahuicas (o atzincas) de San Juan Atzingo (Ocuilan), quienes colocan productos de la tierra para que los muertos puedan probarlos (Colín, 2017, p. 141; Álvarez, 2005, p. 221). En este sentido, en Santa María del Llano (Ixtlahuaca), se señala que “cuando la ofrenda ya está puesta suelen llegar unas maripositas, las palomillas, que se dice son las almas de los difuntos y que no deben matar y que revolotean por toda la ofrenda” (María Sánchez Domínguez, comunicación personal, 9 de octubre de 2009).

La idea mesoamericana de equiparar a los muertos con un animal como la mariposa (*fig. 17*) queda explícita en el siguiente

relato, también procedente de Santa María del Llano, titulado “El alma y la mariposa”.

En la noche no es recomendable irse a dormir si se tiene sed porque nuestra alma, en forma de mariposa, sale a buscar el agua que nosotros no tomamos y, si la mariposa se llega a ahogar, nosotros ya no despertamos porque ya no tenemos alma, nuestra alma ha muerto y nosotros también.

Había una vez un pastorcito que cuidaba a sus animales y tenía sed, pero se recostó en el pasto y se quedó dormido, entonces salió su alma a buscar agua. En eso, un perro llegó y se la comió. Cuando el perro se durmió y bostezó, el alma (la mariposa) salió del hocico del perro y se volvió a meter al cuerpo del niño que despertó, y ya no tenía sed porque su alma ya había tomado agua (María Sánchez Domínguez, comunicación personal, 9 de octubre de 2009).



Figura 17. Palomilla, mariposa asociada con los muertos (fotografía del autor, San Mateo Ixtlahuaca, Ixtlahuaca, 2012).

Nada parece casual en este relato, pues además de manifestar la persistencia de asociar al ser humano con la mariposa, como lo hicieron los grupos otomianos prehispánicos,

involucra a otro animal igualmente asociado con la muerte y el sacrificio: el perro, el cual, en la cosmovisión mesoamericana, guía a los seres humanos a su paso por el lugar de los muertos (Mictlán), como se ve en el *Códice Laud* (p. 26) (fig. 18), por no decir que se le enterraba junto con ellos. Asimismo, es el ser humano convertido en perro (Galinier, 1990, pp. 258-259). Hoy se dice que vaticina la muerte cuando aúlla (De la Vega y de la Cruz, 2011, p. 36). En este relato contemporáneo, pero con un sustrato mesoamericano, el ser humano transformado en mariposa muere al ser devorado por el perro, sin embargo, un bostezo logra revertir la situación.



Figura 18. Muerto acompañado por un perro frente al dios de la muerte. Archivo: *Códice Laud*, p. 26.

Pero incluso las labores emprendidas por los muertos en el ámbito agrícola estaban presentes desde antes de las cosechas, culmen de un ciclo logrado. En este sentido, con su muerte, los difuntos alimentan a la tierra con su carne y la fertilizan (idea ampliamente difundida en el Valle de Toluca, como veremos con detalle más adelante), pero también al morir y desprenderse de sus cuerpos, se integran al cosmos para regular las fuerzas naturales a favor de quienes todavía viven y dependen de la naturaleza para los sembradíos.

En función de la edad que tenían y la muerte que el destino les deparó, los muertos asumen funciones precisas. Por ejemplo, los habitantes de San Agustín Potejé consideran que las mujeres y ancianos ayudan desde las entrañas de la tierra a que el maíz crezca, empujándolo a la superficie, mientras que los niños, al morir, ascienden directamente al cielo desde donde mandan las lluvias para los campos de cultivo, pues son ellos quienes brincan sobre las nubes para hacer llover (Colín, 2017, pp. 161, 164-165). La función de los infantes es una suerte de reverberación de la que se les atribuyó en la Mesoamérica prehispánica al considerar a los niños como agentes causantes de la lluvia con su muerte y sacrificio y de la función que asimismo desempeñaron los auxiliares de Tláloc: los pequeños tlaloques.

Sólo en ciertas ocasiones, dicen los lugareños de Potejé, los niños dejan de mandar las aguas pluviales: cuando cae un rayo estruendoso del cielo que fulmina a una persona, lo cual los espanta. Por eso consideran mala la muerte ocasionada por rayo, cuando sucede cesan las lluvias por unos días.<sup>6</sup> En contrapartida, la muerte de los infantes, que no conocieron mundo y maldad, es un deceso positivo, pues se convierten en ángeles que mandan la lluvia (Colín, 2017, p. 66). Por cierto, la

---

<sup>6</sup> Nótese el cambio que guarda esta idea con respecto a la que se conoce para la época prehispánica, en torno a los barrenderos que se ganaban con este tipo de muertes y que auxiliaban a Tláloc.

noción de los “angelitos” (la “muerte niña”) es una idea que se introduce durante la época novohispana (*El arte ritual...*, 1998; Vázquez Mantecón, 2018).

No sólo la tradición oral es prolífica en la participación que se asigna a los muertos en los ciclos agrarios, también los rituales apuntan en esa misma dirección. Así, por ejemplo, los otomíes de Jilotepec y los mazahuas de Temascalcingo, ambas localidades ubicadas al norte del Valle de Toluca y en las cercanías de Querétaro, realizan anualmente, aunque en fecha distinta, las danzas de los xitas (o xhitas), vocablo que tanto en otomí como en mazahua designa a los ancestros y abuelos de estos grupos otomianos. En ambos casos, comparsas de xitas, compuestas por Madama (o la madre xita), el Xita Viejo (o padre xita) y sus hijos, irrumpen por las calles de Jilotepec y Temascalcingo durante el Carnaval y el Jueves de Corpus, respectivamente, para bailar y convivir con la población. Los xitas cumplen el propósito de servir como intermediarios ante los seres humanos al hacer peticiones de lluvias para que no les falte el sustento, además de velar por la salud de la población. Incluso su indumentaria es hecha con totomoxtle (hojas de maíz) o ropa vieja y, como sucede con los xitas de Jilotepec, emplean un chicote que golpean constantemente produciendo el efecto de los truenos. Los xitas de Temascalcingo en ocasiones emplean latas de aluminio para su indumentaria con el propósito de generar el sonido de la lluvia (Brambila, 2000; Brambila, 2000, p. 6; Garduño, 1999, pp. 149-156; Martínez, 2018; Mejía y Mejía, 1983, pp. 12-15; Rivas, 2011; Rivera, 2002, pp. 259-286; Ruiz Castro, 2010; Ruiz Castro, 2010, pp. 115-123; Ruiz Castro, s/f, pp. 34-41; Zaldívar, 2013; Zaldívar, 2014, pp. 293-305).

Inquirir sobre los orígenes de los xitas en un espacio perfectamente delimitado como es el norte del Valle de Toluca, en el área otomí-mazahua, nos lleva a evidencias fotográficas de 1931 (*fig. 19*) y documentación de los archivos locales, en el caso de los

xitas de Jilotepec, que permiten plantear un origen remoto de las danzas (Brambila, 2000, p. 39). No obstante, el origen parece ser todavía más remoto, pues la presencia de un padre y madre viejos entre los xitas (abuelos en sí mismos) recuerda las noticias registradas para los otomíes de forma escrita por la *Relación geográfica de Querétaro* de 1582 y de manera visual por el *Códice de Huamantla* (lám. 6) que refieren la veneración de los otomíes al Padre Viejo y a la Madre Vieja, pareja primigenia de los otomíes y quienes salieron con sus hijos de las cuevas de Chiapa.<sup>7</sup> El *Códice de Huamantla* representa este pasaje, teniendo a Otontecuhli y Xochiquetzal como la pareja que encabeza la migración otomí. Evidentemente, los xitas de Jilotepec y Temascalcingo siguen reproduciendo en cierta manera esta historia, pero ahora a través del ritual, si bien destaca también la participación de los ancestros (de los que ya no están pero que vuelven anualmente) en la procuración del sustento agrícola de los otomianos.

Al respecto, cabe destacar que la misma idea está presente entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, quienes el 15 de mayo, durante la fiesta de San Isidro Labrador, asociada con la época de lluvias, realizan la “danza de la ropa vieja” para propiciar las lluvias que beneficien a los campos de cultivo. La gente de la localidad se disfraza con ropa desgastada para traer a la vida a los ancestros y lograr su favor (García, 2004, pp. 18-19). En los tres casos, aunque en fechas diferentes, otomíes, mazahuas y matlatzincas usan deliberadamente ropa desgastada para personificar a los viejos y hacer que los personajes que danzan tengan esta apariencia (también se usan máscaras de viejo para cubrir los rostros).

---

<sup>7</sup> Chiapa de Mota, como se ha señalado, la cual es una población contigua a Jilotepec.



Figura 19. "Los Chitas" del Carnaval de San Lorenzo, febrero de 1931, Jilotepec. Fotografía procedente de la Mediateca del INAH. Obtenida de mediateca.inah.gob.mx

Al traer de vuelta a los difuntos, la danza y el Carnaval constituyen expresiones del mundo oscuro e inframundano donde residen los muertos (Galiniér, 2016, pp. 35-38). Esto hace factible proponer que tanto la danza de la ropa vieja de los matlatzincas como la de los xitas de Temascalcingo constituyen expresiones carnalescas (no propiamente el Carnaval que tiene un ámbito temporal preciso que es el que siguen los xitas de Jilotepec) que hacen plausible la vuelta de los difuntos para que, con su presencia, llamen a las aguas pluviales necesarias para los ciclos del maíz, tal como en el pasado prehispánico se confiaba lo realizarían los barrenderos de Tláloc o los niños sacrificados al haber sequía.

Estas ideas prevalecientes abarcarían otras expresiones carnavalescas, como las que se registran en vísperas de la fiesta patronal de San Francisco Tlalcilcalpan, Almoloya de Juárez, donde tiene lugar el “paseo de los locos”. Como sucede en los otros casos, los habitantes de Tlalcilcalpan se organizan en comparsas para transitar con carros alegóricos las calles del pueblo, bailar y formar un ambiente de algarabía que se hace en honor a san Francisco de Asís (festejado el 4 de octubre) para agradecerle por las cosechas que en días próximos se levantaban, cuando la actividad agrícola prevalecía en la localidad. En cierta forma, también se agradecía a los difuntos, personificados en los personajes del paseo de los locos, por sus faenas agrícolas.

Resta considerar la amplia cauda de información que circula en la tradición oral de los moradores del Valle de Toluca sobre la función que tienen los muertos de alimentar a la tierra con su carne, con la consecuente reciprocidad que ésta establece con los humanos que le dan de comer. Al respecto, David Sánchez Gómez cuenta que, entre los otomíes de Acambay, “cuando a principios de año en los poblados hay bastantes muertos por causa de enfermedad o muerte natural, es la Madre Tierra quien los llama para que sean su alimento y en reciprocidad la tierra dará ese año buenas cosechas para el pueblo” (Martínez y Sánchez, 2013, p. 25). La misma idea registra Jessica Colín Arriaga entre los habitantes de San Agustín Potejé, donde se “considera de buen augurio que los seres humanos fallezcan en el mes de enero”, toda vez que “de esta manera se obtiene mayor ayuda en el ciclo agrícola” al haber más personas que trabajan por el sustento de los que siguen con vida. En este sentido, los decesos ocurridos en enero tendrían una connotación positiva, a diferencia de otras muertes (como las ocurridas con golpes de rayo que cesan las lluvias) para la localidad. En relación con la valoración en torno a los tiempos y calidad de las personas muertas, hay que apuntar que los habitantes de Po-

tejeé consideran igualmente positiva la muerte de una persona longeva y sin haber padecido enfermedades de por medio, pues la tierra recibiría en estos casos una mejor alimentación que beneficiaría a los habitantes del pueblo con los cultivos que, en correspondencia, prodigará la tierra (Colín, 2017, p. 166).

Sin ser explícito en la relación estrecha que guardan los dos fenómenos (a más muertes de seres humanos, mayores y mejores cosechas), Dionisio Matías Sánchez también abona en torno al pacto que existe entre la tierra y los seres humanos para alimentarse y ayudarse mutuamente. Así este autor registra para el caso de una localidad mazahua de Ixtlahuaca que “entre las personas de edad se contaba que hubo, en San Ildefonso, una epidemia de gripe [¿la gripe española de 1918?] donde murieron gran cantidad de sus habitantes; familias enteras desaparecieron, sus casas eran tapiadas para evitar el contagio. Resulta paradójico que en ese año las cosechas fueran de lo más abundantes, sólo que tampoco había quien las recogiera, por lo que se desperdiciaban en los terrenos” (2020, pp. 16-17).

Pero, sin duda, quien hace explícito el pacto entre la tierra y el ser humano es Esteban Bartolomé Segundo Romero en un mito que recupera entre los mazahuas de Temascalcingo y que atinadamente el autor mazahua titula con el nombre de “Primer Sembrador”. El relato dice que:

Cierto día, una vez que se acabaron los alimentos, un hombre mazahua quiso sembrar maíz para el sustento. Tomó su coa y se dirigió al campo para limpiar de malezas, roturar y dejar la tierra preparada para la siembra al otro día. Después de la faena regresó a su casa. Al otro día, se levantó, preparó la semilla y su coa y se encaminó a la milpa que había dejado preparada el día anterior. Al llegar al lugar, su sorpresa fue encontrar[la] toda llena de malezas como si no [la] hubiera dejado preparada.

Al segundo día, volvió a prepararla como el día anterior. Al tercer día se encaminó nuevamente al terreno para sembrar; volvió a encontrar la tierra como si no hubiera sido preparada. Fue enton-

ces que la tierra le habló al hombre así: –¿Quieres cultivar la tierra para sembrar el maíz y tener qué comer? –Sí –contestó aquel hombre–. Entonces hagamos un trato. Te dejaré que prepares la tierra para que puedas sembrar el maíz y tengas qué comer –contestó la tierra–. Acepto, ¿pero en qué consiste el trato? –preguntó el hombre–. Cuando mueras yo te comeré –dijo la tierra–. Acepto –replicó el hombre–. Fue así que aquel hombre preparó, sembró, cosechó y tuvo qué comer. Desde entonces apareció el primer sembrador (Segundo, 2002, p. 20).

La antropóloga María Isabel Hernández González, en comunicación personal, en noviembre de 2019, también me refirió la existencia de un mito similar que escuchó, en Metepec, alrededor de 1995, cuando había ido a ver el tradicional paseo de la agricultura que subsiste en Metepec, como un sustrato del pasado agrícola que tuvo la población, pues hoy ya no es la actividad económica que fue en el pasado. En sus palabras: “Un señor me relató que, en una ocasión, Dios mandó a traer a la tierra y le dijo que ella tenía la obligación de alimentar a las personas porque cuando éstas mueren se alimentará de ellas”. Con este testimonio cerramos un abanico de relatos que, en efecto, corroboran la pervivencia de un imaginario agrícola de raíces mesoamericanas en el Valle de Toluca, toda vez que en éste la diosa de la tierra (identificada como Tlaltecuhltli por los nahuas) devoraba los cuerpos humanos fenecidos y, a cambio, era capaz de procrear vida y el alimento que consumían los seres humanos al ser sembrada la tierra por el labrador, como visualmente puede verse en el *Códice Vaticano B* (pág. 12).

Cabe destacar que, en el caso del relato registrado en Metepec, podemos notar las adecuaciones que tuvo esta cosmovisión agrícola al correr de los años, pues aunque se conserva la dependencia mutua que existe entre los seres humanos y la tierra, también se incorpora la presencia del dios católico, quien confirma la dependencia y busca hacerla efectiva al reprender a la tierra por no querer cumplir con el pacto que tiene con

los humanos. Pero incluso esta renuencia de la tierra al querer alimentar a los seres humanos es sospechosamente mesoamericana, pues recuerda mucho a lo que señala la *Histoire du Mechique*, documento que consigna el mito mesoamericano de la creación del mundo terrestre, a partir del monstruo de la tierra (*cipactli*), que fue tomado por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca y partido en dos, para dar origen con sus espaldas a la tierra que fue dispuesta sobre las aguas primordiales; con la otra mitad elevada por los dioses al cielo; con sus cabellos, la vegetación; con sus múltiples ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas; con sus bocas (con las cuales mordía), ríos y grandes cavernas, y con su nariz, valles y montañas. Lo interesante del relato es que la diosa de la tierra “lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres” (López, 2010, pp. 105-106). La negativa de la tierra por alimentar a los seres humanos quedaba así justificada, pero sería inadmisibles tan pronto éstos aceptaran servirle de alimento. Tal es el asunto que contiene el mito de Metepec.

Por otro lado, ciertamente, hoy el nombre de Tlaltecuiltli no figura en los relatos que circulan en la tradición oral de los moradores del Valle de Toluca que involucra a la tierra como parte medular de la cosmovisión agraria. No tendría por qué aparecer si consideramos que la propia tradición sufre modificaciones en el tiempo, como lo ilustra perfectamente el caso del relato registrado en Metepec, y adecuaciones mediadas por el contexto cambiante en el que se reproducen, aunque sin perder del todo las características inicialmente contadas y empostradas en otro contexto que les dio origen y utilidad.

Además, aunque evidentemente el nombre de Tlaltecuiltli fue conocido por la población local del Valle de Toluca sujeta a los mexicas, más porque hubo población nahua y migrantes de esta lengua y cultura procedentes de la cuenca de México, a

raíz de la colonización tenochca desarrollada en el valle, al final del periodo prehispánico, no puede soslayarse que los otomianos habían desarrollado sus propios vocablos para referirse a la deidad de la tierra, aunque no necesariamente ideas demasiado alejadas de una visión agrícola que fue manantial común para las sociedades agrícolas mesoamericanas.

Así, por ejemplo, los actuales mazahuas señalan al “dueño de la tierra” como *Mejomu*. Si con frecuencia a la deidad de la tierra se le da una caracterización femenina, los mazahuas contemporáneos la identifican como un personaje masculino, como un ser que, en palabras de la canadiense Mildred Kiemele Muro (quien estuvo conviviendo con los mazahuas de San Miguel Tenochtitlan, Jocotitlán, a finales del siglo pasado), causa “gran temor” a los mazahuas, pues dice en su experiencia con ellos: “la mayor parte del tiempo vienen enfermos diciéndome ‘lo agarró el *Mejomu*’” (1979, p. 3). Por su parte, el lingüista mazahua Antonio López Marín, oriundo de Manto del Río (Atlacomulco), señala todo lo que implica la palabra *Mejomu* para los mazahuas de Atlacomulco. Con esta palabra designan al “dueño de la tierra; como un duende, hay creencias de que tiene el poder para hacer mal”, asimismo emplean este vocablo para nombrar a la “tierra de barro”, a lo “seco, duro” (2013, p. 71).

Ambos coinciden en señalar la capacidad del dueño de la tierra para causar enfermedades y para hacer el mal, sin embargo, Muro acude a la explicación demoniaca para señalar de quién se trata este ser, aseveración que nos habla más de la percepción religiosa evangélica de Muro que propiamente de las ideas de los mazahuas. Independientemente de esta traducción dada por Muro que puede incurrir en una mala interpretación, aunque también enriquecerla con otros sentidos alternos al tiempo en que se genera la idea (nótese cómo es un excelente ejemplo de lo que sucede con las fuentes generadas en contextos diferentes al que da origen a la cosmovisión agrícola, pero que

hablan de ella de alguna forma), lo cierto es que el dueño de la tierra igualmente causaba enfermedades a los seres humanos, quizá como una antesala de la muerte que esperaba de ellos para poder consumirlos.

El detalle no es ninguna minucia si recordamos que, en el *Manualito* del padre Pérez, se apunta, entre las preguntas que se pueden hacer al otomí a la hora de confesarlo, si acaso ha hecho imágenes u ofrendado comida, como chocolate o esquites, al sol, al aire, al agua y a la tierra para limpiar a un enfermo, en caso de tenerlo (1834, pp. 8-9). La interrogante revela la capacidad de la tierra para enfermar en el imaginario del indígena, pero también el remedio para revertir el malestar causado por la tierra: hacerle ofrendas, entregarle alimento para que lo consuma. La tierra se erige así como una devoradora de ofrendas por excelencia, como en la visión agrícola mesoamericana lo fue de sangre y corazones humanos.

Una última apreciación debe hacerse de lo que a primera vista pudiera creerse es una “singularidad mazahua”. Identificada la tierra por esta colectividad indígena como un ser masculino (aunque en el mito rescatado por Segundo Romero destaca su condición femenina), no hay que olvidar que desde la época prehispánica Tlaltecuhltli fue, a la vez, señor y señora de la tierra. Y aunque predominan las representaciones como diosa madre, no faltan las masculinas, donde se le ve con bragas (*fig. 6*) y se le fusiona incluso con Tláloc, el dios de las lluvias.

Como corolario de este recorrido es oportuno volver al punto de partida. Al morir un mazahua se le colocan los instrumentos con los cuales trabajó en vida; una yunta y una coa en el caso de los hombres (*fig. 1*); un telar en el caso de las mujeres (alguna vez escuché que tratándose de las mujeres eran servilletas; la idea no deja de ser la misma) (Galinier, 2006, p. 57). Lo que Galinier encontró entre los mazahuas, y yo mismo vi a nivel

de experiencia familiar en la localidad de San Mateo Ixtlahuaca (Ixtlahuaca), no puede escapar a esta visión integral de las funciones, y en cierta forma obligaciones, que asumen los muertos al adquirir esta condición en el imaginario agrícola. Si con su carne los eventualmente descarnados alimentan y fertilizan a la tierra, con su trabajo contribuyen a que lo sembrado en la milpa pueda darse; trabajo que notablemente tiende a diversificarse: brincan en las nubes y barren para enviar los vientos que traen las lluvias; empujan al maíz para que salga a la superficie; toman la yunta y la coa para roturar la tierra, hacer surcos, sembrar las semillas y escardar (formar los surcos de la milpa donde están las plantas de maíz) como si estuvieran vivos. De ahí la importancia de colocarles sus instrumentos de trabajo.

Sus faenas son incansables, de igual forma anuncian el tiempo de cosechas con su presencia zoomorfa, convertidos en mariposas, y ayudan con sus energías a los vivos que toman parte de las cosechas pasando los primeros días de noviembre, en que se les recuerda. Los días asociados a ellos son entonces un marcador temporal para autorizar el inicio de las cosechas (como en el pasado lo fue la fiesta en honor al dios de los muertos de los otomianos: Otontecuhtli).

Resulta interesante encontrar que lo señalado para los mazahuas contemporáneos no es aislado. Ya se vio su origen prehispánico y su continuidad novohispana y decimonónica. Sin embargo, también está presente entre los matlatzincas, quienes —apunta el *Atlas etnográfico de la cuenca alta del río Lerma* de 1997— al concebir que “la otra vida es similar a ésta, dentro de la caja [de la persona muerta] se depositan ropa y objetos en miniatura para el difunto. Por si ‘tiene que trabajar allá’ colocan machetes, arados o yugos en miniatura; si era bebedor, un jarro para el pulque; a las mujeres, peines, hilo, una escoba en miniatura y su ropa” (Sugiura *et al*, 1997, p. 119).

El ritual, como el mito, también cambia según las circunstancias en que se desenvuelve. La observación es oportuna, si se considera que en el pasado prehispánico las hachas y bastones plantadores eran el instrumental que acompañaba al hombre en su tránsito al inframundo. El conocimiento, por parte de los indios, de la ganadería (desde su introducción en el siglo xvi en espacios óptimos como lo fue el Valle de Toluca), y de sus técnicas implementadas en beneficio de la agricultura, como el manejo del arado y la yunta, debió tener relevancia al punto de pasar a ser parte de su vida cotidiana en el campo. Así, los instrumentos miniaturizados dispuestos en el ritual fúnebre debieron enriquecerse a la luz de la experiencia novohispana. Junto a la coa prehispánica se integraría el arado y la yunta occidentales, sin que hubiera mayor conflicto para los indios.

Herederos de esta tradición adecuada a las circunstancias y preservada en el ámbito privado fueron los mazahuas y matlatzincas, quienes con sus actos nos acercan a un ritual que mucho nos habla de un pasado agrícola, quizá en vías de extinción, pero sin duda presente, aunque no con el mismo peso de antaño. Pese a todo, no puede negarse, luego del sendero recorrido, que este pasado agrario ha logrado subsistir en diversos grados y expresiones (mitológicas, rituales, en la transmisión oral, en la reproducción cultural) hasta el día de hoy, más allá de la presencia o ausencia de la actividad agrícola.

## Reflexiones finales

Como pudo percatarse el lector, el volumen que tiene entre sus manos intentó acercarse a fuentes de diversa naturaleza que, independientemente del soporte en que se materializan, remiten en su conjunto a una visión agrícola que asigna a los muertos una participación nodal en las labores que conducen al cultivo, crecimiento, obtención y cosecha del maíz. Diversos son los ámbitos que se compaginan en esta visión integral: la mutua dependencia entre el ser humano y la tierra; la relevancia de la muerte y el sacrificio como condiciones para conseguir el favor de las fuerzas de la naturaleza en la mediación del sustento del ser humano o los trabajos de los muertos para ayudar a los vivos en la obtención del sustento. Si la tradición católica concibe a la muerte (a la mejor de las muertes) como posibilidad de descanso eterno; la visión religiosa agrícola mesoamericana dista de ver a los muertos como agentes pasivos al desprenderse de su corporalidad. Por el contrario, se suman al cosmos para participar en el devenir de los ciclos del maíz y, por ende, en los de la reproducción humana. El ser humano, al depender del sustento prodigado por la tierra para luego servir como alimento de ésta, dio forma así no sólo a una relación de mutua dependencia, sino también a una concepción cíclica del tiempo en la que sucesivamente se repetía este ciclo.

Configurada en el orbe mesoamericano, la visión agrícola sobrevivió al correr del tiempo que la vio nacer, aunque, claro está, quedó inmersa en contextos diferentes que supusieron su adecuación, la adición de elementos explicativos y rituales en un principio extraños —más tarde asimilados— y el extravío de significados “originales” para explicarla toda vez que su operatividad perdió sentido para la realidad en medio de la cual

la visión agrícola sobrevivió. Pese a todo, la conexión entre una cosmovisión de corte agrícola y la participación en ésta de los muertos conservó más o menos sus características identificadas para el ámbito mesoamericano. Así lo demuestran tanto las noticias que datan de la época novohispana y el siglo XIX como el material etnográfico que circula entre los moradores del Valle de Toluca (que remite a contextos parecidos, pero no idénticos a su contraparte prehispánica). Puede afirmarse, una vez reunido y presentado el rico material disponible desperdigado que articuló los capítulos precedentes, que es posible hablar de cierta continuidad para la cosmovisión agraria descrita en este libro.

Con frecuencia se dice que la labor del historiador es señalar los cambios del devenir humano y dar cuenta de que la realidad que produce el ser humano, a su vez, es cambiante. No obstante, también es labor del historiador señalar la persistencia de ideas, si bien, quizá, desprovistas del contexto original que les dio luz y sentido, barnizadas con nuevos componentes a medida que demuestran su capacidad para sobrevivir y cohabitar con las adecuaciones que se le añaden, pero finalmente capaces de mantenerse en el tiempo. Al tomar en cuenta ambos puntos de vista —el de la continuidad con cambios y el de los cambios con continuidades—, el historiador es capaz de devolverle al fenómeno que explora su sentido, a lo que, a primera vista, puede parecer trivial, irrisorio, sin sentido, un dato curioso. Consideramos haber abordado la cosmovisión agrícola en relación con la muerte desde estos puntos de vista.

Por otro lado, el lector pudo notar que al revisar el fenómeno apuntado, iniciamos un camino que nos remitió a los orígenes de la cosmovisión agrícola, en buena medida con ejemplos procedentes del mundo nahua mexicana. No es fortuito, toda vez que éste aparece como el grupo más documentado. Podría parecer paradójico hacer una entrada con los mexicas

y terminar con los grupos otomianos del Valle de Toluca. Sin embargo, nada es casual y haber hecho el contraste advierte la posibilidad de situar, más allá de qué grupos indígenas hablemos, la existencia de un marco cultural en común que se configuró en Mesoamérica, que pese a su diversidad lingüística y de nichos ecológicos, logró articular cierta unidad cultural con expresiones diversas. En todo caso, podría decirse que los mexicas bebieron de una unidad cultural que los antecedió (de la cual participaron los otomianos), antes de convertirse en los amos y señores de buena parte de Mesoamérica, y que es arriesgado situarse en los extremos: apelar a generalizaciones sin considerar rasgos locales (en ocasiones, variantes de una idea más o menos compartida), o caer en *local-centrismos*, a riesgo de buscar excepciones que pueden ser engañosas. Es indispensable buscar el punto medio.

Por último, y sobre todo, en consideración a la forma en que se gestó este libro y al repertorio etnográfico con el que cerramos el tramo recorrido, vale la pena detenernos por un momento en lo que significa este repertorio verbalizado y ritualizado. Hoy podría parecernos algo más curioso que funcional y la situación es entendible (cuando se tiene plena conciencia de ello), porque los cambios experimentados en la economía del Valle de Toluca, en cierta forma, han influido para que los relatos, creencias, mitología y ritualidad queden obsoletos y sin el sentido que tuvieron para una economía fundada en la agricultura. No perder de vista este contexto puede ayudarnos a superar la idea de ver este *corpus* de datos documentales como expresiones folclóricas fosilizadas en una sociedad distinta a la que los reprodujo con más operatividad que para la de hoy. Más que verlas como “reliquias del pasado” es indispensable que el morador del Valle de Toluca —y cualquiera que tenga conocimiento de ellas— las entienda como expresiones de una realidad de la cual él procede. De un pasado que, de hecho,

no termina de caducar, pues la agricultura, a pesar de no ser la actividad dominante de las economías locales de los pueblos de este valle, sigue presente, con más notoriedad en algunas poblaciones que en otras. Si en este libro se logró hacer consciencia de esta situación podremos decir que hemos cumplido con nuestro objetivo de revisar una de las vertientes de la rica y compleja cosmovisión agrícola mesoamericana.

## Referencias consultadas

### *Bibliográficas*

- Acuña, R. (1987). *Las relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguilar de Jesús, M. y Aguilar de Jesús F. (2011). *Usos y prácticas ancestrales mazahuas en torno al cultivo, alimentación y medicina tradicional del maíz (Zea mays) en la comunidad de San Bartolo del Llano, Ixtlahuaca, México* [tesis de licenciatura en desarrollo sustentable, inédita, Universidad Intercultural del Estado de México]. Biblioteca UIEM.
- Aguilera, C. (2006). "Iconografía de una imagen de Iztac Mixcóatl: una imagen en el *Códice Telleriano Remensis*". *Estudios de cultura otopame* (5), pp. 141-159.
- Álvarez Fabela, R. L. (2005). "Las fiestas entre los atzincas". En E. Cortés, F. González, A. Questa, M. I. Hernández, M. Gallegos, R. L. Álvarez, J. E. Carreón (eds.), *La fiesta a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México*. INAH, pp. 203-225.
- Brambila Paz, R. (2000). *La actualidad xhita. Estratigrafía de una fiesta*. Conaculta-Fonca; Instituto Mexiquense de Cultura.
- . (2000). "La muerte del xhita". *Expresión antropológica* (10), p. 6.
- Carrasco, P. (1979). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Colín Arriaga J. (2017). *El papel de los santos, las advocaciones marianas, la cruz y los ancestros en el ciclo agrícola de San Agus-*

- tín Potejé, *Almoloya de Juárez, Estado de México* [tesis de licenciatura en historia, inédita, Universidad Autónoma del Estado de México]. Biblioteca Facultad de Humanidades UAEM.
- Cotonieto Santeliz, H. (2007). “*No tenemos las mejores tierras, ni vivimos en los mejores pueblos... pero acá seguimos*”. *Ritual agrícola, organización social y cosmovisión de los pames del norte* [tesis de maestría en antropología social, El Colegio de San Luis]. Repositorio institucional COLSAN.  
Disponible en: <<https://bit.ly/3l2k1G8>>.
- De la Vega Lázaro, M. y De la Cruz Miranda L. (2011). *Crónica otomí del Estado de México* (2.<sup>a</sup> ed.). Instituto Mexiquense de Cultura.
- El arte ritual de la muerte niña. Artes de México* (15) (1998).
- Enríquez Sánchez, A. J. (2015). *El universo agrícola jñatro. Santos, rituales e imaginario entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca* [tesis de licenciatura en historia, inédita, Universidad Autónoma del Estado de México].
- Escalante Gonzalbo, P. (2011). “Los otomíes en el México prehispánico”. En R. Hernández Rodríguez y R. C. Martínez García (coords.), *Historia general ilustrada del Estado de México*, vol. 2 (pp. 215-243). Gobierno del Estado de México; El Colegio Mexiquense A.C.
- Gallegos Devéze, M. (2005). “Las fiestas religiosas entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan”. En E. Cortés, F. González, A. Questa, M.I. Hernández, M. Gallegos, R. L. Álvarez, J.E. Carreón (eds.), *La fiesta a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas del Estado de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 157-202.
- Galinier, J. (1990). “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”. *Anales de Antropología* (27), pp. 251-267.
- \_\_\_\_\_. (2006). “El *panoptikon* mazahua. Visiones, sustancias, relaciones”. *Estudios de cultura otopame* (5), pp. 53-69.

- \_\_\_\_\_. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo; Société d'Ethnologie; CEMCA.
- Gámez, A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwa (popoloca)*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Universidad Nacional Autónoma de México.
- García Castro, R. (2013). *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550*. Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México.
- García Hernández, A. (2004). *Matlatzincas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Garduño Cervantes, J. (1999). *Temascalcingo. Monografía municipal*. Gobierno del Estado de México; Instituto Mexiquense de Cultura; Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.
- Good, C. (1996). "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero". *Estudios de cultura náhuatl* (26), pp. 275-287.
- \_\_\_\_\_. (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 239-297). Fondo de Cultura Económica; Conaculta.
- González Arratia, L. (1998). "La cueva de La Candelaria". *Arqueología Mexicana* (30), pp. 62-64.
- Lastra, Y. (2006). *Los otomíes, su lengua y su historia*. Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- López Luján, L. (2010). *Tlaltecuhli*. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Conaculta.
- López Marín, A. (2013). *Diccionario español-mazahua*. Gobierno del Estado de México; Instituto Mexiquense de Cultura.

- Martínez García, R. C. (2011). “Los señoríos del Valle de Toluca”. En R. Hernández Rodríguez y R. C. Martínez García (coords.), *Historia general ilustrada del Estado de México*, vol. 2 (pp. 591-611). Gobierno del Estado de México; El Colegio Mexiquense.
- Martínez Hernández, C. (2018). *El xitá* [tesis de maestría en estudios mesoamericanos, inédita, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional UNAM. Disponible en: <<https://bit.ly/3wkm79H>>.
- Martínez Tapia J. D. y Gómez Sánchez D. (comps.) (2013). *Reflejos. Cosmovisión de los grupos originarios del Estado de México en el siglo XXI*. Gobierno del Estado de México.
- Matías Salinas, D. (2020). *Porque alguien tiene que decirlo. San Ildefonso, pueblo con historia*. Ayuntamiento Constitucional de Ixtlahuaca.
- Matrícula de Tributos. Arqueología Mexicana* (14) (2003).
- Mejía, E. y Mejía M. (1983). “Jueves de Corpus en Temascalcingo”. *México desconocido* (79), pp.12-15.
- Muro M. K. (1979). *Cuentos mazahuas*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Nárez, J. (1994). “Aridamérica y Oasisamérica”. En L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*, vol. I (121-157). Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Miguel Ángel Porrúa.
- Pérez, F. (1834). *Manualito otomítica para los principiantes*. Imprenta de la Testamentaría de Valdés, a cargo de José María Gallegos.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (1993). Fondo de Cultura Económica.
- Quezada Ramírez, N. (2011). “Los matlatzincas”. En R. Hernández Rodríguez y R. C. Martínez García (coords.), *Historia general ilustrada del Estado de México*, vol. 2 (pp. 245-281). Gobierno del Estado de México; El Colegio Mexiquense.

- Rivas Vidal, J. G. (2011). *La tradicional danza xhita: cosmovisión e identidad simbólica en la agricultura en el municipio de Jilotepec, Estado de México* [tesis de licenciatura en antropología social, inédita, Universidad Autónoma del Estado de México]. Biblioteca Facultad de Antropología UAEM.
- Rivera González, J. G. (2002). "Representación y significados actuales de la festividad del Carnaval de los Xhitas en Jilotepec". En E. A. Sandoval Forero, H. Topete Lara y L. Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades* (pp. 259-286). Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública-UAEM.
- Ruiz Castro, M. F. (2010). *El camino de los xitas: del Río Grande a la lluvia prometida* [tesis de licenciatura en ciencias de la comunicación, inédita, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio UNAM. Disponible en: <<https://bit.ly/38j19A7>>.
- \_\_\_\_\_. (2010). "El camino de los *xitas*: del Río Grande a la lluvia prometida". *Estudios de cultura otomame* (7), pp.115-123.
- \_\_\_\_\_. (s/f). "Los *Xita Corpus* de Temascalcingo". *Artes de México* (102), pp. 34-41.
- Sahagún, B. (1989). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Conaculta; Alianza Editorial Mexicana.
- Segundo Romero, E. B. (2002). "Sahumerio y copal. La fiesta de los muertos entre los mazahuas, una tradición en la posmodernidad". *Expresión antropológica* (16), pp. 17-25.
- Serna, J. (1892). *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*. Imprenta del Museo Nacional.
- Sugiura Yamamoto, Y. Martel P. y Figueroa S. (1997). *Atlas etnográfico de la cuenca alta del río Lerma. Otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas en los 32 municipios*. Gobierno del Estado de México.
- Vázquez Mantecón, M. C. (2018). *La muerte y los niños. Exequias novohispanas y mexicanas a sus bienaventurados angelitos*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Velasco Godoy, M. A. (2003). "Otontecuhтли-Xócotl. Sus distintas advocaciones". *Arqueología Mexicana* (61), pp. 68-71.
- Zaldívar Contreras, Y. T. (2013). *Xita Corpus, fiesta mazahua-otomí de los viejos de Corpus en Temascalcingo, Estado de México* [tesis de maestría en historia, inédita, Universidad de Guanajuato].
- Zaldívar Contreras, Y. T. (2014). "Las plantas sagradas del xita". *Estudios de cultura otopame* (9), pp. 293-305.
- Zorita, A. (1993). *Los señores de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México.

### *Electrónicas*

- Códice Borbónico* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3wa7uXH>>.
- Códice Borgia* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/39XuCQR>>.
- Códice Durán* (2017). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3l5FVbr>>.
- Códice Fejérvàry Mayer* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3FH9QA8>>.
- Códice Florentino* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3Mgh1DX>>.
- Códice Huamantla* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3yFc9SO>>.
- Códice Ixtlilxóchitl* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3NoQGla>>.
- Códice Laud* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3FFhECG>>.
- Códice Magliabeciano* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3loC3bU>>.
- Códice Mendocino o Mendoza* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3L9LlwS>>.

- Códice Telleriano Remensis* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3L34H6B>>.
- Códice Tovar* (2008). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3M8Tm6l>>.
- Códice Tudela* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3svEsQ5>>.
- Códice Vaticano B* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3N6kkM4>>.
- Historia tolteca-chichimeca* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3suyQ8o>>.
- “Los Chitas” del Carnaval de San Lorenzo (Febrero de 1931). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. <<https://bit.ly/3l2Bw9p>>.
- Primeros Memoriales* (s/f). [Consultado el 24 de noviembre de 2021]. Disponible en: <<https://bit.ly/3L85Nyo>>.



# ÍNDICE



Prolegómenos de una idea

**11**

Capítulo 1: La tradición milenaria

**19**

Capítulo 2: Un valle agrícola

**37**

Capítulo 3: La prolongación de un imaginario

**49**

Capítulo 4: La fachada etnográfica contemporánea

**55**

Reflexiones finales

**71**

Referencias consultadas

**75**



*Cosmovisión agrícola y muerte en el Valle de Toluca*, de Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, se terminó de editar en agosto de 2022, en Toluca, Estado de México. Para su formación se usó la familia tipográfica Kievit, de Michael Abbink & Paul van der Laan, de la Fundidora Font Font. Diseño y formación: Rogelio González Pérez. Cuidado de la edición: Silvia Palma Vallejo. Editores responsables: Alejandro Pérez Sáez y Jorge Eduardo Robles Alvarez.



Las prácticas culturales en torno a la muerte están muy arraigadas en el imaginario mexicano, no obstante, son poco conocidos sus vínculos con rituales agrícolas ancestrales pertenecientes a la visión del mundo que tienen diversos grupos indígenas. En este ensayo, *Cosmovisión agrícola y muerte en el Valle de Toluca*, el historiador Antonio de Jesús Enríquez Sánchez estudia estos temas, específicamente la interpretación que de ellos realiza el pueblo mazahua del Estado de México; remontándose a vestigios arqueológicos, códices y documentos de Mesoamérica y del periodo novohispano, así como a fuentes etnográficas del México independiente, contrastándolos con información proveniente de relatos orales y rituales contemporáneos, practicados actualmente en la región otomiana del Valle de Toluca.