

## EL TLAQUACHTE

### Patrimonio de Morelos



Centro INAH Morelos

## Las piedras del Rayo entre los Kiatlaskes de Morelos, México

◆ Alfredo Paulo Maya\* ◆

### Introducción

La región de los volcanes se ubica al noreste del estado de Morelos, perteneciente a los municipios de Tetela del Volcán y Ocuituco, al norte limita con el estado de México; al sur y este por localidades del estado de Puebla.

Localizado sobre un área montañosa, aproximadamente a 2,430 metros sobre el nivel del mar. El clima es semifrío con temperatura media entre 8° y 12°, pero en invierno desciende por abajo de 0°. De esta forma sus suelos presentan zonas accidentadas con barrancas y elevaciones, que en cierta medida son puntos de referencia que los pobladores utilizan para dividir y delimitar los terrenos de siembra: tierra fría y tierra caliente.

En tiempos prehispánicos esta región estuvo habitada por grupos de chalcas que dieron origen a las poblaciones de Hueyapan, Tetela, Nepoalco, Tlamimilulpan, Ocuituco y Metepec. Al parecer, Tetela del Volcán, Ocuituco y Hueyapan eran consideradas como cabeceras de otras comunidades más pequeñas.

Hacia 1542, durante la expansión de los pueblos nahuas, la región fue sometida por los xochimilcas. Los tributos que los pueblos otorgaban a partir de esta sujeción eran miel de maguey y el pulque. Mas tarde proporcionarían los guerreros para apoyar las invasiones de la Triple Alianza del Centro de México (tepanecas, mexicas y acolhuas) en contra de los de Cholula y Huejotzingo.

El origen de las tradiciones religiosas de los habitantes de la región son difíciles de descifrar, más aún cuando los xochimilcas y posteriormente las ordenes de agustinos y dominicos que se asentaron en los principales centros de población, les obligan a rendir el tributo y culto a sus propios dioses. Si embargo, la relación estrecha con el entorno natural a través de los años les ha permitido reproducir ciertas prácticas agrícolas.

Tal y como lo refieren fuentes coloniales, algunas de estas prácticas reli-

giosas permanecieron a pesar de la conquista y el proceso de evangelización al que fueron sometidos.

### Los Kiatlaskes

En la región de los volcanes del Estado de Morelos, se designa como kiatlaske aquel individuo que ha sido tocado por la acción divina del rayo. Es decir, se trata de un elegido por los "señores del temporal", al cual se le atribuye el poder de controlar los vientos y las nubes que contie-

nen lluvias o el granizo.

De esta forma, cuando el agua para las siembras es escasa, la población campesina busca al kiatlaske y su compañía de aguadores<sup>1</sup> con la esperanza de que estos acepten ascender a los cerros sagrados a entablar convenios con Dios y los "señores del temporal".

"Toda esta comarca acudía a este cerro a sacrificar y a ofrecer inciensos y comida y hule y papel y plumas, ollas, platos, escudillas, jícaras y otros géneros de vasijas y juguetes, y a matar hombres. En el cual cerro había una

casa y muy bien edificada de toda esta comarca, a la cual llamaban Ayauhcalli, que quiere decir "la casa de descanso y sombra de los dioses". En esa casa tenían un ídolo grande, verde, que llamamos piedra de lijada, tan grande como un muchacho de ocho años, tan rico, y preciado, que hubo sobrequererlo quitar grandes guerras entre los que esta provincia y los de Huejotzingo y Cuauquechola y Atlixco, los cuales fueron muertos y desbaratados, sin conseguir su pretensión." (Duran Fray Diego, HISTORIA DE LAS INDIAS Y DE NUEVA ESPAÑA E ISLAS DE TIERRA FIRME)

De igual forma la población campesina se mantiene expectante ante sueños del kiatlaske, pues se cree que a través de ellos se es posible "viajar" con el fin de conocer los designios de Dios y los señores del temporal sobre la tierra.

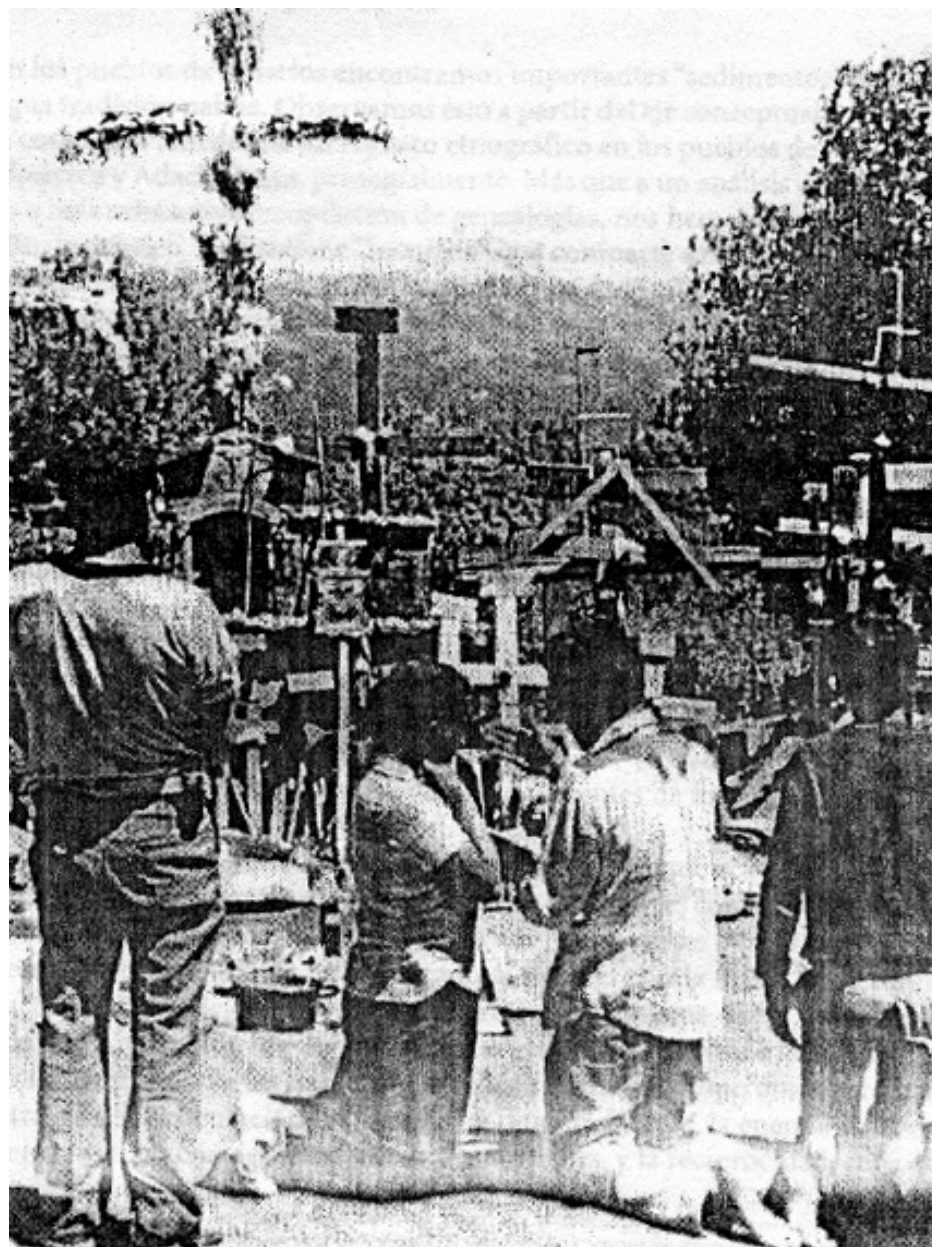
"El viaje más común es el del tonalli durmiente. El tonalli podía comunicarse con dioses y muertos en la nebulosa vida de los sueños, de la que podía obtenerse, tras la intervención esclarecedora de sacerdotes especializados en la interpretación de imágenes oníricas, la nota que permitía al hombre estar en guardia frente a los virajes del destino" (L. Austin, 1980:411).

### La cosmovisión

Los kiatlaskes tienen la creencia de que el mundo está formado por cinco aspectos que conjuntos dan origen a una cruz; es decir, se constituyen por un centro que es donde habitan los hombres y el cual es sostenido por cuatro puntos cardinales.

Así el norte geográfico representa el hogar de los "señores del temporal" relacionados con el rayo, viento y las nubes y quienes jugarán un papel muy importante en las cosechas de los hombres sobre la tierra; por tal motivo se les ofrendan objetos y frutos preciados con la esperanza de obtener sus beneficios y evitar a la vez que perjudiquen con su poder maléfico las siembras.

*Pasa a la página II*





## Las piedras...

*Viene de la página 1*

El sur geográfico representa el hogar de las divinidades que controlan las corrientes internas de la tierra, y sobre todo de las que proporcionan fertilidad a los campos. A estos seres también se les ofrecen frutos y objetos preciados, pues de esta forma, se espera que dejen de mandar centellas, culebras de agua y granizadas; siendo la mejor recompensa sus beneficios sobre la superficie de la tierra.

El este y oeste geográficos designan la trayectoria del espíritu divino del oriente (sol) en su diario recorrido por el mundo y sin el cual no podría existir nada.

“Nosotros nos ponemos en el camino de Dios, justo por donde pasan los rayos del sol. Has de saber que en los calvarios de los cerros, nosotros trabajamos en medio del sol” ( Doña Preciliana).

Es pues que los hombres al habitar el centro del universo, requieren establecer mediaciones entre dos diferentes y complementarios “otros mundos”, que en el espacio ceremonial se presentan como opuestos. De aquí la lógica de realizar las ceremonias agrícolas en una parte intermedia del plano de la tierra, para no favorecer a los señores del mundo superior ni a los del inframundo. El punto intermedio por excelencia lo constituyen las cimas de los cerros, lugar en donde se encuentran los calvarios y se realizan los trabajos del petición del temporal.

De esta forma se espera que los beneficios del temporal y de Dios sobre la tierra provengan de los cuatro puntos cardinales hacia el centro, por lo que el kiatlaske en las ceremonias de petición de lluvia y en sus altares tratarán de mantener un equilibrio entre estas fuerzas divinas.

“El principal intento de reverenciar a estos cerros y hacer oraciones y plegarias en ello no era objeto ultimado de hacerlos al cerro, no tampoco hemos de entender que los tenían por dioses, no los adoraban como tales, que su intento a más se extendía, que era pedir desde aquel cerro al Todo poderoso y Señor de lo criado, y al Señor por quien vivían, que son los tres epítetos con que estos indios clamaban y pedían tranquilidad de los tiempos. Porque en su infidelidad, según relación universal, padecían muy ordinarias pestilencias y hambres y otras aflicciones. Lo cual llorando me lo relataban los que esta relación me dieron, conociendo el bien que nuestro Dios les ha hecho y merced de haberlos apartado de un error tan grande, como en que sus antepasados vivieron, porque en donde conocen que justamente los castigaba el justísimo Dios y Redentor nuestro y Señor, conociendo la ignorancia y bestial ley tan baja y soez como seguían, por el demonio, etc.” ( Duran Fray Diego HISTORIA DE LAS INDIAS Y DE NUEVA ESPAÑA E ISLAS DE TIERRA FIRME ).

### Los señores de temporal y las

### piedras del rayo

Como se ha indicado la población campesina de la región de los volcanes asocia el origen de los fenómenos naturales con el designio de los señores del temporal. De aquí radica la importancia del kiatlaske, ya que al tratarse de un elegido, es el responsable de mediar las relaciones entre las entidades sagradas y los hombres de este mundo.

Es importante señalar que si bien en la actualidad las representaciones asociadas con los señores del temporal, refieren a la religión católica. La población campesina les asigna atributos que nos remiten a las culturas prehispánicas, tal y como se mostrará a continuación:

San Miguel Arcángel: protector de las siembras y el más adorado. Se dice que es el rey de las guardias celestiales. Con sus poderes de guerrero es capaz de destruir los seres malhechores del temporal, como lo es el granizo y las culebras de agua, a los cuales contrarresta mediante un “rayo” benéfico que se desprende de su espada de fuego.

Existe la creencia de que los rayos enviados por San Miguel y los ángeles blancos, toman la forma de piedras, por lo que al caer quedan enterradas en los campos de cultivo.

San Pedro o espíritu de la tierra. Su hogar se ubica bajo tierra. Es encargado de dar vida a los vientos y las corrientes subterráneas. Se cuenta que está hecho de piedra y se localiza justo en la puerta que comunica con el cielo.

Santiago Apóstol. Protector de los “católicos” ante las amenazas del maligno. En las ceremonias de petición de lluvias se le llega a nombrar como “Señor de los cuatro vientos”. El que guía las nubes cargadas de lluvia por los cuatro puntos cardinales de la tierra.

Otros señores del temporal guardan una relación más estrecha con concepciones de origen prehispánico, lo cual nos hace manifiesta la persistencia de la cosmovisión nahua entre la población campesina de Morelos.

De acuerdo con los kiatlaskes los ángeles negros son los responsables de crear las nubes negras que contienen granizo y las culebras de agua (tornados) que perjudican los cultivos de maíz y frijol. Por su parte los ángeles blancos o tlaloques son los encargados de contrarrestar dicha maldad, al dirigirles rayos (origen masculino y benéficos) con el fin de destruirlos. El testimonio de esta batalla quedará plasmada en los campos de cultivo, pues los rayos se convierten en piedras, las cuales al caer, quedan enterradas en el piso.<sup>2</sup>

### Los espacios sagrados y las piedras del rayo

Existen básicamente dos espacios ceremoniales en donde los kiatlaskes entablan contacto con los señores del temporal.

Los altares: ubicados en el interior

del hogar del kiatlaske, se componen por una mesa pegada a la pared en donde son colocados sahumeros (incensarios), veladoras, floreros, la imagen del patrón(a) del poblado y una jicarita roja conteniendo las piedras del rayo y algodón.

Sobre la pared se encuentran colgados retratos de imágenes sagradas como la de San Miguel Arcángel, Santiago Apóstol, San Pedro, Señor de Chalma, Señor de Tepalcingo, Santo Niño de Atocha, Virgen de Guadalupe, Virgen de la Candelaria, etc.

La importancia de las piedras del rayo en los altares radica que al representar objetos provenientes de un espacio sagrado, los kiatlaskes las utilizan para que les acompañen y guíen durante su “viaje” onírico por los reinos sagrados del temporal. De igual forma son utilizadas para contrarrestar las enfermedades que los señores temporal han enviado sobre los humanos.

Los calvarios o cerros sagrados: Localizados en las cimas de algunos cerros o cuevas en los volcanes (Popocatepetl e Iztacihuatl) se cree que son puertas que conectan directamente con los dominios de los señores del temporal. En estos espacios sagrados, las piedras del rayo son colocadas sobre el altar principal. Señalando hacia el norte, ya que se cree que de esta forma se establece contacto con las señoras del temporal localizados bajo tierra.

De igual forma justo antes de entrar en trance y con el fin de realizar un “viaje”, el kiatlaske se encomienda a las piedras del rayo, con el fin de que estas que los guíen por los dominios de los señores del temporal

### Características morfológicas de las piedras del rayo

Quienes son poseedores de las piedras del rayo, señalan que estas les fueron heredadas por kiatlaskes más viejos (familiares). En otros casos indicaron haberlas encontrado enterradas en los campos de cultivo, un día posterior a la presencia de una tormenta o de la caída de granizo.

De acuerdo con los kiatlaskes, las piedras se clasifican por sus morfología, por lo que las piezas grandes y medianas (diorita) son reconocidas como los rayos; mientras que los objetos pequeños “brillosos” (obsidiana verde) son identificadas como las centellas.

Gracias al apoyo de Benito Pérez (hijo de una kiatlaske) y contando con la colaboración de los arqueólogos del Instituto Nacional de antropología e Historia-Morelos, se pudo averiguar que las piedras del rayo son objetos arqueológicos que remontan al periodo clásico (150 a 650 D.C).

Es pues que las “centellas” fueron identificadas como cuentas de un collar las cuales eran utilizados por los nobles como ornamentos<sup>3</sup>. En tanto que la piedra del rayo se identificó como una hacha, la cual se utilizó como un instrumento para tallar la madera.

### BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René. Relaciones geográficas del siglo XVI, Vol. 7, UNAM, IIA., México, 1985.

Baytelman, Bernardo. De enfermos y curanderos: Medicina tradicional en Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia en Morelos, México, 1986.

Bonfil, Batalla. Los que trabajan el tiempo: notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra nevada de México. Anales de antropología. IIA UNAM, Vol. 5, México, D.F. 1986.

Bravo, Carlos y Patiño, Alejandro. “Iniciación por el rayo: la biografía del tío Go-yito” en México Indígena, No. 9, Instituto Nacional Indigenista, marzo-abril, México, 1986.

Bohem de Lameiras, Brigite. Formación del Estado en el México Prehispánico. El Colegio de Michoacán. México, 1986.

Duran Fray Diego. HISTORIA DE LAS INDIAS Y DE NUEVA ESPAÑA E ISLAS DE TIERRA FIRME. Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa 37. México, 1984.

Eliade, Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. F.C.E., México, 1986.

Gordon, Wasson. El hongo maravilloso de Teonacatl. FCE, México, 1983.

López Austin, Alfredo. Cuerpo Humano e Ideología, UNAM/II, México, 1980.

Nutini G. Hugo y Forbes de Nutini, Jean. “Nahualismo, control de los elementos y hechicera en la Tlaxcala rural”, en La Heterodoxia recuperada (En torno a Angel Palerm), F.C.E., México, D.F. 1987.

Nash, June. “Curanderismo y curanderos”, en Xavier Lozoya y 1983. Carlos Zolla editores, La Medicina invisible (introducción al estudio de la medicina tradicional de México, Folios, Ediciones, México, 1983.

Paulo Maya, Alfredo. “Relaciones de poder entre los graniceros de Morelos”, en Alteridades Anuario de Antropología, UAM-I, México, 1990.

Paulo Maya, Alfredo. “La influencia de las sectas religiosas en una organización tradicional”, en III Coloquio de historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines: Religión y Medicina. UNAM, México, 1993.

Paulo Maya, Alfredo. “La cosmovisión entre los graniceros de la región del volcán”, en Morelos Ayer, Hoy y Mañana, CRIM y Gobierno del Estado de Morelos. México, 1994.

Alfredo Paulo Maya. Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos. en JOHANNA BRODA Y BEATRIZ ALBORES (coord.), Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, México, 1997.

Sharon, Douglas. El chaman de los cuatro vientos, Siglo XXI México, 1980.

Turner, Victor. Dramas, fields and metaphors. Cornell University, Press, Ithaca, 1974.

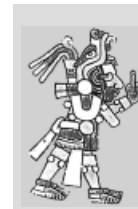
(Footnotes)

<sup>1</sup> Se trata de una agrupación que cuenta con jerarquías bien establecidas.

<sup>2</sup> En diversas comunidades del Altiplano central de México—colindantes al Eje Volcánico Transversal y los grandes picos nevados— se ha registrado uso de piedras sagradas con fines ceremoniales agrícolas.

<sup>3</sup> Se han encontrado en ofrendas mortuorias

\* Antropólogo  
Gante No. 8. Col. Centro. Cuernavaca, Morelos. México.  
Tel. y FAX (73) 18-86-33.



### NOTA

◆ El contenido de los artículos que se publican es responsabilidad de sus autores.

# Nuestro patrimonio desconocido

Retablo de San José, Xalostoc  
Teresita Loera y Anaite Monterforte



Foto: archivo del Centro INAH Morelos

Si visitamos el municipio de Villa de Ayala, particularmente la localidad de Xalostoc, podremos visitar el templo de la Purísima Concepción donde se encuentra este retablo de estilo neóstil.

Este retablo pintado sobre tela en forma de arco de medio punto, está constituido por dos cuerpos y tres calle. En el primer cuerpo hay columnas con el tercio inferior estriado. La predela tiene un sagrario donde se representa un corazón inflamado. En las calles

laterales del primer cuerpo hay escenas de la vida del santo: la boda de José con María, a la izquierda y San José con los sacerdotes, a la derecha. En el centro se encuentra un nicho simulado que representa a San José con el niño Jesús. En la calle central del segundo cuerpo se observa una escena del protagonista con un ángel y las figuras de San Juan Nepomuceno y de San Nicolás Tolentino en la primera y tercera calle de este cuerpo, respectivamente.



## El Yauhtli



◆ Margarita Avilés y Macrina Fuentes ◆

“Cahualagua”



*Heliocarpus tomentosus*, Archivo fotográfico Fuentes-Aviles

**Nombre científico:**

*Heliocarpus sp.*

**Familia:**

*Tiliaceae*

En el estado de Morelos, existen dos especies del género *Heliocarpus* *H. microcarpus* Rose y *H. tomentosus* Turcz., ambas conocidas como “Cahualagua”, “Cahualahua” o “Clahualahua”, especies silvestres nativas del trópico Americano, asociadas a vegetación perturbada.

Árboles que llegan a medir más de 20 m de altura. Las hojas grandes tienen forma ovada, son de color verde, lisas en el anverso, de color verde pálido y vellos, en el reverso. Las flores son de color crema verdoso con vellos estrellados, nacen en la unión de los tallos y las hojas. Los frutos (de cinco milímetros de diámetro aproximadamente) son nuececillas globosas ligeramente comprimidas, rodeadas de numerosas agujas, que de acuerdo a la especie pueden ser

rojas o verdes.

De otra especie del mismo género conocida popularmente en otras regiones de México, como “joloncin”, “jonote” o “corcho”. *H. donell-Smithii*, Rose., de la corteza se extraen fibras resistentes que se emplean en la manufactura de cuerdas y cordeles y para fabricar papel. También es un árbol de sombra en las plantaciones de cacao.

En fuentes del siglo XVI, se reportan algunas plantas que coinciden con el nombre popular actual de algunas especies. En el “Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis”, de Martín de la Cruz, se reporta a una especie denominada “Quauhalahuac”, a la que algunos especialistas la han identificado como *Heliocarpus terebinthinaceus* o *H. reticulatus*. Pero es probable que sea otra especie ya que el ejemplar que presenta no parece del género *Heliocarpus*. La menciona como remedio para la parturienta, junto con otras plantas y animales.

Francisco Hernández, en “Historia Natural de Nueva España” reporta como “quauhaláhoac o planta que abunda en humor”, se ha identificado como *H. terebinthinaceus* (DC.) Hochr. La describe como “... Es un arbusto con hojas como de ortiga, pero mayores, de sabor amargo y naturaleza caliente y seca.”, pero no menciona sus usos medicinales.

La corteza y las hojas se emplean como cicatrizante de heridas, para aliviar retortijones y contra el piquete de alacrán o la mordedura de víbora.

Lamentablemente, esta especie no cuenta con estudios científicos que respalden su uso popular, por lo tanto, se recomienda tener mucha precaución en su administración.

Estas dos especies forman parte de la colección Nacional de Plantas Medicinales del Jardín Etnobotánico.



# La tradición oral y la etnodiversidad

◆ Ricardo Melgar ◆

El proceso de reafirmación de la memoria colectiva y de las identidades étnicas dejó de responder únicamente tanto a las claves culturales endógenas como a las legadas por el viejo colonialismo, particularmente en el curso del siglo XX. Bajo los nuevos términos de la modernización que habían construido y ampliado la red de comunicaciones y transportes a escalas regionales, nacionales e incluso internacionales, los marcos de la interacción indo-mestiza fueron afectados en sus contenidos y maneras de legar y reconfigurar las tradiciones y signos de las identidades étnicas.

En esta perspectiva, las comunidades étnicas nativas resintieron el impacto de las grandes y sostenidas campañas de integración cultural a través de los programas de alfabetización y escolarización en castellano, a partir de la década de los años veinte del siglo pasado en América Latina. Más adelante, alrededor de la década de los cincuenta, el florecimiento de los programas radiofónicos folk coincidió con la oleada migratoria hacia las grandes ciudades y la reorientación de la escuela rural e indígena. La proyección radiofónica creció de manera espectacular en las denominadas regiones de refugio, gracias a los radios transistorizados de pilas, abriendo un inédito flujo cultural urbano-rural. Bajo tal escenario, la tesis del historiador José Luis Romero de que la ciudad es la hegemónica productora y difusora de ideas en América Latina parecía confirmada plenamente. Por esos años, fueron impulsados desde la ciudad los proyectos de rescate cultural etnográfico desarrollados por folkloristas, antropólogos y maestros rurales adscritos al primer gran proyecto de institucionalización estatal y/o nacional de la cultura. La mayoría de estos proyectos y sus nuevas tecnologías culturales, de manera diversa pero convergente, afectaron los canales reproductivos de la tradición oral, al cristalizar y estandarizar las formas discursivas oficiales concernientes a los mitos, cuentos y protocolos musicales y de danzas. Pero los inventarios parecían no tener fin, la memoria sumergida de los pueblos se resistía a abrir lo suyo al registro de la intelectualidad urbana.

El costo cultural de la integración nacional fue horadando el piso de las culturas subalternas de la diversidad étnica. El eje de articulación que atravesaba las relaciones intergeneracionales, fue perturbado por este absorbente proceso de comunicación intercultural, de los tiempos de la modernidad latinoamericana del medio siglo. La memoria colectiva, la tradición oral, dejó de ser cada día más el campo hegemónico del saber y de transmisión de las generaciones de mayor edad. La crisis de



Ricardo Melgar

la cosmovisión etnocultural no tenía sesgos apocalípticos, pero sí críticos por sus muchos desencuentros y conflictos.

Fue así que las poblaciones locales al haber incorporado parcialmente el sistema de lectura-escritura sea en castellano, en su idioma nativo o en ambos, replantearon las formas de interacción y conflicto entre tradición y modernidad, entre memoria colectiva y olvido. Y ello se hizo visible en el actual perfil de la narrativa étnica, pero también en ciertas prácticas ceremoniales y festivas.

En la actualidad, a poco más de una década de la realización de programas de rescate de la memoria colectiva de las poblaciones indígenas, es visible la incidencia de la reproducción impresa en castellano o en edición bilingüe de sus cuentos y mitos. En el caso de unos y otros, se ha logrado sedimentar y ampliar los espacios de irradiación cultural regional, pero bajo nuevas tensiones. El texto escrito reifica el cuento como vehículo de la tradición oral, al mismo tiempo que modifica el rol intrafamiliar e intracomunal de los contadores de cuentos. Sin embargo, la reproducción impresa de los cuentos, a veces ha registrado la trama de sus propias variaciones.

En este contexto, no fue casual que los reportes etnográficos en México y los demás países de América Latina, señalaran de manera recurrente la existencia de un disloque cultural en las relaciones intergeneracionales en los diversos ámbitos de la existencia intracomunal: gobierno, fiestas, rituales, tradiciones y vida fa-

miliar. Lo ilustra a manera de ejemplo el caso de los idealizados Consejos de Ancianos que nos hablaba Eckart Boege para el caso de los mazatecos,<sup>1</sup> (Boege, Eckart, 1988: 74), en la medida en que en líneas tendenciales siguen debilitándose o están extinguidos de muchos escenarios regionales en el continente.

No obstante lo expuesto, hay evidencias significativas de un proceso de reacomodo crítico de algunos intelectuales nativos, a las nuevas condiciones en que tiende a manifestarse la memoria colectiva de sus comunidades de origen. En todo caso, las tensiones entre los intelectuales nativos letrados o no, revela no sólo tendencias centrífugas y centripetas, sino también tendencias integrativas a nivel regional. Creemos que una reformulación intergeneracional es posible y deseable bajo un nuevo patrón diferencial de acumulación y consumo simbólico-cultural en todas y cada una de las comunidades étnicas nativas, a condición de que elaboren desde dentro sus alternativas frente a los nuevos escenarios de lo local-mundo.

Un análisis comparativo de las formas discursivas culturales que repro-

ducen y recrean la tradición oral, parece indicarnos un cierto y visible desplazamiento del mito y el sueño al cuento y la canción en las comunidades étnicas nativas, como núcleo principal de sus particulares cosmovisiones culturales, sin que esto implique la negación de complementariedad existente entre uno y otro tipo de relato. Sin embargo, las frágiles fronteras existentes entre estas cuatro formas discursivas que son el cuento, la canción, el sueño y el mito, complican y vulneran este aserto. La postulación del sueño como un relato homologable a los ya señalados, requiere un desarrollo particular que nos reservamos para una próxima entrega.

Notas

<sup>2</sup> Boege, Eckart, 1988: 74

Bibliografía

-BOEGE, Eckart. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.*, México, D.F., 1998, Siglo XXI.

-ROMERO, José Luis, *Las ciudades y las ideas en América Latina*, México, D.F. 1976, Siglo XXI.

(Endnotes)

CONACULTA • INAH



Consejo Editorial: Barbara Konieczna, Ricardo Melgar, Lizandra Patricia Salazar, Jesús Monjarás-Ruiz y Miguel Morayta

Coordinación: Patricia Suárez Ortega

Formación: Sandra S. Acevedo Martínez

cimor@prodigy.net.mx

Calle Jalisco No 4, Las Palmas Tels/fax. 3-18 39 08 y 318 39 16