

# Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán

Bianca Paola Islas Flores\* / Yaret Verónica Sánchez Barón\*\*

ISSN: 2007-6851

p. 44 – p. 64

Fecha de recepción del artículo: abril de 2019

Fecha de publicación: agosto de 2020

Título del artículo en inglés: *History, Changes and Continuities in the Handmade Textiles Made by the Ñätho Women of San Felipe de los Alzati, Michoacán*

## Resumen

Los bordados otomíes de San Felipe de los Alzati, Michoacán, que forman parte de la vestimenta tradicional, están en proceso de desplazamiento tras el paso de las telas e hilazas comerciales y la ropa del mercado global. El presente artículo da un panorama sobre *ya khoti* o labores bordadas por mujeres de la comunidad que son hablantes de la lengua *hñätho*. La historia de los textiles es el hilo que entreteje la memoria y la vida plasmada en lenguaje de los bordados. También se da cuenta aquí de las transformaciones en la producción de los textiles con relación a la cultura y la lengua *hñätho*.

**Palabras clave:** textiles, historia local, bordados, cultura, lengua *hñätho*.

## Abstract

*The Otomi embroidery of San Felipe de los Alzati, which is part of the traditional clothing, are in the gradual displacement after the arrival of the commercial fabrics and thread and the clothing of the global market. This text gives an overview of Ya khoti or embroidered cloths by the women who are speakers of Hñätho Language. The history of textiles is the thread that interweaves memory and life embodied in the embroidery language. We will present the transformations in textiles productions in relation to the culture and Hñätho language.*

**Keywords:** textiles, local history, embroidery, culture, *Hñätho* language.

\* Centro INAH Michoacán (bianca\_islas@inah.gob.mx).

\*\* Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM-Michoacán (veronicasanchez1507@gmail.com).

El presente trabajo tiene como meta describir la situación actual de los textiles elaborados por los otomíes de Michoacán.<sup>1</sup> A partir de una investigación en campo, que surgió del estudio de la lengua *hñähto* u otomí de San Felipe de los Alzati, se aborda la historia local y la memoria colectiva alrededor de los textiles *nätho*, además se pretende difundir la práctica de los bordados de las labores o *ya khoti*.<sup>2</sup> Las labores, así como diversas manifestaciones culturales, están en riesgo de desaparecer. Este trabajo es un primer esfuerzo de registro y conservación de este elemento de la cultura material de los *nätho*.

Es importante continuar con la investigación lingüística y etnográfica para conocer cómo se configura y reconfigura su identidad desde los textiles y la lengua originaria.<sup>3</sup> Por ello, el presente texto busca aportar al estudio de los grupos lingüísticos otopames del oriente michoacano, además de visibilizar a la comunidad a la que hacemos referencia. Otro aspecto que se aborda en este estudio es el de la indumentaria femenina, principalmente, ya que es la que ha mantenido su uso, con algunas variables, a lo largo del tiempo.

El acercamiento a la historia de los textiles nos abre el acceso a la memoria colectiva de las mujeres bordadoras, quienes a través del recuerdo y la memoria corporal evocan la historia individual y colectiva sobre su presencia en la comunidad y sobre los cambios y continuidades que han experimentado a lo largo de su vida. La memoria colectiva es “una corriente de pensamiento continua [...] retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene [...] en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay, como en la historia líneas de separación claramente trazadas, sino solamente límites irregulares e inciertos” (Halbwachs, 1995: 213-215).

La memoria colectiva se contiene en marcos sociales como el tiempo y el espacio, se comunica mediante el lenguaje y narraciones; de igual manera, se edifica con materiales como los artefactos, que son objetos producidos por el ser humano con la clara intención de recordar, esto es, que los artefactos son una especie de almacenes de acontecimientos significativos que permiten comunicar *a posteriori* lo que aconteció en tiempos pretéritos (Mendoza, 2015: 79); mientras que la historia oral tiene el objetivo de crear nuevos registros documentales que permitan construir una nueva forma de historiografía, a partir de la investigación de campo con personas, y de recuperar las memorias y recuerdos de las personas sobre su pasado a través de la palabra o narraciones (Ibarra, 2013).

1. La investigación sobre textiles *nätho* se desprende de los proyectos “Diagnóstico de las condiciones de vitalidad de las lenguas indígenas originarias de Michoacán: náhuatl, purhépecha, otomí y mazahua” y “La vitalidad lingüística, documentación y revitalización del *hñähto* u otomí de San Felipe de los Alzati (SFA), Michoacán”, del Centro INAH Michoacán, del PAPIIME “Laboratorio de Historia del Arte” de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) UNAM y del Programa de Servicio Social “Arte indígena americano: materiales para la docencia y la divulgación” (ENES-UNAM). En este trabajo de investigación de campo y de sistematización de colaboró también Pamela Pineda Viñas, egresada de la licenciatura en historia del arte. Agradecemos todo el apoyo brindado a las mujeres y hombres de San Felipe de los Alzati, quienes nos abrieron las puertas de sus casas y nos permitieron acceder a sus vidas, sus historias y costumbres y, también, por permitiros tejer juntas la memoria a través de la práctica del bordado *ra khoti*.

2. *Ra khoti* es la forma singular para referirse a la labor o enredo bordado, y *ya khoti* es la forma para referirse a las labores o enredos bordados propios de la vestimenta de las mujeres *nätho* de San Felipe de los Alzati.

3. Es importante anotar que dado que la investigación de campo está en proceso, la información e interpretaciones presentadas en el presente texto no están exentas de errores u omisiones.

La práctica textil es un tipo de lenguaje que puede ser comprendido y transmitido por quien lo experimenta a través del cuerpo (Rivera, 2017); es un conocimiento incorporado porque se trata de un saber que se ancla en el cuerpo (Pérez-Bustos, 2016: 168). La práctica textil no implica una asociación a lo femenino, sino que teje dimensiones más amplias como la reconstrucción de la memoria colectiva, las emociones y la práctica de la identidad. En ese sentido, el cuerpo de cada una de las mujeres que aún conservan la práctica del bordado –creación de imágenes que evoca distintas narrativas sobre su entorno– es un medio que permite la permanencia y la transmisión de conocimientos sobre la cultura *ñätho* plasmadas en su vestimenta. Se ponen de manifiesto los elementos que forman parte de la identidad que las hace ser mujeres *ñätho*.

La metodología empleada para esta investigación se basa en el método etnográfico que emplea técnicas de observación abierta, observación participante y entrevistas dirigidas en español, así como la elicitación lingüística del campo semántico de los textiles en *hñätho* y español. El hilo conductor de la indagación en campo es la historia del textil con la cual se comenzó a tejer de manera fina la memoria individual y colectiva de las colaboradoras de la investigación. Para lograr el trabajo directo con las colaboradoras de la investigación, Bianca Islas ya había establecido contacto con algunas personas en la investigación que desarrolló sobre el diagnóstico de vitalidad lingüística, emprendido en diciembre de 2016 y enero de 2018, lo que permitió comenzar en un ambiente de confianza y disposición en colaborar.

También es importante mencionar que, como parte del proceso de investigación, aprendimos a bordar el punto lomillo y esto cambió la percepción que tenían las colaboradoras hacia nosotras, hilando más confianza, cariño y agradecimiento por el interés que manifestábamos hacia el bordado. La mayoría de las entrevistas se realizaron bordando y rememorando la historia de los textiles y el nombre de los elementos que integran el bordado *ya khoti*, así como la historia personal de estas mujeres.

En los siguientes apartados presentamos generalidades sobre el pueblo indígena de los *ñätho* u otomíes de Michoacán, específicamente de los *ñätho* de San Felipe de los Alzati. Posteriormente exponemos la situación actual del bordado y el tejido en la indumentaria femenina y referimos distintas prácticas o manifestaciones culturales de las cuales dan cuenta las colaboradoras de esta investigación. Y recuperamos algunos momentos históricos de la memoria colectiva que vivieron ellas. Debemos mencionar que el presente texto es un primer ejercicio de sistematización de los datos recabados en campo, cuyo trazo apunta hacia algunas vías de análisis sobre los diferentes tópicos abordados en este trabajo.

### Los *ñätho* del oriente de Michoacán

Los *ñätho* se localizan en el oriente de Michoacán, en las tenencias de San Felipe de los Alzati, Zirahuato, Curungueo y Ocurio, municipio de Zitácuaro, y la tenencia de San Cristóbal, municipio

de Ocampo. La lengua que hablan los *ñätho* la denominan como “hñätho” y corresponde a la variante lingüística del otomí oeste (Inali, 2008; 2014). La vitalidad lingüística del *hñätho* de Michoacán es crítica porque está en alto riesgo de desaparición: se reportan 415 personas de más de 5 años de edad como hablantes de esta variante lingüística en la región de Michoacán (Embriz y Zamora, 2012). La tenencia que reporta el mayor número de hablantes es San Felipe de los Alzati con 131 personas (INEGI, 2010).<sup>4</sup> Los hablantes del *hñätho* son adultos mayores de 70 años, ya que no encontramos hablantes de esta lengua menores de dicha edad o al menos no reconocieron ser hablantes del *hñätho*; sin embargo, consideramos que hay más hablantes de la lengua originaria pero niegan conocerla para evitar las burlas o malos tratos. Las actitudes lingüísticas emergidas de la ideología dominante han sido negativas por parte de la comunidad para con el empleo de la lengua *hñätho* y con ser indígena. Esto como resultado del largo proceso de dominación ideológica –por las fuerzas económicas, políticas y culturales asimilacionistas ejercidas por el Estado– (Islas, 2017; Islas, 2018a; Oliveros, Islas, Gallardo, Figueroa y Gutiérrez, en revisión).

Las principales actividades productivas en San Felipe de los Alzati son la producción de flor de nochebuena y la de aguacate. La milpa se ha visto desplazada paulatinamente desde hace unos treinta años y ha sido sustituida por cultivos comerciales que, junto con los problemas sociales suscitados por conflictos territoriales, han intensificado los cambios socioculturales al interior de la comunidad, que se manifiestan en la negación de arraigo por algunos elementos de la cultura *ñätho*: la lengua, la medicina y prácticas curativas, la milpa, la vestimenta y la alfarería, y en la conservación de elementos como el sistema ritual católico y de raigambre agrícola, y la comida de las celebraciones tradicionales.<sup>5</sup>

### Los *ñätho* y su vestimenta

Dentro de los elementos que están en riesgo encontramos la vestimenta tradicional, que ha sido desplazada en su totalidad en el caso de los hombres de todas las generaciones y en el caso de la mayoría de las mujeres, pues tan sólo un número reducido de edad adulta son las que usan la vestimenta de manera cotidiana (figura 1). El empleo de esta vestimenta por parte de los jóvenes y niños es instrumental y ritual. El primero refiere a su uso en las escuelas de educación indígena, por ejemplo, en las localizadas en las Liras, La Mesa y Agua Blanca: los infantes y profesores se uniforman con la vestimenta tradicional el lunes de cada semana, además participan con esta

4. Seguida de la tenencia de Curungueo con 51 personas, San Cristóbal con 18 y Zirahuato con 15 personas hablantes de la lengua indígena (de más de 5 años de edad).

5. La celebración a los ojos de agua se hace cada año; por ejemplo, en el ojo de agua o *ka mëhe* de la primera manzana se festeja el 1 de enero de cada año con cuetes, ofrendas de flores, “rosarios” de frutas con muñecos de pan, música en vivo, rezos y danzas con los cargueros salientes y entrantes. Y la celebración del carnaval se lleva a cabo los primeros días de Cuaresma; los personajes representados por el torito y los viejitos anuncian, el domingo previo al Miércoles de Ceniza, el inicio del carnaval. En esta celebración se reaviva el sentido comunal, y los aspectos y símbolos de la cultura otomí emergen nuevamente (Oliveros, 2012: 392).

indumentaria en eventos cívicos, como desfiles.<sup>6</sup> En ocasiones, algunos padres y niños no quieren vestirla porque sufren de burlas por parte de personas de la comunidad, que los asocian de manera negativa con ser indígenas.

En las escuelas de educación indígena, la desaparición de vestimenta tradicional masculina ha dado cabida a la adopción de un traje compuesto por pantalón y camisa de manta, como uso obligatorio los días lunes, vestimenta que se puede comprar en la tienda de disfraces con la etiqueta “traje de indito”.<sup>7</sup> Al respecto, Hobsbawm (2002: 8) propone que la tradición inventada “implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”.<sup>8</sup> Con lo anterior se explica cómo el uso instrumental de la vestimenta femenina y masculina es parte de un proceso en el que se apela a la tradición para crear un sentido de identificación colectiva entre los maestros, padres de familia e infantes vinculados a las escuelas de educación indígena.

Por otro lado, encontramos también que hay un uso ritual del atuendo femenino por parte de los jóvenes y niños varones, quienes se travisten para personificar a las maringuillas en la fiesta de carnaval. Esto da cuenta también de que el uso de la vestimenta en una fiesta tradicional reactiva una vez al año el sentido de identidad *ñätho* en un contexto más amplio que el de las escuelas, ya que en el Carnaval participan personas de todas las edades y de los distintos grupos sociales que viven en San Felipe de los Alzati. La indumentaria tradicional de las mujeres *ñätho* que visten los jóvenes varones en el Carnaval la piden prestada, regularmente, a las señoras mayores de edad, quienes tienen más de una prenda de ese tipo.

En 2017, a partir de haber recibido apoyo de programas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, ahora Instituto Nacional de Pueblos Indígenas) para la elaboración de 100 trajes tradicionales femeninos, se ha incorporado el uso de esa vestimenta por parte de las mujeres del programa de la tercera edad como condición necesaria para recibir apoyo de la Secretaría de Desarrollo Social y Humano (Sedesoh). El día de la entrega se puede observar a las señoras de la tercera edad el traje tradicional en la plaza de la tenencia de San Felipe de los Alzati, aunque la mayor parte del tiempo no usen todos los elementos que la componen.

6. En las escuelas de educación indígena, los profesores no hablan la lengua originaria de la región; si bien se han capacitado para aprender este idioma, sólo un par de éstos se han interesado en aprenderla e indagar con los hablantes palabras, frases y oraciones. La enseñanza de la lengua *hmätho* se enfoca en el vocabulario (léxico de sustantivos y algunos verbos) y algunas frases en la lengua originaria. La lengua de uso común en la instrucción y en la socialización es el español.

7. Este fenómeno puede dar cuenta de distintos procesos: uno de ellos es la homogenización y la creación de estereotipos en torno a la figura del “indio”, así como la invención de la tradición que permite, a través de la vestimenta, fomentar un sentido de identidad colectiva.

8. Hobsbawm plantea que las “tradiciones” que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas, e “incluye tanto las ‘tradiciones’ [que] realmente [son] inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez” (Hobsbawm, 2002: 7), y refieren al proceso de formalización y ritualización caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer repetición.

Lo que es un hecho es que la mayoría de la población de San Felipe de los Alzati no la viste de manera cotidiana; se puede encontrar en la calle a alguna señora de más de 70 años de edad con falda, mandil y la labor bordada (*ra khoti*) o a una niña en un lunes con el traje tradicional, pero no es la constante porque la indumentaria del mercado global se ha extendido al consumo local en esta tenencia. La vestimenta se ha resignificado en su uso y proyección hacia el exterior como elemento de identificación étnica ante la problemática que presentan los otomíes, su lengua en peligro de perderse, y debido a la carencia de elementos visibles que los identifiquen como población indígena.

En una entrevista realizada en 2002 por Yolanda Lastra en San Felipe de los Alzati a una señora *ñätho*, ésta comentó cómo vestían sus padres y abuelos, y dijo que incluso ella llegó a vestirse de esa manera. Los hombres se vestían de manta y las mujeres con faldas de tres metros de ancho y de colores jaspeados; junto con la falda de manta (en este caso con el bordado de *ra khoti*) se usaba la camisa que era de manga larga, bordada y con delantal de holanes; la faja era azul con puntas que medían alrededor de dos metros y medio de largo (Lastra, 2006: 295). La información presentada por Lastra nos permite constatar tanto los cambios y continuidades en las prendas *ñätho*, como el uso de la manta para la ropa de los hombres, los colores jaspeados y *ra khoti* para la indumentaria de las mujeres, aunque en la actualidad tenga sus reinterpretaciones y apropiaciones en los diferentes contextos en los cuales se usa.

### La vestimenta de la mujer *ñätho* y la *ya khoti*

La vestimenta femenina *ñätho* se conforma por *ra ngode* “la falda”, *ra pahni* “la blusa/camisa”, *ra ngu’ti* “la faja”, *ra kofio* “el rebozo”, *ra delanta* “el delantal” y *ra lestona* “el listón”. La labor o *ra khoti* es el bordado que se teje para la parte inferior del fondo que va debajo de la falda o *ra ngode*. El tipo de bordado es el punto lomillo y en *hñätho* se llama *kaxi khoti*. Las medidas del bordado de *ra khoti* son de entre 200 a 220 cm de largo y de 6 a 12 cm de ancho.

La labor bordada o *ra khoti* forma parte de la vestimenta tradicional de las mujeres *ñätho*; se trata del *ra ngode* o fondo o enagua, que se coloca antes de la falda de raso o satín. Las faldas o *ya ngode* que vestían antes de las faldas de raso o satín eran enredos de lana, trozos rectangulares tejidos en telar de cintura de color negro, que se colocaban encima de las *ya khoti* y que se sostenían en la cintura con una faja tejida *ra ngu’ti* de color azul. La innovación o transformación de la vestimenta “tradicional” ha experimentado transformaciones a lo largo de los últimos 70 años. El bordado de las labores o *ya khoti* es una labor feminizada<sup>9</sup> que implica el bordado de un ruedo de enagua de aproximadamente 200 o 220 cm de largo y de 6 a 12 cm de ancho. El punto

9. Pérez-Bustos (2016: 172) señala que emplear el tejido como *topos* para pensar el conocimiento implica, entre otras cosas, contemplar el trabajo que está detrás: los sujetos que lo posibilitan, las relaciones entre esos sujetos y el tejido, y el lugar de ellos en un determinado orden social.



Figura 1. Vestimenta tradicional ñátho. Fotografía © Rodolfo Oliveros Espinoza, 2017.

que se emplea es el lomillo o *kaxi khoti*, que es un cruzado triple,<sup>10</sup> y las telas de soporte son manta y marquisé. El bordado se hace con hilos de colores, primordialmente guinda, rosa, azul y rojo. Las *ya khoti* son elaboradas principalmente por mujeres de más de 70 años, que comparten tanto el conocimiento del bordado y hablan dos lenguas (*hñátho* y español), como la vulnerabilidad, las precarias condiciones económicas y las prácticas de cuidado: cuidar de ellas, cuidar de su hogar, cuidar de la familia y cuidar de sus plantas (medicinales, huerto y flores) y animales domésticos.<sup>11</sup>

Estas mujeres de niñas aprendieron a bordar *ya khoti*. La manta que empleaban para las labores era gruesa, y el punto de lomillo lo hacían cada cuatro hebras o hilos. Los hilos con los que bordaban las *ya khoti* eran hilazas teñidas de tintes naturales de color negro y azul. La persona que les proveía de estos materiales se llamaba Ernesto, que venía de Tierra Fría –región otomí-mazahua al norte del Estado de México– y era hablante del *hñátho*.

10. El punto lomillo se conoce también como punto mazahua porque también se emplea en los bordados de los mazahuas del Estado de México y de Michoacán, aunque también en el municipio de Nacajuca, Tabasco, se elaboran cintas o tiras bordadas con este punto, y en el estado de Oaxaca pueblos mixtecos y zapotecos también lo han empleado en sus labores bordadas.

11. Al respecto, Pérez-Bustos advierte que: “Ni la feminización y precarización de la labor ni la cantidad de tiempo y esfuerzo invertidos en ella son visibles en el producto final [...] además de [que] reproducir la precariedad de la actividad contribuye a su potencial pérdida: la labor no sólo se desvaloriza en términos económicos [...] sino también en términos sociales, en especial en lo que respecta a las generaciones más jóvenes” (Pérez-Bustos, 2016: 172).

Ernesto llegaba una semana antes de la celebración de Todos Santos (Día de Muertos) a ofrecer de casa en casa los productos que traía en venta, pero cuando dejó de ir al pueblo, inferimos que las transformaciones en la vestimenta tradicional de las mujeres *ñãtho* comenzaron a desatarse. Ellas buscaron en la cabecera municipal de Zitácuaro los materiales para su indumentaria, las *ya khoti*, y comentan que se abastecían en la tienda de costura de los árabes que se localizaba en la calle 5 de Mayo. En esta tienda encontraron las telas de satín o raso con las que innovaron la falda y la blusa o saco de la vestimenta tradicional.

El bordado de *ya khoti* ha atravesado transformaciones desde el abastecimiento del señor Ernesto hasta la adquisición de los materiales en la tienda de los árabes, debido a los cambios en los soportes del bordado: de la manta al marquisé, de la hilaza de lana o algodón al hilo vela y al acrilán, de bicolors a una gama más amplia de color y de las dimensiones de la altura de las labores. Los cambios son consecuencia de la finura con que se elaboraba el punto lomillo, pues en manta cada punto abarcaba cuatro hilos por cuatro hilos y el marquisé les brinda la posibilidad de ver la cuadrícula sin necesidad de contar la cantidad de hilos. Esta innovación textil es de gran importancia para las mujeres bordadoras, quienes por la edad y el cansancio visual han ido mudando de soportes (Sánchez, Pineda e Islas, 2018). Al tener un punto más grande con el marquisé, la altura de los bordados se modifica llegando a abarcar hasta cuatro cuadros por cuatro cuadros, resultando en una altura de 6 y hasta 12 centímetros.



Figura 2. Mujeres descosiendo *ra khoti*. Fotografía © Yaret Verónica Sánchez Barón, 2018.

### Bordando *ya khoti*: representaciones de la cultura *ñätho*

El conocimiento de las *ya khoti* actualmente está en riesgo de desvanecerse porque sólo las mujeres hablantes de *hñätho* son las que guardan este conocimiento y lo reproducen en sus tiempos de descanso. Por lo regular, las bordadoras, en la mañana o en la tarde, se sientan en el patio de su casa a reproducir este conocimiento del bordado de *ya khoti* en compañía o solas. Ellas guardan o piden prestados muestrarios a sus parientes o vecinas para dar continuidad a esta actividad que les provee de sentido identitario, pese a que haya pocas personas que se las encarguen o se las compren. El costo por cada *ra khoti* oscila entre 500 y 700 pesos, y tardan entre tres a seis semanas en elaborar una, dependiendo del tiempo que inviertan para bordar.

Son pocas las mujeres que elaboran *ra khoti* para la venta. Su modo de sustento económico es variado; por ejemplo, una señora de 87 años compra frutas y verduras en Zitácuaro y las lleva a vender a Jungapeo; otra de 84 años lava ropa ajena o ayuda a cuidar a una mujer de 97 años, otras cuidan la huerta de aguacate de la familia o de algunos de sus hijos; la mayoría se dedica a alguna actividad productiva; si no hacen algo es porque están enfermas, pero siguen bordando *ra khoti* y servilletas. Consideramos que el bordado *ra khoti* no representa una manera de sustento económico; en ocasiones les encargan una labor a las señoras que bordan de manera cotidiana y porque son las que “mejor” bordan el punto lomillo y las figuras; ellas lo hacen como una manera de dar continuidad a la identidad que las hace ser mujeres *ñätho*.

*Ra khoti* se divide en dos partes: a la parte superior con la figura más grande le llaman *dë'ta khoti* o labor grande y a la figura de la parte inferior que es más pequeña se le dice *txiko khoti* o labor chica (figura 3). Las imágenes o figuras que representan los bordados son elementos de la flora y fauna de la región, así como elementos de su ritualidad (cruz y sahumero). En la tabla 1 mostramos los términos léxicos que emergieron en la elicitación lingüística de las figuras que representan en los bordados de *ra khoti*.

Las figuras que más se representan en los bordados de las *ya khoti* son las de flora, fauna, astros y elementos simbólicos de la ritualidad *ñätho*. De la flora reproducen en bordado elementos como flores, plantas de enredadera que nombran como *ra thäntse* o “guía”, *ya za* “los árboles” y *ya xi yá za* “las hojas de los árboles”. Sólo una persona identificó en *ra khoti* a la planta trompillo que comen los venados, y ésta fue la única labor que nos proporcionaron por medio de una fotografía en la que se representa al venado (figura 4). Las flores como *ra dōni rá dalia* “la flor de dalia” y *ra dōni rá tso* “la flor de estrella”, son las que más representan en los bordados porque, según comentan, les gustan mucho. Sólo una persona identificó una flor como *ra dēma* “nochebuena”.

Los elementos de la fauna del monte que se representan en los bordados son las aves de corral y pájaros, ardillas, conejos y coyotes. El gusano o “gusanito” *ra zu'ue* es una expresión, un recurso, que usan para referirse a cualquier animal cuando no recuerdan el nombre, pero este término también podría corresponder a la forma genérica de animal.

Tabla 1. Léxico de las figuras bordadas en las *ya khoti* documentado en la investigación de campo

<i>Hñätho</i>	Español
ra dalia	dalia
ra dëma	nochebuena
ra d <sub>o</sub> ni	flor
ra d <sub>o</sub> ni rá tso	flor de estrella
ra ganso	ganso
ra garza	garza
ra hophani / ra hofani	venado
ra khua	conejo
ra txi(ko)khua	conejito
ra miñ'o	coyote
ra txi(ko)miñ'o	coyotito
ra mi' into	ardilla
ra txi(ko)mi'into	ardillita
ra ndeni	gallo
ra n <sub>o</sub> ni	culebra
ra nt'utsi	sahumerio
ra o <sub>n</sub> i	pollo
ya t'uun'i / t'un'i	pollitos
ra pato	pato
ra thäntse	guía, guíya
ra tsä'te	greca
ra ts'int's'ü	pájaro
ra txits'int's'ü	pajarito
ra tso	estrella
ra t <sub>u</sub> nta'ye	flor de la manita
ra 'yo	perro
ra txi'yo	perrito
ra za/ ya za	árbol/árboles, palo/palos
ra zu'ue	gusano
ya xi	hojas

Las aves son uno de los motivos recurrentes en la *ya khoti*, lo que podría dar cuenta de la relación que guardan los *ñätho* con los pájaros, que es de sumo respeto hacia ellos porque son los que atraen la lluvia con sus cantos. El pájaro *khunk'o* “tortolita” anda mucho en el monte y en los árboles de las viviendas de la comunidad; es uno de los pájaros que llama al agua con su canto. Los pajaritos junto con *ra 'tegi zu'ue* “la chicharra” rezan (cantan) para pedir lluvia; en otras palabras,

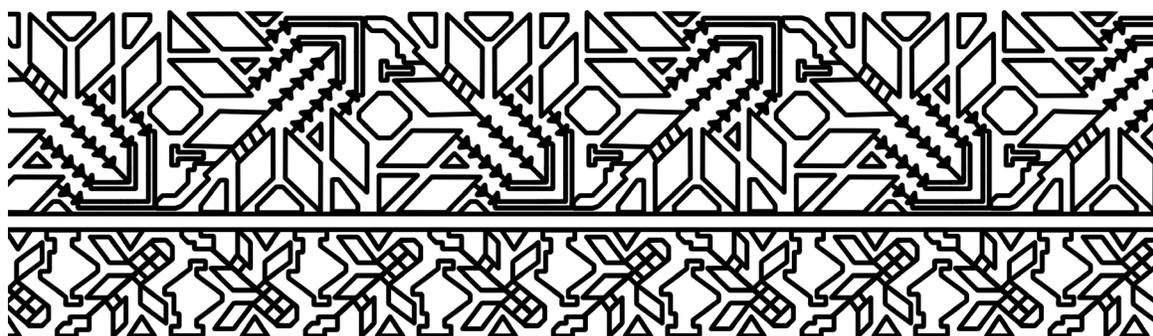


Figura 3. *Ra khoti rá tunta'ye* "La labor de manita". Bordado María Lucas Gabriel. Digitalización del bordado © Yaret Verónica Sánchez Barón y Pamela Pineda Viñas, 2018. Dibujo digital © Elesban Molina Salgado, 2019.

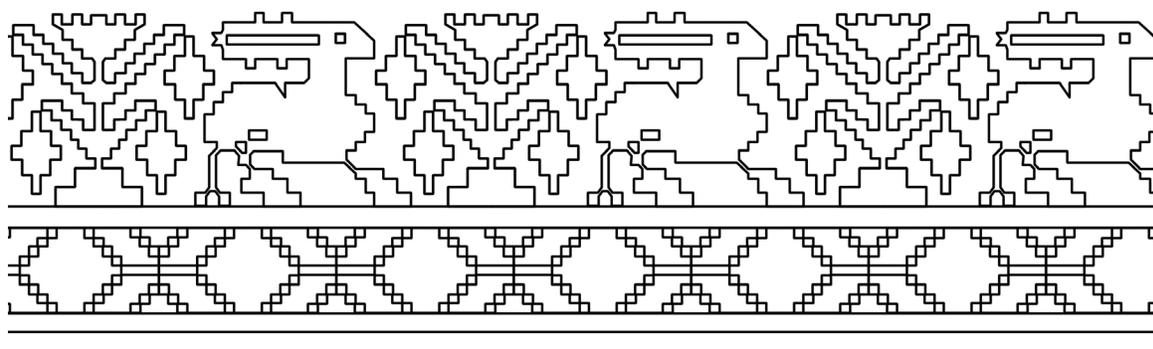


Figura 4. *Ra hophani / ra hofani* "Labor de venado". Basado en la fotografía de Esmeralda Florencio García. Dibujo digital © Elesban Molina Salgado, 2019.

efectúan un ritual de petición de lluvia, cuyo propósito es similar al de las personas *ñätho*, quienes realizan un ritual de la entrada de la cruz en los cerros de Coatepec y la piedra del Divisadero. La Santa Cruz es la deidad que otorga el agua y la fertilidad, y se relaciona con los cerros, que son los protectores de la comunidad *ñätho* (Oliveros e Islas, 2017). Los pájaros y las chicharras también contribuyen a proveer agua y fertilidad a las tierras y a la comunidad.

La elicitación de los términos de las figuras bordadas en *ya khoti* nos llevó a que también nos contarán sobre la relación que guardan las personas con algunos animales, tal como la chicharra y la tortolita. También nos contaron sobre el gavián y la relación que mantienen con esta ave:

Quando chilla el pollito ya lo lleva. Y ahí está la nana (gallina) brincando [...] también tiene un grado (el gavián) porque a donde está el señor San Felipe (en la iglesia), ahí está arriba el gavián. Dice que cuando no entiende, que lleva los pollitos, [es porque] necesita que le des uno. Vete a la iglesia y dile, préndele su veladora, que uno sí va a agarrar, pero ya todo no [...].<sup>12</sup>

En la elicitación lingüística de *ra doni rá tso* “la flor de estrella”, hubo personas que sólo identificaron a esta figura simplemente como *ra tso* “estrella”, pero indagando más sobre el nombre de los astros emergieron los nombres *ra hyadi* “Sol”, *ra zänä* “Luna” y *a t’abitsö* “estrella arado”. Para referirse al Sol durante el amanecer dicen *ya bi bqtse ra hyadi* “ya subió el Sol”. Cuando el Sol está en lo más alto del cielo –al mediodía– le dicen *ra nhuhyadi*. Cuando el Sol se mete le dicen *ya bi ñu>i hyadi* “ya se va enterrando el sol”. Al amanecer dicen que hay una constelación que va delante del Sol que llaman *ra t’abitsö* “estrella arado”, porque tiene la forma de un arado. Nos dijeron que ya no recordaban más nombres de las estrellas y constelaciones, pero con esta información inferimos que éstos son elementos de suma importancia dentro de la cosmovisión *ñätho* porque consideran a los astros como seres volitivos que realizan actividades propias de los seres vivos, animales y humanos, porque caminan en la bóveda celeste que habitan, pero nacen y mueren todos los días; todo esto lo podemos deducir a través de la información provista por las colaboradoras.<sup>13</sup>

Por otra parte, al representar en *ra khoti ra nt’utsi* “el sahumero” se reproduce el sentido ritual porque está siempre presente en las procesiones que se llevan a cabo al interior de la tenencia de La Mesa, El Rincón y Macutzio y la que sale de San Felipe de los Alzati a San Felipe del Progreso; en las danzas de las pastoras el 24 y 25 de diciembre, en las fiestas de los santos como San Cristóbal, San Felipe Apóstol, San Isidro Labrador, la Virgen de la Candelaria, la Asunción y de Guadalupe; Día de Muertos, el día de la Santa Cruz, entre otros ritos que se escapan al trabajo etnográfico que hasta el momento hemos documentado.

12. Entrevista 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

13. “El espacio celeste se divide en tres partes: de la tierra al cielo en donde se encuentra el aire; el cielo donde está Dios nuestro señor y la noche en donde están las estrellas y las nubes nocturnas” (Lastra, 2006: 328).

Sobre la única *ra khoti* con la representación del venado que registramos por medio de una fotografía que nos compartieron y, con base en la información proporcionada por las colaboradoras de la investigación, dedujimos que esta figura se ha dejado de representar en los bordados recientes porque se ha resignificado el sentido del venado en la cultura *ñätho*. Primero, porque el término “venado” se empleó para hacer referencia a los caballos que trajeron los hispanos en la conquista y colonia de estas regiones: la palabra *fani* del otomí definía al venado y se utiliza para nombrar a los caballos (Hekking y Bakker, 2010: 39) y el término de “venado” en *hñätho* pasó a marcarse con un prefijo para diferenciarse de caballo: *hofani*. Segundo, los venados fueron desplazados hacia las zonas boscosas por el crecimiento urbano y por los incendios forestales provocados con el fin de generar cambios de uso de suelo para dar cabida a la siembra de huertas de aguacate y colocar naves de flor de nochebuena. Consideramos que por estos motivos se ha dejado de representar en el lenguaje textil de las *ya khoti* la presencia del venado.

La relación que los *hñätho* establecen con la flora también se hace manifiesta en las labores; por ejemplo, *ra dḡni rá tḡnta'ye* “la flor de manita” es una forma que reproducen e identifican, sin embargo ya casi no se usa en *ya khoti*. La flor de manita es una planta que crece en la región y ha sido desplazada por las huertas aguacate y las naves de nochebuena, por lo cual, aunque las señoras la representan en el lenguaje textil, las generaciones más jóvenes ya no la reconocen, pero ya se ha incorporado a la iconografía de *ya khoti* la flor de nochebuena, que en la actualidad también es un cultivo que los identifica como pobladores de San Felipe de los Alzati.

Los textiles son parte de la memoria de los pueblos originarios, representan la creatividad de una colectividad y la cosmovisión de una larga tradición simbólica que se transforma y reconfigura con el tiempo. Su elaboración implica las relaciones socioculturales que las tejedoras y bordadoras establecen con su territorio, su espacio simbólico y las redes sociales que tejen y conectan con diversas comunidades para la elaboración de los textiles y la transmisión y conservación de este conocimiento. Como expusimos anteriormente, los motivos representados son íconos que remiten a su contexto y prácticas culturales, como la petición de lluvia.

A falta de un estudio más profundo sobre cada uno de los aspectos que se bordan, en otras palabras, sobre la iconografía de los elementos representados en *ya khoti*, por ahora presentamos este primer análisis de la historia de los textiles *ñätho*, a partir de las historias de vida de cada una de las personas que participaron en la investigación y que gracias a sus testimonios pudimos acceder al tejido de la memoria.

### Las mujeres *ñätho* y el telar de cintura

El devenir de los textiles “ha pasado por múltiples avatares producto de los cambios culturales, la revolución tecnológica, la modernidad y la globalización” (Gómez, 2014a: 19). En algunos pueblos originarios, los textiles han tenido que adaptarse para su mantenimiento o permanencia; en

otros pueblos, los textiles se han transformado, perecido o están en vías de desaparecer después de la llegada de telas, máquinas de coser y vestimenta del mercado nacional e internacional a su comunidad. Tal es el caso del telar de cintura en San Felipe de los Alzati, que sucumbió al morir las mujeres portadoras de este conocimiento, tal como lo confirman las colaboradoras de la presente investigación.

El rebozo y la faja son elementos que constituyen la vestimenta tradicional, ambos elaborados en telar de cintura, sin embargo, el trabajo de campo nos permitió observar que el primero de éstos no se confecciona en la comunidad, sino que adoptaron el rebozo de bolita elaborado en Tenancingo, Estado de México, como parte de su atuendo. Por otro lado, las fajas que usan actualmente son herencia de sus madres o abuelas. La tradición textil del telar de cintura se perdió cuando las abuelas de las colaboradoras de la investigación murieron; todas coinciden en recordarlas tejiendo con “palitos” fajas o enredos (faldas) cuando ellas eran niñas. Los recuerdos de las abuelas nos hacen suponer que el conocimiento del telar de cintura pudo haberse desvanecido hace unos 60 o 70 años. Constatamos en las entrevistas que hubo un rechazo generacional hacia el aprendizaje de esta técnica de tejido, por lo cual las señoras no se identifican con esta práctica. Por otro lado, se pudo confirmar en las entrevistas de campo que el telar de cintura es un conocimiento compartido entre los *jñatjo* o mazahuas y los *ñätho* porque han mantenido, además de contacto por vecindad, relaciones sociales estrechas que los han llevado a matrimonios interétnicos.<sup>14</sup>

Los motivos por los cuales el telar cayó en desuso podrían ser diversos; sin embargo, observamos que se trata principalmente de actitudes negativas hacia la identidad que las y los visibiliza hacia el exterior, tales como la vestimenta y la lengua originaria.<sup>15</sup> No sólo se perdió la práctica del tejido en telar de cintura, sino que en la actualidad, las mujeres *ñätho* no tienen una forma de nombrar el telar, lo describen como el tejido que sus madres y abuelas hacían con palitos. Sólo una señora mencionó que lo llaman *xivyo*, pero no queda claro si se refiere al objeto-telar o a la acción del tejido.

Cuando ellas eran niñas conocieron los textiles que elaboraban las mujeres de su comunidad: tejían en telar de cintura sábanas, cobijas, fajas, faldas y servilletas de lana. La lana la obtenían de las borregas que poseían las familias y que pastoreaban cuando ellas eran niñas en las tierras de la comunidad. A las servilletas les tejían figuras de animales del monte, como culebritas, coyotes, etc. (figura 5). La tela de las camisas la tejían en telar de cintura también, pero con hilo

14. En una entrevista se nos mencionó que la abuela de la colaboradora era de origen mazahua y era ella la que elabora las fajas y *uangotxi* (ayates), y ninguno de los hijos y nietos se interesó por el telar.

15. Las actitudes lingüísticas se manifiestan en los discursos con carga, en su mayoría, de valores negativos, así como en el encubrimiento lingüístico de la lengua. Los prejuicios hacia el uso del *hnätho* son discursivos y actitudinales; se expresan en la vida cotidiana e inducen a la minorización de la lengua (Islas, 2018b) y otras manifestaciones culturales de los *ñätho*. Por ejemplo, en una entrevista realizada en 2017, una colaboradora dijo: “antes hablábamos en otomí, pero cuando íbamos al centro (de San Felipe, 1ª manzana), las mujeres de por allá nos decían que éramos unas indias porque nos escuchaban platicando (en otomí); yo les gritaba que indias, pero bien vestidas y no como ellas que iban vestidas con puras garras”; otra colaboradora comentó en 2017: “antes todos hablaban en (o) tomí, pero que luego mucha gente nos llamaba “indias” y ya nos empezó a dar pena hablar en lugares donde había gente”.



Figura 5. *Ya xi'yo sekmi* "Las servilletas de lana". Fotografía © Yaret Verónica Sánchez Barón, 2018.

de algodón muy fino. Sin embargo, como se mencionó arriba, el conocimiento del telar de cintura se perdió con las abuelas de las colaboradoras. Las colaboradoras argumentan que no les interesó aprender este oficio cuando eran niñas, pero tampoco sus abuelas hicieron algo por transmitirles este conocimiento.

### **Bordando *ya khoti*: el cuerpo y la memoria**

La observación participante en este proceso de documentación nos permitió conocer otros aspectos de la cultura y de la historia de los *ñãtho* de San Felipe. Como mencionamos en líneas anteriores la práctica del bordado requiere de poner el cuerpo, el de las colaboradoras y los nuestros, como acercamiento al conocimiento de este tipo de lenguaje que se construye con agujas, con hilos y con la palabra. Bordar nos permitió escuchar sus historias de vida y a través de ellas conocer más sobre la historia y otras prácticas de cuidado de las mujeres *ñãtho*.

Cuando las colaboradoras de la investigación eran niñas –aproximadamente hace unos 70 u 80 años– experimentaron cambios sociales que impactaron en el devenir de la sociedad

y la cultura *hñätho*. Ellas fueron testigos de la violencia que se desató por la fundación del ejido, la construcción de la carretera que atraviesa el pueblo<sup>16</sup> y la llegada de los partidos políticos a la comunidad.<sup>17</sup>

Porque era un carnaval, estaban haciendo y ellos, platico con el muchacho –te apuras porque vamos a amarrar a los animales y vamos a ir a carnaval–. Y cuando llegaron allá ya estaba la guerra, se soltó los balazos, cómo chiflaba los balazos m'allá es cuando se estaban agachando, se correteaba la gente [...].<sup>18</sup>

También fueron testigos de las epidemias que asolaron a la comunidad. Una de ellas es conocida como la “roncha” y la atribuían a una enfermedad de las vacas y bueyes, porque también estos animales se morían mientras atravesaban por la enfermedad. Consideramos que relacionaron la enfermedad que afectó a las personas con la enfermedad que emergió en 1946 y que azotó al ganado en algunos estados del centro del país conocida como fiebre aftosa:<sup>19</sup> “Y esta enfermedad eran de los bueyes, los animales. Y se morían los animales, pos le dicen la roncha. Pos yo me libré, me compuse yo y se compusieron unos, pero mi tía no se compuso y ya murió”.<sup>20</sup>

Otra de las enfermedades que azotó al pueblo después de la “roncha” fue la que denominan como “carnantinas” y que podría corresponder a la enfermedad escarlatina:

[...] después llegó otra enfermedad, namás les daba pura calentura y sacudía, se dormían, se acostaban [...] el que empezó esa enfermedad es una de mis primas, se jue pa México y de allá trajo esa enfermedad, donde le salían unos granitos, le decían, este, carnantinas, las carnantinas [...] En sola una familia fueron 7 cabezas (muertes) en un mes.<sup>21</sup>

A pesar de que hubo varios decesos de personas en el pueblo por estas enfermedades, la gente buscó la manera de curarse por medio de las plantas medicinales disponibles en su territorio. La “roncha” la curaron lavándose con lavanda, yerba del cáncer y árnica, y quemándose tres veces

16. Lastra documenta, con base en la información provista por parte de un colaborador, que la carretera que conecta la ciudad de Zitácuaro con Morelia se comenzó a construir a mediados de los años treinta del siglo pasado (Lastra, 2006: 293).

17. Hacia 1940 se constituyó un grupo de simpatizantes del Partido Acción Nacional (PAN) para impulsar el reconocimiento legal de la comunidad, pero ante los conflictos que había por la creación del ejido, el conflicto local se intensificó y hubo dos eventos que recrudecieron el ambiente de enfrentamiento en la comunidad: en la celebración del carnaval, un grupo quería hacerlo en otro lugar, otros decidieron hacerlo donde siempre se hacía; entonces, “los señores de la defensa rural que estaban apoderados por casi toda la comunidad y el ejido balacean a la gente” (Baltazar, 2015: 101)

18. Entrevista, 2016, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

19. El gobierno mexicano responde a esta enfermedad con la política que los campesinos bautizaron como “rifle sanitario”. “Todo ganado enfermo será destruido: más aún, todo el sospechoso [...]”. Rubén Jaramillo le escribe al gobernador de Morelos: “Regreso de Michoacán, donde he visto las injusticias cometidas por el gobierno, he visto llorar a los hombres cuando sus bestias caían bajo las balas del tristemente célebre fúsil sanitario”. En otoño de 1947, alrededor de 500 000 cabezas de ganado han sido exterminadas, sembrando escasez de leche, quesos, carne y cereales y afectando directamente a los campesinos (Meyer, 1983: 93-94).

20. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

21. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

con un cigarro. Las “carnantinas” las curaron con yerbas de San Nicolás, lantén, epazote de perro y tabadillo que machacaban y vertían en agua, las ponían a calentarse con el sol y se bañaban con esta agua.

También nos comentaron las estrategias que empleaban para curarse de las enfermedades y la brujería. La manera para aliviarse de empacho y diarrea principalmente a los niños, pero también lo empleaban con los jóvenes y adultos, es por medio de *ra nk'umi* “calilla o supositorio hecho de plantas medicinales”, que se colocaba en el recto para aliviar estos males. Una manera más para remediarse de enfermedad o de brujería, cuyo uso también está en detrimento, es por medio del fogón o con la lumbre del fogón se enciende una velita para curar a los niños. Comentan que disponían de plantas medicinales que les proveen el cerro y el monte, pero la mayoría de la gente ya no se quiere curar con la medicina de campo porque ahora van al doctor alópata:

[...] la gente iban a buscar, llevaban su ayate, *uangotxi* “un costal”. Cuando llegaban era un montón de yerba que traían [...] no usaban pastilla ni inyección. ¿Cómo se componía la gente? Ora los niñito, así los chiquillos que con una velita, costaba 5 centavos, porque nomás se limpiaban [la vela] y lo prendían. Al rato ya andaban en el cerro por allá afuera [...] ora las yerbas de San Nicolás, jara y quelite de perro lo juntaban lo echaban en una olla con agua, lo ponían en la lumbre y lo movían con una cuchara o palito, sacaban calentito y ya tenían las hojas blancas de maíz y hacían sus tamales de esas yerbas. Limpiaban a la gente hasta los pies [con los tamales], [después] se iban a tirarlo por allá.<sup>22</sup>

[...] con la yerbas y la lumbre te sale [el mal por embrujo]. En el fogón con harta brasa y de allí en nombre sea de Dios [te pasas la yerba por el cuerpo] hasta abajo y viéntala así; te sale un mono así, si es cristiano tiene la cara como nosotros, si no es cristiano ha de ser un entierro, un dinero que te agarró un muerto.<sup>23</sup>

Las colaboradoras de esta investigación aprendieron durante su infancia a cocinar, a sembrar la milpa, a pastorear a los borregos y chivas, y las artes de la alfarería y del bordado tradicional. En su adolescencia se casaron y parieron a la mayoría de sus hijos e hijas en casa. Aprendieron a dar a luz con la ayuda de la partera, sus madres o sus esposos. Los cordones umbilicales de sus críos los colgaron en los árboles frutales próximos a la unidad doméstica familiar (chirimoyos, aguacates, etc.) para que las hijas e hijos de ellas aprendieran a trepar los árboles, no tuvieran miedo y aprendieran a colectar los frutos para sí mismos y para su propia familia; las placentas las enterraron en el lugar donde se localiza el fogón de la cocina. Algunos de sus hijos más pequeños (hoy de 50 a 40 años) nacieron en algún hospital aledaño a la comunidad, por lo que los cordones umbilicales y placentas quedaron fuera de la comunidad. Actualmente, la mayoría de

22. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

23. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

los partos se efectúan en los hospitales aledaños a San Felipe de los Alzati (Zitácuaro, Ciudad Hidalgo o Tuxpan) y se ha roto con la tradición de la partería y la relación que se establecía con el fogón y los árboles frutales.

### Reflexiones finales

El presente trabajo buscó dar cuenta de la historia de los textiles *ñätho* a través del ejercicio de la memoria individual y colectiva. A partir del léxico de los textiles en *hñätho* se pudo indagar en las historias de vida de las personas que todavía conservan el conocimiento de la lengua originaria y del bordado de las *ya khoti*, y se pudo acceder a una idea de cómo ha sido el devenir de la vestimenta tradicional de los *ñätho*. En estas memorias se fue tejiendo una historia local desde que ellas eran niñas, de los sucesos que quedaron registrados en la memoria colectiva: como los hechos violentos que se vivieron por la creación del ejido, la construcción de la carretera que cruza el pueblo y la presencia de los partidos políticos que dividieron a la gente generando conflictos que se siguen arrastrando, las epidemias que azotaron al pueblo, los remedios y medicina del monte que se empleaban para curar las enfermedades y hechizos.

También pudimos acceder a la historia de los textiles *ñätho*. El bordado tradicional de las *ya khoti*, a diferencia del telar de cintura, continuó vital hasta hace unos años que dejó de transmitirse a las nuevas generaciones, porque la vestimenta de las mujeres y hombres se transformó al grado de dejar de usarse por completo por los hombres y de conservarse solamente por parte de las mujeres mayores de 70 años, con cambios en las telas debido al empleo del satín o raso para la falda y blusa como elementos de identidad. Si bien la vestimenta tradicional femenina experimentó cambios notables a lo largo de estos 70 años, la *ra khoti* como parte de la indumentaria se resiste a desvanecerse, pero está en riesgo debido a que las generaciones subsecuentes a la de estas mujeres no usan ningún elemento de la vestimenta en la vida cotidiana, ya que su uso se reduce a lo ritual e instrumental.

La elaboración *ya khoti* es una actividad feminizada ya que estos textiles los elaboran principalmente mujeres de más de 70 años, que tienen en común hablar en *hñätho* y en español, así como la vulnerabilidad, las precarias condiciones económicas y las prácticas de cuidado. Los cambios en los soportes de las telas de *ya khoti* responden al hecho de que el proveedor dejó de llevar los materiales a la comunidad y tuvieron que buscarse en la ciudad de Zitácuaro, pero también por el desgaste de la vista que les imposibilita realizar los bordados finos que hacían durante su juventud. La introducción de hilos sintéticos posibilitó la diversificación de los colores con los que se borda, pues al dejar de ser Ernesto el único proveedor de hilos, la hilaza azul entró en competencia con materiales más baratos y, por ser materiales sintéticos, son más resistentes a la decoloración.

En las labores se borda la vida, se representa a los seres de la flora, la fauna, los astros y elementos de la ritualidad que los identifica como *ñätho*. Consideramos que nos hace falta indagar más sobre la iconografía de estos textiles porque hay elementos que son sagrados, como los pájaros que le rezan a la lluvia con sus cantos; el sahumero, elemento de suma importancia en la ritualidad, y la estrella que habita la bóveda celeste de la noche y que da continuidad a la vida. Se escapa un análisis más detallado y profundo porque nos falta profundizar en este tema.

Las representaciones del venado, que sólo encontramos en una fotografía, y de la flor de manita, consideramos que se han dejado de reproducir en el lenguaje de *ya khoti* por los cambios que se viven en la configuración del espacio: la introducción de nuevos cultivos como las huertas de aguacate y la flor de nochebuena que generó cambios en el uso de suelo para dar continuidad a esta actividad productiva, lo que ha dado cabida a la incorporación de nuevos elementos de representación en el lenguaje textil, como la flor de nochebuena y los animales domésticos como el perro y los pollos.

Éste es un primer acercamiento al estudio de los textiles *ñätho*, pero se quedan varios temas en el tintero que vale la pena continuar indagando como, por ejemplo, la historia local a través de los relatos de vida de hombres y mujeres de distintas generaciones, para investigar cómo perciben la historia de los textiles *ñätho*, cuáles son sus actitudes frente a la vestimenta tradicional y cuál es su opinión frente a los cambios que se viven en la comunidad por la siembra de aguacate y flor de nochebuena para el mercado global. Otros temas de análisis para ser retomados y seguir investigando son la iconografía *ya khoti*, su representación, sus coincidencias y diferencias, así como los elementos de innovación y aquellos que están en un proceso de desplazamiento. Unos más son la economía *ya khoti*, sobre su comercialización y distribución al interior y exterior de la comunidad y sobre los procesos históricos que motivaron las transformaciones en la iconografía. Es necesario examinar en otros soportes materiales de la cultura si también se hacen presentes estos elementos iconográficos y, si éstos concurren o coinciden con los bordados de distintos pueblos otomames. El trabajo aquí presentado nos muestra una gama de posibilidades para seguir indagando.

## Bibliografía

- Ávila de, Alejandro (2015). "In octacatl, in machiyotl: dechados de virtud y entereza", *Catálogo de exposición* (marzo-agosto de 2015). México: Museo Textil de Oaxaca / Fundación Harp Helú.
- Baltazar R. (2015). "La lucha por la tierra entre los otomíes de Michoacán". En *Estudios Agrarios*, 21(60), pp. 85-115.
- Embriz, A. y Zamora O. (2012). *México. Lenguas indígenas en riesgo de desaparición*. México: Inali.
- Gómez, Arturo (2014a). "La producción textil indígena entre los nahuas de Hueyapan, Puebla". En Alejandro González V. (coord.), *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas* (pp. 15-36). México: Conaculta / INAH / Dirección General de Culturas Populares.
- \_\_\_\_\_(2014b). "El textil indígena, ni arte ni artesanía... es ciencia". En *Divulgación Uama*. Recuperado de: <<https://ciseiweb.wordpress.com/2015/12/22/el-textil-indigena-ni-arte-ni-artesaniaes-ciencia/>>.
- Halbwachs, Maurice (1995). "Memoria colectiva y memoria histórica" (traducción de un fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*, París, 1968). En *Reis*, 69, pp. 209-219. Recuperado de: <[http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS\\_069\\_12.PDF](http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_069_12.PDF)>.
- Hekking, Ewald y Dik Bakker (2010). "Tipología de los préstamos léxicos en el otomí de Querétaro: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico". En *Ciencia@UAQ*, 3(1), pp. 27-47.
- Hernández, Luis y Moisés Victoria Torquemada (2010). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Hobsbawn, Eric (2002) [1983]. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Ibarra, C. (2013). "La memoria colectiva como un medio para la historia oral. Experiencia de construcción de la memoria de un barrio obrero en Viña del Mar". En *XIV Jornadas Interescuelas* (2 al 5 de octubre del 2013). Mendoza: Departamento de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo (ponencia).
- INEGI (2010). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda*. Recuperado de <<http://www.inegi.org.mx>>.
- Inali (2008). "Catálogo de lenguas indígenas nacionales variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas". *Diario Oficial de la Federación*. México.
- \_\_\_\_\_(2014). *Njaua nt·ot·i ra hñähñu: norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí) de los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Michoacán y Veracruz*. México: Inali.
- Islas, Bianca Paola (2017). "Vitalidad lingüística del ñathó (lengua otomí) de San Felipe los Alzati, municipio de Zitácuaro, Michoacán". En *Primer Encuentro de Estudios de las Culturas Indígenas ENES-UNAM* (3 al 5 de mayo del 2017) (ponencia).
- \_\_\_\_\_(2018a). "Diagnóstico de las condiciones de vitalidad lingüística del hñätho (otomí) de Michoacán, México". En *Congreso Internacional Contacto, Documentación y Revitalización de Lenguas en Desplazamiento en Hispanoamérica: Desafíos en la Diversidad II* (26 de febrero al 2 de marzo del 2018). San José: Universidad de Costa Rica (ponencia).

- \_\_\_\_\_ (2018b). "Actitudes lingüísticas sobre la lengua *hñätho* (otomí) de San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". En *XII Coloquio de Lingüística en la ENAH* (25 al 27 de abril del 2018) (ponencia).
- \_\_\_\_\_ (2018c). "La investigación lingüística y sociolingüística del *hñätho* u otomí de San Felipe de los Alzati, Michoacán". En *Ciclo de conferencias "El quehacer lingüístico en el INAH, 1968-2018* (50 aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 17 y 18 de agosto del 2018) (conferencia).
- Lastra, Yolanda (2001). "San Felipe los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". En Yolanda Lastra (coord.), *Unidad y diversidad de la lengua: relatos otomíes* (pp. 245-276). México: UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*. México: UNAM.
- Mendoza, Jorge (2015). *Sobre la memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Meyer, Jean (1983). "Documento. La fiebre aftosa y la Unión Nacional Sinarquista (1947)". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 16, pp. 93-112.
- Oliveros, Rodolfo (2012). "El carnaval otomí, las versiones de la memoria". En C. Paredes y J. Amos M. (coords.), *Alzaban banderas de papel. Los pueblos originarios del oriente y la Tierra Caliente de Michoacán* (pp. 390-407). México: CDI / Secretaría de Pueblos Indígenas de Michoacán.
- Oliveros, Rodolfo e Islas, Bianca (2017). "Entrada de cruz: tierra, lengua y ritualidad *hñätho*". *La Jornada del Campo. Suplemento informativo de La Jornada*, 123, p. 11.
- Oliveros, Rodolfo, Bianca Islas, Juan Gallardo, David Figueroa y Daniel Gutiérrez (en revisión). "Diversidad cultural, desigualdad social y discriminación: paradojas y tensiones en pueblos indígenas de Michoacán".
- Pérez-Bustos, Tania (2016). "El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades". *Revista Colombiana de Sociología*, 39(2), pp. 163-182.
- Rivera, Mariana (2017). "Tejer y resistir. Etnografías audiovisuales y narrativas textiles". En *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 27. Recuperado de: <<http://dx.doi.org/10.17163/uni.n27.2017.6>>.
- Sánchez, Y., Pamela Pineda y Bianca Islas (2018). "Ya khoti Ñatho. Los bordados otomíes de San Felipe de los Alzati, Michoacán". En *II Jornada de las Culturas Otomí, Mazahua y Pirinda-matlatzinca de Michoacán* (12 y 13 de octubre de 2018). ENES-UNAM / INAH Michoacán / Radio Indigenista XHTUMI (ponencia).