

El saber tradicional del cuezcomate en Morelos

Óscar Alpuche Garcés



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MORELOS

El saber tradicional del cuezcomate en Morelos

El saber tradicional del cuezcomate en Morelos

Óscar Alpuche Garcés



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

MÉXICO, 2015

Esta publicación fue financiada por el Plan Institucional de Desarrollo (PIDE) 2014.

Alpuche Garcés, Óscar

El saber tradicional del cuezcomate en Morelos / Óscar Alpuche Garcés. - 2ª ed. - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015.

82 p. : il.

ISBN: 978-607-8434-17-6

ISBN ebook: 978-607-8434-16-9 (epub)

1. Graneros – Morelos (Estado) 2. Morelos (Estado) – Historia 3. Simbolismo en la arquitectura – México

LCC F1311

DC 306.46097249

EL SABER TRADICIONAL DEL CUEZCOMATE EN MORELOS

Óscar Alpuche Garcés

Primera edición: 2008

Segunda edición: 2015

D.R. 2015, Óscar Alpuche Garcés

D.R. 2015, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001

Col. Chamilpa, CP 62209

Guernavaca, Morelos, México

libros.uaem.mx

publicaciones@uaem.mx

Edición de contenido: Mario Islas

Diseño editorial: Olivia Ortega

Diseño de forros: Jade Gutiérrez

Diseño de epub: Samuel Arroyo

Cuezcomate en portada: Alberto Pavón Carrales (artesano)

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad de la Dirección de Publicaciones de Investigación de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)



El saber tradicional del cuezcomate en Morelos de Óscar Alpuche Garcés está sujeta a una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License.

Disponible para su descarga en acceso abierto en: libros.uaem.mx

ISBN: 978-607-8434-17-6

ISBN ebook: 978-607-8434-16-9 (epub)

Hecho en México

Made in Mexico

DIRECTORIO

Dr. Jesús Alejandro Vera Jiménez
Rectoría

Dra. Patricia Castillo España
Secretaría General

Mtro. Miguel Albarrán Sánchez
Secretaría de Planeación y Educación

Dr. Gustavo Urquiza Beltrán
Secretaría Académica

Mtro. Javier Sicilia Zardain
Secretaría de Extensión

Dra. Lydia Elizalde y Valdés
Dirección de Publicaciones de Investigación

Contenido

PRÓLOGO	XI
INTRODUCCIÓN	1
SABER TRADICIONAL	3
Perspectivas de análisis	6
Construcción del saber tradicional, transmisión y memoria	13
Restricciones del saber tradicional	18
TRADICIÓN Y ELABORACIÓN DEL CUEZCOMATE	23
“Cuezcomate”, versiones de su etimología	28
Graneros tradicionales	29
Estructura	31
Evidencias arqueológicas	34
Cuezcomate tipo Chalcatzingo. Materiales y etapas	36
El maestro constructor de cuezcomates y la transmisión del oficio	47
Cuezcomate tipo Xoxocotla. Materiales y etapas	50
RITUALES ASOCIADOS A CHICOMECÓATL	55
Representaciones plásticas de graneros	64
SABER Y CONTINUIDAD DEL CUEZCOMATE	69
Cosmovisión y simbolismo	71
REFERENCIAS	75

Prólogo

Cuando en marzo de 2012 asumí el cargo de rector en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), la máxima casa de estudios del estado, decidí que el cuezcomate, granero representativo de nuestra entidad, fuese el símbolo y la imagen del periodo rectoral que encabezaría de 2012 a 2018. Esta fue una decisión meditada, pues quería expresar en un ícono algunas de las ideas que orientan mi acción rectoral.

El cuezcomate forma parte de mi historia personal. Aún guardo en mi mente algunas imágenes, y recuerdo que su estructura, figura y diseño siempre me resultaron atractivos. La combinación de la paja y el barro ponía ante mis ojos un almacén de maíz que plasmaba una interrelación armónica de la naturaleza y el ser humano, y ahora relaciono este concepto con la universidad y considero importante aplicarlo como un elemento fundamental durante mi gestión.

La permanencia del cuezcomate en la historia de Mesoamérica, particularmente en el estado de Morelos, no obstante los embates de una mal entendida modernización, muestra que en nuestros pueblos originarios existen saberes que reclaman ser revalorizados, sobre todo en un momento en el que, desde una perspectiva socioambiental, buscamos recuperar una relación armoniosa del ser humano con su entorno.

La palma y el barro, combinados para adaptarse a su funcionalidad, dan al cuezcomate una apariencia agradable y estética, y le

aportan a los campesinos una singular troje para almacenar el grano de maíz —un componente fundamental en la dieta básica de la mayoría de los mexicanos— en condiciones óptimas de ventilación y resguardo.

Así pues, anhelo una universidad en la que el concepto del cuezcomate esté siempre presente, que se construya como una troje en la que converjan y dialoguen los saberes. Anhelo una universidad conceptualizada como semillero de jóvenes, de ideas, de propuestas y alternativas que podríamos denominar como el cuezcomate de la esperanza, la responsabilidad social, la fraternidad, la solidaridad y la generosidad. Desde mi punto de vista, esto es lo que tiene que ser la UAEM.

*Por una humanidad culta
Una universidad socialmente responsable*

Jesús Alejandro Vera Jiménez
Rector

Introducción

El cuezcomate es un tipo de granero tradicional que alude a la permanencia y alteración de un saber específico que se relaciona con su elaboración y conservación; de ahí que su estudio resulte interesante. De origen mesoamericano, en nuestro país se han descubierto algunas estructuras parecidas en los valles de México, Toluca y Puebla-Tlaxcala, así como en la costa del Golfo de México y en la región occidental del estado de Chihuahua.

En la región oriente del estado de Morelos pueden verse cuezcomates en los patios de las casas de las comunidades rurales, así como en la región sur, por un corredor que atraviesa los municipios de Tepalcingo, Ayala, Tlaltizapán, Tlaquiltenango y Puente de Ixtla. Además, se han encontrado restos de estas unidades de almacenamiento en el municipio de Jiutepec.

Por desgracia, lo que se aprecia con mayor regularidad es el deterioro físico de su estructura: la parte inferior, conocida como olla, erosionada, y el techo desgastado o reemplazado por otros materiales que no son los tradicionales. Asimismo, debido a que en algunos lugares el cultivo de maíz ha sido desplazado y al poco volumen de grano para almacenar, el cuezcomate, como depósito y tradición, está a punto de extinguirse. Dentro de poco este patrimonio cultural comunitario se exhibirá en los museos como recuerdo de una notable tradición productiva. Sin embargo, el cuezcomate trasluce una riqueza conceptual y simbólica que,

inesperadamente, puede revertir la tendencia general de su posible desaparición cultural en algunos lugares.

En efecto, su arquitectura, elaboración, función y tamaño expresan un saber y un simbolismo que requieren ser elucidados para valorar la dimensión de la pérdida en ciernes.

Distribución de cuezcomates en los municipios de Morelos



- | | |
|----------------------|--------------------------|
| 1. Jiutepec | 9. Temoac |
| 2. Tepoztlán | 10. Zacualpan de Amilpas |
| 3. Cautla | 11. Puente de Ixtla |
| 4. Yecapixtla | 12. Tlaquiltenango |
| 5. Ocuilco | 13. Tepalcingo |
| 6. Telela del Volcán | 14. Jonacatepec |
| 7. Tlaltizapán | 15. Jantetelco |
| 8. Ayala | 16. Axochiapan |

Saber tradicional

El saber tradicional es el *corpus* de conocimientos que un pueblo mantiene vigente en torno a costumbres, creencias, habilidades y en interacción con la naturaleza, en el caso de México y Centroamérica, con una marcada influencia del “pensamiento y acción mesoamericano” (López Austin “La cosmovisión” 274).¹ Permite, en el marco de contradicciones de una matriz básica cultural (Bonfil *Pensar* 82), la reproducción social y espiritual de las sociedades campesinas, en especial de las etnias de México (Toledo “La perspectiva” 24).

Empleo la noción de *corpus de conocimientos* en el sentido propuesto por Rafael Barahona: “es la suma y repertorio de ideas y percepciones de lo que consideramos como el sistema cognoscitivo que el campesino posee, como repositorio de conceptos y con algún tipo de organización interna” (172). Barahona le proporciona al *corpus* varios atributos que dan cuenta de facetas interesantes del campesino. Así, considera que (168-187):

- Su *locus* está en el conjunto de las mentes o memorias campesinas; su registro es puramente mnemónico y, por lo tanto, su existencia es implícita.

¹ López Austin considera como un hecho histórico la cosmovisión mesoamericana: “su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por tanto, implica también su permanente transformación”.

- Un mismo *corpus* ofrecerá un amplio abanico de soluciones técnicas para una diversidad de usuarios de ese *corpus*, cuya diferenciación no reside en su sapiencia o su ignorancia, sino en sus preferencias tecnológicas.
- Casi todas las decisiones técnicas campesinas observadas se apoyan, de alguna manera, en conocimientos preexistentes.
- El *corpus* respalda las exigencias técnico-científicas de la supervivencia campesina, pero lo hace sólo en los términos o con las limitaciones de aquello que los propios campesinos mantienen en registro o que incorporan a él.
- Puede vislumbrarse la riqueza del *corpus* de conocimiento, su potencial y sus limitaciones, cuando es puesto a prueba por nuevas o inesperadas demandas de la *praxis*.
- *Praxis* significa hacerse una pregunta, buscar respuesta e intentar hacerla viable conforme a los dictados de la supervivencia. Son estos dictados u objetivos, y el hecho de haberse comprobado su factibilidad, los que determinan que se aplique una fórmula determinada y no otra.
- El campesino manipula mentalmente la materia del *corpus*: percepciones de materiales ambientales (suelos, agua, etc.) y también representaciones de inmaterialidades (símbolos, mitos devenidos, signos o señales, etc.), y estas últimas captadas por sí mismas, o como otros atributos de las materialidades.
- El *corpus* es un repertorio cognoscitivo sujeto a lectura diferenciada, brinda no sólo riqueza en información, sino las reglas epistemológicas para su lectura: registro y código que adquieren sentido para quienes tienen la exigencia de consultarlo.
- El *corpus* va transformándose con cada consulta del campesino que de esta manera se lo apropia, con el potencial de convertirlo en materia de su experiencia social. En este mismo sentido, se va completando a sí mismo como sujeto

social: pudo hacer consultas y manejar coyunturalmente las respuestas.

Barahona (171) afirma incluso, en cuanto al devenir de los campesinos, que si no contaran con el conocimiento tradicional o con su capacidad especial de percepción, no habrían sobrevivido a los variados contextos históricos que les ha tocado vivir; también le otorga al *corpus* un papel fundamental en la reconstitución campesina. De modo que el concepto propuesto, situado entre el imaginario colectivo y la memoria histórica del sujeto, proporciona más que un refinado planteamiento teórico, una pauta metodológica que conviene considerar de manera heurística.

Destacando el aspecto del devenir histórico de la religión mesoamericana, López Austin y López Luján abordan el concepto de tradición:

Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se le presentan en la vida (66).

Ambos autores añaden que la tradición contiene elementos nucleares muy resistentes al cambio y en torno a ellos se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional (López Austin *et al. El pasado* 66). A estos elementos centrales les denominan *núcleo duro*. López Austin delimita algunas de sus características:

- Sus elementos son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él.
- Sus componentes constituyen un complejo sistémico.
- Actúa como estructurante del acervo tradicional, al otorgar sentido a los componentes periféricos del pensamiento social.

- Permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere.
- Puede resolver problemas nunca antes enfrentados.
- No forma una unidad discreta (“El núcleo duro” 59-62).

En efecto, el núcleo duro de la tradición puede desempeñar estas funciones al preservar la esencia de las tradiciones, en especial las que se refieren al maíz:

sobre este núcleo duro, primario y común a los cultivadores de maíz, se desarrollaron las tradiciones locales mesoamericanas [...] derivadas de particularidades ecológicas, étnicas, culturales e históricas propias de radios más reducidos [...] y a él se fueron superponiendo las estructuras de pensamiento producidas a lo largo de la historia (López Austin *et al.* *El pasado* 66).

En la base de dicho proceso los autores proponen, finalmente, que la trayectoria de la tradición mesoamericana se construyó en tres vertientes: lo mesoamericano (referido al marco de la tradición básica), lo local-regional y la acción globalizadora de los sujetos (López Austin *et al.* *El pasado* 67).

Vislumbra pues, el concepto de núcleo duro de la tradición, una potencialidad que es necesario aplicar sobre algunos casos concretos y examinar sus particularidades.

PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

En la perspectiva ecológica, Monserrat Gispert y Armando Gómez son catagóricos en el aspecto de la preservación del recurso vegetal:

Los saberes tradicionales [son] el resultado de las experiencias multigeneracionales de los grupos humanos con su medio vegetal. En las regiones estudiadas en el caso del tipo selva baja caducifolia, los

resultados de su aplicación práctica han permitido a través del tiempo conservar en gran medida la diversidad de plantas en su medio natural (*in situ*) o bien introduciéndolas a un proceso de domesticación (*ex situ*). En ambos casos, esto ha sido posible gracias al manejo que dichas experiencias han propiciado y que han brindado como resultado la conservación del germoplasma vegetal (191).

Gispert prosigue una tradición que iniciaron Bernardino de Sahagún con su libro clásico *Historia general de las cosas de Nueva España*, y el protomédico Francisco Hernández, con su magna obra *Historia natural de la Nueva España*. Estos autores dan cuenta de un precedente importante en la recopilación del acervo de saberes acerca de la naturaleza que habían acumulado las diferentes culturas mesoamericanas a la llegada de los españoles. En especial, Francisco Hernández hizo las descripciones empíricas de 3 076 plantas, con sus correspondientes nombres comunes indígenas (Valdés *et al.* 9).

En esa línea, Erin Estrada y colaboradores identifican en el *Códice Florentino* 724 plantas, las cuales fueron utilizadas de diferentes maneras: medicinales (266), comestibles (229), ceremoniales (81), estéticas (48), industriales (27), combustibles (14), material de construcción (14), forrajeras (14) y colorantes (12), entre las más importantes (Estrada 48).

Por su parte, Francisco del Paso y Troncoso señala el avance de los nahuas en el conocimiento de las plantas:

esta significación tan exacta en las denominaciones aplicadas por los indios a los vegetales cuyo estudio emprendieron influía poderosamente en el adelanto señalado, porque aquellos nombres, además de revelar las propiedades de las plantas, facilitaban el agrupamiento de las mismas. No vacilo en asegurar, por consiguiente, que los nahuas tenían una verdadera nomenclatura, aplicable no sólo a la

historia natural, sino también a todos los ramos científicos que con ella se relacionaban de un modo más o menos íntimo (33).

Existe un reconocimiento generalizado del avance de las culturas mesoamericanas en el conocimiento de los recursos naturales. Sin embargo, cuando se editaron las obras completas de Francisco Hernández, se intentó identificar los ejemplares florísticos que él describe con las actuales especies de plantas existentes en México, por lo que se presentó el imprevisto de que “por el mucho tiempo transcurrido se ha determinado la desaparición de la mayoría de los nombres indígenas de las plantas y aun de estas mismas en algunas regiones en las que las encontró Hernández” (Valdés *et al.* 9); por ello se optó por realizar una recopilación bibliográfica de varios autores importantes (Altamirano, Paso y Troncoso, Batalla M., Miranda F., Reko P., etcétera) quienes han trabajado con vegetales a partir de la amplia lista de descripciones originales de Hernández. Como resultado se tienen 98 plantas identificadas hasta familias, 249 hasta género y 667 hasta especie.

Frente a este problema, actualmente se intenta recuperar y sistematizar los saberes que los habitantes del medio rural poseen sobre los recursos naturales y cuyos estudios se han dirigido a:

- La realización de inventarios florísticos del entorno de los núcleos rurales (Cedillo; Díaz *et al.*; Flores *et al.*; Maldonado *et al.*).
- La descripción del conocimiento y uso que las familias rurales tienen de las plantas de su medio natural (etnobotánica), cuyo acervo es enorme:

a manera de ejemplo, la riqueza etnobotánica mexicana actual involucra cerca de ocho millones de hablantes de alrededor de 54 idiomas indígenas; diez tipos de vegetación que contienen 30 mil especies (21 600 vasculares); más de cinco mil plantas vasculares aprovechadas como medicinales, comestibles y combustibles principalmente, muchas de las cuales tienen algún grado de cultivo;

más de 100 especies domesticadas y en proceso de domesticación; más de diez sistemas de cultivo de maíz con cerca de 50 razas de maíz, cinco especies de frijol y tres de calabaza (Luna-Morales 129).

- El planteamiento de propuestas de aprovechamiento de recursos naturales con base en el rescate de saberes tradicionales y el estímulo de la participación social (Monroy *et al.*; Gispert; Toledo).

Por su carácter y los medios necesarios para su aplicación, se considera que este tipo de saberes aún no están suficientemente estudiados (Academia de Ciencias de la URSS y Cuba 163), a pesar de que la experiencia multiseccular de las generaciones contiene una riqueza extraordinaria de ellos.

Dos rasgos peculiares de este saber destacan su vigor: a) la actividad cognoscitiva se realiza por parte de todas las personas que participan en la práctica social, y b) en el proceso de producción del saber, por lo general, están ausentes los medios especiales de conocimiento; los instrumentos de trabajo son al mismo tiempo los medios de conocimiento del mundo circundante (Academia de Ciencias de la URSS y Cuba 165, 167).

Esta distinción confirma lo que ya se ha indicado del saber tradicional: es una construcción colectiva y su obtención se basa en apropiarse los recursos de su entorno, cuya resultante es, finalmente, un conocimiento local, probado y compartido, al que continuamente se le añaden otros nuevos. El contexto social, asimismo, es condicionante de las posibilidades de su desarrollo o de su retroceso. No hay una actividad socialmente promovida que observe la separación del productor o del trabajador para dedicarse a sistematizar, incrementar sus conocimientos o establecer un lenguaje concomitante. Este valor social, que implica legitimidad, sólo se le otorga al conocimiento que tiene la factura de científico.

Toledo, al criticar tal discriminación intelectual, cuestiona la ciencia como la única forma de conocimiento legítimo, “el

reconocimiento de la ciencia como el único modo válido de conocimiento y la consiguiente descalificación de cualquier otra forma de conocer el mundo no son sino parte de un mecanismo que intenta justificar un sistema de dominación” (“Saberes” 135). Ante ello, plantea que los saberes indígenas son la única forma probada y con una cierta factibilidad ecológica de utilización de los recursos del trópico húmedo (“Saberes” 145). Propone una nueva disciplina, que denomina “etnoecología”, que considera importante incorporar la cosmovisión subyacente en los conocimientos tradicionales acerca de la naturaleza (*corpus* de conocimientos) que todavía poseen las familias campesinas. Este *corpus*, según Toledo, debe contener al menos cuatro escalas de conocimiento: la geográfica, la física, la vegetal y la biológica (“La perspectiva” 23). Esto lo conduce de manera metodológica a sistematizar el saber que poseen los purépechas y los mayas.

Claude Lévi-Strauss, en *El pensamiento salvaje*, observa que:

el pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento (30).

Aunque este autor identifica pensamiento salvaje y mágico, nuestro caso nos sugiere que la lógica de construcción de dos tipos de conocimiento, el tradicional y el científico, es similar:

si rara vez [el pensamiento de los “primitivos”] se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación

comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades (Lévi-Strauss 13).

Por ello, el resultado de la aplicación de algún método de conocimiento tradicional es tan válido como cualquier otro, es decir, su saber.

En esta misma línea, Lori Ann Thrupp indica que el conocimiento local constituye una importante fuente de innovaciones y habilidades que pueden ser “usadas” y desarrolladas para mejorar la producción agrícola y la vida de la gente del medio rural (103). Subraya que no existe una estrategia seria para legitimar el conocimiento local y concluye diciendo: “esos sistemas de conocimiento abren oportunidades potenciales que deben ser apoyadas y controladas por la población misma, en forma progresiva y dinámica de desarrollo social equitativo” (Thrupp 118). La perspectiva social de la autora es muy sugerente y señala una vía que puede ser considerada como de autogestión del conocimiento tradicional.

Con esta misma perspectiva surge una propuesta articulada en torno a la tecnología agrícola, como una expresión que recupera los aportes de la agricultura prehispánica hasta la fecha:

la tecnología agrícola tradicional es la resultante de las experiencias acumuladas y seleccionadas durante miles de años con el fin de obtener los mejores resultados en el aprovechamiento de los recursos naturales; así, por agricultura tradicional se entiende el uso de los recursos naturales basado en una experiencia prolongada, un conocimiento íntimo del medio físico-biótico, la utilización y transmisión de conocimientos y habilidades mediante una educación no formal y un acervo cultural en las mentes de la población agrícola (Luna-Morales 123).

Los diferentes nichos, etnias, procesos de producción agrícola, particularidades metodológicas, determinaciones sociales y épocas, son indagadas por esta corriente para recuperar la aplicación del conocimiento a necesidades y problemas locales acerca de la agricultura y los recursos naturales. Su aportación es significativa, y el autor de dicha línea, Efraín Hernández Xolocotzi,² tiene un reconocimiento especial en el campo de la agronomía y la etnobotánica:

un grupo de investigadores, dirigidos por el doctor Efraín Hernández X., iniciaron en 1977 estudios tendentes al análisis y entendimiento de la racionalidad de estos sistemas agrícolas y la tecnología que se utiliza, en función del entorno ecológico donde se desarrollan y de las características económicas y sociales que los determinan, de tal forma que se definieran las amplitudes y limitantes para la producción (Zizumbo *et al.* 171).

Daniel Zizumbo y Patricia Colunga plantean que el estudio de la tecnología agrícola tradicional puede establecer estrategias de desarrollo en función de los recursos, tanto naturales como humanos, disponibles para los propios campesinos, así como lograr innovaciones tecnológicas factibles de ser aplicadas en las condiciones ecológicas, socioeconómicas y culturales del campesinado (167-168).

La importancia otorgada a la tecnología agrícola tradicional en la conservación de los recursos naturales es plausible. No obstante, las posibilidades de su desarrollo dependen de varios factores, algunos de ellos exógenos, como la necesidad de contar con apoyos económicos. Esta dependencia, a diferencia del planteamiento de Thrupp, es una de las debilidades de esta alternativa. Asimismo, pueden surgir diferencias ideológicas en el programa de investigación que interrumpan su continuidad o la hagan inviable.

2 Su obra escrita *Xolocotzia*, editada por la Universidad Autónoma Chapingo en dos volúmenes, reúne estudios sobre maíz, etnobotánica, agrostología y otros más. Para el caso de nuestro objeto de estudio, fue pionero en sistematizar el conocimiento de los graneros existentes en México.

El problema, entonces, vuelve a los productores del saber tradicional. A pesar de las contradicciones del contexto social, siguen generando conocimientos locales que aplican a la producción de su vida, aunque carezcan de legitimidad.

CONSTRUCCIÓN DEL SABER TRADICIONAL, TRANSMISIÓN Y MEMORIA

Los intercambios con la naturaleza que realiza el sujeto productor, tendientes a su apropiación, constituyen la base de formación del saber tradicional:

Los conocimientos no parten ni del sujeto (conocimiento somático o introspección) ni del objeto (pues la percepción misma trae consigo una parte considerable de organización), sino de las interacciones entre el sujeto y el objeto y de interacciones inicialmente provocadas por las actividades espontáneas del organismo y por estímulos externos (Piaget 27).

Desde la perspectiva de Jean Piaget, si las interacciones son el soporte del conocimiento, el factor que lo hace posible es la asimilación, que es lo único que confiere significación a lo que es percibido o concebido, y por asimilación entiende una integración a esquemas de acción, o bien, a estructuras previas (*Biología* 6-7).

Los esquemas de acción se refieren a lo que existe en común en la repetición de una misma acción (Piaget *Biología* 8-9). Como los esquemas de acción del individuo no son fijos, sino que durante la asimilación de situaciones nuevas se ajustan o se adaptan a ellas, se produce lo que Piaget llama equilibración (Campos *et al.* 6).

De su concepto de estructura y de su interpretación del isomorfismo existente entre las estructuras del sujeto y las estructuras del objeto cognoscible, Piaget plantea y sugiere que los sistemas de

funcionamiento de los organismos vivos, como son órganos, estructuras, funciones y sistemas, son equiparables; o bien la mente también construye el conocimiento de manera similar y utiliza soportes equivalentes a los de la propia naturaleza (*Biología* 128).

De hecho, considera como *estructura* al dispositivo cognoscitivo humano, en donde las relaciones de sus elementos configuran funciones propias que les permiten ejercer de un modo determinado, la aplicación o la asimilación de un conocimiento específico, o bien la determinación de un enunciado conceptual. En otras palabras, se refiere a la función estructurante que cumple el sistema cognoscitivo humano en la asimilación de la realidad.

El origen del conocimiento, según Piaget, inicia con la función que realiza la percepción: “nuestros conocimientos no provienen únicamente ni de la sensación ni de la percepción, sino de la totalidad de la acción con respecto de la cual la percepción sólo constituye la función de señalización” (“El mito” 35); es decir, la percepción es condición previa e indispensable para que la acción tenga lugar y un destino específico de aplicación:

como seres humanos poseemos una particular “afinación” con el medio, y esta afinación diferencia notablemente nuestras sensaciones de las propias de cualquier otra especie [...], en cada esfera de realidad la percepción del mundo y la acción en el mundo se integran en un mismo proceso (López Austin “La cosmovisión” 471).

Esto quiere decir que la percepción cumple la misión de ir por delante de la actividad cognoscitiva. La percepción es uno de los procesos cognoscitivos básicos y éstos desempeñan un papel fundamental en el acceso y la construcción del conocimiento. Michael Cole y Sylvia Scribner lo enuncian como el “conjunto de procesos a través de los cuales el hombre adquiere, transforma y utiliza información acerca del mundo que le rodea” (2), lo que implica poner en juego desde la infancia la percepción, la memoria, el lenguaje y las

representaciones de la realidad que sitúan en el individuo, el contenido, el ritmo y los alcances del acto cognoscitivo.

En este sentido, Galperin (55-56) destaca la función orientadora que caracteriza los procesos humanos de recepción y procesamiento de información. La actividad de orientación se produce merced a la confrontación del sujeto con su mundo, como reflejo psíquico y en especial como creación de imágenes en donde se reproducen y revelan objetos y relaciones del mundo objetivo que le permiten establecer un determinado curso de acción. La teoría que formula Galperin recibe el nombre de “formación por etapas de las acciones mentales” y distingue tres actividades que se articulan entre sí: a) la actividad de orientación; b) las acciones que componen la actividad, y c) las expresiones verbales. Estas fases se pueden observar en el proceso del trabajo:

a estos fines está supeditada la actividad pensante del hombre; todas sus actividades intelectuales están subordinadas al objetivo de elaborar la imagen del objeto que debe crear, confeccionar el plan de acción o la secuencia de operaciones relacionadas entre sí y aplicarlas (Academia de Ciencias de la URSS y Cuba 165).

El conocimiento tradicional inicia su transmisión desde la etapa de la infancia, a través de la participación del niño en las actividades productivas y de intercambio con la naturaleza. Los individuos de mayor edad, principalmente familiares, desempeñan un papel educativo vital en dicho proceso.

Para su preservación, el saber tradicional cuenta con mecanismos que permiten codificarse en la memoria histórica, con la forma de representación de imagen y de sistema verbal. Lo anterior puede mostrarse merced a un caso especial que expone León-Portilla, referido a la preservación de un relato oral que tiene que ver con un determinado mito, ilustrado en un códice:

La supervivencia de antiguas tradiciones mesoamericanas ofrece grandes sorpresas. En 1976, el lingüista Thomas J. Ibach conversó con dos mixtecos, los señores Serapio Martínez y Basilio Gómez, de Santa Cruz y San Juan Mixtepec, Oaxaca. Uno y otro, aunque analfabetas, eran celosos guardianes de su lengua y cultura [...] Hablaban acerca del origen de la nación mixteca, lo que manifestaron es casi una “lectura”, palabras que parecen brotar de las pinturas de dos códices mixtecos, el *Vindobonense* (prehispánico) y el *Selden* (de poco después de la invasión española). Desde luego que ni don Serapio ni don Basilio, que se comunicaron en mixteco, tenían idea de que existieran tales códices o de qué cosa era un códice.

En el centro de la página 33 del *Vindobonense* se ve sobre la superficie de la tierra la figura de un árbol. Dicho árbol ostenta la forma del cuerpo de una mujer. La cabeza de ésta se hunde, a modo de raíz, en la tierra. Su cuerpo se yergue hacia arriba y se divide en dos grandes ramas que son sus piernas. De entre las piernas, es decir, de su vagina, surge una pequeña figura humana. A ambos lados del árbol-mujer hay un personaje con una especie de punzón que ha hundido en su cuerpo o tronco. Una imagen parecida se contempla en la página 2 del *Códice Selden* (León-Portilla “Palabras” 74).

El relato de los dos indígenas mixtecos es mucho más rico en detalles y en la narración misma porque hace alusión a una serie de imágenes secuenciadas, implicadas en el mismo suceso, que no aparecen en las siguientes páginas del citado códice; no obstante, la interpretación verbal aludida le da un significado vivo a las imágenes cifradas y congeladas del códice y las actualiza porque, en la memoria histórica (la tradición oral), están impregnadas correlativamente imágenes y palabras que son repetidas fielmente en el transcurso de cientos de años; esta característica tiene un enorme valor en la continuidad de las tradiciones.

Es reconocida la relevancia que tuvo y ha tenido en el acervo y transmisión cultural una forma específica de escritura, la de los códices prehispánicos y coloniales:

el sistema de registro en la cultura mesoamericana es único entre las culturas prehispánicas americanas, y no sólo eso, sino que la mesoamericana es la única de las culturas antiguas que produjo códices, fuera de las del Viejo Mundo, y los desarrolló y realizó con amplio dominio. Con los códices, nuestros antepasados lograron fijar permanentemente la memoria histórica y gran parte de su repertorio cultural, además de las normas y funciones de los individuos y de las instituciones, tanto en el ámbito de las comunidades étnicas como en el Estado. Aseguraron así la comunicación y continuidad de su desarrollo, sabiduría, creencias y quehaceres. Los registros en códices trajeron consigo una mayor eficacia y la ampliación en el funcionamiento de la sociedad mesoamericana, a la que el invento de los códices le dio el rango de portadora de una cultura de libros (Martínez M. 405).

La importancia de los códices radica tanto en su función comunicativa, como en que patentizan la expresión y evolución de la escritura mesoamericana en los diferentes periodos de su historia; esto es, desde los pictogramas y los ideogramas, hasta los complementos fonéticos que caracterizan algunos glifos y códices mayas (Ayala F. 407). Estas formas tempranas de escritura hicieron posible la formación y estructuración de la memoria histórica, en virtud de que la mente humana procesa y almacena información y construye estructuras cognoscitivas y esquemas de acción —como lo formula Piaget— por medio de los cuales el individuo lo asimila de una determinada manera y transforma su realidad.

No obstante, el saber tradicional no cuenta con un sistema de escritura que lo respalde; Florescano plantea esta dificultad:

sin el apoyo de la escritura y de los sistemas calendáricos, y en las condiciones de represión que generó la conquista, tanto el ritual como la transmisión oral del pasado perdieron eficacia para conservar la autenticidad de sus tradiciones y la capacidad de transmitir las con la fuerza que habían tenido antes [...] La imposibilidad de articular un mensaje con contenidos indígenas puros abrió entonces una fisura entre el pasado pagano y el presente colonial (*Memoria* 360).

Este escollo fue superado, según Florescano, gracias a que los pueblos inventaron una nueva forma de transmitir el pasado, aun sin la riqueza de los antiguos anales históricos, para conservar la cohesión social: los “títulos primordiales” (361), es decir, los testimonios de los pueblos indios que mostraban los derechos ancestrales a la tierra.

Asimismo, el núcleo duro de la tradición implica la preservación, en lo fundamental, del contenido del saber, en especial el que se refiere a la transmisión de las habilidades productivas, ya que se mantiene la práctica con el objeto de trabajo y, con ello, la secuencia de las operaciones correspondientes funciona como un algoritmo. Sin embargo, el aspecto significativo de la actividad puede perderse debido a varios factores; entre ellos destaca la persecución religiosa, cuando dicha actividad tuviera algún componente ritual prehispánico.

RESTRICCIONES DEL SABER TRADICIONAL

Se han señalado reiteradamente algunas virtudes del saber tradicional, pero es necesario reconocer las limitaciones serias en que se desenvuelve este tipo de saber. En primer lugar, su falta de legitimidad no permite compartir socialmente el valor intrínseco que posee; pareciera que siguieran proscritos los actos cotidianos de

creación y transmisión del conocimiento. Sus portadores lo esconden, lo ocultan, a veces con cierto sentimiento de vergüenza. Al negar lo que saben, también se niegan ellos mismos como sujetos (Freire 32). Paulo Freire, en su clásico libro *Pedagogía del oprimido*, abordó la cuestión con atingencia: “la autodesvalorización es otra de las características de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores” (58). En sus posteriores escritos también siguió esclareciendo el problema con importantes aportaciones:

Freire, como hombre de su tiempo, traduce, de un modo lúcido y peculiar, todo lo que los estudios de las ciencias de la educación han venido apuntando en los últimos años: la ampliación y diversificación de las fuentes legítimas de saberes y la necesaria coherencia entre el “saber-hacer y el saber-ser pedagógicos” (Castro 12).

Thrupp aclara el sentido de legitimidad del conocimiento local y afirma que “los proyectos innovadores de investigación y desarrollo quizá resulten más benéficos si ayudan a la gente a desarrollar su autoestima, la confianza y el orgullo por su conocimiento y capacidades” (112).

La posibilidad de legitimar el saber tradicional radica, entonces, no en políticas externas o prescriptivas de fomento a la producción, sino en que los portadores del mismo reflexionen sobre lo que ellos saben y lo ubiquen en el pasado, que busquen sus raíces, y en esta búsqueda, descubran el valor de su herencia cultural. Así, cuando obtengan la confianza de la fuerza y potencialidad de su saber, puedan convertirse en interlocutores válidos mediante un proceso de intercambios fructíferos, asumidos de manera horizontal.

Hernández X. da cuenta de un conjunto de limitaciones que se le presentan al saber tradicional para hacerlo viable:

Primero, no cuenta con un sistema de registro cuidadoso de los hechos y las condiciones bajo las cuales se da. Segundo, la transmisión del conocimiento por palabra, por ejemplo, y por acción, ocurre a través de “filtros” que van modificando, perdiendo y sesgando dicho conocimiento en el tiempo. Tercero, no hay metodología para someter los fenómenos a experimentación, no hay forma de cotejo controlado, a pesar de que registran intentos de poner a prueba el conocimiento tradicional, por individuos escépticos que pueden “confirmar la regla” o “innovar el conocimiento”. Cuarto, que, por lo anterior, no hay base de análisis conjugativo y predictivo; por lo consiguiente, dicho conocimiento nos acerca a la realidad, pero en menor grado que lo esperado del método científico occidental (“La investigación” 26).

Aparte del sesgo cientificista de esta última postura, habría que precisar la supuesta veracidad de tales limitaciones. Para potenciar cualquier tipo de conocimiento es importante que existan y se tenga acceso a las condiciones y los medios que lo hacen posible; si faltara alguno de ellos, el saber no se puede producir, es como querer ir a la Luna sin el vehículo que posibilita el viaje. En este caso falta, por supuesto, la habilidad y el tiempo de la escritura. Asimismo, el saber está condicionado a que los procesos cognoscitivos puedan ser activados en su expresión mínima. Nuevamente se carece del lenguaje escrito para vislumbrar la posibilidad de que la tradición se pueda sistematizar y, por lo tanto, se clausura el acto de su transmisión más allá del radio de influencia respectivo. El problema no son las restricciones intrínsecas de la tradición, sino las condiciones sociales que no propician su alteridad. Se convierte, pues, en un saber subordinado y, desde la perspectiva del sujeto social, en un conocimiento alternativo.

Aquí es necesario enfatizar otro factor importante que no se presenta a primera vista. Me refiero al valor de uso y al valor de cambio aplicados desde el enfoque marxista. El saber tradicional

contiene un valor de uso que, desde su generación, es compartido y transmitido libremente para incorporarse finalmente al *corpus* de saberes. En cambio, el otro conocimiento, especialmente la tecnología, sí tiene un valor de cambio indudable y se comporta como una mercancía más en el mercado. Es decir, para el capitalismo es necesario que el conocimiento y la tecnología se vuelvan universales, para así adquirir la factura de mercancía mundial. En este sentido, el saber tradicional, en tanto local, no puede servir para comercializarse; por lo tanto, existe una cierta propensión a eliminarlo, porque en determinados nichos de mercado se convierte en competencia “desleal” y, además, no genera un plusvalor. La medicina tradicional es un claro ejemplo de ello.

Las plantas no regresan a los conjuntos sociales que las proveen, o retornan desnaturalizadas y descontextualizadas, o provistas de un contexto nuevo, el de la modernidad. El biometabolito obtenido, la molécula o el extracto logrado, aunque microbiológicamente asépticos, no retornan culturalmente neutros. Son portadores de una racionalidad pretendidamente universal pero aún limitada.

Esa racionalidad, antes tildada de imperialista, se presenta ahora con atuendo renovado, oportuno, matizado, conveniente. Ahora se trata de la racionalidad propia de la globalización, donde el libre mercado determina, bajo la premisa de una supuesta igualdad de condiciones mercantiles que trasciende fronteras, basada sin embargo en una desigualdad estructural que le sirve justamente de sustento. Los capitales se colocan ahí donde más convenga a su propietario y bajo una lógica única y simple, que es la ganancia creciente y permanente (Hersch-Martínez 105).

Por último, comparto la siguiente cita de Hugo Zemelman, a propósito del futuro del saber tradicional:

Debemos tener claro que la vida del hombre se despliega en campos cada vez más amplios y ricos en nuevas esperanzas, lo que contribuye a que el “ser” del hombre conlleve una constante ampliación de sus horizontes de vida, pues lo que ayer no era valorado, e incluso se desconocía, más tarde se convierte en una exigencia valórica de primera importancia (55-56).

Ciertamente, si se logra que los sujetos portadores del conocimiento tradicional adquieran la certeza y confianza de que su saber es válido, y se crean las condiciones sociales para otorgarle legitimidad, la apertura de dicho horizonte será amplia y con posibilidades de desarrollarlo. Entonces estaremos hablando de un sujeto cognoscente que se apropia de su realidad, supera los límites impuestos, resuelve colectivamente sus problemas y marca un camino autónomo de desarrollo.

Tradición y elaboración del cuezcomate

El cuezcomate es un tipo de granero que forma parte del proceso productivo del maíz y su función es conservar almacenado el grano en condiciones adecuadas para su posterior consumo o venta:

Se ha dicho, con razón, que el maíz es el gran ordenador de la vida y la cultura en México. En torno a su ciclo vital se organiza la vida de las comunidades que lo cultivan y de él viven [...]. También es el gran ordenador del espacio, pues por sí mismo determina dónde debe cultivarse, almacenarse, elaborarse y consumirse [...]. [En] la microdistribución del espacio familiar debe comprenderse una pequeña área para hortalizas, otra para ganado menor y animales de corral, una tercera para almacenar la cosecha y, por supuesto, la propia vivienda de la familia campesina (Bonfil *El maíz* 31, 37).

En efecto, la función de preservación y conservación del grano es fundamental para la reproducción de la vida y del siguiente ciclo de cultivo. Además de que es una garantía de seguridad alimentaria desde que una rudimentaria agricultura se empezó a practicar en el área geográfica conocida como Mesoamérica.

Desde que las primeras plantas, como la calabaza y el frijol, empezaron a ser domesticadas en un proceso paulatino que, junto con el maíz, hizo sedentarios a los grupos nómadas del centro de

Mesoamérica, la función de almacenamiento se tornó imprescindible para garantizar la disposición del grano y las semillas durante el trayecto que seguían las bandas seminómadas de cazadores y recolectores, que buscaban proseguir con su dieta habitual en virtud del poco rendimiento del maíz y cuya semilla era muy pequeña. Incluso Emily McClung y Judith Zurita señalan que el cultivo y la domesticación de plantas son más antiguos que el sedentarismo y sus características culturales (221). Lorena Mirambell coincide en este aspecto:

Finalmente, después de 7000 a.C., y hasta aproximadamente 4500 a.C., tenemos el horizonte denominado Protoneolítico y lo podemos considerar como un horizonte de transición cultural; se caracteriza por el inicio de una incipiente agricultura, aunque la dieta básica sigue dependiendo de la caza y la recolección, ya que los productos agrícolas aún no llegan a ser alimentos básicos. Hacia 6000 a.C. se cultivaban en el área conocida culturalmente como Mesoamérica: *Phaseolus acutifolius*, frijol; *Amaranthus*, alegría; *Capsicum annuum*, chile; y hacia 5000 a.C.: *Phaseolus vulgaris*, frijol, *Cucurbita mixta*, calabaza y *Gossypium hirsutum*, algodón (201).

Hernández X., en su estudio sobre los graneros mexicanos, señala que al convertirse el maíz en el cultivo dominante de las culturas mesoamericanas se requería proteger la cosecha obtenida y garantizar una reserva permanente, anual, del grano para el consumo diario de las familias. Para tal fin la naturaleza de la semilla favorecía su almacenamiento, por lo cual:

la cosecha de maíz requería atención especial debido a las siguientes razones: 1. varias plagas y enfermedades atacan al grano; 2. una cantidad excedente serviría para prevenir las calamidades de una cosecha pobre, y 3. las variaciones climáticas resultaban con frecuencia en decrementos considerables en el rendimiento (Hernández X. *Graneros* 206).

La importancia del maíz en la población mexicana resalta en el hecho de que proporciona cerca de la mitad de las calorías requeridas en la dieta y su situación compleja se basa en consideraciones que rebasan las agrícolas, alimentarias, biológicas o costumbristas, para abarcar una multitud de fenómenos que emanan de su cultivo, transporte, almacenamiento, uso y cosmogonía (Bonfil “El maíz” 7). El auge de los graneros tradicionales estuvo en función directa con la abundancia de la producción maicera en México hasta finales de las décadas de 1960 y 1970, cuando sobrevino la pérdida de la autosuficiencia alimentaria, en especial del maíz: “Entre 1966 y 1974, en el caso del maíz, advertimos que la superficie temporalera disminuyó en poco más de 2.15 millones de hectáreas” (Montañez *et al.* 51). Sin embargo, al ser este grano fundamental en la dieta del mexicano, el campesino prosigue su cultivo apegándose a sus formas tradicionales de subsistencia y, entre ellas, el aprovechamiento y transformación de sus recursos son estratégicos en la preservación de su cultura. Arturo Warman plantea una idea similar, al afirmar que, pese a las políticas públicas adversas, el maíz “siguió siendo un cultivo campesino estrechamente vinculado a la alimentación de las unidades familiares que lo producen” (133).

En este sentido, la existencia de los graneros, en especial el cuezcomate, refleja el devenir social del maíz y del campesino. Es, recurriendo a una metáfora, el espejo del tiempo del “hombre de maíz”.

El cuezcomate se identifica con un determinado grupo cultural, en cuyos rasgos figura este tipo de granero, gracias al testimonio arqueológico encontrado en los asentamientos de los olmecas xicalancas en Tlaxcala, durante el epiclásico.

De constituir una técnica de almacenamiento maicero, como una etapa específica del proceso productivo del maíz u otros granos, realizada por los agricultores mesoamericanos, el cuezcomate se fue convirtiendo en una tradición de almacenamiento en sí, en donde los constructores de los graneros (maestros cuezcomateros) se fueron especializando hasta que apareció una división del

trabajo entre ellos y los productores de maíz, de tal manera que la técnica de construcción del cuezcomate se instauró como un saber especializado para garantizar la continuidad del mismo.

A finales de enero o principios de febrero, después de que el maíz ha sido desgranado, se procede a limpiar y barrer el fondo del cuezcomate (algunas personas sahumaban con copal el interior), y de manera inmediata se suben los primeros bultos de maíz para vaciarlos en el fondo de la troje hasta llenarla. Una costumbre interesante es que se depositaban dos calaveras de perro en la olla, una en el fondo y otra cuando el nivel del maíz llegaba a la mitad de este espacio (esta costumbre ya no se realiza, a excepción de algunos señores de edad avanzada). Posteriormente, cada semana, el grano para consumo se extrae del orificio pequeño, “ombligo”, en cantidades suficientes para abastecer a la familia durante siete días. Esta tarea es asumida por la mujer y también los cuidados de limpieza del granero. En caso de venta de maíz, es el hombre quien se encarga de sacar el maíz en bultos a través del portal del techo.

El grano de maíz dura en el cuezcomate, aproximadamente, hasta noviembre o diciembre. La pizca del maíz inicia a partir del 12 de diciembre; la celebración guadalupana coincide con ello. El desgranado de la mazorca abarca aproximadamente tres semanas y consiste en el tallado enérgico de las mazorcas con las “oloterías” (véase la figura 1), para desprender los granos. Conforme se separa el grano del olote, se limpia pasándolo por arneses. La “olotería” es un conjunto de olotes de maíz apilados en forma redonda de aproximadamente 30-40 centímetros, sujetos por un cincho que toma la forma de aro, o bien se utiliza un lazo. Tiene diferentes tamaños, el grande, el mediano y el pequeño; este último se le dejaba a los niños para ayudar al desgrane, de acuerdo con su edad, y para que gradualmente aprendieran a hacerlo. Si toda la familia participa, se pueden desgranar dos cargas diarias (aproximadamente 276 kilogramos). Para ello se utiliza una medida de

volumen, el decalitro (véase la figura 2), con la equivalencia de un decalitro igual a 10 maquilas (véase la figura 3) y 100 maquilas igual a una carga, es decir, 10 decalitros es una carga. Los últimos días de enero concluye esta actividad.

Las mazorcas que se destinarán a la siembra se apartan en bultos de ixtle y en abril se desgranán directamente por el campesino, el cual selecciona las mazorcas más grandes y las que considera con mayor vigor.

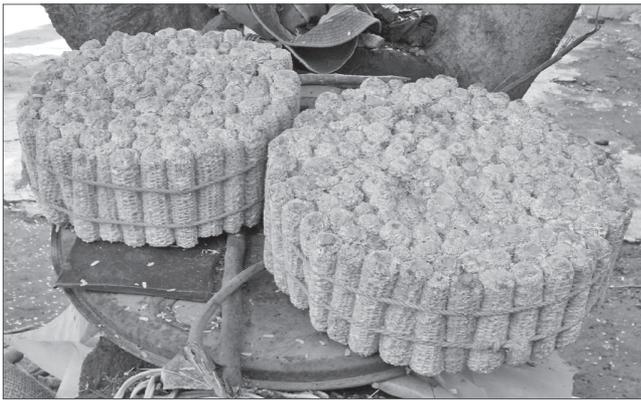


Figura 1. Oloteras



Figura 2. Decalitro, instrumento de medida de volumen



Figura 3. Maquila, instrumento de medida de volumen

“CUEZCOMATE”, VERSIONES DE SU ETIMOLOGÍA

El origen de la palabra *cuezcomate* remite al vocablo náhuatl *cuezcomatl*, que según Rémi Siméon significa “troja o almacén de pan; coronilla, cráneo” (135). Este vocablo lo encontramos en la interpretación del padre Garibay: “Cuezcomatl-sustantivo, troje, alfolí, acepción dialectal del cuenco del maguey” (*Llave* 341).

Existe una versión que equipara *cabeza* con la función metafórica de la troje. López Austin, basándose en Siméon, interpreta la palabra *cuezconcuáitl* como coronilla, pero en la última acepción la traduce como “la troje de la cabeza” (López Austin *Cuerpo* 154). Esta idea es muy sugerente, ya que, si consideramos la mazorca en forma de cabeza alargada, y la cosecha puede representar la decapitación, entonces el granero guarda la mazorca, que simboliza la cabeza, extraída en un sacrificio ritual; es, por tanto, la troje de la cabeza.³

Otra acepción similar de *cuezcomatl* es la que Siméon menciona como cráneo. Al respecto, Sahagún describe: “eso hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente *baxa*. Y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama *chalchibuitl*, y lo enterraban en una cámara de su casa” (330). La costumbre que existe en Morelos de colocar un cráneo de perro junto al grano de maíz recién acomodado en el *cuezcomate* podría dar cuenta de una posible interpretación a lo que menciona Siméon. Los huesos, en ambos casos, parecen vislumbrar una conexión con la creencia antigua del poder atribuido a los huesos.

Por su parte, el *Diccionario de mejicanismos* emplea el término “*coscomate*”:

Coscomate. (Del mex. *cuezcomatl*, troxa o alholí de pan. MOL.) m.
Troje de forma particular usada en tierras calientes para guardar

³ En el siguiente capítulo subrayo este aspecto.

el maíz. Es una especie de copa sin pie, hecha de cierto barro entretrejido con zacate (yerba seca) y cubierta con una montera del propio zacate, sostenida por una armazón de palos y terminada en punta, la cual cubre con una olla o forma de azúcar colocada boca abajo, para impedir la entrada del agua. En la parte superior tiene una puertecilla por donde se introduce el maíz, y abajo otra para extraerle conforme se va necesitando. Los hay de gran tamaño. Algunos, ajustándose más a la etimología, dicen cuexcomate (Santamaría 304).

De esto se deduce que los nombres: *cuezcomate*, *coscomate*, e incluso *cuexcomate* son correctos porque contienen el vocablo original *cuezcomatl*.

Asimismo, el *Diccionario de la lengua española* reconoce la siguiente acepción: “*coscomate*. (Del náhuatl *cuezcomatl*) m. Méj. Troje cerrado hecho con barro y zacate para conservar el maíz”.

GRANEROS TRADICIONALES

Existe una enorme variedad de graneros tradicionales construidos de diferentes materiales. Los hay de forma rectangular construidos de madera, los llamados *cincalote* o *cincalli*. También reciben el nombre de *zencal*, que es “una construcción en forma de caja, preponderantemente de madera” (Tyrakowski 575) que se localiza en la región Puebla-Tlaxcala. Otros son cilíndricos, hechos de zacate y enjarre, etcétera. Hernández X. (*Graneros* 226) proporciona un cuadro que asocia a distintas etnias (véase el cuadro 1).

Un caso de granero especial es el de las estructuras subterráneas:

En Mesoamérica, particularmente en los asentamientos del Formativo de la Cuenca de México, existen numerosos hoyos troncocónicos y campaniformes cuya función probablemente haya

sido de almacenamiento, en un primer momento; posteriormente, al caer en desuso, fueron convertidos en basureros (Manzanilla “Los contextos” 78).

Cuadro I

Tipo de granero, grupo indígena y su distribución geográfica

Estructuras permanentes y semipermanentes	Grupo indígena	Distribución
1. Estructuras cilíndricas de piedra y enjarre	Tarahumara	Sonora y Chihuahua
2. Cabañas de troncos de las zonas de altura	Tarahumara Mixteco	Sonora y Chihuahua, noroeste de Oaxaca
3. Cabaña de maderos tipo Yanhuitlán	Mixteco	Yanhuitlán, Oaxaca
4. Cabaña de maderos de zonas bajas		Centro y sudoeste de Guerrero
5. Cincalli, criba de altura, cincalote, <i>zincalohkli</i>	Otomí Náhuatl	Sur del estado de México, norte de Morelos, Distrito Federal
6. Completamente cilíndrico con postes erectos	Amuzgo	Sudeste de Guerrero, sur de Guerrero
7. Cabaña de maguey		Sudoeste de Puebla
8. Troje, estructura de enjarre sellada	Cuitlatecos Náhuatl	Oeste de Guerrero, noroeste de Guerrero
9. Estructuras cilíndricas abiertas de enjarre	Mixteco	Este y norte de Guerrero, noroeste de Oaxaca, sudoeste de Puebla
10. Criba tropical	Maya	Península de Yucatán, Tabasco, Chiapas, sur de Veracruz, Oaxaca
11. Graneros dentro de la casa	Maya Totonaco Zapoteco	Tabasco, norte de Veracruz, este de Oaxaca
12. Cuezcómatl, vasiforme de zacate y enjarre	Tlaxcalteca Náhuatl	Tlaxcala, norte de Morelos

Linda Manzanilla ofrece un criterio de clasificación de los lugares de almacenamiento:

- Contextos internos:
 - Objetos: bandejas de corteza, ollas, cajas
 - Construcciones
 - * Aéreas: cuartos de una estructura
- Contextos externos
 - Construcciones
 - * Aéreas: trojes y graneros
 - * Subterráneas: pozos troncocónicos
- Otros: nichos en cuevas (“Los contextos” 18).

Este criterio ubica al cuezcomate en el área doméstica de una construcción externa aérea y lo diferencia de los graneros subterráneos. Aunque no precisa si estas diferencias son producto de modificaciones evolutivas entre ellos.

ESTRUCTURA

El cuezcomate se distingue de los demás graneros tradicionales por su tamaño, elaboración y técnica. De forma oval o vasiforme, está compuesto de tres secciones (véase la figura 4): la primera es la base circular construida de cantos rodados, con cuatro conductos rectangulares de ventilación a ras de la superficie del terreno; la segunda sección, la olla, va sobrepuesta a la base y es una estructura hueca donde se deposita el grano, construida con barro natural mezclado con un zacate especial de la región, con un orificio pequeño en su parte inferior para permitir, por gravedad, la salida del maíz; en Chalcatzingo se colocan tres hileras de rollos de zacate alrededor de la parte superior de la olla, con la finalidad de evitar que se humedezca la olla por efecto de la lluvia, por lo cual, a esta subsección se le llama “capote” o “naguas”; la tercera

sección es el techo en forma de cono, que contiene la estructura de soporte, un tendido reticular entrelazado de morillos y varas, arriba del cual se extiende la cubierta de zacate tejida; con ello presenta una apariencia de palapa.

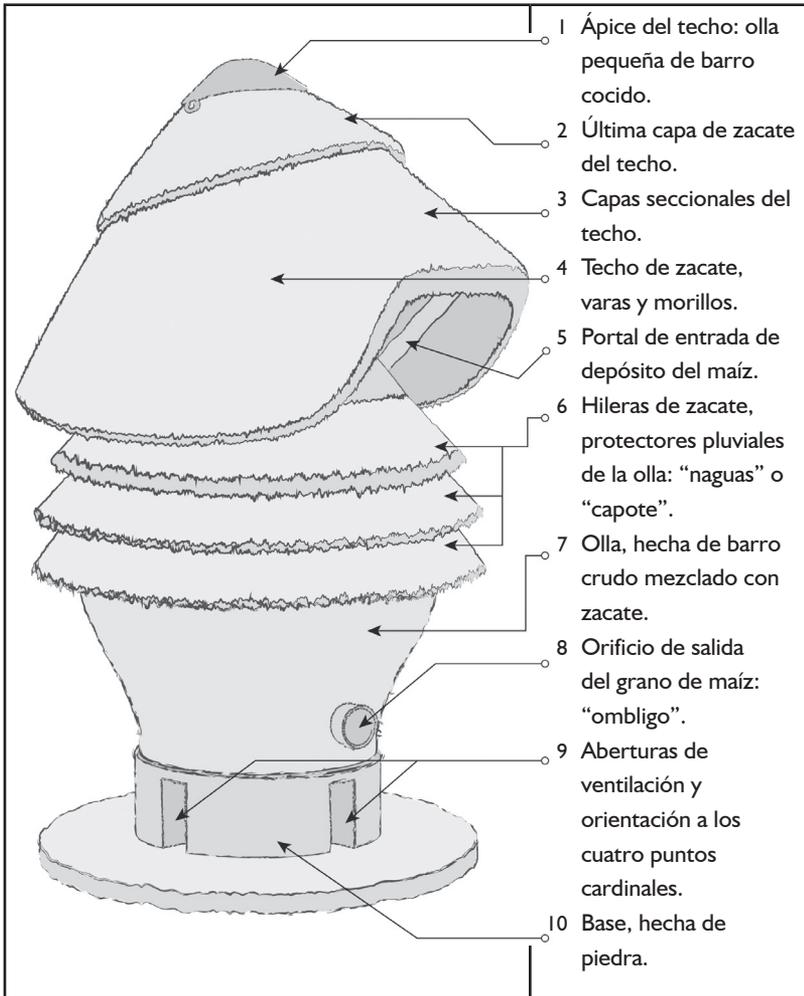


Figura 4. Estructura del cuezcomate



Figura 5. Cuezcomate tipo Chalcatzingo



Figura 6. Cuezcomate tipo Xoxocotla

A esta estructura se le anexa, a su vez, en la sección inferior, una más pequeña que es una puerta de entrada para depositar los granos, de base generalmente cuadrada y cuyos cuatro soportes de madera se fijan en la estructura mayor del techo.

En Morelos existen dos formas básicas de cuezcomates, el tipo Chalcatzingo (véase la figura 5), al oriente del estado, y el tipo Xoxocotla (véase la figura 6), al sur de la entidad. Las diferencias son de forma, tamaño y estructura (véase el cuadro 2).

Cuadro 2

Tipo de cuezcomate, estructura, forma y tamaño

Tipo de cuezcomate	Estructura	Forma	Tamaño
Chalcatzingo	Con hileras de rollos de zacate en la parte superior de la olla Conductos de ventilación en la base	Olla de forma ovoide	3.0-5.80 metros
Xoxocotla	Sin hileras de rollos de zacate en la olla Sin conductos de ventilación en la base	Olla vasiforme	3.21-3.96 metros

EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Se han reportado varios testimonios de graneros prehispánicos. El primero y más antiguo lo reporta Román Piña Chan en la exploración que hizo en Tlatilco, con una antigüedad de 1500 a 1200 a.C.:

Las exploraciones arqueológicas efectuadas en esta zona han sacado a la luz numerosas pruebas de la cultura material de los ocupantes prehispánicos, como enterramientos, graneros, artefactos, cerámica y huesos de animales. El estudio estratigráfico de los hallazgos ha permitido aclarar la sucesión cronológica de la ocupación local. En la sedimentación de arcilla, arena y cieno se asentó por primera vez una reducida población aldeana (hacia 1450 a.C.) que construyó algunas chozas por las márgenes de los ríos, excavó graneros y enterró a sus muertos dentro de esta arcilla de aluvión. La sucesiva sedimentación de tierra señala, en cambio, el apogeo de la aldea agrícola, evidente en el mayor número de enterramientos con ricas ofrendas. Este estrato fue cubierto por la capa de tierra vegetal que forma la superficie actual. En apoyo a esta interpretación hay que señalar que durante las excavaciones arqueológicas se exploraron más de 30 formaciones troncocónicas, o graneros, a distintas profundidades. Estos graneros fueron excavados debajo de los pisos de arcilla de las viviendas o en el terreno circundante a ellas, y pueden relacionarse a los dos estratos señalados precedentemente, que marcan la presencia humana en Tlatilco [...] la base de esta formación troncocónica era circular, con el piso de lodo y las paredes alisadas y bien delimitadas (70).

Manzanilla, por su parte, cita lo siguiente:

13 formaciones troncocónicas pertenecientes a la fase Zacatenco del Formativo. Los de Loma Torremote (600-400 a.C.) se ubicaban en el patio y dentro de ciertas secciones de las residencias

más grandes. Generalmente se encontraban concentrados en el Complejo A-1 que estaba encargado del procuramiento de obsidiana y de la manufactura de navajillas.

En la aldea Cuanalan, también en la Cuenca de México (aproximadamente hacia 200 a.C.), hallamos pozos troncocónicos con restos carbonizados de maíz. En otros sitios formativos de los valles de Puebla y de Oaxaca existen formaciones semejantes (“Los contextos” 78).

Precisamente, Tyrakowski da cuenta de formaciones similares en el valle Tlaxcala-Puebla:

Dentro de la región de Tlaxcala-Puebla hasta la fecha en diferentes lugares se encontraron formas huecas raras en el tepetate, las que —según resultados de excavación— han de pertenecer a la época Preclásica [...]. En todos estos hoyos o fosos llama la atención su forma redonda, disminuida hacia arriba, en parte con piso plano, en parte profundizado como batea. Lo característico siempre es el agujero estrecho de entrada que se puede cubrir fácilmente. Las paralelas en la forma de hoyos de reservas y los cuescomates saltan a la vista (575).

Los cuescomates prehispánicos más conocidos del Altiplano central son los graneros estatales encontrados en el basamento de la pirámide de Cacaxtla (con una antigüedad de 700 a 900 d.C.), con una altura de 2.60 metros y un diámetro máximo de dos metros (Ramírez 36-37).

Al norte del país encontramos el famoso cuescomate de la Cueva de la Olla, que por ello recibe ese nombre, cuya fecha de inicio de las construcciones de adobe fue en 1127 d.C., fase Buena Fe, del área de las Cuarenta Casas, 1060-1205 d.C., en el municipio de Madera, Chihuahua (Guevara “Sitios” 448, 457). Posteriormente, la Cueva de la Olla es reubicada en una fase de ocupación anterior a la de Buena

Fe, la de Perros Bravos (950 a 1060 d.C.). La olla es un cuerpo globular, de más de dos metros de altura, con oquedades en su pared y una pequeña abertura en la parte superior (Guevara “Oasisamérica” 338-341). No hay evidencias de que haya tenido techo, aunque se presume que tenía una especie de tapa. El material, igual que los demás graneros de este tipo, es de barro crudo mezclado con zacate de la región.

En la costa del Golfo de México se han excavado al menos dos estructuras subterráneas, una en la Finca Xalapa, municipio de Acazacan (Melgarejo 144-145), que se atribuye al Posclásico, y otra en Palma Sola, Veracruz, con una antigüedad correspondiente al Clásico tardío (Navarrete 117).

James Lockhart, refiriéndose a la vivienda doméstica después de la Conquista, consigna el siguiente dato que recopiló en el Archivo General de la Nación (AGN) de México, en el fondo de Tierras: “la persona rica que había sido en alguna ocasión gobernador de Tepemaxalco, región de Calimaya, en 1691 tenía un gran *cuezcomatl* y por lo menos otros seis. De hecho, las referencias provenientes del valle de Toluca en los siglos XVII y XVIII son múltiples” (103-104).

De esta manera, tenemos una secuencia de 1300 años de construcción y preservación del granero cuezcomate.

CUEZCOMATE TIPO CHALCATZINGO

MATERIALES Y ETAPAS

El proceso de construcción del cuezcomate es la aplicación de la habilidad de construir el granero, etapa por etapa, por parte de un maestro especializado en su arquitectura, siguiendo un diseño mental basado en su memoria y haciendo uso de su fuerza de trabajo y la de sus auxiliares. De preferencia, la construcción del cuezcomate se realiza en época de secas para impedir que las lluvias dificulten el trabajo del maestro y afecten los materiales constructivos, tales como tierra, zacate, etcétera.

En la construcción se emplean y transforman materias primas por medio de un proceso de trabajo peculiar, en el que se utilizan: a) materiales usuales en construcciones modernas: piedras, cemento, cal, arena y varillas; b) materiales tradicionales: adobe, y c) materiales vegetales: cinco especies de la región, que requieren ser trabajadas de una manera especial, de acuerdo con sus propiedades y la función que desempeñan en la estructura del mismo (véase el cuadro 3).

Cuadro 3
Función y ubicación de las especies vegetales
en el cuezcomate de Chalcatzingo

Especie utilizada (con su nombre científico)	Función y lugar de colocación en el cuezcomate
<p style="text-align: center;">Zacate de campo <i>Diectomis fastigiata</i> (Sw.) H.B.K. o <i>Andropogon fastigiatum</i> Sw.</p>	<p>Proporciona resistencia con el barro en la pared de la olla y sirve de protección para la lluvia con las tres hileras de rollos pegados en la parte superior (capote o naguas) y como cubierta del techo</p>
<p style="text-align: center;">Temecate de petaca <i>Phithecoctenium crucigerum</i> (L.) A. H. Gentry.</p>	<p>Es la trenza circular que se coloca un poco abajo y alrededor de la boca de la olla y sirve de base para amarrar y cargar la estructura del techo</p>
<p style="text-align: center;">Magüey <i>Agave angustifolia</i> Haw.</p>	<p>Es el lazo que amarra los rollos de zacate, en la estructura del techo, y es el hilo del tejido que fija el zacate arriba de la estructura. El quíote (inflorescencia) se utiliza de morillo, cuyo conjunto se coloca verticalmente en la estructura del techo formando un cono, asemejando la vista superior de una palapa, con una abertura como puerta en su parte inferior</p>
<p style="text-align: center;">Cuilote <i>Montanoa grandiflora</i> (DC.) Schultz. Bip.</p>	<p>Son las varas que se colocan horizontalmente en la estructura del techo cada 15 cm y se amarra la cubierta de zacate a este entramado de varas y morillos</p>
<p style="text-align: center;">Pino <i>Pinus montezumae</i> Lamb.</p>	<p>Se utilizan los morillos como postes o columnas siguiendo la forma cónica y colocándolos alrededor de la base circular con la que se hace la primera estructura de techo y donde se colocan horizontalmente las varas de cuilote</p>

Los instrumentos de trabajo son: a) los usuales de la construcción: serrucho, palas de metal, pico, barreta, martillo, mecate, una plomada, un metro y un nivel de agua, y b) de material de madera: una vara de madera especial, en forma de aguja, que sirve para trabajar la fibra de maguey en el techo, palas de madera de diferente tamaño para acomodar los rollos de zacate, escalera y estacas.

Acuerdan el dueño del lugar y el maestro cuezcomatero el sitio específico en el que se construirá el granero, en el patio del primero, y el volumen que se piensa almacenar (medida en cargas), de donde el segundo calcula el diámetro requerido de la base. Ahí mismo marca el lugar señalado y se asegura que todo el material encargado, incluyendo los instrumentos de trabajo, se encuentren disponibles. El maestro vuelve al otro día temprano para iniciar su labor, traza un círculo en la tierra alrededor de la marca dejada, de cuyo diámetro depende el tamaño del cuezcomate, y empieza, junto con sus ayudantes, a excavar en dicho espacio circular. Al alcanzar aproximadamente 1.5 metros de profundidad colocan en la oquedad abierta en la tierra el cimientado de piedra. Al llegar éste al nivel de la superficie de la tierra, el maestro deja el trabajo en suspenso y regresa al amanecer del otro día para hacer una operación especial.

Al alba mira en qué punto del horizonte está saliendo el sol (esta observación puede realizarla en cualquier día del año) y proyecta la línea imaginaria en dirección del mismo en el cimientado circular. Siguiendo tal orientación fija un hilada, sujeta a sendas varillas cortas colocadas en la orilla de ambos extremos, que establece el lugar de las aberturas de la base y la altura de ella. Esta línea lo conduce a establecer dos puntos en su soporte circular: el de la salida del sol, al oriente, y el de su puesta, al poniente. Enseguida vuelve a tender otra hilada perpendicular a la primera, con la cual fija nuevamente dos puntos opuestos, el del Norte y el del Sur. Las hiladas forman una cruz en la superficie del cimientado circular, en cuyo cruce el maestro coloca otra varilla, la del centro. Y con ello orienta el granero a los cuatro vientos, y forma el quince.

A continuación traza dos pares de hiladas perpendiculares, que fijan el tamaño de las aberturas, las cuales serán las guías conductoras para poner los cimientos de la base del granero, que es la estructura circular construida de piedra, encima de los cimientos, y en donde se encuentran las aberturas perpendiculares. Vista desde otra perspectiva y usando como ejemplo el cuezcomate artesanal, surge la forma de cuatro pétalos de la figura 7.



Figura 7. Vista oculta de la base que simula cuatro pétalos

Cuando termina la construcción de la base (véase la figura 8), el maestro y sus ayudantes prosiguen su labor con el inicio de la elaboración de la olla; cubren la superficie redonda con lodo y zacate quebrado, que previamente han mezclado y mojado. Vuelven a marcar otro círculo en la capa de lodo, concéntrico a la orilla, en cuyo segmento circular levantarán la pared de la olla. Para ello, el maestro y su equipo preparan el material que se utilizará en la misma: lodo y rollos de zacate, que son llamados “piloles” o “iguanas”. Se mojan ambos y los rollos de zacate se embadurnan de lodo mojado y se van colocando, uno por uno, siguiendo la guía circular trazada y con un patrón de espiral ascendente, dejando un pequeño espacio vacío de piloles, en donde coloca, después de dos

vueltas de enrollado, un pequeño tubo que servirá de orificio de salida al grano de maíz, asentado directamente en la base. Este trabajo implica dar vueltas a la plataforma cuantas veces se requiera, y el muro va creciendo poco a poco, con la forma inicial de cono truncado invertido (véase la figura 9). Se utiliza la plomada en ambos lados de la olla para verificar la simetría de la misma.



Figura 8. Base del cuezcomate



Figura 9. Forma de la sección inferior de la olla



Figura 10. Polines de madera entrecruzados

Cuando la altura de la pared de la olla excede la capacidad humana para seguir elevándola, los ayudantes y el maestro construyen los andamios para continuar el trabajo arriba de ellos. Cada determinada altura van fijando en el interior de la olla polines de madera entrecruzados (véase la figura 10), cuyos extremos se asientan en la pared de la olla y sirven de soporte al “casarón” de la misma, de control de simetría y también de escalera interior. Esta distribución divide el espacio interno de la olla en cuatro áreas.

A determinada elevación de la pared de la olla y en la sección más ancha de la misma, el maestro empieza a angostarla hacia arriba, ahora en forma de cono truncado. En este punto de inflexión deja una saliente y reduce uno o dos centímetros el grosor de la pared, para dar lugar a las tres hileras de rollos de zacate que se colocarán en esta sección.

Después de terminada la olla descubierta empieza el trabajo de vestirla con “naguas”, es decir, se trata de colocar, hilera por hilera, rollos de zacate, uno arriba del otro, hasta completar tres en la sección superior.

Para establecer la hilera inferior, el maestro toma como guía la saliente que dejó en el punto de inflexión y, con una “regla” y nivel

de albañil, la alinea conforme pega los rollos, uno por uno (véase la figura 11), los cuales sobresalen de la saliente un poco debajo de ella para canalizar el escurrimiento de la lluvia y proteger la sección inferior de la olla. Los rollos de zacate son amarrados con fibra de maguey y tienen dos secciones: a) la parte de arriba, en donde se coloca el lodo para fijarlos a la pared, cuya orilla es puesta justo en el límite superior de la olla, y b) la parte visible, en forma de escobeta. A partir de la segunda hilera, los rollos visibles tapan las secciones de los rollos cubiertos de lodo, por lo que no es perceptible la forma en que están adheridos a la olla. Se procede de la misma manera con la última hilera (véase la figura 12). En esta operación se empiezan a usar palas de madera para que no sobresalgan las puntas de zacate y, con ello, darle uniformidad a la apariencia de las hileras.



Figura 11. Colocación de la hilera inferior de rollos



Figura 12. Colocación de las hileras superiores del “capote” o “naguas” de la olla



Figura 13. Determinación de perímetro del soporte circular del techo

Terminada la “vestimenta” de la olla, da inicio la siguiente etapa: el techo, cuyo trabajo requiere de mayor elaboración. Se compone de dos subestructuras: la estructura conoidal reticular (“esqueleto” del techo) hecha de morillos y varas, y la cubierta de zacate, colocada encima y sujeta de esta estructura.

La primera acción consiste en medir el perímetro del soporte con un mecate que se ajusta a la altura de donde se establecerá el mismo, justo un poco abajo (10 centímetros) del límite superior de la olla (véase la figura 13). El perímetro así determinado se fija a través del moldeado de dos varillas que adoptan la forma y el diámetro requerido.

Se forma la trenza del arbusto llamado temecate⁴ amarrando en forma de espiral varios bejucos secos del mismo y alrededor de la doble hilera de varillas. Finalizado el trenzado, maestro y ayudantes se cercioran de que el soporte pueda caber en el lugar asignado previamente.

Posteriormente, el soporte se coloca en el suelo, con varillas enterradas en su lado interno, a modo de estacas, para que no se altere su forma. A partir de esta operación, este soporte será la base del cono, cuya forma adopta el techo y, en este mismo lugar, se elaborará la estructura reticular.

⁴ Véase en el cuadro 3 la clasificación botánica del temecate acerca de la función y ubicación de las especies vegetales en el cuezcomate.

El siguiente paso es preparar los morillos del largo adecuado para amarrarlos con fibra de maguey alrededor del anillo trenzado. Para iniciar se colocan cuatro principales que le dan la forma básica de cono (véase la figura 14) y después los restantes. Asimismo, se adjunta al cuerpo principal una subestructura adicional en forma de pirámide irregular, alineada con el orificio de salida que se encuentra en la base de la olla, con el objeto de establecer la puerta de entrada al cuezcomate.



Figura 14. Forma conoidal inicial del techo



Figura 15. Reticula del techo

Ya colocados todos los postes del techo cónico se procede a sujetar a ellos las varas de cuilote, alrededor de la estructura, cada determinada distancia (aproximadamente cada 15 centímetros), de tal manera que tiene cierto parecido a una retícula (véase la figura 15). A continuación se realiza la operación de remover esta estructura y colocarla arriba de la olla. Tal propósito se logra recurriendo a la fuerza de trabajo de varias personas, al andamiaje que previamente se había instalado y al uso de una polea.

Después de haber insertado dicha estructura, el paso que sigue es colocar y amarrar el zacate encima de ella. Para ello se coloca la hilera inferior de rollos de zacate, de manera similar a como se hizo en la sección superior de la olla, pero ahora se fijan de un modo especial, ya que después de tenderse los rollos por tramos, se amarran a la retícula horizontal de varas, en dos puntos de ellos, empleando una aguja de madera que permite pasar la fibra de maguey a través del zacate. Este trabajo en particular resulta muy laborioso, dado que el amarre del zacate en el techo pareciera una operación de tejido con hilo de fibra, sujetándolo a todo el contorno de la vara de cuilote cada determinada distancia. La hilera inferior así colocada resulta ser la parte inferior del techo, la cual estéticamente prolonga la sección de hileras, que se encuentra un poco más abajo.

En segunda se colocan capas delgadas de zacate, unas arriba de otras, siguiendo la forma cónica, mediante el esparcimiento del zacate en el segmento correspondiente, sujetándolo momentáneamente con un mecate que lo presiona a la estructura (véase la figura 16), para después seguir aplicando el mismo tejido que lo fija de manera permanente. Las palas de madera se utilizan intensamente en esta operación para alinear las puntas del zacate. Por último, utilizando el mismo procedimiento se coloca la capa final de zacate en el ápice del cono, haciéndola resaltar de las demás con una saliente escalonada en su extremo inferior, dando la apariencia de otro cono en la estructura conoidal del techo (véase la figura 17).



Figura 16. Forma de sujetar las capas de zacate



Figura 17. Colocación de la capa final del techo

Así termina el trabajo del maestro y sus auxiliares, quienes también están en vías de convertirse en maestros. Para despedirse colocan una cruz de flores en la punta del techo e inmediatamente lanzan varios cohetones. Posteriormente se mandará hacer una olla cocida del tamaño adecuado, que se colocará invertida en la punta del techo para evitar filtraciones de agua.

Los cuezcomates de Tlaxcala son similares a los de Morelos. El procedimiento de construcción que describe Álvaro Brizuela para

los cuezcomates de San Miguel del Milagro, Tlaxcala, da cuenta de elementos que son parecidos; por ejemplo, se utiliza zacate, aunque no de la misma especie (299-309). La olla, con ligeras variantes, tiene la misma forma. El trabajo con rollos de zacate es similar y también son tres hileras en la sección superior de la olla. No describe el tipo de techo, porque parece que se perdió la tradición de hacerlos, por falta de zacate popote en la región.

En cuanto a las diferencias con los de San Miguel del Milagro, por ejemplo, a la olla se le hacen orificios de respiración, que no se encuentran en los de Morelos. Asimismo, al oriente de esta entidad se conserva la tradición de la hechura de los techos y, por tanto, la tradición de los maestros constructores de cuezcomates.

EL MAESTRO CONSTRUCTOR DE CUEZCOMATES Y LA TRANSMISIÓN DEL OFICIO

El maestro y sus ayudantes, también reconocidos como arquitectos tradicionales (Gutiérrez), sin aspavientos en este caso, elabora un objeto de arte y aplica un saber milenario del que son portadores, y así reproducen un simbolismo sagrado, el cual es desconocido por ellos. Con el resultado de su trabajo permiten que el maíz se siga conservando en una troje especializada. Son parte de una tradición, ellos mismos son hombres de maíz, sin lugar a dudas.

Escalante indica al respecto: “todas ellas [las obras de arte] tienen en común el haber sido producidas por especialistas, conocedores de una tradición técnica, que se guiaban por ciertos principios de diseño y ciertas ideas de belleza o corrección” (2).

El maestro cuezcomatero es un constructor especializado de cuezcomates. Es un experto en la elaboración del granero. La construcción de su habilidad es un producto y una herencia cultural, en donde concurren varios factores que permiten la transmisión de la técnica correspondiente: que exista demanda, que se siembre maíz,

que se guarde en las trojes, que existan materias primas de origen vegetal, que haya jóvenes dispuestos a aprender el oficio, que existan condiciones adecuadas para su transmisión, etcétera.

Realmente, la misma construcción es un proceso de transmisión de su conocimiento, incluso de producción de saber. Para que se construyera el cuezcomate en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), tuvieron que superarse varias dificultades, entre ellas, el tipo de arcilla utilizada, que no fue de la textura específica con la que ellos acostumbran trabajar, pero pudieron de todos modos moldear este tipo de barro.

Finalmente, los morillos fueron de una especie desconocida para ellos, pero que reunía las propiedades de resistencia y solidez que se requieren para darle soporte a la estructura del techo. La resolución de problemas de esta naturaleza implica la ampliación de su horizonte de saber. Así lo hicieron los expertos maestros prehispánicos, así lo siguen haciendo los del presente, de acuerdo con los nuevos escenarios.

Al remitirnos a la comunidad de Chalcatzingo, donde existe una larga tradición de maestros cuezcomateros, se detectaron, a través de la aplicación de un cuestionario, dos maestros (ambos ya fallecidos), Jesús Sánchez y Maximino Vergara S., quienes construyeron (ellos o sus discípulos) la mayoría de los cuezcomates que todavía se encuentran en pie. De uno de ellos —M. Vergara— no se observó una línea de continuidad. Pero Jesús Sánchez habilitó a dos maestros, Fernando Pavón P. y Juan Barranco; ambos se convirtieron en sus yernos. El primero fue el que creó la denominada artesanía del cuezcomate de Chalcatzingo y, asimismo, construyó el cuezcomate del Museo Nacional de Agricultura en la Universidad Autónoma Chapingo (UACH).

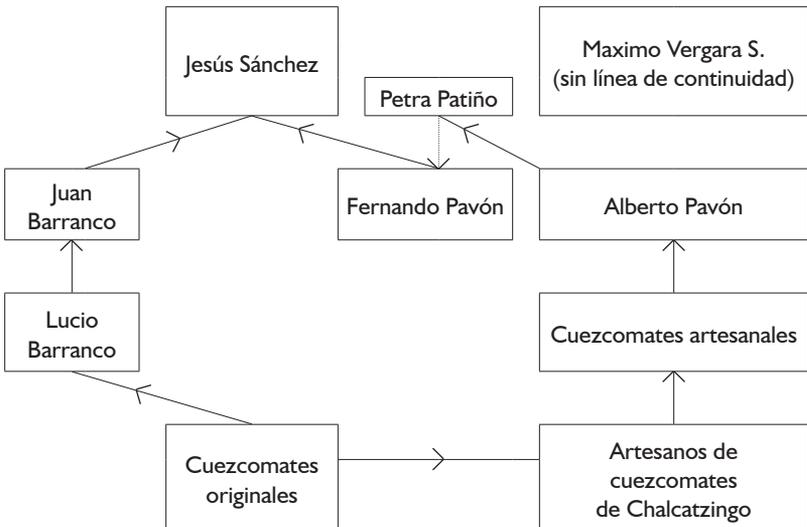
El señor Juan Barranco construyó muchos de los graneros que se inventariaron. Actualmente su hijo, Lucio Barranco, es quien se encarga de darles mantenimiento, en especial a los techos. Es el

maestro que construyó el cuezcomate de la UAEM, en el cual nos basamos para hacer la anterior descripción del proceso.

Existe otra línea de continuidad interesante: el bisnieto por línea materna de Jesús Sánchez, el joven Alberto Pavón, construyó el cuezcomate pequeño del Jardín Borda en Cuernavaca y también es el creador de otro estilo de elaboración de la artesanía mencionada. Él aprendió directamente de su bisabuela paterna, Petra Patiño.

Como se puede observar en el cuadro 4, existe una línea inesperada de continuidad de la técnica constructiva del cuezcomate original: la de los artesanos de cuezcomates, quienes, en un acto de traslación cultural (Alpuche *et al.* 516-517), vuelven su mirada al modelo original y, sin ser maestros, algunos de ellos se involucran en su proceso constructivo. Tal es el caso del abuelo materno de Alberto Pavón, quien participó en la construcción del cuezcomate del Jardín Borda.

Cuadro 4
Esquema de continuidad de maestros de cuezcomates en Chalcatzingo



CUEZCOMATE TIPO XOXOCOTLA MATERIALES Y ETAPAS

En general, el procedimiento es similar al que siguen los maestros de Chalcatzingo. La cimentación de la base de la olla es prácticamente la misma; sin embargo, en virtud de que estructuralmente son diferentes, en el caso de Xoxocotla no se hacen los conductos de la base del cuezcomate y tampoco se colocan las hileras de rollos de zacate en la sección superior de la olla. Para no dejar desguarnecido este segmento y a merced de los efectos de la lluvia, lo que se hace es alargar hacia abajo el techo, a la altura de la sección superior de la olla y aumentar el ancho de la sección inferior hasta cubrir suficientemente el diámetro máximo de la olla o su parte más ensanchada (véase la figura 18).

Cuadro 5
Estructura del cuezcomate, componente biótico
y componente edafológico

Estructura del cuezcomate	Biótico	Edafológico
Base		Roca tipo canto rodado, arena y cemento
Olla	Zacate de campo (<i>Bouteloua curtipendula</i> var. <i>Tenuis</i> Gould & Kapadia)	Suelo de textura arcillosa (barro)
Estructura del techo	Bambú (<i>Bambusa vulgaris</i>) Carrizo (<i>Arunda donax</i>) Granjel (<i>Randia echinocarpa</i>)	
Cubierta del techo	Zacate de reloj (<i>Heteropogon contortus</i>)	
Ápice del techo		Jarro en forma de cono invertido (barro cocido), actualmente cubetas o tinas de lámina

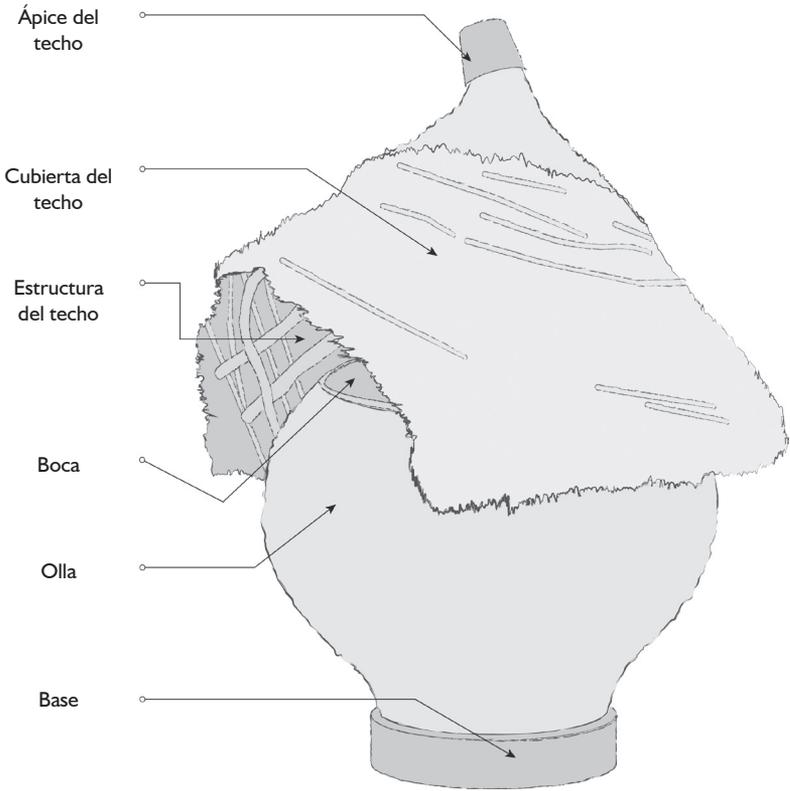


Figura 18. Dibujo del cuezcomate de Xoxocotla

También por estas diferencias de forma no se utilizan los mismos instrumentos de trabajo en ambos lugares. Cuando no se elabora el techo del cuezcomate en el caso de Xoxocotla y en su lugar se ponen láminas de asbesto, los instrumentos tradicionales dejan de ser pertinentes y ya no son utilizados.

El tamaño del cuezcomate depende del volumen de maíz que las familias campesinas necesiten almacenar, y en función de ello se establece el diámetro de la base circular y la altura de la olla.



Figura 19. Cuezcomate de Xoxocotla con techo de tejamanil

Ya construida la base, la cual sirve para evitar que el barro se humedezca, se empieza a darle la forma de sahumero mediante la paulatina colocación de capas circulares, compuestas de la mezcla de barro con *B. curtispendula*, hasta darle la altura conveniente; posteriormente se construye el techo en forma de cono tendido de manera reticular en dos secciones, la estructura y la cubierta de zacate, las cuales descansan sujetadas en la corona trenzada de granjel, colocada un poco abajo de la boca de la olla. Aquí, generalmente, la estructura del techo es elaborada a base de cañas de bambú y con varas de carrizo, cuyas funciones son las mismas que las especies indicadas para el techo del cuezcomate de Chalcatzingo. Asimismo, cumple la misma función de cubrimiento del techo el zacate *Heteropogon contortus*.

Con respecto a los maestros cuezcomateros de Xoxocotla, son muy pocos quienes se dedican a su construcción. Hubo la oportunidad de observar la terminación de la olla de un granero cuyo usuario también la construyó con ayuda de sus hijas, porque no tiene hijos que lo auxilien, lo que nos ofrece cierta evidencia de

la carencia de mano de obra especializada. El techo que le puso a su granero, por cierto, es de lámina de asbesto. La razón que esgrimió de esta sustitución es que ya no se encuentra en los alrededores el zacate que ellos llaman “de reloj”, porque tiene la particularidad de enrollarse automáticamente con un poco de agua, hacia el lado dextrógiro. Existe otro caso de sustitución interesante: se arma la estructura cónica del techo con las especies florísticas indicadas, pero en lugar de zacate se utilizan tejamaniles de madera, los cuales se colocan siguiendo la configuración de la estructura (véase la figura 19).

De lo expuesto hasta aquí se puede obtener una primera conclusión: los productores maiceros de Xoxocotla están perdiendo el conocimiento del proceso constructivo al cambiar los materiales utilizados para techar el cuezcomate. Estos cambios interrumpen el proceso de transmisión tradicional del mismo y con ello la paulatina extinción de una tradición y de un oficio especializado, el de los maestros constructores de cuezcomates.

Rituales asociados a Chicomecóatl

Antes de la Conquista española, cuando los agricultores de algunos pueblos del Altiplano central almacenaban su grano de maíz en el cuezcomate, le dedicaban a su vez rituales específicos a determinadas deidades, con lo que este granero adquiriría propiedades de espacio sagrado. López Austin (“Términos” 23), por ejemplo, interpreta que le nombraban “madre y esposa” porque se le considera madre del maíz que protege la semilla/hijo en su matriz y, en efecto, la estructura del cuezcomate, en donde se deposita el grano, tiene forma de útero.

La cosecha del maíz antecede la acción de almacenamiento, para lo cual, antes de recoger la mazorca, el agricultor esperaba la siguiente señal:

en la sementera donde hay caña que lleva dos o tres mazorcas, que llaman *xolotl* luego el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo, y le dice: cómo ha habido buen temporal en su sementera; viene el maestro y, vista la caña con las dos o tres mazorcas, manda se hagan dos géneros de tamales, para otro día tamales blancos y *tequixquitamales* y venido, va a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y él y el dueño de la sementera, toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado a algún lugar donde se dividan los caminos, uno para una parte y otro para otra, y allí el maestro ofrece los dos géneros de tamales y la caña con

las dos mazorcas, puestas las puntas de las mazorcas hacia la sierra de Tlaxcala al oriente, que es donde habita la diosa *Chicomecóatl*, diosa de los panes, haciendo un razonamiento y enviando embajada con las mazorcas, diciendo: *In ti Xolotl xi mobuicatiuh ma xic monabuatiliti in Iztac Cibuatl ca in mochihua motequipanoa in quimonequiltia*, [Tú Xolotl acompaña y comunica a la Mujer Blanca, que se hace y se dispone lo que ella quiere (Garibay, *Teogonía* 136)], y esos tamales ofrecidos no los puede tomar, si no fuere algún pobre que pase, y cuando no pasan, los vuelven y dan a alguno de los pobres del pueblo. Esto dicen que es la alforja de Xolotl que usa en la embajada para mensajero (Ponce de León 127-128).

Tonatiuh Romero afirma que el interés de los participantes en este ritual es reforzar sus relaciones con otros no participantes en el cultivo y extender los beneficios y bendiciones de la cosecha a los pobres y desamparados (31).

Pedro Ponce de León, asimismo, da cuenta de la invocación a la diosa *Chicomecóatl* cuando llega el tiempo de la cosecha: “*Chicomecoatlé ca onihualla in tiquetzal i titecenozqui ca onichauatquic in noteocuitlachiquiuh in noteocuitlamacpal* (128)”. “*Chicomecóatl: he venido, a ti preciosa pluma, a ti perfecto collar. Traigo tu hechura de oro, tu ramillete de oro*” (Garibay 128).

La cosecha del maíz también puede representar un sacrificio ritual. En la fiesta mexicana de *Títitl*, el sacrificio humano consistía en la decapitación de una mujer esclava en ofrenda a la diosa *Ilamatecutli* (Sahagún 257), lo que implica la identificación de la cabeza de la deidad del maíz en edad avanzada, con la mazorca de la misma planta. En Morelos, César Ruíz interpreta así los rituales concernientes a la pizca del maíz:

En San Andrés de la Cal, municipio de Tepoztlán, Morelos, los rituales religiosos de la cuarta parte del año que conciernen con la vejez [...] y la temporada del desgrane y almacenaje del maíz seco

[...] [indican que] la asociación del elote, la mazorca y del maíz ancho o “pozolero” como cabeza es simbólica. Estas representaciones de la transformación expresan una metamorfosis sagrada, y se encuentran relacionadas con la muerte ritual (151, 154).

Karl Taube, quien contribuye con un interesante estudio de los dioses del maíz del periodo clásico entre los mayas, asevera que algunos jarrones y vasos funerarios de este periodo muestran el ataque al cuello del señor joven del maíz, cuya “consecuencia de este acto podría ser la decapitación de la cabeza alargada como mazorca, esto es, la cosecha” (175).

Sahagún describe uno de los más importantes rituales a la vegetación, que se desarrollaba en la fiesta mexicana llamada *Huey Tozoztli* (gran vigilia):

Al cuarto mes llamaban *buei tozoztli*. En este mes hacían fiesta al dios de las mieses llamado Cintéutl, y a la diosa de los mantenimientos, llamado Cintéutl [*sic*, repetido], llamada Chicomecóatl [...]. En esta fiesta llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas para semilla al cu de Chicomecóatl y de Cintéutl, para que allí se hiciesen benditas. Llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes a cuestras, vueltas en mantas, no más de siete mazorcas cada una. Echaban sobre las mazorcas gotas de aceite de *ulli*. Envolvíanlas en papeles [...].

Después de que habían llevado al cu las mazorcas de maíz, volvíanlas a sus casas. Echábanlas en el hondón de la troxe. Decían que era el corazón de la troxe, y en el tiempo del sembrar sacábanlas para sembrar. El maíz dellas servían de semilla (188-190).

López Austin señala que la interpretación de Sahagún de que las semillas se “hiciesen benditas” más bien era para que se cargaran de poder germinativo y que “el “corazón” del maíz reposaba en

su encierro de granos. De allí saldría nuevamente al reiniciarse el ciclo (*Tamoanchan* 204).

Con respecto a la función de este tipo de envoltorios como “corazón”, Hernando Ruiz de Alarcón señala un caso en donde a un *idolillo* “le atribuyen aumentar la hacienda; y le atribuyen el aumento del maíz, trigo y otras semillas, lo tienen dentro de las trojes que ellos llaman *cuezcómatl*, como los tenía un Miguel Bernardino, natural del pueblo de Quauhchinalla” (33). Por ello se puede suponer que este ídolo cumple la misma función que la acción ritual de depositar en el fondo de la troje siete mazorcas bañadas de hule y envueltas en papel durante la fiesta de *Huey Tozoztli*, es decir, está consagrado a Chicomecóatl.

En un canto del *Códice Florentino*, refiriéndose al momento de la siembra de las semillas consagradas, se volvía a hacer una plegaria a Chicomecóatl a través de su imagen de maíz, la cual decía:

En verdad ella es *tonacayotl*, nuestro sustento...
 Porque en verdad es nuestra carne, nuestra vida,
 Por ella vivimos, es nuestra fuerza,
 Si ella no existiera, en verdad moriríamos (I-23).

En uno de los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón, la plegaria a Chicomecóatl es indicio de su función como corazón y diosa madre. Además de que se refiere a la troje como su venerable madre por la protección que le otorgó al maíz durante el tiempo que estuvo guardado en su interior:

Ahora vengo a dejar al sacerdote, al noble estimado, a Siete Serpiente.
 Vamos, que aquí está el cestillo de nuestro sustento que te hará ir
 por el camino,
 porque durante todo el tiempo te estuvo cuidando tu venerable
 madre.
 Llegaron ya los sacerdotes, sus varones.

Dígnate acompañar, sacerdote del signo Uno Agua,
 que aquí pondremos bajo la tierra
 al sacerdote Siete Serpiente.
 ¡Ea! Ven, espejo cuyo afeitado está echando humo,
 porque ya en ti colocaré el noble estimado Siete Serpiente,
 que en este buen lugar se reconfortará,
 porque ya llegaron los sacerdotes
 (López Austin, trad. “Conjuros” xv).

Otra alusión a Chicomecóatl como símbolo del *tonacayotl* se observa en un poema recuperado por Sahagún y escrito en el *Códice Florentino*:

Escucha: el *tonacayotl* maíz, nuestro sustento, es para nosotros merecimiento completo. ¿Quién fue el que dijo, el que nombró al maíz, carne nuestra, huesos nuestros? Porque es nuestro sustento, nuestra vida, nuestro ser. Es andar, moverse, alegrarse, regocijarse. Porque en verdad tiene vida nuestro sustento. Muy de veras se dice que es el que manda, gobierna, hace conquistas...

Tan sólo por nuestro sustento, *tonacayotl*, el maíz, subsiste la tierra, vive el mundo, poblamos el mundo. El maíz, *tonacayotl*, es lo en verdad valioso de nuestro ser (IV-17).

León-Portilla indica que el vocablo *tonacayotl*, en referencia al maíz y derivado de la forma *tonacayo*, significa “nuestra carne”.

En cuanto al concepto de corazón, López Austin considera que:

tal vez pueda ser interpretado como centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses. Era la causa de que todo tuviera corazón: la ciudad, el monte, las aguas, las trojes, los hombres, los animales, las imágenes de los dioses —era de piedra y se les ponía en el pecho—, los cuerpos de los muertos —también era de piedra—, la tierra misma, el cielo mismo (124).

En lo tocante a la raíz náhuatl de “corazón”, León-Portilla señala que *yolloatl* es “corazón” y es “como derivado de *ollin*: ‘movimiento’”; significa literalmente en su forma abstracta *yolloatl* “su movilidad, o la razón de ‘su movimiento’”. Los nahuas, por tanto, consideraban al corazón como el aspecto dinámico, vital del ser humano (396).

En Xoxocotla, Morelos, el corazón de la troje recibe un nombre diferente:

—Miren —decía don Nemesio— cuando la gente empezaba a sacar el maíz para consumirlo o venderlo, y cuando llegaban más o menos a la mitad del cuezcomate, todos encontraban una bola de maíz; que se pegaban (los granos) entre sí, se pegaban solos, así como un panal de abejas. A este montón de maíz lo llamaban *tlayolteotl*.⁵ Entonces éste era como el dios del maíz. Entonces la gente lo juntaba con cuidado en una servilleta o en un trapo nuevo, y a este *tlayolteotl* lo ponían en el altar.

Mientras se vaciaba el cuezcomate, oraban al *tlayolteotl* en el altar con sahumerios, con copal y veladoras. Y cuando ya se había terminado de vaciar el cuezcomate y llegaba el maíz nuevo, y calculaban que ya se había llegado a la mitad, ahí ponían el *tlayolteotl*.

Entonces ya no sacaban el maíz. Mejor compraban, porque tenían miedo que se fuera el *tlayolteotl*. Para sacar el maíz tenían que esperar la fiesta de la Ascensión, que es cuando se tenía que vaciar el cuezcomate, y el maíz se tenía que extender en el patio. Entonces también tenían que hacer una ofrenda o *buentli*.

También, antes de la llegada de la Ascensión, cuando el *tlayolteotl* espera el maíz nuevo y es depositado en el cuezcomate, el *tlayolteotl* es puesto en el interior del cuezcomate, a la mitad del maíz nuevo y viejo. Y es entonces cuando al *tlayolteotl* se le pide que no se vaya a ir, y que nunca falte el maíz, en la casa, que cada día se

⁵ “Literalmente *tlayolteotl* significa ‘dios-maíz desgranado’, y deriva de *tlloli* o *tlayolli*, que es el maíz desgranado, seco y limpio, y *teotl*, dios” (López P. 47).

haga más para que uno pueda vivir y darle de comer a los hijos. — Para ti trabajamos —le dicen—, para que podamos vivir. No nos dejes, por Dios (López P. 47-48).

Otra creencia prehispánica se presentaba “cuando los niños se enfermaban, [entonces] los padres hacían una oración a Chicomecóatl, porque consideraban que estaba molesta, decían ‘*Cualani in tonacayotl*’, ‘está enojado nuestro sustento” (Garibay *Teogonía* 134). Entonces el curandero sacrificaba una gallina frente al lugar donde el maíz se estaba secando o delante de la troje (Ponce de León 125).

En el *Canto de la Diosa del Maíz*, que Sahagún recopila, se muestra una interesante relación entre Chicomecóatl y Tlalocan:

levántate, despierta,
 pues que tú, nuestra madre, nos abandonas ahora
 y te vas hacia tu patria Tlalocan...
 [...] te vas a tu querida casa Tlalocan,
 pues tú eres... nuestra cara madre (901).

Doris Heyden opina que el canto debe referir a la época de la siembra, cuando la semilla del maíz se deposita en la fértil tierra de Tlalocan, que en el pensamiento indígena de algunos lugares es el mundo de la abundancia debajo de la superficie terrenal y de algunas montañas, para luego nacer como Xilonen-Chicomecóatl, la “madre del maíz” (20). Se interpreta el canto en el sentido de establecer que Chicomecóatl se dirige al depósito de abundancia del maíz, dado que Tlalocan “es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva” (López Austin *Tamoanchan* 9). Irse a la “Casa Tlalocan” no es para germinar debajo de la tierra, sino para dirigirse al depósito de la abundancia o de los mantenimientos, y es en la troje donde existe abundancia de maíz. Esto confirma la aseveración de los informantes de Sahagún

de considerarla hermana de los tlaloques (505). Y también, por la misma razón, el curandero sacrificaba una gallina cuando le llevaban un niño enfermo, enfrente de donde presumía se encontraba la deidad: en la troje o donde se estaba secando el maíz.

La representación de Chicomecóatl en la troje, a través de su figura, cuando está almacenado el grano de maíz, le confiere al cuezcomate una expresión simbólica fundamental: ser *depósito sagrado de los mantenimientos*. Una muestra de ello es la fiesta de *atamalculizlti*, en donde se hace una identificación simbólica entre el cuezcomate y el sustento: “bailaban alrededor del cu deste dios [Tlálóc], y cuando iban bailando y pasaban cerca de los cestos que llamaban *tonacacuezcomatl*, dábanles de los tamales que estaban en los cestos” (Sahagún II-271). López Austin y J. García Quintana traducen *tonacacuezcomatl* como “troje de nuestro sustento” (Sahagún 1336). Ello confirma el lugar que ocupa el cuezcomate en la concepción y simbolismo de “nuestro sustento”.

El siguiente ritual que recoge Ruiz de Alarcón es significativo también en ese sentido:

Cogida ya la semilla, resta decir de conjuro que usan para la preservación de ella, así contra las sabandijas, como contra la corrupción y para que no se acabe, quiero decir, para que en la troje se multiplique como la harina y aceite de la viuda, pues al tiempo de entorjarlo dicen:

Nomatca nebual nitlamacazqui;
Tla xibualhuia, nobueltiuh Tonacacibuatl.

Ye nimitzoncabuaz in nochalchiuhcontzinco.

Naubcampa xitlaquitzqui.
Amo timopinauhtiz.

*Motech nibiyocuiz, motech niceceyaz,
in niicnopiltzintli, in nicenteotl,
in tinobueltiub, ti Tonacacihuatl* (45).

Yo mismo, yo soy el sacerdote.
Dígnate venir, mi hermana mayor Tonacacihuatl.
Yo te dejaré en el venerable lugar de mi vasija de piedra verde
preciosa.⁶

Por cuatro lados te sostendrás.
No te avergonzarás.

En ti tomaré aliento, en ti descansaré,
yo el venerable huérfano, yo el dios único,
de ti, mi hermana mayor, de ti que eres Tonacacihuatl
(trad. López Austin “Conjuros” xv).

Con esto, se asegura que tendrá mantenimiento para mucho tiempo y no dañará el maíz “entrojado”.

Esta oración llama la atención porque a la deidad Tonacacihuatl se le dice hermana mayor y se le puede identificar con el concepto de nuestro mantenimiento, a la vez que con el grano de maíz en reposo. De hecho, Ruiz de Alarcón en este conjuro traduce el vocablo como “nuestro mantenimiento”. Y lo que resulta más sugestivo es que Tonacacihuatl es la diosa suprema y creadora de dioses y, especialmente, es consorte de Tonacatecuhtli, numen supremo de los mantenimientos.

⁶ López Austin dice con respecto a esta línea: “Pide el labrador al maíz que quede en la troje (el venerable lugar de mi vasija de piedra verde preciosa), donde tendrá que conservarse para servir de sustento (“Conjuros” xv)”.

REPRESENTACIONES PLÁSTICAS DE GRANEROS

Las trojes son estilizadas en algunas representaciones de códices y en piezas de barro, siguiendo tradiciones locales. Así, en los códices Florentino y Mendocino, y en la *Matrícula de Tributos*, las trojes siguen un patrón en donde son pintadas como cajones de madera alargados, encima de los cuales se representan semillas y granos que se supone contienen. Así, por ejemplo, en la *Matrícula de Tributos* se presentan generalmente trojes en forma de cajones de madera, con soportes pequeños de forma rectangular en su parte inferior, unidos por arriba a una base de forma rectangular muy angosta, sobre la cual se encuentra el cuerpo rectangular de color café claro y con líneas horizontales que lo dividen en cinco secciones; se presupone que al interior de este cuerpo se depositaban los granos. En medio de las dos secciones se inserta y destaca un círculo del mismo color, el cual puede ser cuadrado en contadas ocasiones. Arriba de este cuerpo sobresale una tapa de forma rectangular muy angosta, sobre la cual se representan maíz, frijol, chíya y amaranto, lo que indica la cantidad y el tipo de tributo que debían ser entregados a los mexicas; por ejemplo, una troje era equivalente a 4 500 fanegas (Sepúlveda 12-13; véase la figura 20).

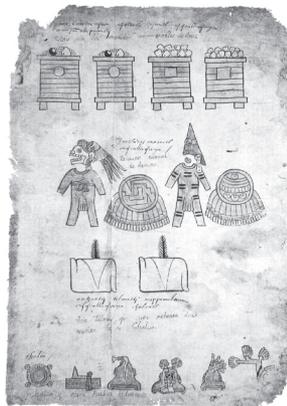


Figura 20. Matrícula de tributos

En el *Códice Mendocino*, las trojes mantienen la misma configuración, a excepción de la escritura, que se hizo dentro del espacio correspondiente a las trojes, para anotar el tipo de grano que contenía.

Otro ejemplo es el *Códice Florentino* (véase la figura 21), en el que la troje se presenta en forma de caja de maderos, del tamaño medio de un hombre (1.60 metros), en la cual tres personas se encuentran depositando mazorcas: una llenando los cestos, otra llevándolos al alcance de la mano de otro que se encuentra adentro recibiendo los cestos y, se presupone, descargando las mazorcas en su interior (Sepúlveda 12). Aquí, los soportes del cuerpo tienen forma esferoidal achatada, que parecieran piedras de río, unidas por una banda que las sujetan a la base de arriba. Incluso se dibujan dos más, en sendas esquinas de arriba, con las mismas bandas que las fijan a la sección superior. Enfrente de la persona que está llenando los cestos se encuentra una vasija llena y rebosante, posiblemente de chía o huautli.

En la lámina XVII de la *Relación de Michoacán* se encuentra representado, en su flanco izquierdo, una troje situada al lado de una casa y debajo de un templo piramidal (véase la figura 22). La figura que parece una troje tiene una base de forma trapezoidal, que asemeja una olla como las de Chalcatzingo, arriba de la cual se encuentra un cuerpo cilíndrico con una puerta en medio, y arriba de este cuerpo, sobresaliendo al mismo, se dibuja el techo, de color café y forma cónica y posiblemente cubierto de un zacate de la región.

El tema representa un pasaje educativo en la vida cotidiana de los purépechas, especialmente dos mujeres enseñando habilidades a niños de su comunidad (Franco XVII).

Otra expresión artística es una pieza de barro que se encuentra en la Ceramoteca del Centro INAH Morelos y puede representar un cuezcomate, aunque la pieza se encuentra incompleta (véase la figura 21).



Figura 21. Depositando el maíz en la troje, *Códice Florentino*, libro VII, f.16r



Figura 22. Escena educativa, *Relación de Michoacán*

Sus características son las siguientes: en una base pequeña de barro, de aproximadamente 8.5 cm de largo por 3.5 cm de ancho, se asientan dos elementos en sus extremos. En uno de ellos se encuentra una pequeña figura típica de cerro asemejando la figura de un cuezcomate, con el techo color rojo y la olla con el color del barro, en posición vertical, ligeramente inclinada en alrededor de 15 grados. En la punta del techo se localiza un orificio que deja entrever la oquedad de la olla. Asimismo, en el techo se encuentra la huella de un desprendimiento de barro, que de alguna manera se presume unía al personaje de enfrente, del cual solamente se

encuentran dos pies incompletos, con lo que se supone que dicho personaje daba la espalda al cuezcomate. Estableciendo una simetría del personaje con el espacio irregular ocasionado por el desprendimiento de un elemento accesorio en el techo del cuezcomate, existe coincidencia de puntos simétricos, con una inclinación evidente del cuezcomate, a la altura de la espalda del citado personaje. Esto refuerza la idea de una relación necesaria entre el personaje y el cuezcomate. Es decir, el hecho de que alguien jale una figura parecida a un cuezcomate puede darnos la idea de lo valioso que significa una carga, que se supone contiene maíz y que puede representar el sustento de una familia o, incluso, de manera simbólica, de una comunidad.

Saber y continuidad del cuezcomate

El conocimiento tradicional acerca de la construcción de los cuezcomates que poseen los maestros especializados del oficio persiste de manera diferente en dos comunidades del estado de Morelos: Xoxocotla y Chalcatzingo. La reducción de las especies vegetales en Xoxocotla, en especial de un zacate (*Heteropogon contortus*), ha reemplazado la estructura vegetal del techo por láminas de cartón y asbesto que alteran los principios funcionales y simbólicos del granero. Del mismo modo, el pago del crédito con parte de la cosecha del maíz disminuye el volumen de grano susceptible de almacenar.

A pesar de ello, Xoxocotla sigue siendo una comunidad náhuatl arraigada en la cultura del maíz. Esta fortaleza podría desembocar en un acto de recuperación cultural, en una respuesta para retomar la tradición íntegra. El *corpus* del saber o el núcleo duro de la tradición se encuentra esperando una señal de la *praxis* que permita otra vez, como ha sucedido en cientos de años, iniciar un proceso de domesticación de plantas en vías de extinción, toda vez que el orgullo de su herencia étnica les permita preservar y seguir usando un patrimonio histórico y cultural de su comunidad: el cuezcomate.

En Chalcatzingo, a pesar de que la estructura del cuezcomate se había mantenido incólume, al ser desplazado el maíz drásticamente por otros cultivos rentables y la ocurrencia de sequías agudizaron

el problema: el cuezcomate pierde su razón de ser y motivo para almacenar el grano. La comunidad ahora compra tortillas.

No obstante, por la vía del arte, la tradición de su construcción se revitaliza a través de los artesanos de cuezcomates, quienes han concebido el patrimonio cultural como propio, al ser el modelo original de su artesanía.

En cuanto al peligro de disminución del zacate (*Andropogon fastigiatum*) que sirve para cubrir el techo, se presenta un caso interesante, ya que al valorizarse el cuezcomate artesanal, el zacate que se sigue usando en la elaboración de los techos también adquiere un precio distinto; en época de estiaje, quienes recolectan este zacate elevan demasiado el precio, lo que ha producido una respuesta de iniciar su cultivo en las parcelas de algunos artesanos. La *praxis*, indirectamente y a través de un acto de traslocación del saber, incide en la conservación de un recurso vegetal. Si se hizo con una planta, se puede seguir haciendo con las demás que empiecen a correr el peligro de su disminución. El proceso de domesticación iniciado manifiesta un incremento en la apropiación del saber en relación con el manejo de los recursos del entorno y una mayor conciencia de respeto e integración a la naturaleza.

Los mecanismos tradicionales usados en la transmisión del saber específico, como el de “enseñar haciendo” y en el proceso de trabajo, de los que se vale el maestro de cuezcomates para que sus auxiliares aprendan el oficio, mantienen su efectividad. La imagen antecede a la práctica y esta habilidad se forma y consolida con la supervisión del maestro.

El núcleo del simbolismo sagrado del cuezcomate se perdió, aunque subsisten creencias, prácticas y nombres que permiten suponer un ejercicio anterior de camuflaje de su cosmovisión. No es precisamente un sincretismo, es un ocultamiento deliberado del significado de sus prácticas. Pero la estrategia de resistencia cultural a largo plazo los desgasta, y las acciones rituales y la *praxis* se vuelven costumbres inconexas que carecen de sentido.

Sin embargo, el *núcleo duro* de la cosmovisión brota o emerge en donde menos se espera, como es el caso del grupo promotor del rescate cultural del cuezcomate original, que ha realizado la rehabilitación de veinte de ellos.

En cuanto a la contribución del *núcleo duro*, el simbolismo yace y subyace en la *praxis* y la geometría, que contienen un significado implícito, impregnado en el proceso constructivo mismo y en la arquitectura del granero. La cosmovisión fue “sembrada” en su elaboración y configuración; es un acertijo asequible y habría que divulgarlo. Es precisamente nuestra presente propuesta, que se encuentra inmersa en los signos de mitos mesoamericanos de origen, acerca del cuezcomate, que acompaña al ciclo productivo del maíz.

COSMOVISIÓN Y SIMBOLISMO

De ser un depósito especializado del grano de maíz, el cuezcomate se nos ha revelado con un simbolismo sagrado, amplio y profundo, el cual es necesario puntualizar:

- Guardar y preservar el grano del maíz, considerado sagrado en el México antiguo, representa el sustento primordial del hombre mesoamericano.
- Las acciones rituales prehispánicas y las actuales disminuidas dan cuenta de un espacio sagrado de concurrencia de deidades que se asocian a ellas: Chicomecóatl, Ilamatecuhtli, Tonacíhuatl, Tonacatecuhtli y Ehécatl.
- Parece una representación de árbol cósmico, cuyo nombre es Tonacaxochincuhuitl: “árbol florido de nuestro sustento”, lugar de origen del maíz.
- Como simbolismo del árbol cósmico, se encuentran representadas las regiones verticales del cosmos: inframundo, tierra y cielo.

- Se encuentra orientado a los cuatro rumbos del cosmos, de manera particular, al eje oriente-poniente.
- El granero plasma la dualidad mesoamericana.
- Existe una articulación simbólica en sus tres secciones.
- Encarna el mito del descubrimiento del maíz, el Tonacatépetl, el “cerro de nuestros mantenimientos”, con los númenes asociados a este evento: Oxomoco, Cipactónal, Quetzalcóatl, Nanahuatzin y los tlaloque de diversos colores.
- Su olla puede representar el útero materno, también el tronco del árbol cósmico, el cuerpo ventral de Cipactli o la cueva.
- El soporte circular de la estructura del techo y la misma estructura parecen contener atributos de Ehécatl y pueden representar la separación cielo-tierra, o bien la separación permanente, a través de postes o árboles sagrados, del cuerpo de Cipactli. Con ello hacen alusión al mito de la diosa Tlaltecútl y la constitución de la Tierra.
- Asimismo, la planta circular, sus conductos debajo de la olla y el orificio de salida del grano de maíz, “ombligo”, pueden estar asociados al numen Ehécatl, lo que implica una función con un radio de acción amplio que pareciera dar cuenta de flujos energéticos (humedad relativa, temperatura y circulación del aire) cuyo equilibrio permite la preservación del grano.
- Los aparentemente distintos tipos de cuezcomates constituyen, en realidad, procesos evolutivos de ellos y adaptaciones a su entorno particular.
- El cuezcomante parece encarnar dos tradiciones distintas de almacenamiento, la de Tlatilco, con las estructuras subterráneas troncocónicas, y la de la región huasteca, con las estructuras cónicas de los techos. Pudiera ser que se hayan amalgamado y manifestado como una nueva estructura singular de almacenamiento en el valle Puebla-Tlaxcala.

Haciendo una alegoría del momento posterior a la cosecha, cuando el agricultor deposita el grano de maíz en el fondo de la

troje, se establecen paralelismos: a) el hombre prefigura el camino del alma, primero al descender a la oscuridad, luego al ascender a la luz del útero simbólico hacia el cielo, y b) el maíz, por su lado, sale del hogar donde estaba guardado para sembrarse y, al germinar como plántula, da su “primer respiro” (emplea oxígeno e incorpora la luz del sol al brotar por primera vez las tiernas y pequeñas hojas). Y, posteriormente, con su fructificación, se asegura el *tonacayotl*, “nuestro sustento”, a las familias de las culturas de tradición mesoamericana.

La unidad simbólica montaña/cueva expresa la fuerza que tiene el grano de maíz para sustentar y regenerar el espacio sagrado en el cuezcomate y, con ello, al hombre de maíz.

Asimismo, el arquetipo del ciclo vegetal se manifiesta en el cuezcomate a través del ciclo de la renovación de la vegetación, el del cultivo mismo y el simbolismo de las figuras míticas aludidas.

La visión singular del cosmos encarnada en la arquitectura de la troje se ha ido perdiendo y, con ello, el *corpus* de significados del saber de una tradición asociada al maíz. No obstante, el *núcleo duro* de la cosmovisión mantiene el significado de su forma y función.

Del cosmograma⁷ que resulta y que parece ser el cuezcomate, los agricultores se sentían partícipes, protegidos e integrados a su cultura, y representaba un momento permanente de aprendizaje de su cosmovisión. Es decir, que en la vivienda de cada uno de ellos y de cada pueblo de determinada cultura, el cuezcomate les recordaba todo el tiempo el compromiso divino que hizo posible el origen del maíz y del hombre mesoamericano.

⁷ Sugerencia de Pablo Escalante en el Seminario de Historia del Arte del CIDHEM, mayo de 2003.

Referencias

- Academia de Ciencias de la URSS y Cuba. *Metodología del conocimiento científico*, México DF: Presencia Latinoamericana, 1981. Impreso.
- ALPUCHE, Óscar y Rafael MONROY. “Saberes de la selva baja caducifolia en torno al cuexcomate artesanal de Chalcatzingo, Morelos”, en R. Monroy, H. Colín y J. C. Boyás (eds.), *Los sistemas agroforestales de Latinoamérica y la selva baja caducifolia*. Cuernavaca: IICA/INIFAP/UAEM, 2000. pp. 509-517. Impreso.
- AYALA F., Maricela. “La escritura, el calendario y la numeración”, en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III, México DF: Conaculta/UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 383-417. Impreso.
- BARAHONA, Rafael. “Conocimiento campesino y sujeto social campesino”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 49, 1987, pp. 167-190. Impreso.
- BONFIL, Guillermo (coord.). *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*, 3a. ed., México: Dirección General de Culturas Populares/Editorial García Valadez, 1987. Impreso.
- BONFIL, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, México DF: Alianza, 1992. Impreso.

- BRIZUELA, Álvaro. “Los cuezcomates de San Miguel del Milagro, Tlaxcala”, en Sergio López y Carlos Serrano (eds.), *Búsquedas y hallazgos, estudios antropológicos en homenaje a Johanna Faulhaber*, México DF: IIA-UNAM, 1995, pp. 299-309. Impreso.
- CAMPOS, Miguel Ángel y Sara GASPAS. “Los conceptos de educación y aprendizaje en la teoría piagetiana, algunas implicaciones”, en *Perfiles Educativos*, núms. 43-44, México DF, 1989, pp. 3-10. Impreso.
- CASTRO DE OLIVEIRA, Edina. “Prefacio”, en Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía*, México DF: Siglo XXI, 1997, pp. 11-13. Impreso.
- CEDILLO, P. E. *Plantas útiles del municipio de Tepoztlán*, tesis de maestría, México DF: UNAM, 1990. Impreso.
- Códice Florentino, manuscrito 218-20 de la Colección Palatino de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, edición facsimilar, 3 v., México DF: Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, 1979. Impreso.
- Códice Mendocino*, México DF: Ediciones San Ángel, 1979. Impreso.
- COLE, Michael y Sylvia SCRIBNER. *Cultura y pensamiento*, México DF: Limusa, 1977. Impreso.
- ESCALANTE, Pablo. *El arte prehispánico*, México DF: Conaculta, 2000. Impreso.
- ESTRADA L., Erin Ingrid. *El Códice Florentino, su información etnobotánica*, Chapingo: Colegio de Posgraduados, 1989. Impreso.
- FLORES C., Álvaro *et al.* “Flora fanerogámica de la sierra de Huautla, Morelos”, Mérida: ponencia al XII Congreso Mexicano de Botánica, 1993. Impreso.
- FLORESCANO, Enrique. *Memoria mexicana*, México DF: FCE, 1994. Impreso.

- FRANCO M., Moisés (coord.). *Relación de Michoacán*, Morelia: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000. Impreso.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, México DF, Siglo XXI, 1980. Impreso.
- GALPERIN, Piotr Y. “Sobre la formación de los conceptos y de las acciones mentales”, en Luis Quintanar (comp.), *La formación de las funciones psicológicas durante el desarrollo del niño*, Tlaxcala: UAT, pp. 45-65. Impreso.
- GARIBAY, Ángel María (ed.). *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, México DF: Porrúa, 1996. Impreso.
- GARIBAY, Ángel María. *Llave del náhuatl*, México DF: Porrúa, 1999. Impreso.
- GISPERT, Montserrat y Armando GÓMEZ. “Los saberes tradicionales, ejes centrales en la preservación cultural y el manejo de los recursos vegetales de la selva baja caducifolia”, en R. Monroy, H. Colín y J. C. Boyás (eds.), *Los sistemas agroforestales de Latinoamérica y la selva baja caducifolia*, Cuernavaca: IICA/INIFAP/UAEM, 2000, pp. 191-200. Impreso.
- GUEVARA, Arturo. “Sitios arqueológicos en acantilados de Madera, Chihuahua”, en Linda Manzanilla (ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, México DF: UNAM, 1986, pp. 447-461. Impreso
- GUEVARA, Arturo. “Oasisamérica en el Posclásico: la zona de Chihuahua”, en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III, México DF: Conaculta/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1995, pp. 329-351. Impreso.
- GUTIÉRREZ, Rafael. *Entrevista personal*, Centro INAH Morelos, junio de 2003.

- HERNÁNDEZ X., Efraín. *La investigación científica y el desarrollo de tecnología agrícola en América Latina*, Acapulco: X Reunión de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Agrícolas, 1979.
- HERNÁNDEZ X., Efraín. “Graneros de maíz en México”, en *Xolocotzia*, Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo, 1985, pp. 205-230. Impreso.
- HERSCH-MARTÍNEZ, Paul. “La doble subordinación de la etnobotánica latinoamericana en el descubrimiento y desarrollo de medicamentos: algunas perspectivas”, en *Etnobiológica*, núm. 2, México DF, 2002, pp. 103-109. Impreso.
- HEYDEN, Doris. *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México DF: UNAM, 1985. Impreso.
- HEYDEN, Doris. “El cuerpo del Dios: el maíz”, en Yólotl González (coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México DF: Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, 2001, pp. 19-37. Impreso.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México DF: IIH-UNAM, 1959. Impreso.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. “Palabras que parecen brotar de los códices mixtecos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 23, enero-febrero, 1997, p. 74. Impreso.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, México DF: FCE, 1988. Impreso.
- LOCKHART, James. *Los nabuas después de la Conquista, historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México DF: FCE, 1999. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “Términos del Nahuallatolli”, en *Historia Mexicana*, núm. 17, México DF: Colmex, 1967, pp. 1-36. Impreso.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “Conjuros nahuas del siglo XVII”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 27, núm. 4, México DF: diciembre, 1972, pp. I-XVI. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México DF: UNAM, 1989. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, México DF: FCE, 1994. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México DF: INAH/Conaculta, 1996, pp. 471-507. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, México DF: UNAM, 1998. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México DF: Conaculta/FCE, 2001, pp. 47-65. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ L. *El pasado indígena*, México DF: Colmex/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1996. Impreso.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN. *Mito y realidad de Zuyúa*, México DF: Colmex/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1999. Impreso.
- LÓPEZ P., Juan, *Relatos de Xoxocotla*, México DF: IIA-UNAM (Serie Antropología e Historia Antigua: 1; prólogo de Alfredo López Austin), 1998. Impreso.
- LUNA-MORALES, César. “Ciencia, conocimiento tradicional y etnobotánica”, en *Etnobiología*, núm. 2, México DF: 2002, pp. 120-135. Impreso.
- MCCLUNG, Emily y Judith ZURITA. “Las primeras sociedades sedentarias”, en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. I, México DF: Conaculta/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994, pp. 209-246. Impreso.

- MANZANILLA, Linda. “Los contextos de almacenamiento en los sitios arqueológicos y su estudio”, en *Anales de Antropología*, vol. XXV, México DF: IIA-UNAM, 1988, pp. 71-87. Impreso.
- MARTÍNEZ M., Carlos. “El registro de la historia”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México DF: INAH/Conaculta, 1996, pp. 397-425. Impreso.
- MELGAREJO V., José Luis: *El problema olmeca*, Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1975. Impreso.
- MIRAMBELL, Lorena. “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”, en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. I, México DF: Conaculta/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994, pp. 177-208. Impreso.
- MONTAÑEZ, Carlos y Horacio ABURTO. *Maíz, política institucional y crisis agrícola*, México DF: Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural/ Nueva Imagen, 1979. Impreso.
- NAVARRETE, Mario. “Exploraciones arqueológicas en Palma Sola: hallazgo de un cuezcomate prehispánico”, en *Arqueología*, núm. 2, México DF: INAH, 1988, pp. 103-136. Impreso.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *La botánica entre los nahuas y otros estudios* (introducción, selección y notas de Pilar Máynez), México DF: SEP, 1988.
- PIAGET, Jean. *Biología y conocimiento*, México DF: Siglo XXI, 1981. Impreso.
- PIAGET, Jean. “El mito del origen sensorial de los conocimientos científicos”, en F. Cortés, R. M. Ruvalcaba y R. Yoclevsky, *Metodología*, Guadalajara: SEP/COMECOSO/Universidad de Guadalajara/UAM-X, 1987. Impreso.
- PIÑA CHAN, Román. *Los olmecas, la cultura madre*, Barcelona, Lunwerg, 1990. Impreso.
- PONCE DE LEÓN, Pedro, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Ángel Ma. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, México DF: Porrúa, 1996, pp. 121-132. Impreso.

- RAMÍREZ, Gilberto. “Los cuescomates prehispánicos de Cacaxtla”, en *Arqueología*, nueva época, núm. 13, marzo-abril, 1987, pp. 36-37. Impreso.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, Madrid: RAE, 1992. Impreso.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que aún se encuentran en los indios de la Nueva España”, en Marcos Matías (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México DF: CIESAS, 1994, pp. 25-46.
- RUIZ, César. *San Andrés de la Cal, culto a los Señores del tiempo en rituales agrarios*, Cuernavaca: Ayuntamiento de Tepoztlán/UAEM, 2001.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México DF: Porrúa, 1992. Impreso.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed. (introd., paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García), Mexico DF: Conaculta, 2000. Impreso.
- SANTAMARÍA, Francisco. *Diccionario de mejicanismos*, México DF: Porrúa, 1959. Impreso.
- SEPÚLVEDA Y HERRERA, Ma. Teresa. “Medidas, numerales y unidades para tributación”, en *Arqueología Mexicana*, edición especial, núm. 14, agosto, 2003, pp. 12-13. Impreso.
- SIMÉON, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México DF: Siglo XXI, 1997. Impreso.
- TAUBE, Karl. “The classic maya maize god: a reappraisal”, en Merle Greene Robertson (comp.), *Fifth Palenque Round Table*, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 171-181. Impreso.
- THRUPP, Lori Ann. “La legitimación del conocimiento local: de la marginación al fortalecimiento de los pueblos del Tercer Mundo”, en Enrique Leff (coord.), *Cultura y manejo de*

- los recursos naturales*, México DF: UNAM, 1994, pp. 89-121. Impreso.
- TOLEDO, Víctor Manuel. “La perspectiva etnoecológica: cinco reflexiones acerca de las ciencias campesinas sobre la naturaleza con especial referencia a México”, en *Etnoecológica*, núm. especial 4, 1990, pp. 22-29. Impreso.
- TOLEDO, Víctor Manuel. “Saberes indígenas y modernización en América Latina: historia de una ignominia tropical”, en *Etnoecológica*, vol. III, núm. 4-5, 1996, pp. 135-147. Impreso.
- TYRAKOWSKI, Konrad. “Formas de granero tradicional y su distribución espacial. Una aportación para confeccionar un invento de la cultura material campesina en la región de Tlaxcala y Puebla”, en Carmen Aguilera y Angélica Ríos (comps.), *Tlaxcala, textos de su historia*, vol. 4, Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Conaculta, 1991, pp. 571-589. Impreso.
- VALDÉS, J. y H. FLORES. “Historia de las plantas de Nueva España”, en *Obras completas de Francisco Hernández*, t. VII, México DF: UNAM, 1984. Impreso.
- WARMAN, Arturo. *El campo mexicano en el siglo XX*, México DF: FCE, 2002. Impreso.
- ZEMELMAN, Hugo. *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México DF: Colmex (Jornadas, 126), 1997. Impreso.
- ZIZUMBO, Daniel y Patricia COLUNGA, “Tecnología agrícola tradicional, conservación de los recursos naturales y desarrollo sustentable”, en Enrique Leff (coord.), *Cultura y manejo de los recursos naturales*, México DF: UNAM, 1994, pp. 165-201. Impreso.

ÓSCAR ALPUCHE GARCÉS

Doctor en Antropología por el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM) y egresado de la Escuela Superior de Agricultura Hermanos Escobar de Ciudad Juárez, Chihuahua. Es profesor-investigador e integrante del colectivo docente fundador de la Facultad de Ciencias Agropecuarias y de la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Desarrolla proyectos de investigación y vinculación que indagan, en el contexto de la cultura agrícola, la potencialidad del proceso educativo en el desarrollo rural. Resaltan su trabajo con los maestros y artesanos de cuezcomates de Chalcatzingo y sus publicaciones acerca del tema.

El interés por realizar este estudio acerca del granero tradicional conocido como cuezcomate surge de la permanencia y el cambio de un saber específico que se relaciona con su elaboración y conservación ancestral, de origen mesoamericano.

En México se han descubierto algunas estructuras parecidas en los valles de México, Toluca y Puebla-Tlaxcala, así como en la costa del Golfo de México y en la zona occidente de Chihuahua. En Morelos pueden verse construcciones en las regiones oriente y sur, en el corredor que atraviesa los municipios de Tepalcingo, Ayala, Tlaltizapán, Tlaquiltenango y Puente de Ixtla, aunque también se han encontrado restos en Jiutepec.

Actualmente se nota una tendencia a su desaparición, tanto por el abandono de materiales tradicionales para producirlos como por el desplazamiento en el cultivo del maíz y, en consecuencia, el poco volumen del grano para almacenar. Dentro de poco, este patrimonio comunitario se exhibirá en los museos como memoria de una notable tradición productiva.

