AR ÑÄÑHO HONGAR NZAKI
EL OTOMÍ EN BUSCA DE LA VIDA

Lydia van de Fliert



En colaboración con los habitantes de las comunidades otomíes
de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec,
y con un estudio histórico de David Charles Wright Carr

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

AR ÑÄÑHO HONGAR NZAKI
EL OTOMÍ EN BUSCA DE LA VIDA

Lydia van de Fliert
en colaboración con los habitantes
de las comunidades otomíes
de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec,
Querétaro, México,
y con un estudio histórico
de David Charles Wright Carr

M M X X I V

Dra. Silvia Lorena Amaya Llano
Rectora

Dra. Oliva Solís Hernández
Secretaria Académica

Diana Rodríguez
Directora
Fondo Editorial Universitario

Federico de la Vega
Editor

Primera edición: 1988
Segunda edición: 2024
Primera edición digital: 2025

D.r. © 2025 Lydia van de Fliert
D.r. © 2025 Universidad Autónoma de Querétaro
Cerro de las Campanas s/n
Centro Universitario, 76010
Santiago de Querétaro, México
fondoeditorial.uaq.mx

Isbn: 978-607-513-752-0

AR ÑÄÑHO HONGAR NZAKI
EL OTOMÍ EN BUSCA DE LA VIDA

Lydia van de Fliert
en colaboración con los habitantes
de las comunidades otomíes
de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec,
Querétaro, México,
y con un estudio histórico
de David Charles Wright Carr

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

ÍNDICE

Agradecimientos 15
Presentación 19
Cartas al lector 25
Indicaciones para la lectura 31
Metodología participativa 35

I. Marco Normativo en materia de los Pueblos Indígenas 41
Instrumentos internacionales 43
Marco Normativo mexicano: federal y estatal 47
Camino al futuro 53

II. *b'ede*-fuentes para la historia del pueblo otomí 55
Códices y manuscritos de los siglos XVI-XVIII en lengua otomí 57
Historia oral ñäñho: recuerdos históricos
de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec 63

III. *xeni*-espacio: la concepción ñäñho de orden espacio 95
Ximhai-mundo 97
M'ónda-México 99
Nda Maxei-Querétaro 101
Nsantu muriya-Amealco de Bonfil 103
Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec 104
Etimología de topónimos en hñäñho 105

IV. *ya pa*-tiempo: la concepción ñäñho de orden tiempo 117
Calendario 120
Cosmología 124
Agüeros del tiempo 133
Mitología ñäñho 139

V. *JÄI*-HUMANO 151
Concepciones sobre sistemas de parentesco y ciclo vital 153
Ma hña hñäñho-nuestra lengua otomí 178
Ya nthe 'mui-indumentaria y peinado 182
Ngú-vivienda 188
Sistema alimentario 193

VI. *EHYA: Ñ'ETHI*-SALUD: ENFERMEDAD 203
Concepciones sobre los fundamentos de la medicina otomí 205
Tse: mpa-frío: caliente y mujer: hombre 209
Xi nzedi: ar ji-sangre fuerte: sangre débil 210
Clasificación de enfermedades 212
Clasificación de médicos tradicionales 213
Sanar: medicina y ritual del *'yothe* ('curandero') 214
Enfermar: medicina y ritual del *ar t'ete* 250

VII. *METI*-ANIMALES 261
Concepciones sobre los animales 263
Caza y pesca 265
'Ñithi meti-medicina para animales 270
Cuentos con animales y fábulas 270

VIII. *POHO*-ECONOMÍA 279
Concepciones sobre sistemas económicos y de subsistencia 281
Agricultura de subsistencia 281
Migración 294
Bojä-la concepción ñäñho del dinero 300
Artesanía 303

IX. *NZOJWÄ*-SOBREHUMANO 315
Culto al universo y la naturaleza 318
Mboxita-culto a los ancestros y la tierra 325
Dätä dängo-culto religioso (santos y sistema de cargos) 331
Canto, música y danza para los santos y antepasados 340

x. *'wexe ñäñho*-clasificaciones otomíes 351
Clasificaciones 353
Reflexiones y propuestas otomíes 357

xi. apéndices 365
El papel de los otomíes
en la sociedad centromexicana de la época prehispánica 367
David Charles Wright Carr
Análisis y recomendaciones para una reforma de la LDC 375
Metodología participativa
de la investigación antropológica (1985-2022) 377
Literatura de tradición oral otomí 380
Índice de la medicina tradicional herbolaria
y animales medicinales 382
Nomenclatura de los términos de parentesco otomí 391
Vocabulario hñäñho-español 394
Glosario de términos 398

Bibliografía 405



Curandera Doña Camila

Dedicado a la memoria de Doña Camila González Albino,
curandera de Tenazdá, San Ildefonso Tultepec,
y de Don Severiano Andrés de Jesús,
maestro bilingüe y promotor de su lengua y cultura de Santiago Mexquititlán

AGRADECIMIENTOS

Las primeras palabras de esta obra son las últimas del proceso de investigación porque se refieren a un sinnúmero de personas que contribuyeron a él e hicieron posible esta segunda edición corregida, aumentada, con material inédito y basada en nuevos procesos de investigación con los habitantes de las comunidades Indígenas otomíes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, en el municipio de Amealco, Querétaro. Esta publicación es un homenaje a Doña Camila, a quien siempre recordaré, querida y sabia curandera que solía llamarme su hija y, cuando después de muchos años regresamos a la comunidad, llamaba a mi hijo Djavan su nieto. Una parte importante de este libro se basa en su conocimiento sobre la mitología y medicina tradicionales otomíes.

Quisiera reconocer y agradecer a los habitantes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec la participación e interés en la publicación de este libro, su colaboración, dedicación, amistad y cariño. En primer lugar, está nuestro estimado y respetado colega y querido amigo Severiano Andrés de Jesús, acompañante Indígena, experto en la lengua hñäñho y participante fiel durante todos estos años de investigación, originario de Santiago Mexquititlán, maestro bilingüe y primer estudiante de su comunidad de la secundaria, intérprete, maestro de la escritura de su lengua y autor de varios libros sobre la gramática otomí. La contribución de Seve al proceso investigativo, primero como maestro bilingüe de la SEP y después como integrante de nuestro Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de la UAQ en los ochenta, actuando como intérprete cuando nos encontrábamos con mujeres monolingües en las comunidades y también compartiendo su conocimiento, ha sido vital para la recopilación de datos. El ha sido mi gran maestro de la lengua y cultura otomí de Santiago. La ortografía de todas las palabras otomíes en el libro es de su mano. Algunos de los otros participantes oto-

míes son: la licenciada Diana Pérez Soriano, los maestros Paula, Zacarías y Dorotea, las curanderas Doña Margarita Martín y Enedina Álvarez Ortega, el licenciado Felipe Canuto, Don Nicolás, Don Gabino, Don León, Adela y Vianney, Justina Pérez González, Lucrecia Santiago Pérez, Romualdo Santiago Pérez, Vicenta Hernández, la maestra Hedi y su hija Doni, Doña Mari, Doña Bencelar, Don Andrés, Don Aureliano y Guillermo Quirino de Jesús, maestro de lengua del Instituto de San Ildefonso.

De mi querida Universidad Autónoma de Querétaro y las instituciones quiero mencionar a los siguientes académicos, quienes me han brindado su apoyo incondicional: a la doctora Margarita Teresa de Jesús García Gasca, rectora de la UAQ (2018-2023), y a la doctora Margarita Espinosa Blas, directora de la Facultad de Filosofía (2018-2021), les agradezco por su iniciativa y apoyo a esta publicación. Mi más profundo agradecimiento a Magda Mancebo del Castillo, secretaria de la Secretaría de Investigación, Innovación y Posgrado de la UAQ, por su interminable amistad, por abrir su gran corazón a lo largo de muchos años, por creer en mí y apoyar el proyecto, que sin ella no hubiera sido posible. Agradezco a la Dirección del Fondo Editorial Universitario y al Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía por el trabajo editorial realizado en este libro. Gracias también a Erika Anahí Nava Fuentes por la digitalización de la primera edición, a Humberto Segura Barrios, director regional de Programas para el Desarrollo de la Secretaría de Bienestar, y a Mario Bladimir Monroy Gómez, primer director del Instituto Intercultural Ñöñho por las conversaciones maravillosas, al doctor David Alejandro Vázquez Estrada y a la doctora Adriana Terven Salinas por la dictaminación del manuscrito y el reconocimiento de mi trabajo como antropóloga desde la primera vez que regresé a la UAQ en 1997, a Laura Corvera Galván, Oscar Daniel Bautista Caldera, José Rodolfo Anaya Larios (con quien escribí una canción), doctora Fabiola Larrondo, expresidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Quincuagésima Novena Legislatura del Estado, Karla Barrera Garrido, Oswaldo Chaparro, Virginia Chaparro Sánchez (cronista de Amealco) y Brenda Marisol Rodríguez Galván. Conocí a Brenda de una manera extraordinaria. Hace algunos veranos, fui con Nick a la terraza de un restaurante griego cerca de la casa en Bruselas. Me contaba de una linda canción que estaba practicando con la guitarra y, por ser un

tema mexicano, lo comencé a cantar. Una pareja sentada a nuestro lado nos miró con sorpresa y preguntó: "¿Pero dónde aprendiste a cantar así?" Pues en Querétaro, contesté. "Increíble", respondieron, "nosotros somos de Querétaro". Poco tiempo después recibí un correo de Brenda. Ella llevaba tiempo buscándome sin éxito hasta esa noche cuando la pareja se reincorporó al grupo de viajeros queretanos, entre ellos Brenda y su marido, y contaron la historia de nuestro encuentro.

Estoy eternamente agradecida con el doctor David Charles Wright Carr, profesor de la Universidad de Guanajuato, por generosamente brindar excelentes observaciones y consejos durante todo el proceso de la segunda edición. Su conocimiento profundo sobre las raíces de la cultura otomí en el contexto de la civilización mesoamericana ha sido una inspiración constante. El capítulo "El papel de los otomíes en la sociedad centromexicana de la época prehispánica" es de su mano. La sección "Códices y manuscritos de los siglos XVI-XVIII en lengua otomí" se basa en su investigación. Asimismo, agradezco a la doctora Stephanie Erev por su valiosa asesoría y referencias bibliográficas y al doctor Mikel Berraondo por su importante contribución a la interpretación de la Ley Indígena de Querétaro.

Quisiera reconocer a los colegas y grandes amigos que apoyaron la segunda edición con su contribución voluntaria a la redacción de diferentes capítulos. Nunca podré expresar suficientemente mi gratitud a Marie-Louise Broch (intérprete de las Naciones Unidas), Marcela Szymanski, Juan Carlos Díaz Olguín, Litay Ortega, María Enriqueta Peñaguirre Cano, Enrique Vallejo, Dora Guzmán, María Isabel Gómez Labardini, Ibis Liulla, Paula González Fernández y Jaire García.

Finalmente, quisiera destacar el trabajo de dos excelentes fotógrafos de la UAQ: Andrés González Silva (autor de las imágenes 10 y 12, y la foto en blanco y negro de Doña Camila y yo al final del libro) y Jesús Arvizu Ramírez (ganador del segundo lugar del Latin America Professional Award, del Sony World Photography Awards 2022) del departamento de prensa de la UAQ. Las fotos en esta publicación son de ellos y mías.

PRESENTACIÓN

Publicada por primera vez en 1988, el propósito de la monografía etnográfica *Ar ñäñho hongar nzaki. El Otomí en busca de la vida* era difundir la voz del pueblo Indígena ñäñho de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec —dos comunidades Indígenas enclavadas en el sur del estado de Querétaro— sobre la tradición y transición en diferentes aspectos de su vida comunitaria. Desde entonces, la obra ha formado parte integral del currículum de la carrera de Antropología en la Universidad Autónoma de Querétaro y se ha convertido en referencia para un sinnúmero de publicaciones posteriores. Todo lo aprendido en tres años de convivencia y colaboración con el pueblo otomí se encontraba plasmado en la publicación. Fue distribuida en las comunidades, universidades y centros de investigación, pero desde hace años el libro está agotado.

Esta segunda edición, revisada y actualizada, ha sido ampliamente solicitada. A medida que pasaba el tiempo, y con él la percepción de que el conocimiento ñäñho se estaba extinguiendo en las comunidades, cada vez más habitantes otomíes empezaron a preguntar por nuestro libro, proponiendo que también debía hacerse accesible en otros formatos: en línea, por medio de audio, video y textos cortos sobre temas precisos como la historia de las comunidades, de las iglesias y capillas, de la propiedad intelectual de la artesanía otomí o de la medicina tradicional. Esta nueva edición se encuentra inserta en el marco normativo jurídico actual en materia de derechos de los pueblos Indígenas y en el contexto de un mundo globalizado. Es una situación muy distinta de la realidad de los ochenta.

El título del libro, "en busca de la vida", es una expresión ñäñho utilizada para indicar que un ser vivo, persona o animal, está libre, vive en paz, no hace daño a nadie y se encuentra en armonía con la naturaleza, sin violencia. *Nzaki* significa vida, energía vital, o alma. Como los otomíes hoy en día, Aris-

tóteles enseñó, 350 años antes de nuestra era, que la naturaleza tiene un propósito, todo sucede con un propósito, y todo lo que vive y crece tiene alma.

Esta edición, como la primera, reconoce como autores principales del libro a los habitantes Indígenas de Santiago y San Ildefonso que participaron en la investigación. Incluye un gran número de conceptos y clasificaciones hñähño, compara los códices y manuscritos del siglo XVI con tradiciones otomíes de los ochenta y de la actualidad, y traza paralelismos basados en la convivencia, la observación, la participación y el diálogo, el análisis y la síntesis práctica y teórica. Busca contribuir al fortalecimiento de la identidad y lengua otomí, la educación Indígena y los procesos locales de autodeterminación.

Los otomíes de Mexquititlán y Tultepec, descendientes de las más antiguas civilizaciones de México previas a la conquista, habitaban los Valles de Toluca y Tula antes del 800 d.C. y conservaron aspectos de su cultura material e inmaterial. Durante siglos, han cultivado su patrimonio, la conexión entre el pasado y el presente, la conciencia histórica y la identidad. Esto se manifiesta a través de los productos culturales (formas materiales) y la realidad cognitiva (formas inmateriales), en conceptos que se remontan a tiempos antiguos mesoamericanos y coloniales.

El patrimonio consiste en los elementos tangibles que tienen una existencia material dentro del ámbito cultural y sagrado: sitios arqueológicos, centros ceremoniales, lugares sagrados y monumentos históricos, ofrendas, objetos sagrados y elementos de la flora y la fauna,[1] y en los intangibles, compuestos por todos aquellos elementos inmateriales que integran la cosmovisión Indígena: ritos, ceremonias, cantos, danzas, literatura, música, conocimiento técnico y científico,[2] así como la lengua y sus variantes, la medicina tradicional, la artesanía, las artes culinarias, los sistemas de valores y la organización social que forman la base de la cohesión sociocultural.

El fundamento teórico de la investigación se basa en la hipótesis de la "continuidad cultural", es decir, revelar, describir y analizar los abundantes elementos y prácticas mesoamericanas de la época anterior al siglo XVI que

1 Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, fecha de publicación: 24 de julio del 2009, última reforma incorporada: 30 de noviembre del 2016.

2 *Ibidem.*

han sobrevivido en la vida cotidiana, las prácticas y la mitología. Como alternativa a nociones teóricas occidentales de enculturación y aculturación, la continuidad cultural describe la integración de un pueblo Indígena dentro de su cultura y ambiente a través de métodos para recordar, mantener y transmitir el conocimiento tradicional (CT)[3] conservado durante siglos mediante la transmisión oral. Incluye conocimientos especializados, capacidades, innovaciones y prácticas que, "en igualdad de condiciones con otros conocimientos como el científico, el tecnológico y el organizacional, contribuyen al mantenimiento, la reproducción y la ampliación de las capacidades que tienen culturas y sociedades para desarrollar la vida en el planeta".[4]

López Austin define el CT como el núcleo duro de las culturas Indígenas, la parte medular que determina la organización de los componentes en el sistema, el ajuste e inserción de las innovaciones y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos. Es el conjunto de factores de una cosmovisión que tienen una gran resistencia al cambio histórico y que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión.[5] Al menos una parte de dicho núcleo duro, conservado desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y se encuentra presente en los actuales pueblos Indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.[6] Las expresiones culturales tradicionales designan las formas materiales e inmateriales por cuyo medio se expresan, comunican o manifiestan los conocimientos y las culturas tradicionales.[7] El CT otomí merece más atención en la esfera política, en la educación escolar y académica, y en el sector cultural y económico.

Entre las estrategias otomíes para asegurar su continuidad cultural destacan: trabajar la artesanía (la famosa muñeca de trapo y alambres en todas sus manifestaciones) y los tejidos con motivos florales, de la fauna y geomé-

3 Véase Auger, "Cultural Continuity as a Determinant of Indigenous Peoples' Health: A Metasynthesis of Qualitative Research in Canada and the United States", *The International Indigenous Policy Journal,* 2016.

4 Olivé Morett y Puchet Anyul, "A qué se enfrenta el conocimiento tradicional cuando se trata de protegerlo", *Revista* UNAM*,* 2015.

5 Entrevista a Alfredo López Austin por Liviu Popescu y Javier Martínez Villarroya, 2007.

6 López Austin, *Cosmovisión y pensamiento indígena,* UNAM, 2012.

7 *Proteja y promueva su cultura. Guía práctica sobre la propiedad intelectual para los pueblos indígenas y las comunidades locales,* OMPI, 2017.

tricos; seguir vistiendo la indumentaria típica de la mujer, que es diferente en cada comunidad y barrio; practicar la medicina tradicional y la vida ritual, tan ligadas al medio ambiente; hablar la lengua; transmitir los mitos y la historia oral; conservar la forma tradicional de labrar la tierra y construir la vivienda; continuar con la dieta, el fogón y el apego al culto a los antepasados, a los santos, a la naturaleza, al cosmos y al dios otomí *Jwä* con los intercambios de comida y bebida de rigor; y llevar a cabo peregrinaciones entre templos, montes y oratorios familiares.

Pese a lo anterior, en las últimas décadas del siglo XX, para evitar el rechazo y la discriminación, la mayoría de los padres otomíes dejaron de enseñar el hñäñho a sus hijos. Entre los que emigraron, muchos perdieron su lengua, aunque también hay barrios Indígenas en México y los Estados Unidos donde se continúa cultivando el patrimonio y se habla otomí como vehículo de identidad, reivindicando los derechos contra la discriminación y marginalización. Hoy más que nunca es de vital importancia asegurar que la lengua y el conocimiento local sean respetados y difundidos, ya que su desaparición sería una pérdida para el patrimonio del país.

Escrita con y para el pueblo ñäñho a través de años de investigación participativa y consultas, los participantes de la publicación repetidamente insistieron en la importancia de la memoria cultural y su preocupación por la desintegración de la vida comunitaria, el distanciamiento intergeneracional, la pérdida de la lengua y de las tradiciones. Hoy reclaman una mayor participación en el desarrollo del estado sin tener que sacrificar su lengua y cultura, ya que ellas representan su riqueza y no son sinónimo de atraso o pobreza, como algunos criterios sin fundamento las suelen menospreciar.

El actual reconocimiento jurídico del valor y de los derechos de los pueblos Indígenas constituye una oportunidad para promover nuevos incentivos locales de preservación de la lengua y la cultura. Según la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (artículo 31):

> por medio de las instituciones competentes y con la participación y consenso con los pueblos y comunidades indígenas, dictarán las medidas idóneas para la eficaz protección de sus ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales,

así como del conocimiento de las propiedades de la fauna, la flora y los minerales, tradiciones orales, diseños y artes visuales, artes dramáticas, artesanías, expresiones musicales, vestimenta, literatura oral y escrita, danzas y bailes.

La comprensión del tesoro del conocimiento tradicional otomí es vital para diseñar modelos locales de autonomía Indígena. Esta publicación busca contribuir al conocimiento y reconocimiento de la cultura ñäñho de Querétaro y a una educación bilingüe-intercultural. Aspira, por lo tanto, a ser una herramienta para fortalecer procesos comunitarios sostenibles basados en la identidad. Los otomíes son simiente viva de la historia y del presente de México y forman un mosaico multicolor de la identidad queretana. ¡Sin este pueblo Indígena, Querétaro no sería tal!

CARTAS AL LECTOR

Me siento muy orgulloso de saber leer y escribir mi lengua y conocer mi cultura, ya que a mucha gente no le interesa, y es por eso que poco a poco se va perdiendo todo. En antropología no existe mucha información sobre mi comunidad, por eso vale mucho la pena la ampliación de esta investigación tan importante para mi gente de Santiago y San Ildefonso, los hablantes y no hablantes de hñäñho. Este trabajo de investigación antropológica es fruto de una labor de campo conviviendo con mis paisanos *ñäñho* de Amealco. Estoy convencido de que nuestro estudio es de suma importancia para el rescate y la difusión de la cultura y la lengua de mi pueblo. También pienso que es importante para el bienestar de los mestizos mexicanos, que así adquirirán más conciencia de que dentro de la República Mexicana viven descendientes de las grandes culturas.

Los promotores bilingües que trabajan en nuestras comunidades deben dar más importancia a nuestra cultura y lengua para que se sigan conservando y sean reconocidas. Por dicha razón, considero trascendental que sean elaborados materiales didácticos en hñäñho para los maestros bilingües, para que de verdad puedan comenzar a implementar una educación bilingüe-bicultural. Espero asimismo que el siguiente texto pueda servir para profundizar en el conocimiento de mi cultura, y que éste sea aplicado en la educación bilingüe-bicultural en mi comunidad, en San Ildefonso Tultepec y otras comunidades de mi pueblo Otomí. *Asta nu 'bya di johya xingu di ge ma hña, getho di pädi ga ñátho, ga ot'i ne di pädi ma 'mui ko ma 'ñohe ya ñañho nu Maxei, ne ma 'ra ya ñäñho M'onda.*[8]

Severiano Andrés de Jesús
Santiago Mexquititlán / Santa Bárbara, Querétaro

8 Hasta ahora me siento orgulloso de mi lengua, porque yo sé hablar, escribir y conozco mi cultura con mis paisanos hablantes del hñäñho de Querétaro y otros hablantes de México.

Este libro es testigo de la importancia de la continuidad cultural y lingüística Indígena otomí para el presente y futuro de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. Fue apasionante, un privilegio y una lección de vida convivir y trabajar con los habitantes ñäñho entre 1983, de 1985 a1988 y después entre 2019 y 2021. Primero como estudiante de antropología, becada por la Universidad de Leiden, llegué a Querétaro y las comunidades, después como maestra a tiempo completo de la Universidad Autónoma de Querétaro fui la primera antropóloga que trabajó durante varios años en las comunidades ñäñho. En los ochenta, sobre todo San Ildefonso se encontraba todavía en relativo aislamiento, se veían pocas personas ajenas a las comunidades y la generación de mujeres mayores no conoció el mundo exterior.

La carretera de asfalto que pasa por el Barrio Centro, la escuela primaria y el centro médico fueron construidos apenas cuatro años antes de mi primera llegada a San Ildefonso Tultepec. La mayoría de las mujeres mayores de 60 años eran monolingües, sus maridos hablaban castellano básico y los hijos y nietos eran hablantes nativos del hñäñho. La carretera que conecta Santiago con la cabecera municipal, Querétaro y el Distrito Federal fue construida anteriormente. En aquel tiempo, en Santiago se gestaba un movimiento comunitario en defensa de la preservación del sistema de los cargos y tradiciones, oponiéndose a la intervención externa en asuntos Indígenas. Ese grupo estaba comprometido con corazón y alma a la revitalización de la cultura y lengua otomí, el renacimiento del culto socio-religioso, la organización comunitaria, la búsqueda de documentos históricos sobre el pueblo otomí en archivos municipales y eclesiásticos, el deseo de escribir su propia historia y reducir la presencia asfixiante de nuevos comercios y la venta de alcohol. Nuestro proceso de colección de datos se alineó a ese movimiento de resistencia y revitalización cultural al enfocarse en el registro de conocimientos tradicionales que se estaban perdiendo.

En aquel tiempo, para llegar al mundo otomí, el único transporte público disponible eran los autobuses destartalados y traqueteados de tercera clase de Flecha Amarilla, algunos tan viejos que se veía el asfalto por los agujeros del suelo del autobús. Olían a manzana podrida, la radio tocaba música de banda a todo volumen, los asientos estaban cubiertos de manchas o directamente sin tapizar. Transportaban a Indígenas, guajolotes, puerquitos y pollos vivos, maíz, frijol, tortillas y a su antropóloga. Los niños de primaria solían salir corriendo de sus clases cuando me veían bajar del autobús, dando vueltas y vueltas a mi alrededor, tocándome, riéndose y me preguntaban: "y tú con tus ojos azules, ¿de qué color ves el mundo?".

Durante ese primer periodo, entre los habitantes y yo se fraguaron vínculos de respeto, amistad, afecto y parentesco. Un día, Doña Camila me dijo: "si alguien pregunta quién eres, dile que eres mi hija. Te enseño todo lo que sé y a nadie más". Esto marcó un punto de inflexión en el proceso de investigación. En poco tiempo, ella me confió mucho conocimiento sobre la mitología y medicina tradicional otomí, y cómo había curado a decenas de paisanas con su saber. Como investigadora que se hallaba perdida, los habitantes siempre estaban dispuestos a informarme sobre los enigmas de su realidad, pasando horas y días, meses y años aprendiendo conocimientos y conceptos. Recuerdo con mucho cariño al médico pasante doctor Hugo y a José Gabriel Teodoro Ruiz Diez, Don Pepe, filósofo con larga barba gris que trabajaba en la carpintería y había elegido a San Ildefonso para vivir sus últimos años en reclusión, convencido de que en su mundo se conservaba la clave para el surgimiento de una nueva civilización global.

Caminaba largas horas por el campo que cambiaba de color en cada temporada. Desafiaba a los perros bravos entrenados para defender los terrenos, temía los relámpagos cuando una *menthe* (nube llamada 'víbora de agua') soltaba repentinamente su carácter en forma de lluvia torrencial. En épocas de lluvia, entre julio y octubre, la vegetación sobresalía por su exuberancia, cuadros naturales de milpas verdes o amarillas con maíz y frijol, flores silvestres rojas y púrpuras. Compartíamos la quietud y el amor por la naturaleza, las labores del campo, las ceremonias y los festejos, el olor a copal, el sabor a tortillas azules calentadas sobre un fuego de leña, la belleza de los montes

cubiertos de pinos verdes, los conciertos bullangueros de perros ladrando al horizonte durante noches estrelladas, el canto de los grillos y sapos llamando a la lluvia, el viento, el cielo rojizo poco antes de obscurecer, los nacimientos y entierros, el sol ardiente y el frío, la paz y también la injusticia.

Para el registro y ordenamiento de los datos que compartieron los otomíes, iba equipada con lápiz y papel, carpeta, cámara analógica y grabadora de casete portátil. La fotografía etnográfica resultó un buen instrumento de registro para documentar acontecimientos festivos, rituales y danzas. La fotografía de retrato sirvió como instrumento de intercambio porque los lugareños querían que tomara fotos para sus altares y recuerdos. A los otomíes les pareció divertido que mostrara interés por sus tradiciones, se reían de mí cuando intentaba hablar hñäñho, de mi cabello (me decían *Xtomonxa:* 'pelos de elote'), de mi color de piel (demasiado güera) y de mis ojos claros (que casi no se veían), de mi altura y de mi ignorancia. Después de estas temporadas en las comunidades, regresaba a la UAQ y Alicia, mi colaboradora, transcribía mis garabatos a máquina de escribir eléctrica y luego yo cortaba con tijeras los fragmentos de texto mecanografiados para luego pegarlos sobre hojas nuevas, creando historias y capítulos, elaborando, reescribiendo, corrigiendo y añadiendo apuntes, hasta que al final surgía la estructura ideal del estudio.

En ese periodo, todas las semanas del año, los otomíes celebraban rituales dentro y alrededor de los centros ceremoniales. En la iglesia católica, siempre abierta, llena de flores, velas, altares, cantos y copal, se respiraba un ambiente devoto de adoración. Su devoción era tan grande que ningún esfuerzo cansaba, ningún gasto era excesivo para que los cargueros (servidores de lo sagrado) cumplieran con los cargos religiosos de su panteón de santos, antepasados, dioses de la naturaleza y el ser supremo *Jwä.* Llegaban desde el monte con los brazos llenos de alcatraces o cempasúchiles, panes, fruta, maíz, mole y pulque. Solían pasar noches enteras rezando, danzando y alabando hasta el amanecer, rindiéndose hasta entrar en trance.

En 1988, cuando mi estancia con el pueblo otomí había llegado a su fin, la familia Indígena, amigos y colaboradores otomíes me hicieron prometer que no los olvidaría, que llevaría todo lo aprendido por dondequiera que fuera. De hecho, al regresar a Europa, me integré a la oficina del presidente de la Sub-

comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo, que se convirtió en un centro de encuentro de organizaciones y representantes Indígenas del mundo entero y permitió que se redactaran resoluciones sobre los derechos de pueblos Indígenas, se promoviera la creación de líneas presupuestarias para proyectos y se publicaran dos libros sobre el tema.[9]

El tiempo pasó volando hasta el momento en el que volví en 1994. Quería saber de mi querida madre Indígena Doña Camila, quien me había adoptado tantos años atrás. Antes de llegar, recorrí la hermosa hacienda de La Muralla y fui al mercado de Amealco para comprar fruta, verdura, pan de anís y gorditas de nata. Después, pasé por las ruinas de la antigua iglesia donde los primeros otomíes se asentaron en el siglo XVI, crucé el puente donde dicen que 'espantan', para finalmente llegar cerca de su casa al pie del monte cubierto de bosques de encino verde. Doña Camila estaba sentada bajo la sombra de su veranda, nada sorprendida de verme. Había soñado que iba a regresar y me estaba esperando. Retomamos nuestras conversaciones donde las habíamos dejado. Volver tras un lapso de tantos años permitió afianzar las relaciones, que gracias a los medios digitales podía continuar con las nuevas generaciones en la distancia también. La última vez que volví a la comunidad en 2019, Doña Camila se había ido. Tenía 104 años. La extrañaré el resto de mi vida.

Treinta años más tarde, apoyada por la UAQ, he retomado el proceso de investigación, comparando los hallazgos de entonces con el contexto actual local y nacional. Caminando por los andadores de Querétaro hacia la Casa Universitaria en noviembre del 2019, se acercó una artesana Indígena, vestida con el traje tradicional de San Ildefonso. Me miró, tomó mi mano y preguntó si acaso era quien solía vivir en su comunidad treinta años atrás. Cuán drásticamente ha cambiado todo desde entonces. Hoy los amplificadores pegados a las paredes de la iglesia del pueblo, recién pintadas con el azul del PAN, tocan música ranchera a todo volumen. El cementerio en frente de la iglesia, donde enterraban a los angelitos con flauta y tambor, se ha convertido en una explanada de cemento. En las inmediaciones, durante la feria de los mar-

9 *Guía para Pueblos Indígenas sobre políticas, proyectos, asistencia financiera y técnica de Agencias Internacionales, Gubernamentales y no-Gubernamentales en América Latina,* 1987. *Indigenous Peoples and International Organisations,* 1994, Lydia van de Fliert.

tes, se vende todo tipo de comida chatarra y plásticos, alcohol, refrescos y hasta armas. A pesar de ello, detrás de la pantalla de la globalización, pervive aún el conocimiento tradicional otomí.

Lydia van de Fliert
Bruselas / Querétaro

INDICACIONES PARA LA LECTURA

Hñäñho: idioma otomí
Ñäñho o *ñoñho:* persona o cultura otomí
Mbo̲ho̲: ñäñho: gente de razón (mestiza): gente natural (ñäñho)
Nthänts'ujä'i-nthänts'i = mezcla; *jä'i* = ser humano = encuentro entre otomíes y mestizos

Cuando se refiere a los hablantes del otomí, cada grupo en diferentes estados de la República tiene su propia forma de autodenominación lingüística y étnica. Los otomíes queretanos de los siglos XX y XXI se autodenominan como pueblo ñäñho o ñoñho. Representantes del pueblo otomí se han reunido para discutir sobre el tema y recomiendan el uso del término "otomí" para referirse a todo el pueblo. Asimismo, es el término más adecuado para hablar de los otomíes de siglos pasados.[10] Véanse los últimos apéndices para un un vocabulario y un glosario de términos, un catálogo alfabetizado de esclarecimientos al final del libro.

Para la escritura de la lengua otomí se usa la nueva Norma de escritura. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) coordinó los trabajos de discusión, redacción y publicación de esta Norma, realizada con la concurrencia de instituciones públicas, asociaciones civiles, universidades, centros de investigación, asesores lingüistas, maestros y hablantes. La Norma fue consensuada por los hablantes de lengua otomí de los ocho estados de la República Mexicana donde se ubican: Estado de México, Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz. Aún hace falta que se aplique en los procesos de enseñanza para difundir, conocer, valorar y fortalecer la lengua, en la elaboración de materiales didácticos para los niños Indígenas y

10 Wright Carr, "Precisiones sobre el término 'otomí'", *Arqueología Mexicana,* 2005, https://www.researchgate.net/publication/236111399

no Indígenas, así como en la producción de diccionarios y gramáticas, obras de historia, de ciencia y de literatura en lengua hñäñho.[11]

Hay diferencias importantes entre la pronunciación y el vocabulario en Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec y en los diferentes barrios. En San Ildefonso Tultepec, se dice ñoñho ('persona/pueblo otomí'), en Santiago, ñäñho. La escritura fonética de los términos otomíes fue responsabilidad del maestro Severiano Andrés de Jesús. En el apéndice, el lector encontrará un vocabulario con palabras y conceptos claves otomíes en hñäñho traducidos al castellano. Todas las palabras escritas en letras cursivas representan expresiones literales del hñäñho. Las frases y dichos en 'comillas' simples corresponden a modismos locales y traducciones al español. Los textos en "comillas" indican una cita de libro.

El uso de la palabra "Indígena" surgió en la década de 1640 del latín, que significa 'surgido de la tierra, nativo'. El activismo Indígena contribuyó a la comprensión de lo "Indígena" que luego fue adoptado por las Naciones Unidas, donde se utiliza el término para referirse a "pueblos de asentamientos prolongados y conexión con tierras específicas que han sido afectados negativamente por incursiones de economías industriales, desplazamiento y asentamiento de sus territorios tradicionales por otros". A partir de la década de 1970, los pueblos Indígenas a nivel global articularon los desafíos comunes que enfrentaban como comunidades afectadas por el colonialismo, los gobiernos de los colonos, el desplazamiento y la explotación. En el caso del concepto "pueblos Indígenas", hoy en día prevalece la opinión de que no es necesaria una definición universal oficial. Para fines prácticos, la definición comúnmente aceptada es la que figura en el estudio del Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, José R. Martínez Cobo. "Indígena" es un término que se aplica a todo aquello que es relativo a una población originaria del territorio que habita.

La tradición Indígena en materia de derechos colectivos sobre las tierras y los recursos contrasta con los modelos dominantes de propiedad individual, privatización y desarrollo. Se ha reconocido que el fomento de los derechos colectivos de los pueblos Indígenas sobre las tierras, los territorios y los re-

11 *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, INALI, 2014.

cursos no sólo contribuye a su bienestar, sino también al bien común mediante la solución de problemas como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad.

En esta publicación se capitaliza el término "Indígena" para identificar a un grupo de comunidades políticas e históricas y reconocer la autorrepresentación y los derechos de los pueblos Indígenas.[12] A lo largo de los capítulos que siguen, el lector encontrará conceptos en otomí que, junto con los mitos, historias y leyendas, constituyen el fundamento para el conocimiento tradicional Indígena otomí de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, estado de Querétaro.

El siguiente libro consta de once capítulos y ocho apéndices; estos se pueden leer independientemente unos de otros. El primer apéndice, del profesor Wright Carr, analiza el papel de los otomíes en la sociedad centromexicana de la época prehispánica. El tercer capítulo, luego de la introducción y explicación del marco legal actual, presenta los códices y manuscritos otomíes de los siglos XVI al XVIII, y la historia de ambas comunidades según los propios habitantes, registrada después de siglos de tradición oral. Los siguientes dos capítulos describen cómo los otomíes conceptualizan el espacio y el tiempo. El sexto capítulo se centra en el humano otomí, su sistema de parentesco, filiación social, alimentario y construcción de unidades residenciales. El séptimo trata de su salud y conocimiento de la medicina tradicional. El octavo capítulo profundiza en su relación con el reino animal, el noveno en sus sistemas de producción y económicos, y el décimo en su compromiso con el mundo sobrenatural. A través de los capítulos, surge un cuadro del universo otomí elaborado con los propios habitantes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec.

12 Christine Weeber, editora de *Anthropology Magazine: Sapiens,* mayo 2020. The Government of Canada Style Guide y The Associated Press Style Guide han sido actualizados también para capitalizar el término "Indígena", respetando el estatus especial de los pueblos Indígenas, mayo 2020.

METODOLOGÍA PARTICIPATIVA

Los códices y manuscritos de los siglos XVI-XVIII y las fuentes secundarias e investigaciones antropológicas contemporáneas han servido para complementar los datos del trabajo de campo. Salvo donde se indica una fuente bibliográfica, el texto de esta publicación es enteramente de primera mano, basado en datos primarios recopilados entre 1985 y 1989 y actualizados entre 2019 y 2022. Los principios básicos de la ética profesional han regido la investigación y el trabajo de campo. En cada etapa, el proceso fue inspirado, conceptualizado y aterrizado en un compromiso significativo de participación y reciprocidad. Durante el primer periodo, a menudo íbamos con Severiano a las comunidades, a veces con el fotógrafo (Andrés) y el reportero (Juan Carlos) del Departamento de Prensa de la UAQ. Con base en técnicas cualitativas de entrevistas a profundidad, abiertas y semiestructuradas, recogimos elementos esenciales sobre la identidad étnica cultural y lingüística otomí, siempre en proceso de transformación por dinámicas internas, influencias del exterior, medios de comunicación y migrantes otomíes que regresaron a sus pueblos después de haber trabajado en las zonas urbanas del país o en los Estados Unidos vendiendo artesanías o trabajando como albañiles, carpinteros, obreros o trabajadores domésticos. Las descripciones en este libro expresan lo más fielmente posible la realidad ñäñho, contada por personas otomíes, tomando en consideración la discrepancia que siempre existe entre lo que los respondientes hacen y lo que dicen que hacen, así como lo que nos han querido compartir y lo que han guardado para sí mismos.[13]

La antropología sigue siendo una ciencia clave donde convergen conocimientos, prácticas y metodologías que garantizan un mejor registro y una mayor comprensión de culturas y sociedades. Se considera de vital impor-

13 Véase más adelante una descripción más detallada de la metodología y las técnicas aplicadas en el proceso de investigación.

tancia reconocer y resaltar el conocimiento tradicional oral de los habitantes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec.

El objetivo de la antropología debería ser reflejar el punto de vista del Indígena, pero no desde una visión antropocéntrica, sino desde una interpretación del Indígena integrado en el ambiente, campo y cosmos con otros seres.[14] Como destaca Viveiros de Castro, los conceptos que usan los pueblos Indígenas son esencialmente diferentes y el mundo descrito por ellos es muy distinto también. El concepto Indígena, desde su punto de vista, no puede ser o no necesariamente coincide con el del antropólogo,[15] aunque él mismo sea Indígena. La investigación antropológica inevitablemente refleja la visión del antropólogo sobre el punto de vista Indígena (y sus variantes) como otra forma de pensamiento y, sobre todo, como resultado de la convivencia y la vinculación con la comunidad Indígena.

El lema que ha guiado esta investigación es: "aquello sobre lo cual no se puede teorizar es aquello que hay que narrar".[16] El hilo conductor lo constituye la literatura oral otomí de las dos comunidades otomíes de Amealco. *B'ede* (las diferentes narraciones de creación e historias) hablan por sí mismas, están relacionadas entre sí y con prácticas comunitarias, y albergan conceptos, normas y valores ñäñho dentro de ellas. Cada capítulo incluye relatos significativos de diferentes tipos que a veces se interpretan y se comparan, y otras simplemente se cuentan. La narración demuestra "que hasta en sus manifestaciones más libres (como lo son los mitos), el espíritu humano está sometido a construcciones rigurosamente determinantes"[17] y esconde conceptos con significado filosófico. Ha sido la búsqueda por esta significación lo que ha inspirado *El Otomí en busca de la vida.*

La literatura oral es el vehículo por excelencia de la transmisión de conceptos y conocimiento tradicional sobre la cultura, la mitología e historia

14 Véase Kohn, *How forests think: Towards an Anthropology Beyond the Human,* University of California Press, 2013; en este libro el autor presenta la noción, basado en su estudio etnográfico con el pueblo Runa de Ecuador, de que los árboles (y otros seres) tienen la capacidad de pensar y cómo otros seres constituyen lo que es ser humano.

15 Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds,* HAU Press, 2015, pp. 26-29.

16 Eco, *El nombre de la rosa,* Bompiani, 1980.

17 Lévi-Strauss, *Les estructures* élémentaires *de la parenté* [The Elementary Structures of Kinship (1969)], Presses Universitaires de France, 1949, p. 42.

otomí. También es un instrumento de entretenimiento. Los habitantes de todas edades solían reunirse para compartir historias que reflejaban la moral, el humor, el pasado y el futuro comunitario colectivo. Un sinnúmero de narraciones que tratan de una variedad de temas esenciales para la identidad otomí enriquece el texto del libro y sustenta el articulado de conceptos otomíes difícilmente definidos en términos ajenos a su realidad.

Las narraciones recopiladas han sido transmitidas oralmente de generación en generación durante siglos y contienen elementos que también aparecen en los códices del siglo XVI. Nunca antes habían sido plasmadas en papel. Vivían en la memoria de los ñäñho de Santiago y San Ildefonso como libros que respiran. Transmiten tradiciones, normas y valores, conectan al pueblo con su pasado, validan prácticas y ejercen presión social. A menudo incluyen características mesoamericanas, también reflejan el contacto con los españoles, con 'la gente de razón' y la globalización; hablan de animales que no existían antes de la conquista o de conceptos de la religión católica. Provienen de ambas comunidades y los narradores son mujeres y hombres, jóvenes y ancianos.

Para distinguir entre las diferentes expresiones de la tradición literaria oral otomí,[18] se presentan definiciones que tienen relevancia principalmente para el contexto del mundo otomí de Amealco. Las narraciones son clasificadas según su tipo (véase el apéndice "Literatura de tradición oral otomí") en: Cuentos Históricos (CH), relatos sobre sucesos históricos que viven en la memoria de los habitantes y se refieren a un lugar en un tiempo pasado específico; Cuentos Míticos (CM), narraciones sobre situaciones que se consideran reales, pero parecen ficticias; Mitos (M), relatos sagrados asociados a conceptos religiosos otomíes ambientados en tiempos lejanos que tratan del origen del mundo, del ser humano, de los cultivos, y donde aparecen dioses y creaciones sobrenaturales;[19] Memoratas (R), relatos sobre experiencias personales o de una persona cercana, a menudo con elementos mágicos, pero que se refieren a un lugar y tiempo específicos, y que puede convertirse en

18 Para resaltar su valor, se refiere a los relatos como "literatura oral". Sobre el tema de la tradición oral, véanse los excelentes estudios de Alfredo López Austin (1996) y Joanne Michel de Guerrero (2010) sobre el tema de la mitología y folclore de Meso-América.

19 Según Lévi-Strauss, el pensamiento mítico se rige por leyes semejantes a las del lenguaje, estructuras que entonces también determinan el ambiente cultural.

Leyenda (L),[20] narración de estructura reconocible con matices naturales y sobrenaturales con variantes según el lugar de origen y transmitida a través de largos años; y las Fábulas (F), relatos donde todos los personajes son animales que hablan y tienen características humanas. En este libro, a lo largo de los diferentes capítulos, se incluyen: 5 mitos, 11 cuentos históricos, 36 memoratas, 4 cuentos míticos y 2 fábulas.

Estas clasificaciones no son absolutas ni excluyentes: hay cuentos con elementos mitológicos, memoratas con partes históricas, etcétera. Son introducidos con el nombre del narrador y el lugar de origen. El conjunto de narraciones reales, mágicas, fantasiosas y míticas constituye una fuente importante para comprender el complejo comunitario de las comunidades. Son los testigos fieles de lo más inalcanzable e intangible de la cognición otomí que ha resistido la prueba del tiempo. Contienen arquetipos y símbolos. Para su análisis y comprensión, el mensaje central (el meollo de las expresiones de la literatura oral) fue abstraído, tomando en cuenta que los detalles de cada cuento diferirán según el toque personal del narrador, su estilo particular y el registro.

Actualmente, la cuestión de la identidad en México se encuentra en el centro del debate y en particular se focaliza en culturas y lenguas Indígenas. Los ñäñho, como otros pueblos del país, han vivido la erosión de su cultura, lengua, organización y medio ambiente. También muestran una notable resiliencia para preservar la identidad milenaria por ser su capital sociocultural y principal activo. La formación de antropólogos y lingüistas Indígenas es particularmente urgente. La participación y representación de académicos otomíes en el avance teórico de la antropología, arqueología e historia de las comunidades es necesario para guiar procesos de investigación y desarrollo, y revertir el abandono del conocimiento tradicional Indígena y su exterminio cultural-lingüístico.

En el espacio entre la tradición y la ciencia, la academia actúa como puente de diálogo intercultural, creando espacios de comunicación y aprendizaje con las comunidades Indígenas. El Instituto Intercultural Ñöñho, A.C. en San Ildefonso es la primera institución en ofrecer una licenciatura en Economías

20 Véase Prat Ferrer, *Bajo el árbol del paraíso, historia de los estudios sobre el folklore y sus paradigmas,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Solidarias a estudiantes Indígenas. Esto ayuda a evitar que los jóvenes otomíes tengan que migrar para estudiar, pues forma cuadros para cooperativas con enfoque intercultural desde la cultura local, fomenta la milpa tradicional de policultivo y coorganiza las Ferias del Maíz desde 2014.[21]

A través del Campus Amealco, la UAQ ha acercado la educación superior a la población Indígena, enseñando materias relevantes para las comunidades ñäñho. La Facultad de Filosofía ha incorporado un programa de rescate de la lengua hñäñho, iniciado un diplomado en hñäñho en el municipio de Tolimán, creado el "traductor Hñäñho-Español" (Microsoft ha proporcionado una plataforma gratuita) y abierto la Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas y la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB). Debe ser priorizada "la nominación de profesores académicos Indígenas, el registro de estudiantes Indígenas, la formación de alumnos provenientes de las comunidades para la investigación y promoción de la lengua y cultura".[22]

Las Nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (NTIC) podrían contribuir a mejorar el proceso de aprendizaje de la lengua y cultura otomí, y convertirse en instrumentos de preservación. Los jóvenes ñäñho de las comunidades están ganando terreno en el ciberespacio al usar las nuevas tecnologías para crear blogs y videoblogs sobre su cultura y lengua, y divulgar imágenes y experiencias en Facebook, Instagram y Twitter. Las tecnologías móviles crean grandes oportunidades para acceder al conocimiento y compartirlo, lo cual también incluye el conocimiento Indígena, pero al no tener orientación ni garantizar los derechos de propiedad intelectual, también abren camino a procesos de violencia cultural y digital, de alienación, disociación y exclusión. Las comunidades deberían determinar su relación con la tecnología y aplicarla para fortalecer la comunidad, el idioma y la cultura ñäñho. Tras dos generaciones, el hñäñho sigue vivo entre los ancianos, pero la mayoría de sus nietos ya no lo hablan.

Este libro se basa en cientos de conversaciones con expertos ñäñho de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, sobre todo con personas

21 Mario Bladimir Monroy Gómez, primer director del Instituto Intercultural Ñöñho, A.C. (2012-2019).

22 Vázquez Estrada, Terven, Hekking, González y Reséndiz, *Ya hñä ne ya 'mui 'ñäni zäntho Lengua y cultura en movimiento,* UAQ, 2016.

mayores. Destaca el conocimiento tradicional otomí para que las nuevas generaciones puedan alinearse con su propia historia y dignidad, y tengan una herramienta que resalte este capital ante las percepciones y acciones discriminatorias del mundo exterior. Se dirige a los habitantes Indígenas de las comunidades, al pueblo otomí y a los pueblos Indígenas del país, así como a la academia, los queretanos, la Secretaría de Educación Pública, los maestros bilingües, los funcionarios públicos responsables de la elaboración de programas de desarrollo Indígena y los estudiantes de la UAQ y otras universidades autónomas de estados vecinos donde habitan los otomíes (Estado de México, Hidalgo, Puebla, Michoacán, Veracruz). Mi más profunda esperanza es que la obra sea de valor para las comunidades otomíes. Ha sido un proceso de muchos años, mucho amor y dedicación. Le ruego al lector que perdone cualquier error e imprecisión.

I

MARCO NORMATIVO EN MATERIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Instrumentos internacionales

El escenario jurídico-político relativo al reconocimiento de los derechos de los pueblos Indígenas en el mundo y en México ha cambiado radicalmente tan sólo unos años después de la primera publicación de *El Otomí en busca de la vida* en 1988. Hoy los pueblos Indígenas del país son protegidos legalmente por un marco normativo y herramientas para la defensa de sus derechos y la promoción del reconocimiento y fortalecimiento de su patrimonio. La representación legislativa de los Indígenas es un asunto que goza de consenso en el plano normativo. En la actualidad se reconocen formalmente los derechos de los pueblos y comunidades Indígenas y, para asegurar el cumplimiento de las normas, se han creado instituciones encargadas de su aplicación y de la supervisión de agentes con la responsabilidad de acatar esta normativa.

El movimiento Indígena surge como fuerza en Indoamérica en torno al quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Américas en 1992. 1993 fue designado como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas. En 1994, la ONU proclamó el 9 de agosto como Día Internacional de los Pueblos Indígenas para fortalecer la cooperación internacional en la solución de los asuntos a los que se enfrentan los pueblos Indígenas. A esto siguió la declaración del periodo 1995-2004 como el Decenio de las Poblaciones Indígenas del Mundo por las Naciones Unidas, y la del periodo 2005-2014 como el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Los Decenios Internacionales motivaron a las agencias de las Naciones Unidas, las multilaterales como el Banco Mundial, la Unión Europea y los gobiernos nacionales a adoptar estrategias y directivas, dedicándoles programas y fondos especiales. Luego, la Asamblea General de la ONU designó 2019 como el Año Internacional de las Lenguas Indígenas y adoptó la resolución que proclama el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032),

la cual establece el derecho de los pueblos Indígenas a expresarse en sus lenguas como un componente esencial para el desarrollo sostenible. De los 6,700 idiomas en el mundo, la mayoría son hablados por pueblos Indígenas que representan la mayor parte de la diversidad cultural del mundo. El 40% está en peligro de desaparecer. Según la UNESCO, cada dos semanas desaparece una lengua Indígena.

En los últimos treinta años, los derechos de los pueblos Indígenas del mundo se han reconocido cada vez más en instrumentos y mecanismos internacionales, destacan:

- El Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989),[23] ratificado por México en 1990 y con carácter vinculante. El Convenio se ha convertido en un valioso marco de referencia para la definición de una nueva relación entre el Estado y los pueblos Indígenas, y entre estos últimos y los demás actores sociales. Ha demostrado que el respeto a la diversidad no se traduce en desintegración social y nacional.
- El Convenio de la Diversidad Biológica (CDB). Es el primer tratado multilateral que aborda la biodiversidad como un asunto de importancia mundial que demuestra la preocupación ante su deterioro y reconoce su importancia para la viabilidad de la vida en la Tierra y el bienestar humano. Es un tratado jurídicamente vinculante con tres objetivos principales: la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos. México firmó el CDB en 1992 y lo ratificó el 11 de marzo de 1993.
- La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003 de la UNESCO.[24] Esta convención es de particular importancia por su enfoque en el patrimonio inmaterial. El patrimonio cultural inmaterial se manifiesta en ámbitos que son tratados en esta publi-

23 Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

24 Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. *UNESCO*.

cación: las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial, las artes del espectáculo, los usos sociales, los rituales y actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y las técnicas ancestrales tradicionales. El gobierno mexicano la ratificó en 2005 y el país cuenta con expresiones culturales inscritas en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, entre ellos otomíes: Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán y la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado.

- La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).[25] Adoptada con un amplio consenso por la Asamblea General de la ONU, la UNDRIP establece un umbral mínimo necesario de compromiso con los pueblos Indígenas. Representa un avance importante hacia el fortalecimiento de la normativa internacional relativo a los pueblos Indígenas. Si bien la declaración no es un tratado legalmente vinculante, su contenido representa el consenso internacional sobre los derechos reconocidos a los pueblos Indígenas. En este sentido, la declaración guía a los Estados sobre las políticas que deban implementar. México la respaldó con su firma y participación durante el proceso de concertación.

Los tres mecanismos de las Naciones Unidas dedicados a las cuestiones específicas de los pueblos indígenas son:

- El Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (UNPFII), órgano asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC). Fue establecido en 2000 con el mandato de examinar las cuestiones Indígenas relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos.

25 La declaración enfatiza el derecho de los pueblos Indígenas de preservar y fortalecer sus propias instituciones, culturas y tradiciones, así como de trabajar por su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, *Naciones Unidas*).

- El Relator Especial sobre los derechos de los pueblos Indígenas, nombrado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU desde 2001. Forma parte del sistema especial de Procedimientos Temáticos.
- El Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (EMRIP), establecido por el Consejo de Derechos Humanos de la ONU en 2007. Brinda a este último asesoramiento temático en forma de estudios e investigaciones, sobre los derechos de los pueblos Indígenas según las indicaciones del mismo. Está compuesto por cinco expertos independientes en los derechos de los pueblos Indígenas.

Los mecanismos a nivel regional son:

- La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA,[26] aprobada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 2016 y tras diecisiete años de negociaciones. La Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue creada por la CIDH para brindar atención a los pueblos Indígenas de América, que se encuentran especialmente expuestos a violaciones de derechos humanos, así como para fortalecer, impulsar y sistematizar el trabajo de la propia Comisión Interamericana en el área. Desde la década de los ochenta, dicha comisión se ha pronunciado en forma sistemática sobre los derechos de los pueblos Indígenas.[27]
- La Política Operativa sobre Pueblos Indígenas y la Estrategia para Desarrollo Indígena del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (2006) para establecer objetivos de largo plazo, principios, requerimientos, condiciones y reglamentos para actividades con pueblos Indígenas. La estrategia define el concepto de "desarrollo con identidad".[28]

26 Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

27 "Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas", *Organización de los Estados Americanos,* 2022.

28 El BID y los pueblos Indígenas: https://www.iadb.org/es/gender-and-diversity/el-bid-y-los-pueblos-indigenas

Marco normativo mexicano: federal y estatal

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Reformas 2001 y 2011, Artículo 2

Como respuesta al espíritu de la oposición masiva y movimiento de concientización de pueblos y organizaciones Indígenas en torno a los eventos conmemorativos del Quinto Centenario, el gobierno de Salinas de Gortari promovió en 1992 una reforma constitucional del artículo 4, reconociendo por primera vez que la "Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas".[29] Sin embargo, no fue suficiente. La Ley Agraria, que regula la tenencia de la tierra colectiva, no hizo lo propio con la protección de los territorios Indígenas y tampoco reconoció el derecho a la libre determinación. En el contexto de las protestas en contra de la "celebración del descubrimiento de las Américas", los movimientos Indígenas reclamaron el derecho a la libre determinación. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas se levantó para impulsar la autonomía Indígena en enero de 1994.

México redefine jurídicamente a las comunidades Indígenas a través de la reforma constitucional del 2001, reconociendo la composición pluricultural de la nación sustentada en los pueblos Indígenas. Ello fue producto de dos iniciativas que coinciden en el fracaso de la reforma de 1992: la del entonces presidente Zedillo, en 1998, y la del presidente Fox, en 2000. El apartado B señala que la Federación establecerá las instituciones y determinará las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los Indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades. La cuestión Indígena se convirtió en una competencia de los Estados más que de la Federación. Oaxaca y Quintana Roo anticipan a la Constitución Federal el establecimiento de derechos Indígenas mediante el reconocimiento de la autonomía de los pueblos y la implantación de sistemas específicos de justicia Indígena.[30]

29 Stavenhagen, "La constitución de Querétaro y los pueblos indígenas de México", *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas,* 2017.

30 "La reforma constitucional en materia indígena de México", UNAM, 2002.

La reforma constitucional del 2001 no reconocía todos los derechos fundamentales de los pueblos Indígenas y otros se excluyeron al no contemplar modificaciones sustanciales en el apartado orgánico de la Carta Magna. Fue rechazada por la gran mayoría de los pueblos Indígenas del país por no cumplir con las normas internacionales del CDB, el Convenio Núm. 169, los Acuerdos de San Andrés Larráinzar de 1996 y la Ley de COCOPA acordada con los Zapatistas.[31] Diferentes pueblos Indígenas comenzaron a organizar sus propios proyectos autonómicos, con lo cual el debate pasó de una elaboración teórica a su construcción social.

La Reforma Constitucional del 2011, al considerar los derechos humanos como la columna vertebral del sistema jurídico y parámetro de la actuación de las autoridades del Estado, reconoció los derechos Indígenas como parte del bloque de constitucionalidad. A la fecha, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, los Tribunales Federales y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación han establecido criterios de interpretación que favorecen la libre determinación y autonomía de los pueblos.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI)

En 2003 se decretó la ley sobre derechos lingüísticos para el sector Indígena y una reforma educativa afín.[32] Ambos instrumentos otorgan facultades legales para enfrentar la discriminación, el escaso fomento y la exclusión de lenguas y culturas indomexicanas. Dos años después se formó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el cual administra esta normatividad.

La ley establece un deslinde crítico respecto del indigenismo de resabio colonialista, que rigió en el pasado la educación y la cultura en áreas Indígenas, y se suma a la corriente humanista global a favor de los derechos humanos y culturales.[33] Tiene por objetivo regular el reconocimiento y la protección de

31 Nava Escudero, "Indigenous Environmental Rights in Mexico: Was the 2001 Constitutional Reform Facilitated by International Law?", *Mexican Law Review,* 2012.

32 Cámara de Diputados, 2003.

33 Muñoz Cruz, *Significado y Filiación de las políticas de lenguas Indoamericanas. ¿Diferente Interpretación y regulación de las hegemonías sociolingüísticas?,* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2007.

los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades Indígenas, así como la promoción del uso cotidiano y desarrollo de las lenguas Indígenas en México.[34]

El artículo 5 establece que el Estado "reconocerá, protegerá y promoverá la preservación, desarrollo y uso de las lenguas indígenas nacionales". El siguiente artículo dice que "el Estado adoptará e instrumentará las medidas necesarias para asegurar que los medios de comunicación masiva difundan la realidad y la diversidad lingüística y cultural de la Nación Mexicana".

Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas

En 2018 se publicó la ley que promulga la creación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Nace sobre bases conceptuales diferentes a las de sus predecesores, INI y CDI. Garantiza el ejercicio e implementación de los derechos de las comunidades originarias establecidos en la Constitución y en tratados internacionales, así como el derecho a la consulta y al consentimiento libre, previo e informado para reformas jurídicas y actos administrativos susceptibles a afectarles. Se basa en la construcción de una nueva relación entre Estado y pueblos Indígenas, los considera titulares del derecho de libre determinación y autonomía, supera el paradigma que los ubica como objetos de atención o sujetos pasivos y tiene como objetivo fortalecer el patrimonio cultural tangible e intangible, en particular la educación, la medicina tradicional, las lenguas Indígenas, los medios de comunicación y sus expresiones artísticas y artesanales.[35] Según el artículo 4, el INPI tiene la función de "promover, fortalecer y coadyuvar el ejercicio de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas. Asimismo, impulsar y fortalecer las instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales de dichos pueblos".

34 Según la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, "Se prevé el uso de lenguas indígenas para acceder a la información pública y la difusión de leyes, reglamentos, así como los contenidos de los programas, obras, servicios dirigidos a las comunidades indígenas, en la lengua de sus correspondientes beneficiarios".

35 "Programa institucional 2020-24", INPI, 21 de septiembre, 2020.

Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (LFPPCPCIA, 2023, última revisión)

Esta ley tiene por objeto reconocer y garantizar el derecho de propiedad de estos pueblos sobre los elementos que componen su patrimonio cultural, sus conocimientos y expresiones culturales tradicionales, así como la propiedad intelectual colectiva; promover el respeto y desarrollo del patrimonio cultural, así como reconocer la diversidad de sus elementos; establecer disposiciones para que en ejercicio de su libre determinación y autonomía los pueblos y comunidades definan, preserven, protejan, controlen y desarrollen los elementos de su patrimonio cultural, sus conocimientos y expresiones culturales tradicionales; y establecer las bases para que los pueblos definan el uso, disfrute y aprovechamiento de su patrimonio cultural y, en su caso, su utilización por terceros. La promulgación de la ley marca un primer paso hacia la protección legal de los conocimientos y creaciones comunitarias. Proporciona un marco jurídico que permite a las comunidades defenderse de las fuerzas disruptivas del mercado. Sin embargo, la efectividad de esta protección dependerá de cómo las partes interesadas hagan uso de ella. Dado la naturaleza legal híbrida de la ley, su interpretación y aplicación es un desafío.

Estatal

La normatividad en materia de pueblos y comunidades Indígenas del estado de Querétaro se rige por los siguientes medios:

a) Constitución Política del Estado de Querétaro

La Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Querétaro[36] se refiere a los derechos de los pueblos Indígenas en los siguientes artículos: artículo

36 Dirección de Investigación y Estadística Legislativa, Poder Legislativo del Estado de Querétaro: http://legislaturaqueretaro.gob.mx/app/uploads/est-leg/leyes/001_59.pdf

4,[37] 11, 12 y 41-VIII. El artículo 3[38] reconoce la presencia de pueblos y comunidades Indígenas; sin embargo, el artículo 4 se refiere a "grupos indígenas". A diferencia de los grupos, los pueblos Indígenas tienen derechos colectivos sobre la tierra, la autodeterminación y el desarrollo autónomo. Entre éstos figuran el reconocimiento de su historia, lengua, identidad y cultura propias, así como el derecho colectivo a las tierras, los territorios y los recursos naturales que tradicionalmente han ocupado y utilizado, y el derecho a sus conocimientos tradicionales colectivos.

b) Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, 2009 (LDC)

La LDC reconoce los territorios Indígenas de los municipios de Amealco de Bonfil, Arroyo Seco, Cadereyta de Montes, Colón, Ezequiel Montes, Huimilpan, Jalpan de Serra, Peñamiller y Tolimán. Esta ley otorga a los pueblos Indígenas la calidad de sujetos de derecho público, reconocimiento y legalidad a la justicia Indígena. El catálogo incluye 183 comunidades Indígenas en el estado. Las personas Indígenas que viven en la ciudad de Querétaro o en otros centros urbanos no son incluidas en la ley, de tal manera que la LDC ubica a la población Indígena y sus derechos apartados del resto de la sociedad. Los recientes cambios constitucionales y la ley ignoran "que las comunidades étnicas trascienden las definiciones territoriales y que la misma reproducción de estas comunidades requiere de los flujos de recursos económicos y simbólicos provenientes de las ciudades".[39]

37 Artículo 4: La educación que se imparta en el Estado, promoverá el conocimiento de su geografía, cultura, derechos humanos, características sociales y económicas, valores arqueológicos, históricos y artísticos, tradiciones, lenguas y creencias de los grupos indígenas y el papel de estos en la historia e identidad de los queretanos y de la Nación Mexicana (Ref. P.O. No. 47, 27-IX-13).

38 Artículo 3: En el Estado se reconoce la presencia de sus pueblos y comunidades indígenas, admitiendo que fueron la base para su conformación política y territorial; garantizará que la riqueza de sus costumbres y tradiciones; territorio, lengua y patrimonio cultural, medicina tradicional y acceso a recursos naturales, así como su autonomía, libre determinación, sistemas normativos y el acceso a la consulta, sean preservados y reconocidos a través de la ley respectiva (Ref. P.O. No. 47, 27-IX-13).

39 Martínez Casas y Peña, "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (México)", *Revista de Antropología Social,* 2015, pp. 217-251.

A partir de la LDC, ha aumentado la autoidentificación de los habitantes del estado como Indígenas.[40] Esta reivindicación demuestra un cambio de conciencia a favor de la descendencia Indígena. La ley, según su artículo 1, tiene por objetivo el "reconocimiento, preservación y defensa de la riqueza de las costumbres y tradiciones; territorio, lengua y patrimonio cultural, medicina tradicional y acceso a recursos naturales, así como su autonomía, libre determinación, sistemas normativos y el acceso a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas, además del establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal en materia de derechos y cultura indígena". Para efectos de esta ley, se entiende por autonomía: "Expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, para adoptar por sí mismos decisiones y desarrollar sus propias prácticas, relacionadas, entre otras, con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales, organización sociopolítica, administración de justicia, educación, lenguaje, salud y cultura; en consonancia con el orden jurídico vigente".

En cuanto a la responsabilidad de los municipios, la Ley Orgánica Municipal del Estado de Querétaro (2001) señala en su artículo 12, capítulo 4, que los ayuntamientos promoverán el desarrollo de sus lenguas, cultura, usos, costumbres, recursos naturales y formas específicas de organización social, reconoce las propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, y garantiza la libre determinación y autonomía. El artículo 65 de la Ley Indígena dispone que el "Gobernador del Estado y los ayuntamientos están obligados a consultar, en los términos de la Ley, a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Estatal y planes municipales de desarrollo y, en lo procedente y viable, a incorporar las propuestas que realicen".

40 Vázquez Estrada y Prieto Hernández, *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli Queretana,* UAQ, 2013.

c) Lineamientos para la consulta en materia de derechos político-electorales de las comunidades indígenas en el Estado del Instituto Electoral del Estado de Querétaro (2019)[41]

El Consejo General del Instituto Electoral del Estado de Querétaro (IEEQ) aprobó los Lineamientos para la consulta en materia de derechos político-electorales de las comunidades indígenas en el Estado. El objetivo es contar con una ruta general para los procesos de consulta que implementa el instituto en cerca de trescientas comunidades Indígenas en la entidad. A raíz de los lineamientos, el organismo electoral consulta por primera vez a las comunidades Indígenas del estado acerca de sus derechos político-electorales. Se sustentan en diversos antecedentes, disposiciones constitucionales, tratados internacionales y criterios de tribunales electorales, al tiempo que forman parte de las medidas adoptadas por el instituto para el cumplimiento de las sentencias en la materia.

Camino al futuro

La falta de reconocimiento del valor y los derechos de los pueblos Indígenas del país se remontan al periodo colonial, pero también están ligados al Estado Nación mexicano y las políticas asimilacionistas. La Independencia no cambió esa situación y tampoco la Revolución mexicana, en la que muchos Indígenas participaron. Los pueblos Indígenas han sido concebidos como objetos de tutelaje y no como sujetos de derechos.[42]

En las últimas décadas hubo avances importantes a nivel normativo; sin embargo, en la implementación hay inconsistencias y en la práctica jurídica hace falta la debida aplicación de las normas. Desde 1994 ha surgido un renovado interés por las culturas y lenguas indígenas, acompañado de un creciente sentido de orgullo por ellas. No obstante, a pesar de este resurgi-

41 Lineamientos del Instituto Electoral del Estado de Querétaro para la consulta en materia de derechos político-electorales de las comunidades indígenas en el Estado, *Instituto Electoral del Estado de Querétaro.*

42 *Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México.* Visita oficial a México del 8 al 17 de noviembre de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas, Sra. Victoria Tauli-Corpuz.

miento, las comunidades indígenas en México continúan enfrentando desafíos derivados de programas de desarrollo fallidos, la pérdida de sus culturas e idiomas, así como la pobreza y discriminación persistente (Escobar, 1995). Los conocimientos tradicionales, tema principal de este libro, son el núcleo de la identidad y el patrimonio Ñäñho. A largo plazo, los gobiernos nacional y estatal podrían ahorrar millones al invertir en el fortalecimiento de la lengua y cultura otomí de Santiago y San Ildefonso, no sólo con el fin de preservar, sino también de apoyar el emprendimiento indígena y su bienestar sociocultural, psicológico, educativo, económico y de salud.

Es necesario el reconocimiento de sistemas normativos como fuentes de derecho en procesos de consulta y diálogo y en la resolución de conflictos, traducirlos en derecho positivo Indígena, y al mismo tiempo fortalecer los mecanismos de organización Indígena para consolidar el ejercicio de la autonomía e impulsar protocolos de consulta previa comunitaria.[43] Se ha planteado la superación del peticionismo y la promoción de políticas públicas diferenciadas que tomen en cuenta las condiciones y características culturales propias, identificando el potencial de un desarrollo integral local y una mayor autonomía.

43 Véase Cruz Ruega, *La consulta previa en México, límites y falencias,* 2020.

II

B'EDE-FUENTES PARA LA HISTORIA DEL PUEBLO OTOMÍ

Códices y manuscritos de los siglos XVI-XVIII en lengua otomí

Como señala David Charles Wright Carr en el estudio histórico que aparece en el apéndice "El papel de los otomíes en la sociedad centromexicana de la época prehispánica", los manuscritos pictóricos y alfabéticos, creados por los pintores-escribanos otomíes en el periodo Novohispano Temprano, ofrecen una mirada sobre la tradición histórica de los otomíes. Los señoríos de la Triple Alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan incluían hablantes de varios grupos lingüísticos. Tlacopan, por ejemplo, tenía mayoría otomí y minorías que hablaban mazahua, matlatzinca, náhuatl, chocho y una lengua chichimeca. Los bloques políticos no se organizaban por lengua, sino por confederaciones de señoríos, y la mayor parte de estos eran plurilingües. Cuando los ejércitos de la Triple Alianza hacían la guerra a los señoríos de la confederación tlaxcalteca, ambos ejércitos incluían nahuas, otomíes y hablantes de otras lenguas.

Los frailes enseñaron a los otomí-hablantes a escribir en su idioma en alfabeto latino; esa ortografía se conoce como el otomí clásico. La coexistencia de la escritura centromexicana y el alfabeto europeo produjo obras híbridas que reflejaban la nueva realidad social. El desplazamiento de la escritura tradicional centromexicana por la escritura alfabética fue un proceso gradual. A menudo los dos sistemas coexistían dentro del mismo manuscrito y se glosaban los textos pintados con breves textos alfabéticos.[44]

El registro de la historia del pueblo otomí por los conquistadores y los pueblos vecinos debe ser examinado con precaución. Existen muchos manuscritos de origen otomí, tanto pictóricos como alfabéticos, incluso manuscritos cartográficos y cartográfico-históricos pintados en pueblos otomíes o con pre-

44 Wright Carr, "Los otomíes: cultura, lengua y escritura". PhD diss., El Colegio de Michoacán, 2005. Consulte el apartado 3.6 para una lista amplia de los manuscritos alfabéticos.

sencia otomí.[45] Sin embargo, las fuentes en otomí han sido poco estudiadas en comparación con los documentos en náhuatl. También la historia sobre los otomíes suele escribirse desde las perspectivas de sus vecinos, sin tomar en cuenta la visión propia de su papel en los procesos culturales del Centro de México.[46] En las fuentes escritas por los nahuas, españoles y mestizos, desde la Conquista hasta tiempos recientes, se encuentran estereotipos negativos sobre los otomíes. Éstas han sido un obstáculo para el desarrollo de un sentimiento colectivo de orgullo étnico.[47]

Los manuscritos en otomí y sobre el pueblo otomí se encuentran repartidos en diferentes bibliotecas, museos y archivos públicos y eclesiásticos en colecciones particulares en México y en el extranjero. Sobre el origen de las dos comunidades, se encuentran documentos en el Archivo General de la Nación. También hay documentos en los archivos de las órdenes religiosas, en los archivos locales de Amealco y otros municipios. Hasta finales del siglo XVIII, la entonces villa de Amealco estaba sujeta a la jurisdicción de San Jerónimo Aculco. Otros testamentos en otomí están en el Archivo del Poder Judicial del Estado de Hidalgo, la Biblioteca Nacional de París, la Princeton University Library, la Universidad de Texas, el Colegio de Michoacán y la Newberry Library en Chicago.[48]

La escritura alfabética del otomí se desarrolló en el contexto de la evangelización. Hay una variedad de trabajos lingüísticos sobre el otomí elaborados durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX por miembros de las órdenes religiosas, así como obras de temas religiosos escritas en otomí por frailes y por hablantes nativos: doctrinas, sermones, traducciones de textos bíblicos, confesionarios y tratados filosóficos.[49] Se puede clasificar los documentos antiguos[50] en lengua otomí o sobre el pueblo otomí, en español o náhuatl, de la siguiente manera:

45 Para una descripción y análisis mucho más completo, véanse Wright Carr, Soustelle y Carrasco Pizana.

46 Wright Carr, *op. cit.,* 2005, apartado 3.6.

47 Wright Carr, "El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente", 2012.

48 Wright Carr, *Manuscritos otomíes en la Biblioteca Newberry y la Biblioteca de la Universidad de Princeton,* Ediciones La Rana/Gobierno del Estado de Guanajuato, 2006.

49 Wright Carr, *op. cit.,* 2005, apartado 3.6.

50 Véase Garza Cuarón y Baudot, "Historia de la literatura mexicana", *Revista Iberoamericana,* 2005.

- Gramáticas y vocabularios.[51]
- Catecismos y oraciones (obras cristianas).[52]
- Canciones y poemas del siglo XVI.[53] Los nahuas reconocieron como digna de consideración una categoría de poemas, los *otoncuicatl* (cantos otomíes). En la Biblioteca Nacional de México, la Colección de Cantares Mexicanos contiene trozos literarios antiguos de los otomíes que solían cantar en los convites y casamientos, traducidos a lengua mexicana, siempre tomando el alma y el juego del canto, imágenes metafóricas que ellos decían. De estos cantares otomíes, algunos son verdaderas joyas literarias, conocidos sólo a través de su versión en náhuatl.[54]
- Relaciones geográficas del siglo XVI. *La Relación Geográfica de Querétaro,* elaborada por el escribano real Francisco Ramos de Cárdenas en 1582 con el apoyo de informantes otomíes, es una de las fuentes documentales claves para comprender la historia de Querétaro del siglo XVI. Escrita como respuesta a un cuestionario oficial, proporciona información geográfica, social, cultural e histórica acerca del pueblo de Querétaro y las demás poblaciones que caían dentro de la jurisdicción de la Alcaldía Mayor con sede en este pueblo, incluyendo San Juan del Río. También habla de Jilotepec antes de la Conquista, porque de esta cabecera y de los pueblos de su jurisdicción procedía la mayor parte de los otomíes que colonizaron la región queretana después de la Conquista.[55]
- Manuscrito cartográfico-histórico. *El Mapa de Huamantla* es un documento cartográfico-histórico de finales del siglo XVI, pintado en un lienzo de gran tamaño con nueve fragmentos sobre papel amate. Presenta una cantidad de signos gráficos motivados, estilísticamente cercanos

51 Wright Carr, apartado 3.6.1 "Gramáticas y vocabularios", 2005, pp. 409-418.

52 Wright Carr, *op. cit.,* pp. 418-427, 2005.

53 Véase Garza Cuarón y Baudot, *op. cit.,* 2005.

54 Huitrón Huitrón, *Monografía municipal Jilotepec,* IMC, 1999.

55 Ramos de Cárdenas, *La Relación Geográfica de Querétaro de 1582,* Instituto de Estudios Constitucionales/ Fondo Editorial de Querétaro, 2013. Incluye un breve estudio sobre el manuscrito, con una descripción material, información sobre su origen, sus andanzas a través del tiempo y el espacio, y las ediciones que se han hecho de ella, así como una reflexión sobre su importancia como fuente histórica.

a los que aparecen en las obras pictóricas y escultóricas del periodo Posclásico Tardío en el Centro de México. Se conservan fragmentos en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en Ciudad de México y en la Staatsbibliothek zu Berlin.[56]

- Recibos. *Los seis Recibos de Mixquiahuala* son un conjunto de seis manuscritos relacionados entre sí *y elaborados por miembros del cabildo* indígena de Mixquiahuala durante el periodo 1568-1573. Tienen una historia similar a los nueve fragmentos de *El Mapa de Huamantla* y se encuentran en México, Nueva Orleans y Berlín. Son declaraciones de los mayordomos de la comunidad de Mixquiahuala, haciendo constar que recibieron pagos del corregidor Manuel de Olvera en moneda española a cambio de los bienes y servicios pintados en los anversos.[57] Ilustran los cambios que vivieron los pueblos Indígenas de esta región y muestran los procesos de reelaboración social y cultural que surgieron a raíz de la Conquista.[58]
- Códices.[59] Hay documentos pictóricos prehispánicos y de la época de la Colonia, realizados por Indígenas y misioneros. Hasta la fecha se conservan diecisiete códices que se reconocen auténticamente prehispánicos o elaborados en el momento de la transición. Representan un gran tesoro que preserva la memoria Indígena del país. Muchos fueron quemados durante la Conquista.
  - El *Códice de Huichapan* data del siglo XVII (la última fecha es 1632). Es probable que los anales pictóricos se hayan copiado de un códice del siglo XVI. Es procedente de la región de Huichapan, el actual estado de Hidalgo. El códice se encuentra en el Museo Nacional de Antropología e Histórica de México. "Es un manuscrito histórico del periodo Novohispano Temprano que emplea el sistema de es-

56 Wright Carr, *op. cit.,* 2005, apartado 4.1.

57 Wright Carr, *op. cit.,* 2005, p. 479.

58 Wright Carr, *Mixquiahuala en el siglo XVI: dominio y resistencia en un pueblo otomí,* UAEH, 2009.

59 La palabra 'códice' viene de *codex* (en latín), nombre que dieron los romanos a la tablilla de madera con superficie encerada para escribir. Se compone de cuadernos plegados, cosidos y encuadernados. El término se utiliza para denominar los libros escritos a mano en el periodo previo a la imprenta y los documentos producidos por pueblos Indígenas mesoamericanos, en la época precolombina, durante la Conquista y los virreinatos.

critura pictórica del Centro de México, junto con textos alfabéticos en otomí, así como algunas glosas aisladas en náhuatl. La parte alfabética fue escrita por el amanuense Juan de San Francisco, otomí noble del pueblo de Huichapan, y habla de la historia de este pueblo otomí desde 1539 hasta 1632. La parte pictórica de este documento, además de presentar una nómina de los pueblos del señorío de Xilotépec, narra la historia de este señorío desde el año 2 caña (1403) hasta 10 pedernal (1528), un total de 126 años. Es probable que sea una copia de algún manuscrito del siglo XVI, hoy perdido. Alfonso Caso (1930) atribuyó el manuscrito a Felipe de Santiago, con base en una inscripción en la segunda de forros, la cual fue agregada posteriormente, probablemente en el siglo XVIII".[60]

~ El *Códice de Jilotepec* consta de 12 fojas. Fue elaborado en el siglo XVIII sobre papel europeo. Se encuentra en el ayuntamiento de Jilotepec, Estado de México. Parece una recopilación de la tradición oral del pueblo Indígena de Jilotepec, combinada con una interpretación muy libre de ciertas partes del *Códice de Huichapan*. Sigue una progresión cronológica, por lo cual se vincula con el género Indígena de los anales. Abundan las confusiones históricas y los anacronismos. Por otro lado, muchos de los personajes son reales, pudiéndose confirmar su existencia en otras fuentes documentales. Estos anales inician en la primera parte del siglo XV. Hay una larga relación de los reyes otomíes, la mayor parte de los cuales fueron tiranos o ineptos, según el autor de este documento, quien atribuye las desgracias del pueblo otomí a los malos consejos del demonio. En la parte que se refiere a la época Novohispana, hay bastante énfasis en los gobernadores otomíes de Jilotepec y las obras públicas que realizaron. El personaje más sobresaliente es el gobernador y conquistador otomí Juan Valerio Bautista de la Cruz".[61]

~ El *Códice Florentino* o *Historia general de las cosas de la Nueva España* se encuentra en la Biblioteca Laurenciana de Florencia. Incluye seis páginas (pp. 176-181) consagradas a los otomíes en náhuatl. Cons-

60 Wright Carr, *El Códice de Huichapan. Notas introductorias y versión paleográfica,* 2011.

61 Wright Carr, *El Códice de Jilotepec,* 2012.

ta de doce libros dedicados a diferentes temas y está pintado sobre papel europeo por escribanos Indígenas. Es una fuente importante para comprender la época precortesiana. El fray Bernardino de Sahagún (1499-1590),[62] misionero franciscano, llegó a México ocho años después de que Hernán Cortés cumpliera su conquista en 1529. Dedicó treinta años de su vida a elaborar esta obra enciclopédica con informantes nahuas. El códice reconoce que los otomíes eran grandes agricultores, que tenían un modo de vivir civilizado en su vestir, que sus jefes se adornaban con concha y oro y que sus pueblos tenían sacerdotes y escuelas similares al *calmecac* de los mexicas; sin embargo, otras descripciones sobre el pueblo otomí son poco favorables. Desde 2010, el códice se encuentra al alcance de los mexicanos y el mundo en línea en el portal del sitio web de la Library of Congress en Washington.

Otra fuente histórica son las pinturas murales del siglo XVI-XVII, realizadas por pintores Indígenas. Buenos ejemplos de murales otomíes se encuentran en conventos de la zona otomí de Hidalgo, como el friso inferior de la iglesia de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan con maravillosas formas y símbolos precortesianos en la decoración conventual. Los murales permitan una interpretación iconológica, analizando su significado relacionado con el concepto ideológico de la guerra en las culturas prehispánicas del centro de México.[63]

Todavía existen algunos oratorios con pinturas en Santiago y San Ildefonso; sin embargo, en las últimas décadas varias capillas han sido destruidas. Los Santiaguenses dicen que, escondidos debajo de la pintura blanca de las paredes de la iglesia del Barrio Centro, se encuentran murales ancestrales que datan del siglo XVII con símbolos prehispánicos y de origen cristiano.

En 1937, la presidencia municipal de Amealco fue azotada por un incendio violento que dejó en ruinas los edificios donde se guardaban los archi-

62 En 2015, los códices de fray Bernardino de Sahagún (el *Códice Matritense,* depositado en la Real Biblioteca y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid, y el *Códice Florentino,* resguardado en la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia, Italia) quedaron formalmente inscritos como Memoria del Mundo por la UNESCO.

63 Wright Carr, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo", en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid,* 1998.

vos del municipio. De la misma manera, lamentablemente se perdieron los documentos eclesiásticos de Aculco, donde se encontraban los datos sobre la fundación de San Ildefonso Tultepec. En Santiago, varias familias todavía guardan documentos antiguos en sus casas, pero también se han perdido otros con el paso del tiempo. En las comunidades otomíes de Amealco, no hay copias de códices o manuscritos. Sería importante ponerlos a disposición de los habitantes para que las personas mayores con memoria histórica puedan contribuir a leer e interpretarlos.

La literatura de la tradición oral otomí, es decir, las historias y leyendas, los cuentos, relatos y mitos, ha sido la fuente histórica-cultural principal de este libro. Su registro es vital para comprender el pasado y el presente, y preservar la interpretación otomí de los sucesos mitológicos e históricos para las nuevas generaciones. En las páginas que siguen, se reconstruye la historia oral de las comunidades a través de 'los recuerdos de gente grande'. Si la historia es el veredicto de aquellos que no estaban sobre los que estuvieron, la historia oral es la contada desde la mirada Indígena. Las narraciones mezclan el recuerdo con el mito, los acontecimientos históricos con cuentos fantásticos, una leyenda lejana con eventos actuales. Son expresiones de cómo el *ñä* se mira a sí mismo y su historia, no cómo lo ve el otro.

Historia oral ñäñho: recuerdos históricos de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec

Los otomíes son uno de los pueblos Indígenas más antiguos de México y su historia se remonta posiblemente a más de tres mil años.[64] En comparación con los documentos y estudios sobre los aztecas y otros pueblos Indígenas del país (los mayas), ha habido significativamente menos investigación sobre su historia y cultura. Sometidos por los mexicas, en el siglo XVI los otomíes fueron retratados negativamente y su visión no había sido reflejada hasta que se arrojó luz sobre el importante papel de los hablantes de hñäñho en

64 Lara-Vázquez, Romero-Contreras y Burrola-Aguilar, *Conocimiento tradicional sobre los hongos silvestres en la comunidad Otomí de San Pedro Arriba,* 2013.

los procesos culturales e históricos del centro de México.[65] Se encuentran un cúmulo de juicios negativos, desde las obras clásicas de los cronistas novohispanos hasta los estudios recientes que exageran las contribuciones de los nahuas a expensas de los demás grupos lingüísticos. Una nueva mirada revela que los hablantes del otomí tienen raíces profundas en la región y desempeñaron un papel fundamental en el florecimiento de las culturas mesoamericanas, desde el surgimiento de las primeras aldeas hasta nuestros días.[66]

Existen pocos datos sobre los primeros habitantes de la región de Amealco. En tiempos precolombinos, la región se desarrolló como un espacio fronterizo entre los imperios Mexica (llamado la Triple Alianza, una alianza militar de tres ciudades: Texcoco, Tlacopan y Tenochtitlan) y Tarasco y los pueblos habitantes de Chichimecapan.[67] El territorio del actual municipio estaba cubierto de coníferas y encinos, madroños, oyameles, eucaliptos, sabinos, sauces, capulines, tejocotes. La región era boscosa y estaba rodeada de espejos de agua y manantiales, siendo el hábitat de una gran variedad de animales.

Probablemente entre los años 1521 y 1531, antes de la llegada de los españoles, los otomíes se ubicaron en la región sureste de Querétaro. Un grupo de ellos se asentó en la parte noroeste de lo que hoy es Amealco, convirtiéndose así en los primeros pobladores de la región. Formaron su colonia junto al pozo de Bosda, una agrupación de casas rústicas, techadas de paja, que formaban una calle llamada Jalpan. Es probable que la fundación de Amealco y de los pueblos que lo rodean sea consecuencia de la huida de grupos otomíes de los conquistadores. Se internaron en la sierra de la región para buscar un refugio en lugares apartados y de difícil acceso que los librara de la persecución.

En el Archivo General de la Nación aparece Amealco en 1538, año que se ha aceptado como el de su fundación.[68] Amealco es una de las primeras poblaciones del estado de Querétaro; se fundó poco después de Huimilpan (1529) y de San Juan del Río (1531). Estuvo bajo la jurisdicción de San Jerónimo

65 Wright Carr, *op. cit.,* 2005.

66 Wright Carr, *op. cit.,* 2005.

67 Questa Rebolledo y Utrilla Sarmiento, *Otomíes del Norte del Estado de México y Sur de Querétaro, Pueblos Indígenas del México contemporáneo,* CDI, 2006.

68 Diócesis de Querétaro, Pbro. Francisco F. Gavidia Arteaga, 28 de enero, 2020.

Aculco hasta el siglo XVIII. En 1761 se creó la cabecera y doctrina del curato de Santa María Amealco y, para 1800, se instauró un "tenientazgo" con gobierno Indígena y con cuatro pueblos: Santa María Amealco como cabecera y San Miguel de Thí, San Juan de Guedó y San Bartolomé del Pino como sujetos. En 1816 se anexaron San Miguel Tlaxcaltepec, San Pedro Tenango, San Ildefonso Tultepec, Santiago Mexquititlán, San José Ithó y las haciendas de La Torre y Tepozán, lugares anteriormente pertenecientes a Jilotepec.[69]

Los sacerdotes responsables de la conquista espiritual de México fueron los primeros en estudiar las lenguas y costumbres Indígenas, para transformarlos, para dominarlos. "Entre 1524 y 1572, frailes de las distintas órdenes religiosas escribieron 109 libros de temática evangelizadora en nueve lenguas Indígenas, dentro de las cuales [estaba el] otomí".[70] Sahagún, antropólogo *avant la lettre,* pionero de la etnología, se reunía con los antiguos señores y sabios. En su época, siguió un método riguroso para el estudio de las culturas Indígenas, particularmente del pueblo náhuatl. Los códices pictográficos sirvieron de base a la información. "Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban: los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura".[71]

Cuando los españoles empezaron a colonizar el área, ya había una alta población otomí, en la cual se apoyaron para realizar avanzadas colonizadoras que dieron origen a muchos otros pueblos otomíes —sobre todo hacia el norte y el noreste— en los actuales Querétaro, Guanajuato e Hidalgo.[72] Durante el siglo XVI, se formaron grandes estancias ganaderas y haciendas mediante el otorgamiento de mercedes reales, la ocupación ilegal de terrenos baldíos, contratos de compra-venta y el despojo de tierras a los pueblos.[73]

Hasta la década de 1570, bajo la jurisdicción de Jilotepec, Amealco fue la provincia más próspera de la Nueva España, con producción agrícola, gana-

69 Jiménez Gómez, 2012, pp. 49-50.

70 Delgado de Cantú, *Historia de México, legado histórico y pasado reciente,* Pearson Educación, 2015, p. 31.

71 López Austin, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de cultura náhuatl,* 2011.

72 Questa Rebolledo y Utrilla Sarmiento, *op. cit.,* p. 12, 2006.

73 Valverde López, "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII", *Dimensión Antropológica,* 2009, p. 16.

dera y maderera. El origen de sus grandes haciendas es colonial y ganaron importancia de nuevo en el siglo XIX y a principios del XX. Para 1876 se registraban doce haciendas en el distrito y doce ranchos.[74] "Consta que hacia 1700 un grupo numeroso de españoles se trasladaron de México y Querétaro a Santa María Amealco con el fin de explotar los bosques de esta región. Dieron ocupación a los Indígenas y explotaron al máximo la riqueza forestal".[75] Los españoles montaron un aserradero y levantaron una colonia de casas de madera con pequeñas ventanas y techos de tejamanil a lo largo de una hilada de trescientos metros de frondosos eucaliptos, conocida como Calle Real (hoy conocida como Avenida Hidalgo), la cual ha quedado registrada históricamente como la primera calle de la región.

La parroquia de Santa María de Amealco data del siglo XVIII. Fundado en 1778, del antiguo templo sólo se conserva la torre. En asuntos religiosos, desde un principio hubo visitas de sacerdotes venidos de la Arquidiócesis de México a evangelizar a los Indígenas. Fue a comienzos del siglo XVIII cuando los españoles exigieron al arzobispo de México la visita periódica de los sacerdotes. Los que vinieron fueron los franciscanos de la provincia de Jilotepec; dejaron archivo de bautismos y matrimonios desde el 28 de agosto de 1707 hasta el 27 de junio de 1750.

En noviembre de 1754 se hizo la petición al arzobispo para designar Amealco como parroquia. EI arzobispo consultó al virrey, envió un emisario a darse cuenta de las posibilidades de Amealco y el 28 de enero de 1755 expidió el acta que lo constituye como Parroquia del Arzobispado de México. La nueva parroquia se nombró con nueve pueblos; cuatro tomados de San Juan del Río (Santa María Amealco, Juan Deg Dó, San Bartolomé y San Miguel Dehetí) y cinco de la Parroquia de Jilotepec (cuya ayuda era Aculco, a saber; San IIdelfonso, Santiago Mezquititlán, San Miguel Tlaxcaltepec, San Pedro Tenango y San José Ithó).[76]

Diferentes órdenes religiosas mandaron frailes misioneros a la región. En 1865, el padre Cerón inició la fundación del templo parroquial en estilo neoclásico. "Su construcción se llevó ocho años, se dice que las piedras fueron

74 Anexo Gaceta 9, Plan Municipal de Desarrollo 2016-2018, Amealco de Bonfil.

75 Pbro. Francisco F. Gavidia Arteaga, Diócesis de Querétaro, 28 de enero, 2020.

76 Diócesis de Querétaro, Pbro. Francisco F. Gavidia Arteaga, 28 de enero, 2020.

trasportadas por carretas tiradas por bueyes a través de varios kilómetros. Dadas las distancias y creciente población, se hizo una nueva Parroquia en la comunidad de La Torre (29 de noviembre de 1963)".[77]

El Padre Cerón y la paloma

Cuento Histórico (CH1)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

La gente grande de Santiago recuerda vívidamente al padre Cerón porque los ñäñho ayudaron a construir la iglesia Santa María de Amealco con su mano de obra, transportando piedras pesadas en carretas desde las montañas. El padre Cerón se destacó por ayudarlos con sus propias manos. La historia cuenta del día que celebró su última misa matutina. Al alabar a Dios y al estirar sus brazos, de repente entró una paloma por la puerta abierta de la entrada del templo. Volaba con alas abiertas sobre las cabezas de los creyentes hasta el sacerdote para posarse en su hombro. Esa misma noche, la muerte vino a buscarle. Dicen que había sido un ángel en forma de paloma que lo anunció. Fue hasta 1898, que el padre Francisco Velázquez concluyó la construcción de la iglesia, también con faenas comunitarias de los habitantes Indígenas de la zona.

A partir de la memoria ancestral y la historia oral, en las siguientes páginas se reconstruye la historia de las comunidades otomíes de Amealco contada por sus habitantes. Por tradición oral, generaciones han transmitido recuerdos sobre el pasado, y en estos surgen símbolos y contextos mesoamericanos de la época de la Colonia, la Independencia, el Porfiriato y la Revolución. Las fuentes orales y escritas no son excluyentes, sino complementarias. La historia oral ofrece una mirada interna sobre el significado de acontecimientos históricos para el pueblo otomí.

77 *Ibidem.*

En cuanto al nombre del pueblo, es común que las comunidades Indígenas lleven nombres compuestos. El Santo Señor Santiago es el *Tsi Dähmu* o santo patrón de la comunidad y motivo de milagros y festividades. La apropiación del santo Santiago por los pueblos Indígenas llama la atención por lo que representaba en el siglo XVI. A lo largo de la Conquista, los españoles atribuyeron varias victorias sobre los "indios" a su milagrosa intervención. Los otomíes también le conceden prodigios, pero para defenderse de la "gente de razón". El culto a ese santo se difundió durante la Colonia en todo el bajío y también se presenta en el mito de fundación de Santiago de Querétaro. "En el discurso de los cronistas, el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su blanco caballo, se constituye en la mediación por excelencia entre el aniquilamiento del mundo Indígena y la consolidación de la cultura de la Conquista".[78] La importancia de su celebración también está conectada a su fecha porque el 25 de julio coincide con la época de la cosecha, la celebración de la fertilidad de la madre tierra y el regreso de los migrantes a su pueblo.

El significado de la palabra "Mezquititlán", si está escrito con "z", se deriva del náhuatl y significa: 'lugar de mezquites'. Cuando se fundó la comunidad, dicen los habitantes que había muchos árboles de esta especie, pero hoy casi no hay. Cuando se escribe con "x", quiere decir: 'lugar donde se come quelites'. Los quelites (sobre todo cocidos) forman parte apreciada de la dieta diaria de los habitantes y también sirven como medicina. Desde tiempos prehispánicos, los otomíes los comían.

Santiago Mexquititlán fue fundada formalmente hacia el 1520 por los dignatarios españoles del virreinato, Juan de Láez y Luis de Velasco, con el fin de facilitar el tránsito comercial de productos agrícolas y de organizar mejor la captación de recursos tributarios. Desde entonces, la comunidad dedicó la mayor parte de su vida productiva a la práctica de la agricultura y al comercio con pueblos vecinos. Hasta 1942, Santiago perteneció al municipio de Jilotepec. Posteriormente, con el nuevo trazo que el gobierno de la República

78 Peña, "Articulación y desarticulación de las culturas", en: Sobrevilla, David (editor), *Filosofía de la cultura,* Editorial Trotta, Madrid, 1998.

dio a algunos estados para impulsar su desarrollo, esta localidad fue anexada al estado de Querétaro.[79]

Los actuales habitantes de Santiago, tal como las fuentes históricas lo indican, dicen ser originarios de Jilotepec, Estado de México. Recuerdan que allí se establecieron después de haber venido desde Michoacán. En la época colonial, Santiago Mexquititlán estaba sujeto a la jurisdicción de Jilotepec, antiguo señorío otomí prehispánico sometido al dominio mexica. Fue fundado oficialmente en el siglo XVI, cuando la comunidad recibió su fundo legal de cuatrocientas varas. En documentos de los siglos XVI y XVIII se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán), constituido como una república de indios creada a partir de la expulsión de Indígenas otomíes provenientes de Michoacán y el Estado de México, las tierras altas de la región de Jilotepec en los límites de los actuales estados de Hidalgo y Querétaro.[80]

Los peninsulares sabían de la existencia del señorío de Jilotepec; lo conquistaron a mediados de 1520 y en 1526 iniciaron la colonización. Jilotepec pasó del dominio mexica al castellano, con el cual se estableció una alianza con los caciques para la conquista y poblamiento del territorio. Pronto se dieron cuenta de que las tierras ocupadas en la región otomí de Amealco no eran propicias para las actividades agrícolas, sabiendo que sí lo eran para el establecimiento de estancias de ganado.[81]

"El origen y la conformación del pueblo de Santiago Mexquititlán se encuentran ligados a su relación conflictiva por la propiedad de la tierra con la hacienda de San Nicolás de la Torre. Derivadas de ese conflicto, las continuidades y rupturas sociales llevaron a la desintegración y despojo de las tierras comunales del pueblo e hicieron posible la expansión y consolidación de la hacienda de San Nicolás desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XIX".[82] La encomienda y la hacienda provocaron el despojo de los mejores terrenos de los Indígenas, tornándose éstos en obreros en las haciendas. La

79 Pérez Hernández, 1984, pp. 61-62.

80 Martínez Casas, *op. cit.,* 2007.

81 Valverde López, "San Nicolás de la Torre, Querétaro: de estancia a hacienda. Siglos XVI y XVII", *Cuicuilco,* 2008.

82 Valverde López, *op. cit.,* 2009, pp. 7-44.

Hacienda de San Nicolás de La Torre fue construida con adobe y teja y hoy se encuentra en ruinas y en el olvido. Era un latifundio en el que se cosechaban grandes cantidades de trigo y maíz. En sus muros quedan marcas de balazos del tiempo de la Revolución.

Los primeros pobladores

Cuento Histórico (CH2)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Antes de establecerse en Santiago Mexquititlán, los antepasados otomíes vivían en Santa Rosa, donde había aparecido la santa imagen del Señor Santiago. Los comerciantes que transitaban el camino de Guadalajara a la ciudad de México cruzaban por Santa Rosa, lugar donde solían descansar, amarrar sus animales, comer y saciar su sed con pulque. Aunque la imagen de Santiago se encontraba en este lugar, los comerciantes no mostraban ninguna reverencia hacia ella. Los otomíes, siendo muy religiosos, se molestaron por lo que consideraban una falta de respeto. Decidieron sacar la imagen de allí y fundar una nueva comunidad, en otro lugar más sagrado. Así, los primeros pobladores se establecieron en *Ntsihnini,* lo que hoy se llama el Barrio I, y llamaron al pueblo Santiago de Ixtapa. Con el paso del tiempo, ya no estaban contentos con este nombre y le pusieron Santiago de Oxto. Finalmente decidieron llamar la comunidad Santiago Mexquititlán.

La iglesia de Santiago data del siglo XVII y es una joya. Su construcción se completó en 1880, como indica un plano del ayuntamiento de Amealco.[83] Desde su atrio hay una vista magnífica de las montañas que rodean el valle. Los primeros fundadores del templo de Mexquititlán, según los habitantes de Santiago, eran cinco hombres y dos mujeres.[84] Dentro del templo se lee la siguiente inscripción: "A 3 de septiembre de 1880 se construyó esta obra lo que se hizo por orden de nuestro digno Sr. Cura Dn. Nasario Jordán, siendo los jueces de este pueblo Dn. Cirilo Diego y Dn. Brígido Martín y los fiscales Dn. Cristóbal Alejandro y Dn. Francisco Juan la que costó $90.00 y los topiles Dn. Pablo Narciso y Dn. Crescencio Agapito".

83 Virginia Chaparro, cronista de Amealco y originaria de Santiago Mexquititlán.

84 Para otras interpretaciones, véase Valverde López, *op. cit.,* 2009.

La reubicación de los otomíes procedentes de Jilotepec y la fundación de Santiago Mexquititlán en 1520 también respondió a la necesidad de los estancieros de contar con la suficiente mano de obra. Tanto la población originaria que logró mantener sus tierras, sin abandonar el asentamiento disperso (Barrio II), como los recién llegados fueron congregados alrededor de la construcción del templo principal (Barrio I), concibiéndose desde entonces un ritual religioso que ha sido un componente imprescindible en la reproducción y cohesión cultural de los santiagueños.[85]

Entre 1540 y 1580, las tierras que otorgó la Corona a Santiago Mexquititlán fueron asignadas de la siguiente manera: una parte se destinó a solares para que habitara cada familia, otra se reservó para ejidos: montes, pastos y aguas de uso común, y las tierras restantes se distribuyeron en parcelas para usufructo familiar, llamadas de 'común repartimiento'. Por otro lado, estaban las llamadas tierras de la Iglesia, procedentes del común repartimiento y trabajadas de forma colectiva por sus integrantes; la utilidad se destinaba, entre otras cosas, al pago de diezmos y a la agrupación religiosa de cargadores de los santos.[86]

En varias de las comunidades del municipio de Amealco, se construyeron iglesias que datan de los siglos XVI y XVII, destacando las de San Miguel Tlaxcaltepec, San Pedro Tenango, San Bartolomé del Pino, San Miguel de Thí, San José Ithó, San Juan de Guedó, San Ildefonso Tultepec y también Santiago Mexquititlán. La fachada principal del templo de este último era un aplanado blanco (recién se pintó de amarillo), muros de piedra, cubierto de morillos y teja de barro; el techo estaba inclinado a dos aguas. En 1937 se construyó la torre campanario.[87] Los otomíes de Hidalgo, Querétaro y Guanajuato solían construir calvarios frente a la entrada de sus iglesias y capillas para poner cruces que representan las ánimas de los *xita*[88] ('ancestros'). Frente a la iglesia de Mexquititlán se encuentra un calvario. A fin de establecer su estatus de

85 Valverde López, *op. cit.*, 2009.

86 Archivo de la Reforma Agraria (ARA), Declaraciones 1. 22-L. 2, exp. 30-7, en: Valverde López, *op. cit.,* 2009, pp. 7-44.

87 Cano Romero (coordinadora), *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles, estado de Querétaro,* INAH/ Conaculta/Gobierno del Estado de Querétaro, 1990, p. 47.

88 Wright Carr, *op. cit.,* 2005.

pueblo, los santiagueños presentaron, como prueba la existencia de su iglesia, una fuente bautismal, diversos ornamentos religiosos, una campana y el hecho mismo de oficiar misa, entre otros. Desde entonces, y debido a las prolongadas ausencias de los curas doctrineros, la adoración de los santos (y el sistema de los cargos) adquirió una importancia inusitada.[89]

Así, la iglesia de la comunidad pertenecía en los hechos a los otomíes, no a la parroquia. Eso obligaba a que se siguiera un estricto, jerarquizado sistema en el que los fiscales, mayordomos y cargueros se articulaban para la organización de las fiestas y rituales de la comunidad. De ese modo, los cargueros, al mismo tiempo rezanderos, recitan oraciones cerca de la imagen que les corresponde custodiar. Los domingos de tianguis y durante las fiestas patronales, los fiscales cobran derecho de piso a los vendedores que se instalan alrededor del templo. Del dinero recaudado, se utiliza la mitad para el templo y la otra para música y juegos pirotécnicos en las festividades.[90]

En la historia oral de Santiago, el santo patrón repetidamente protege a los otomíes al igual que ellos lo cuidan. Su imagen ha acompañado a los fundadores otomíes de la comunidad desde el siglo XVI. Los habitantes mayores de la comunidad tienen relatos sobre la construcción de su templo, la aparición de las santas imágenes y de las campanas, historias envueltas en magia y mito como las que a continuación se apuntan.

Cómo llegaron a sonar las campanas en la iglesia de Santiago

Cuento Histórico (CH3)

Don Nicolás, Santiago Mexquititlán

Recién construida la iglesia del Barrio Centro, un hombre y una mujer del Barrio III viajaban frecuentemente de Ixtapa a Michoacán para comprar y vender mercancías. Tenían éxito en sus negocios y un día, queriendo saber cuánto dinero habían ganado, juntaron todo y se sentaron cerca de la casa sobre unas rocas. La esposa extendió su enagua y juntó ahí todas sus monedas, su marido hizo lo mismo en su sombrero. Cuando terminaron de contar, les pareció mucho y decidieron regalar una parte a la iglesia para comprar las campanas,

89 Valverde López, *op. cit.,* 2009.

90 Martínez Casas, *op. cit.,* 2007, pp. 77-78.

dejando así un recuerdo perpetuo de su bondad. Las monedas sobrantes las enterraron en la esquina de su casa. Desde entonces, en el pueblo de Mexquititlán, se escucha el repique de las campanas. Anteriormente, las campanas de la iglesia de Santiago sonaban a diario, al mediodía y a las seis de la tarde, para recordar a los habitantes del tiempo e indicar la hora de rezar y decir el Ave María. Hoy en día, suenan sólo cuando hay misa, cuando una persona ha fallecido, el día de los muertos y en Semana Santa.

Cómo apareció la imagen de la Virgen

Cuento Histórico (CH4)

En aquel tiempo, los hombres de Santiago salían frecuentemente a Michoacán para traer madera. Un día, travesando las montañas, escondida entre los arbustos apareció la imagen de la Virgen de Guadalupe. El respeto y la impresión que les infundió la Virgen fueron tan grandes que no se atrevieron a tocarla. Pero una vez en la comunidad, consultaron con el comisario y juntos decidieron que la imagen había aparecido porque estaba destinada para el pueblo. Regresaron al lugar y llenos de júbilo la llevaron al templo de Santiago.

Cómo se salvó a la imagen del santo patrón Santiago

Cuento Histórico (CH5)

Hacia 1890, un grupo de protestantes comenzó a frecuentar la comunidad de Santiago para convertir a los Indígenas al evangelismo. Para poner fin a lo que consideraban idolatría de los habitantes de Santiago, los protestantes anunciaron que iban a quemar la imagen del santo patrón en una hoguera. Los otomíes que se opusieron fueron encarcelados por las autoridades de Amealco, quienes apoyaban al grupo religioso. Sometidos a trabajos forzados durante el día y amarrados con cadenas durante la noche, los prisioneros soportaron diez días el encarcelamiento. A la mañana siguiente del undécimo día, cuando los carceleros abrieron la puerta de su celda, las cadenas estaban sueltas, sin rastro que indicara que hubieran sido tocadas. Seguros de que los otomíes de Santiago estaban poseídos, los mantuvieron prisioneros, pero sin obligarlos a realizar trabajos forzados, redoblando la vigilancia.

La noche siguiente, al término del plazo de reclusión, otra vez sucedió algo extraño. Varias autoridades del municipio escucharon el trote de caballos y múltiples voces indefinidas sobre los techos de sus casas durante la noche entera y no lograron dormir. Al siguiente día, fueron a la cárcel para rendir tributo a los hombres Indígenas de Santiago. Entendieron que eran hijos de Dios y no del brujo. Fueron liberados y prohibieron a los protestantes quemar la imagen de Santiago.

Cómo por intervención del santo patrón se protegió el templo

Cuento Histórico (CH6)
Santiago Mexquititlán

Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, un jefe español que se llamaba Don Francisco Monte Gachupín era un hombre rico y poderoso. Fundó tres haciendas: la de Solís, San José Ixtapan y los Molinos de Caballeros. En aquel entonces, los hacendados construyeron un dique de medio kilómetro de longitud frente a la iglesia de Santiago Mexquititlán para abastecerse de agua de riego y para los animales. Poco después de la construcción, la presa se llenó dos veces con tanta agua que los santiaguenses temieron la inundación de su templo. Para contener el peligro, los otomíes de toda la comunidad durante toda una noche se reunieron en la iglesia para rezar y pedir ayuda al santo patrón Santiago. Fue cuando sucedió un milagro. Sin que el humano interviniera, se rompió el dique, permitiendo que el agua saliera en dirección opuesta a la iglesia.

Por mediados del siglo XIX, más arriba en las montañas, con vistas a las huertas de Amealco, en frente de donde hoy se encuentra la carretera, había una cueva grande.

La cueva, morada del hombre y su caballo tuerto

Cuento Histórico (CH7)
Severiano, Santiago Mexquititlán

En esta cueva, según la tradición oral, vivía un hombre temido por todo el pueblo. Él tenía un extraordinario caballo negro. Cuando caía la noche, solía ga-

lopar velozmente dejando nubes de polvo tras de sí, volando cual ave. Cada vez que bajaba a la comunidad, iba montando su potro. Nunca se sentaba a descansar, ni hablaba con nadie. Tanto el caballo como su jinete eran tuertos. El veía con el ojo derecho y el animal con el izquierdo. Juntos, completaron una sola vista. El tuerto se dedicaba a asaltar a los comerciantes que pasaban por el camino; sin embargo, nunca mató a sus víctimas, sólo las robó "para que algún día regresaran con más mercadería, pues un difunto no vuelve".

Un día, otro ladrón llegó a la cueva. Quería aprender los métodos del tuerto y se hizo su huésped en la gruta. El tuerto estaba esperando a un güero rico de Querétaro que estaba a punto de pasar. Cuando efectivamente un hombre rubio y sus dos peones se acercaron, el amigo del tuerto bajó al camino para tenderles una emboscada, pero no lo logró; por el contrario, los comerciantes lo vencieron y lo ataron a un árbol. El tuerto miró el espectáculo desde su cueva con creciente irritación. Al ver que su compañero había sido capturado, ensilló su caballo. Al acercarse galopando y gritando, los comerciantes se espantaron y huyeron, dejando atrás su presa, sus caballos y las mercancías. Juntos guardaron el botín en la cueva y soltaron a los animales, pero de repente el tuerto agarró un machete largo y de un solo golpe decapitó al otro ladrón. Dejó la cabeza a un lado de la cueva y bebió la sangre de su cuello para fortalecer su poder de brujo.

Unas semanas después, el tuerto, con su caballo tuerto, salió de la cueva para ir a Tequisquiapan. En el camino, se encontró con el comerciante y sus peones, y lo reconocieron. Regresando a Amealco, en un lugar donde crecen muchos huizaches, lo esperaron para atraparlo. El caballo se escapó y algunos vieron que regresó trotando solo hacia la cueva. Desde entonces, jamás volvió a aparecer. Los comerciantes que mataron a su amo fueron a la cueva algún tiempo después y encontraron allí un túnel de un kilómetro de largo, repleto de mercancías, oro y plata. Repartieron los bienes entre los habitantes de las comunidades más pobres de la región y taparon la cueva para siempre.

La cueva de riquezas

Cuento Histórico (CH8)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Por mediados del siglo pasado, dado que todavía no existía la carretera, dos comisarios de Santiago frecuentemente atravesaban las montañas a pie para entrevistarse con el presidente municipal de Amealco. En cierta ocasión, salieron de madrugada para tratar unos asuntos de la comunidad temprano al día siguiente. Al regresar por la tarde, pasando por un lugar llamado El Picacho, encontraron a un joven sentado en el pasto cuidando animales. Él les preguntó qué era lo que buscaban y que, si era riqueza, conocía una cueva donde moraba un hombre que tenía un cinturón de piel de víbora y una mochila de cuero lleno de dinero. Si iban a pedir dinero con buenas intenciones, el habitante de la cueva les daría lo que necesitaban. El joven insistía, pero los comisarios hicieron caso omiso a la extraña propuesta y continuaron su camino.

Unas semanas más tarde, volvieron a encontrar al joven. Comentó que otro señor de Santiago había ido a la cueva, recibido dinero y comprado terrenos, caballos y una tienda. Poco después, los comisarios decidieron verificar la historia del pastor. Encontraron la cueva, pero no entraron. Al paso de un tiempo, al afortunado señor que había recibido dinero de repente le salieron granos por todo el cuerpo y poco después murió en agonía. Probablemente, recuerda Don Andrés, por haberse negado a cumplir con las condiciones que se le impusieron al aceptar riquezas.

La cueva castiga

Memorata (R1)

Santiago Mexquititlán

En el Barrio V hay una cueva con grandes cavernas adentro. Delante de su pequeña entrada, a veces se hallan velas y otros utensilios ceremoniales. Un día, un campesino del Barrio llevó a sus borregos a pastar allí cerca cuando de repente comenzó a llover y perdió a sus animales. Bajo la lluvia, regresó al pueblo para pedir refuerzo y volvió con sus vecinos a la cueva alrededor de la medianoche. De repente, vieron cómo encima de las rocas apareció un chivo que se transformaba en otros espantosos animales; huyeron corriendo sin

haber encontrado los borregos. Poco tiempo después, regresaron para tapar la entrada de la cueva, pero al hombre que hizo este trabajo a los quince días le salieron granos por todo el cuerpo y murió.

La cueva morada de la puerca mayor

Memorata (R2)

Doña Florencia, San Ildefonso Tultepec

En tiempos pasados, en las proximidades de Tenazdá, se encontraban unas cuevas que actualmente están cubiertas por tierra. Fueron el hábitat de la puerca mayor y sus lechones. Andaban por los llanos y lomas en busca de comida y cuando un perro o borrego pasaba cerca, lo atacaban, arrastrándolo adentro de la cueva. Un buen día, la puerca mayor fue alcanzada por un rayo y desde entonces el lugar dejó de espantar.

Las historias orales sobre iglesias y santos terminan bien y contienen elementos milagrosos. Según la cosmovisión otomí, los cerros son sagrados, tienen espíritu, son deidades personificadas y lugares perfectos para construir capillas y templos. El símbolo de la cueva, arquetipo de la matriz materna y lugar sagrado, sin embargo, ha sido desplazado. En Santiago dicen que, en tiempos pasados, en las cuevas vivían duendes, pero que hoy temen acercarse porque espantan, provocan mal aire, mala suerte y granos por todo el cuerpo. En épocas precortesianas la cueva simbolizaba fertilidad, el lugar mítico de origen de los dioses y nacimiento de los antepasados de los pueblos. El cronista franciscano del siglo XVI, Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana* relata:[91]

> Acerca de la dependencia y el origen de los indios que poblaron esta Nueva España, comienzan a contar y tomar principio sus generaciones de un viejo anciano Iztacmixcohuatl, que residía en aquellas siete cuevas llamadas Chicomoztoc, de cuya mujer, llamada Llancuey, dicen que tuvo seis hijos, al primero llamaron Xelhua, al segundo Tenuch, al tercero Ulmecatl, al cuarto Xicalancatl, al quinto Mixtecatl, al sexto Otomitl. Del postrer hijo, llamado Otomitl,

91 Mendieta llegó a la Nueva España en 1554 y murió en 1604 en México. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [1595], Antigua Librería, 1870, pp. 145 y 146.

> descienden los otomíes, que es una de las mayores generaciones de la Nueva España, pues todo lo alto de las montañas al derredor de México está lleno de ellos.

Los cerros y las cuevas tenían importancia religiosa. "Los dioses fueron adorados tanto en templos como en cuevas".[92] Los sacerdotes, curanderos y graniceros que sabían controlar el clima se reunían en cuevas porque abren al cielo y conducen al interior de la tierra donde hay fuentes de agua y ríos subterráneos. Para los antiguos mesoamericanos, las cuevas eran "las aberturas que comunican el inframundo con la superficie terrestre y el almacén donde se guardan las semillas nutricias".[93] Para los otomíes de hoy, la cueva es un nido donde se esconden abundancias inalcanzables y el hogar del *zunthu.*

Cerca de las comunidades, en el municipio de Huichapan, Hidalgo, se encuentran las cuevas de El Boyé. Es allí donde la mitología cobra vida a través del arte rupestre milenario, que representa los mismos símbolos de la historia oral contemporánea. El término "Boyé" proviene del vocablo otomí *Boy'e* o *Bó yée,* que significa 'lugar donde llueve mucho'.[94] Es conocido como el lugar de la 'negrura de lluvia' y está vinculado con fuentes de agua, pues se encuentra a un costado del arroyo Boyé y está enmarcado por las vertientes de los ríos Huisfhí y Terrero.[95] Las cuevas se encuentran en una pequeña barranca. Es un sitio con petroglifos, diseños simbólicos milenarios, grabados en las paredes rocosas de la barranca, desgastando la capa superficial. Las pinturas sagradas oscilan entre el Posclásico Tardío, Colonial (la Conquista española) y Moderno.

Los ancestros (probablemente poblaciones otomíes), a través de los grabados rupestres, explican el origen de la tierra y de la humanidad, y representan la misma memoria mitológica que vive en las comunidades actuales. Las manifestaciones pictóricas reflejan dieciocho figuras humanas con los brazos

92 Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* UNAM, 1950, pp. 33 y 134.

93 Florescano, *La visión del cosmos de los indígenas actuales,* Conaculta, 2000.

94 Hernández Mayorga, *El Valle del Mezquital: noticia histórica y estudio social y económico de la región,* SEP/IFCM, 1964, p. 182.

95 Véase Peña Salinas, *Negrura de lluvia entre dioses; el arte rupestre de El Boyé,* UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Colegio de Historia, 2014.

extendidos y las manos abiertas, formando una cadena (los danzantes); figuras geométricas y de animales, por ejemplo, imágenes de pájaros de piernas largas[96] (probablemente garzas, asociadas con la fertilidad y la lluvia, o acaso hombres personificando aves). También hay figuras teriomórficas (una serpiente con cola en forma de mano que puede referirse a la habilidad del *'ñete* —el brujo otomí que aparece en la historia oral otomí en las comunidades— de asimilarse o transformarse en animal) y representaciones de maíz, soles, lunas y de la caza.

Sobre las rocas dentro de la cueva figuran unas imágenes de gigantes (*hñets'i*). La mitología contemporánea otomí recuerda la época de los gigantes que siguió a la de los enanos y precedió a la era de los humanos (véase el capítulo V). Asimismo, aparece la serpiente de lluvia o víbora de agua (*menthe* en el hñäñhu de Santiago), una figura mitológica presente en la tradición oral otomí de hoy. "Las numerosas representaciones de esta serpiente de lluvia insinúan que se reciben las bondades del agua".[97] En la pintura rupestre de El Boyé y otros sitios en el Valle de Mezquital convergen tiempo y espacio, tradiciones y transiciones, tal como en la tradición oral se han fusionado elementos precortesianos, coloniales y modernos. Las pinturas rupestres no están protegidas de las inclemencias del medio ambiente ni de los humanos, por lo que se encuentran en peligro de perderse.

A finales del siglo XIX y principios del XX, sujeto a trabajos pesados, el santiaguense cumplía jornadas de sol a sol para los propietarios de cinco haciendas alrededor de la comunidad: San Nicolás de la Torre, San Felipe, Salís, San José Ixtapan y Molinos. Alrededor de 1876 o 1877, el llamado general Simón Ruiz invadió la comunidad y confiscó los terrenos del agostadero. Para defender sus derechos territoriales, los otomíes invocaron la benevolencia de un abogado de Acambay, Estado de México, quien, a su pesar, no pudo evitar la injusticia. Poco después, José Velázquez, otro español, invadió la hacienda de Guadalupe y les quitó a los naturales las tierras de Ixtapan. El nombre de Simón Ruiz aparece también en un expediente que data de 1702.

96 Véase Acevedo Sandoval, Morales Damián, Valencia Pulido, *Pintura Rupestre del Estado de Hidalgo,* UAEH, 2002, pp. 99-102.

97 Véase Lerma, Hernández y Peña, *Un acercamiento a la estética del arte rupestre del Valle del Mezquital, México,* UNAM-Colegio de Historia/Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

Algunas personas de Santiago, en busca de documentos históricos, encontraron cuatro cuadernos que tratan de diferentes asuntos: la medición de tierras del pueblo de Santiago en 1750, un problema suscitado con los herederos de Simón Ruiz que parece levantarse en 1702, pero tiene precedentes desde 1622, un nuevo problema provocado por los herederos de Ruiz y una serie de escritos cortos relativos a una información pedida por el intendente de México. En el segundo cuaderno, los habitantes del pueblo piden justicia, ya que un individuo llamado José Payo de Cárdenas había tomado posesión de algunos terrenos que pertenecían a la comunidad. Para reforzar su posición, se hace referencia a un caso parecido que ocurrió en 1622 con el español Simón Ruiz. En aquella época, los Indígenas de Mexquititlán ganaron el pleito y posteriormente tumbaron los jacales que habían sido construidos sobre sus terrenos por Simón Ruiz.[98]

En tiempos previos a la Revolución, los otomíes habían perdido su tierra más fértil y trabajaban como peones en las haciendas. Los terrenos de los Barrios V y VI de Santiago pertenecían a los terratenientes que ocupaban el primero para el pastoreo (todavía se encuentra una cerca de piedra y tierra blanca que anteriormente marcaba las propiedades) y el último para la siembra de trigo. Los alimentos básicos eran la tortilla y el chile, complementados con productos silvestres. En cambio, los dueños de las haciendas tenían reses, puercos, borregos y caballos. No tenían tierras propias y tampoco herramientas de labranza. Los hacendados pagaban un sueldo miserable. Solía suceder que, si un trabajador no llegaba puntual a la hacienda, se le impedía trabajar (después de haber recorrido grandes distancias a pie para llegar a los plantíos). Si se caía de cansancio, se le pegaba con un chicote hasta que se ponía de pie. El domingo era el único día de descanso.

Los sábados, en la plaza de las haciendas, se otorgaba el jornal, el cual consistía en un peso, sesenta centavos y doce cuartillas de maíz. Don Pedro, de 65 años (en 1985), recuerda que su padre ganaba veinticinco centavos semanales y que el sueldo para los niños era de ocho centavos. Los padres de familia temían dejar a sus hijos solos en el campo a cuidar a los animales. Co-

98 José Ignacio Urquiola Permisán ofreció ayuda con la interpretación del texto. Don Gabino nos obsequió una copia del documento, que hasta el día de hoy se usa como un testimonio de la defensa de las tierras pertenecientes a Mexquititlán.

rría el rumor de que emparedaban a 'angelitos pequeños' como amuletos en las obras y las casas de gran prestigio. Se cuenta que se emparedó a un niño en uno de los muros de la presa de Galindo. Cuando se revienta el agua de la presa, se escucha su llanto, como si intentara escapar de su prisión de piedra.

En el mismo periodo, en Santiago, se practicaba una especie de autocastigo para aliviarse de los errores cometidos. Los cargueros, por voluntad propia y penitencia, cargaban una penca de nopal con espinas sobre la espalda y el pecho desnudo, caminando así por el pueblo y los montes. También en el siglo XVI, aquello era costumbre otomí y así lo registra Sahagún: los sacerdotes otomíes velaban toda la noche, en el tiempo de los sacrificios: "punzábanse o sangrábanse los labios o muslos, con las puntas de maguey". Asimismo, la comunidad, a través de consejos de ancianos, solía castigar a quienes habían robado o cometido adulterio con trabajos forzados para el bien de la comunidad o para remedir sus culpas, caminando de rodillas.

Durante la Revolución mexicana, la región de Amealco fue escenario de combates entre villistas, carrancistas y zapatistas. Cuando los combates eran de noche, recuerda la gente grande de Santiago, a la mañana siguiente se encontraban tirados en los solares de las orillas de la población los uniformes y fusiles de los soldados que habían aprovechado la oscuridad para desertar de las filas del ejército. Amealco era un sitio de reclusión para revolucionarios, lo que ocasionó un abandono de las labores del campo y resultó en una considerable desnutrición entre la población.

El 25 de julio de 1917, cuando en Santiago se celebraba la fiesta del santo patrón, en la plaza contigua a la iglesia, unos soldados del ejército entraron a la comunidad para beber. Ya embriagados, insultaron a los Indígenas y tiraron la mercancía de los vendedores al suelo. La gente se indignó y se defendieron con piedras y palos, matando a dos soldados. Los otros huyeron, pero regresaron a Santiago con refuerzos para vengar la muerte de sus compañeros. Cuando llegaron al pueblo, lo encontraron abandonado; los habitantes habían huido a los cerros. Recogieron a los difuntos para enterrarlos en La Torre.

Por aquellas décadas, el ejército de Porfirio Díaz trataba de enganchar a los hombres para el ejército. Las tropas que estaban acantonadas en la cabecera municipal de Amealco practicaban la 'leva', reclutando a jóvenes y adultos

contra su voluntad para las tropas. La gente grande de Santiago Mexquititlán recuerda:

Santo Santiago contra el ejército

Cuento Histórico (CH9)

Con la aprobación del prefecto de Amealco, el municipio tenía la intención de reclutar a hombres Indígenas de Santiago para el ejército contra la Revolución armada. Quien fungía como comisario del pueblo entonces, Pedro Marcela, se negó a que se dispusiese de su gente, a pesar de que las autoridades de Amealco le mandaron la orden en más de cuatro ocasiones. Pasados ocho meses, el presidente municipal decidió pedir ayuda al ejército del estado de Querétaro, y así obligar a los otomíes a participar. Los santiaguenses se reunieron, celebraron misas y con mucha devoción rezaron al santo patrón para que se acordara de ellos y les enviara auxilio. Una tarde, poco después de haber obscurecido y cuando los campesinos retornaban a sus hogares después de trabajar en la milpa, los soldados llegaron montados a caballo a las inmediaciones de la comunidad, cerca del Ejido de Donicá, pero no lograron entrar porque repentinamente los caballos se encabritaron, obligándolos a detenerse. Los soldados percibieron un estremecedor ruido de armas y el galopar de muchos caballos. Pensando que se acercaba el enemigo, volvieron sobre sus espaldas llenos de temor. A partir de entonces, ya no intentaron entrar a Santiago.

La santa intervención no evitó todas las desgracias. Durante la segunda década del siglo XIX, en poco tiempo, una serie de desastres sucedieron. Los habitantes de Santiago recuerdan que en 1912 se registró un terremoto que ocasionó la caída de los árboles y el derrumbe de las casas. A partir de entonces, así dicen, 'se enfermó la tierra'. Los animales, plantas y humanos se debilitaron, incapaces de crecer con la misma fuerza vital con que lo hacían antes del temblor. Cuando el maguey era raspado por la mañana, por la tarde solía brotar el aguamiel. Desde su siembra hasta la cosecha, el maíz 'nunca se agusanaba' ni se pudrían las raíces más tiernas o los elotes.

El 27 de julio de 1917, otra catástrofe castigó la zona. Una fuerte helada prematura destruyó la cosecha. Muchos murieron de hambre, otros se

vieron obligados a preparar la tortilla con hojas de árbol en vez de maíz. Al año siguiente, en 1918, la cosecha era tan provechosa que, con la población disminuida, sobró alimento en abundancia, pero en ese mismo año también se desató una grave epidemia de gripe que afectó no sólo a la población de Santiago, sino también a toda la región de Amealco. Los santiaguenses la llamaron la peste y costó la vida de muchos. Familias enteras, incluso parejas recién casadas, fueron enterradas en una sola tumba, dejando abandonadas sus casas. Extrañamente, la mayoría de los muertos eran jóvenes, de entre 25 y 30 años, mientras que los ancianos sobrevivieron. Para salvarse, se enterraba a los seres queridos en forma de cruz y se tomaba un té hecho de hojas de fresno, árbol que en aquel entonces crecía en el panteón.

Después de la Revolución, los latifundistas abandonaron las tierras que ancestralmente pertenecían a los otomíes y las haciendas donde trabajaban como peones. Éstos vivían en jacales ubicados en Santa Teresa, El Carmen, San Felipe, la Concepción y la Piedad. Fueron maltratados, particularmente las mujeres. Con el inicio del reparto agrario en 1934, los otomíes pudieron recuperar parte de su tierra. Los habitantes de Santiago Mexquititlán habían conservado sus títulos de propiedad virreinales. Después de largos trámites ante la Secretaría de la Reforma Agraria, el latifundio se convirtió en ejido. La población otomí comenzó a crecer y se extendió sobre los montes de los Barrios II, III y IV. En el pueblo de Santiago había tranquilidad. En 1925, Fortino López dijo: "Estos indios son muy laboriosos, cultivan la tierra con verdadera devoción y nunca se les ve ociosos. Por doquiera se ven ganados, especialmente ovejas, y el campo abierto ofreciendo sus frutos maduros o en sazón". En 1933 la repartición agraria de La Torre, la hacienda más grande del municipio de Amealco, no fue igualitaria, "sobre todo las familias de los barrios quinto y sexto beneficiaron mientras que muchos de los peones de la hacienda, quedaron sin tierra ni trabajo".[99]

Los otomíes ocuparon el Barrio V en 1950 y posteriormente el Barrio VI en 1954, tierras que anteriormente también pertenecían a los hacendados. Como bien recuerda la gente, desde entonces, poco a poco, las circunstancias mejoraron. Los habitantes tenían yuntas de bueyes, puercos, vacas y borregos,

99 Arizpe, *Indígenas de la Ciudad de México, el caso de las Marías,* SEP, 1975.

y vivieron años de paz, desarrollo y relativa autonomía. Así fue hasta 1947, cuando sucedió otra calamidad. El bienestar fue interrumpido por el brote de una epidemia de fiebre aftosa entre el ganado. Aunque el gobierno de los Estados Unidos cerró la frontera y recomendó el exterminio del ganado enfermo, los especialistas concluyeron que no era necesario, pues bastaba con una campaña de vacunación. Sin embargo, "el gobierno de México optó por el sacrificio de cerca de medio millón de animales de cada una de las especies bovina, caprina, ovina y porcina, ello provocó una enérgica protesta de algunos funcionarios mexicanos, ganaderos y campesinos perjudicados —especialmente de la zona del Bajío donde se inició la campaña".[100]

Los ancianos de las comunidades recuerdan que, a partir de entonces, se reanudó la miseria. En julio de 1947, aparecieron avionetas rociando un polvo sobre los campos de la comunidad. Pocos meses después, cuando los animales habían comido del pasto, se enfermaron. Las pezuñas de las vacas se les agrietaban, las patas se hinchaban y ya no podían andar. En noviembre llegó el ejército, acompañado por extranjeros de los Estados Unidos, exigiendo a los otomíes que entregaran su ganado y otros animales, incluidos los que estaban sanos. Cavaron fosas para enterrar a las vacas enfermas, pero a nadie se le escapó el hecho de que a las orillas del pueblo llegaron grandes camiones de carga. Vieron cómo el relieve de las fosas no mostraba que hubiera cadáveres adentro. Algunos otomíes lograron esconder a sus animales, pero cuando el subdelegado del pueblo se opuso al curso de los acontecimientos, le dispararon y lo mataron delante de su mujer y sus hijos.

Todavía con la esperanza de que el gobierno diera alguna compensación por las grandes pérdidas sufridas, quince días después de los hechos, ocho hombres del pueblo se trasladaron el Distrito Federal y permanecieron tres días y noches frente al Palacio Nacional, en espera de ser escuchados y para reclamar una indemnización por los daños sufridos. Por toda respuesta, la policía les ordenó regresar a su pueblo porque, de lo contrario, serían ahorcados. Fue así como años de trabajo se perdieron de la noche a la mañana y la pobreza volvió a Santiago.

Los santiaguenses creen que el gobierno de Miguel Alemán en aquel tiempo firmó un acuerdo con los Estados Unidos que obligaba a exportar grandes

100 Sánchez Córdoba *et al., Historia de México,* Pearson Educación, 2002.

cantidades de carne. Para cumplir con el compromiso invadieron el campo para despojar a los Indígenas de su ganado. Todo ello ocasionó que los pobladores comenzaran a migrar de Santiago en busca de fuentes de trabajo fuera de la comunidad.

Así fue como los Indígenas llegaron a las grandes ciudades, acostumbrándose a ganar un pequeño sueldo fuera de su comunidad o a pedir limosna al no encontrar la forma justa de emplearse. Desde entonces, no se han podido recuperar de sus pérdidas. En los sitios donde tuvo lugar la matanza del ganado, hasta la fecha espantan y varios habitantes cuentan que ahí ocurren cosas sorprendentes.

El aullido del coyote

Memorata (R3)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Una vez, dos hombres regresaban de Amealco a Santiago. Al entrar en el pueblo, tuvieron que pasar por el lugar de la matanza del 47, donde se encuentra una presa de agua. A lo lejos escucharon el aullido de un coyote y de repente de todas partes aparecieron nopaleras que lentamente se acercaban, acorralándolos hasta no dejar espacio por donde salir. El temor les hizo sentarse en la tierra y rezar, implorando misericordia hasta que el peligro pasó. Cuando el día siguiente regresaron al mismo sitio, encontraron un solo arbusto de nopal.

Titilantes lucecillas

Memorata (R4)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Otro acontecimiento extraño ocurrió en el mismo sitio. Era de noche cuando dos hombres del pueblo intentaron atravesar la presa a caballo. Repentinamente, los animales se negaron a continuar el camino, encabritándose. Algo invisible los asustaba y sus jinetes no lograron hacerlos seguir adelante. Unas lucecillas brillaban encima de la cabeza de los caballos. Algo o alguien estaba haciendo brujerías y se pusieron a rezar. En efecto, las fuerzas negativas, a la vez que las luces, desaparecieron, permitiéndoles continuar su camino.

Antes de mediados del siglo pasado, los ancianos orientaban a la familia y la comunidad. El respeto que se les guardaba era grande y ocuparon los puestos políticos y religiosos de mayor importancia. Para poder cumplir con el puesto de comisario, era necesario contar con una edad madura, gozar de respeto y mostrar disposición para servir a los intereses del pueblo. El comisario solía tener una relación estrecha con el santo patrón, pidiéndole ayuda y haciéndole ofrendas. Para las elecciones, consultas administrativas y políticas, se hacían tocar las campanas de la iglesia para que los habitantes de los seis barrios se reunieran en el atrio de la iglesia y tomaran decisiones colectivamente.

El servicio de electricidad llegó a la comunidad en 1967. Los habitantes se acuerdan de que esperaban a los ingenieros con palos y piedras. No querían ser conectados, nadie les había consultado, temían que intervinieran con su autonomía. En 1978 el gobierno estatal construyó una carretera pavimentada que conecta a Santiago con la cabecera municipal, Querétaro, Temascalcingo y el Distrito Federal. Pasa por la comunidad a la orilla de los Barrios I y IV, frente a la iglesia, y cruza los dos arroyos del pueblo. En los planes originales, la carretera iba a atravesar el atrio de la iglesia, pero los habitantes del pueblo se rebelaron y se logró cambiar su rumbo, respetando el espacio alrededor del templo. La migración desde Santiago se intensificó después de la construcción de dicha carretera. "El hecho de que Santiago desde hace tiempo tenga la mejor red de comunicación comparada con otras comunidades otomíes vecinas, es un síntoma de la importancia histórica que tiene el pueblo",[101] pero también ha provocado conflictos sociales e intergeneracionales.

En los setenta, a partir de otra crisis agrícola en la región, familias enteras migraron a la ciudad de México y a Querétaro. Por la misma época, el prolongado y abusivo liderazgo de un oriundo del Barrio III, Fernando González, quien fue tres veces comisario y dos veces delegado, causó inconformidad y desequilibrio en el pueblo. Los delegados y comisarios que le sucedieron se fueron incorporando al sistema político municipal de Amealco y la comunidad perdió su autonomía.

En los ochenta, dos delegados y un comisario evangelistas dejaron de participar en las ceremonias religiosas y el sistema de cargos que atiende a los

101 Oliver Vega, "Esbozo etnográfico de los otomíes del sur de Querétaro. Problemas del desarrollo histórico", Simposio Fonapas, 1978, p. 171.

santos y antepasados. Las campanas se silenciaron y hoy repican sólo para llamar a los fieles a misa una vez a la semana. Las consultas comunitarias donde se tomaban decisiones unánimes quedaron en el olvido, pero el atrio de la iglesia sigue siendo centro de actividad comunitaria y económica.

Históricamente, entre Santiago y San Ildefonso había poco contacto, aunque la distancia entre ambas comunidades sólo es de alrededor de veinte kilómetros. Una terracería para caminantes, poco transitada, conectaba a los dos pueblos. Comparten una identidad Indígena otomí común y hay similitudes, pero sus habitantes no se frecuentaban; solían encontrarse en la cabecera municipal o en las calles de Querétaro y México. Hoy hay una carretera. Entre las comunidades, hay diferencias en la variante dialectal (vocabulario y tonalidad) del hñäñho, la indumentaria, la artesanía, la celebración de las fiestas religiosas, la danza y la educación formal (el grado de alfabetización y castellanización en Santiago ha sido mayor, siendo que se abrió la primera escuela primaria cincuenta años antes que en Tultepec, en 1974).

Los habitantes de San Ildefonso se conocen por ser pacíficos, mientras que los otomíes de Santiago tienen fama de ser bravos, pues defienden con palabras, palos y piedras sus derechos. En San Ildefonso se ha conservado mejor la celebración ancestral de las festividades religiosas, la medicina Indígena, el curanderismo, la mitología. Las diferencias en los procesos de reivindicación son notables. San Ildefonso había vivido en relativo aislamiento hasta los setenta, mientras que la migración desde Santiago a las grandes ciudades, por falta de agua, tierra, epidemias, despojos y crecimiento demográfico, se había puesto en marcha desde hacía décadas.

Historia oral de San Ildefonso Tultepec

La palabra "Tultepec" deriva del náhuatl *tollin,* que significa 'tule' y *tepetl.* Quiere decir 'cerro o montaña', por lo que significa 'en el cerro de tule'. En cuanto al nombre de San Ildefonso, los habitantes recuerdan que en 1879 unos criollos se establecieron en la Hacienda de la Muralla, trayendo consigo una imagen de San Ildefonso. En 1967 se oficializó el nombre y cada año, el 23 de enero, se celebra la fiesta patronal del *ziddhmu* (santo patrón). La

historia de San Ildefonso también está estrechamente vinculada con la de las haciendas de San Nicolás de la Torre, La Muralla y San Pablo. Después de la Revolución, las tierras agrícolas de las haciendas se dividieron entre los Indígenas que anteriormente trabajaban en ellas como jornaleros agrícolas en condiciones deplorables.

Los habitantes de San Ildefonso dicen provenir de Ixmiquilpan, Hidalgo. Se acuerdan cómo siguieron al águila que señaló el camino y cómo, al final, comenzaron a edificar el pueblo.[102] A principios del siglo XVIII, se construyó la antigua iglesia en un valle a la entrada de la comunidad, pero cuando se celebró allí la primera misa, se llenó de agua y sólo se secó cuando años después se fundó el nuevo templo. Los habitantes dicen que el lugar de la antigua iglesia desagradaba al águila y al santo patrón. Desde aquel tiempo, la santa imagen de San Ildefonso era de plata, la del Niño Jesús de oro y la de la Virgen de Guadalupe de cobre.

En 1820, un grupo de franceses se instaló en la región de Amealco con el propósito de explotar los bosques. Levantaron aserraderos, hornos de carbón y colonias habitacionales. Dieron ocupación a los Indígenas y explotaron al máximo la riqueza forestal. La madera y el carbón eran enviados a México, España y Francia. Desde la Colonia fue importante la producción maderera y hay referencias en el siglo XIX de asentamientos españoles y franceses para la explotación forestal y carbonífera en particular. Esto se intensificó en el siglo XIX y principios del XX, cuando incluso se llegó a construir para su apoyo un ferrocarril que comunicaba San Pablo, Amealco, con pueblos del Estado de México.[103]

La zona se convirtió en una de las más importantes abastecedoras de madera de la ciudad de México, pero también se exportaba a Europa y los Estados Unidos. En la presidencia municipal de Amealco, existen diplomas de la República francesa y de los Estados Unidos de Norteamérica dirigidos al gobierno municipal como felicitación por la excelente calidad de la madera que se exportaba a esos lugares.[104] El mestizaje de los franceses con la población Indígena se nota en el físico amealcense: piel blanca, ojos claros y cabello

102 Véase el Mito 3 sobre el origen de San Ildefonso, el Águila.

103 Anexo Gaceta 9, Plan Municipal de Desarrollo 2016-2018, Amealco de Bonfil.

104 *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México.*

castaño. También en San Ildefonso se encuentran habitantes Indígenas de ojos claros, cabello castaño y piel blanca. Según cuentan sus habitantes, los postes de las linternas que con sus faroles alumbraban las calles de la ciudad de París en Francia, provienen de los bosques de pino de su pueblo. La tala inmoderada y la deforestación a través de los años y hasta el día de hoy han provocado erosión y la desaparición de grandes variedades de plantas y animales.

A principios del siglo XIX, los otomíes de San Ildefonso también trabajaban como jornaleros en las haciendas españolas. En el archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Querétaro, se encuentra la siguiente solicitud de dotación de ejidos por los vecinos sobre el legajo Ejido San Ildefonso con fecha de 1921, dirigido al C. Gobernador:[105]

> puesto que somos jornaleros de las fincas rústicas de la municipalidad, que explotan [los dueños de las haciendas] nuestros servicios y los de nuestros hijos, pagándonos jornales mezquinos que no bastan a cubrir nuestras más imperiosas necesidades. [...] Que como no podemos ejercer una acción reivindicatoria de los terrenos de que arbitrariamente fuimos despojados en épocas remotas por los terratenientes, poderosos latifundistas y poseedores de las haciendas de "La Torre" y "La Muralla" en combinación con gobiernos corrompidos, quienes, al consumar estos atentados y para no dejar huella de sus delitos hicieron perder los títulos que amparaban nuestra propiedad, no obstante, de estar registrados en el Archivo de la Nación.

El 30 de abril de 1921, los hacendados de la finca de La Pera justifican el despojo de las tierras Indígenas, diciendo:

> que los vecinos de San Ildefonso Tultepec desconocen en su generalidad el manejo del arado, pocos son agricultores. Toda su atención y trabajo desde hace años es la explotación de madera para varios usos, especialmente para la fabricación de carbón. Explotan el monte de Nadó. Viven enteramente independientes y no alquilan su trabajo ni a cambio de salarios excepcionales, como son los que se ofrecen en las fincas del campo de los alrededores en las

105 Gracias a Alfonso Serna Jiménez por habernos proporcionado este material.

> épocas de pizca, siegas o trillas, donde encuentran ocupación los trabajadores procedentes de otros lugares de la región, atraídos por la oferta de buenos jornales en las épocas citadas y en todas esas fincas o en cualesquiera otras, no podrá encontrarse trabajando o prestando sus servicios a ningún nativo de San Ildefonso Tultepec, ni aun respondiendo a la demanda de aparceros o medieros cuyos contratos no buscan ni aceptan, señales todas inequívocas de la independencia económica en que viven y de no ser ramo de la agricultura su profesión.[106]

El 4 de diciembre de 1926, el ingeniero J.R. Robles de la Cadena hizo un informe sobre San Ildefonso y llegó a la siguiente conclusión:[107]

> Las tierras tienen, aproximadamente, 200 años de cultivos constantes y como las lluvias no son regulares y abundantes, cada año sufren considerables deslaves que las empobrecen aún más. De una clasificación aproximada, sólo 2.796 has. son de labor, de las cuales considero como 50% de pésima calidad. Lo que poseen los vecinos en la actualidad es completamente insuficiente para sus necesidades, tanto que gran parte de los propietarios y los no propietarios, prestan sus servicios a las haciendas vecinas o a la compañía carbonífera. Las casas están en los propios terrenos de los vecinos y por consecuencia esparcidas en toda la superficie.

Los habitantes de Tultepec recuerdan 1918, cuando se desató una epidemia, y 1938, cuando brotó la escarlatina en la comunidad. La gente sufrió altas temperaturas, la sangre les quemaba el cuerpo por el intenso calor. En tres años falleció tanta gente que tuvieron que enterrar los cuerpos amontonados en fosas colectivas. Poco después, proliferó la fiebre aftosa entre los animales. Vieron cómo el ejército, armado con fusiles, asistido por personal de los Estados Unidos, entraba a la comunidad para matar a las vacas y llevarlas en camiones. Sospechan que la matanza de su ganado en 1947 se fingió para robar

106 Polotitlán, México, a 28 de febrero de 1924. Leopoldo Polo, Aminta Polo de Basurto, Catalina Polo, viuda de Ruiz.

107 Archivo de la Reforma Agraria: Informe sobre las condiciones en que se encuentra el pueblo de San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro.

el ganado. Al igual que las vacunas mal aplicadas en sus caballos y bueyes en los sesenta, los otomíes piensan que las acciones habían tenido el propósito de quitarles sus animales para que compraran tractores. Muchos se vieron obligados a salir de su pueblo natal y buscar nuevas fuentes de ingreso.

En 1967, un grupo de misioneros se estableció en San Ildefonso. Poco tiempo después, desaparecieron con las imágenes y en su lugar dejaron a santos de yeso. Los habitantes de la comunidad también recuerdan que, en la misma época, varias personas no originarias de la comunidad comenzaron a frecuentar el pueblo, primero con el pretexto de comprar animales y maíz, después para vender cobijas, aretes y libros. Los lugareños pagaron las mercancías con monedas antiguas, oro puro y plata que tenían guardado desde principios del siglo pasado. Tres semanas pasaron hasta que, durante una noche oscura sin luna, las personas regresaron y entraron a las casas por la fuerza, obligando a la gente a decir dónde guardaba su riqueza y amenazando con destruir sus hogares con dinamita. Robaron todo para nunca regresar.

En 1992, la modificación del artículo 27 constitucional cambió el marco jurídico de la tenencia de la tierra, la cual ha impactado la posesión tanto del ejido como de las tierras comunales en ambas comunidades. A partir de finales del siglo pasado, los otomíes comenzaron a vender sus tierras privadas y comunales.

Desde 1981, hay una carretera pavimentada que conecta Amealco con San Ildefonso y cruza el centro. Si se comparan datos sobre la electrificación en los ochenta, San Ildefonso estaba en mejores condiciones que Santiago, aunque se debe tomar en cuenta que los barrios con alto porcentaje de viviendas electrificadas (San Pablo, Tenazdá, La Muralla, Mesillas) en su mayoría son mestizos. Desde 1967 se introdujo el servicio de energía eléctrica a algunas casas en Mexquititlán. El Barrio IV fue el primer beneficiado, ocho años después siguió el Barrio I y en 1982 el Barrio VI, pero muchas familias no podían permitirse el lujo de conectarse a la luz. La dispersión de las casas eleva el costo de los servicios de conducción eléctrica y agua. Para finales del 2018, la CDI amplió la conexión de red de agua, drenaje y luz eléctrica en ambas comunidades.

La mula y las serpientes cambian el curso de la carretera

Memorata (R5)

Alicia, San Ildefonso Tultepec

Cuando en San Ildefonso una persona pobre de repente adquiere dinero, dicen que fue a ver a la mula. Hacia la sierra, cerca de la barranca, hay una gran piedra en forma de mula. Los que ambicionan riqueza, allí deben ir a la media noche para pedirla al *zunthu*. La mula apareció cuando los ingenieros habían terminado un camino de terracería y estaban a punto de pavimentarlo. Les dijo que debían darle almas otomíes si querían terminar la carretera. Los trabajadores juntaron al pueblo para contar lo sucedido y se decidió modificar el rumbo de la carretera. Cuando la obra avanzó, encontraron las pirámides. Los ingenieros subieron a las ruinas, pero de pronto, por todos lados, grandes víboras aparecieron enredándose en sus pies y piernas. Siendo trasladados de emergencia a Amealco, algunos murieron y todos se espantaron. El mismo día se averió toda la maquinaria pesada de construcción; la grúa tuvo que llevársela. Así fue como el rumbo de la carretera cambió de nuevo, más abajo de donde se encuentra la gran roca y más arriba de donde queda la pirámide.

Se mantienen pequeñas áreas boscosas alrededor del pueblo que tiempo atrás caracterizaban toda la zona. Actualmente, la explotación ilegal de los recursos naturales de la zona continúa. Los habitantes de San Ildefonso han denunciado la tala clandestina e inmoderada de sus árboles,[108] pero ésta persiste hasta el día de hoy. En las orillas de la comunidad también hay siembra ilegal de marihuana realizada por personas de otros estados que llegan armadas a ocupar las tierras Indígenas, amenazando a las familias. Los habitantes temen tanto a los intrusos criminales que ocupan sus terrenos como a los judiciales y policías.[109]

A lo largo del tiempo, desde los señoríos otomíes de la época prehispánica, las congregaciones de indios, los sistemas productivos de las haciendas, la Revolución y la República, la población otomí ha sido colonizada y su mano de obra empleada por los gobernantes en poder. Cada día más, los habitan-

108 "Piden poner alto a tala clandestina en Amealco", *El Sol de San Juan del Río,* 30 de mayo del 2020.

109 Encuentros con habitantes de la comunidad en 2010.

tes otomíes de Santiago y San Ildefonso expresan la necesidad de fortalecer su autogobierno[110] y convertirse en comunidades Indígenas autónomas. Los que se acuerdan de la historia comunitaria están dejando este mundo. Hoy la historia continúa, pero son otros los que la escriben. La nueva generación tiene la palabra.

Imagen 1[111]



Imagen 2



110 En México hay precedentes, las comunidades autónomas purépechas michoacanas de Nurío y Ostula (Martínez, "Comunidades indígenas autónomas no solo son resistencia, sino alternativa", *El Economista,* 2018) y la emergencia autonómica del municipio de Cherán K'eri, Michoacán, el cual, a partir de un contexto de violencia y despojo de sus recursos naturales, inició la búsqueda por ejercer su derecho a la autonomía a través de un proceso político y social que se manifestó en 2011 y que se mantiene hasta la actualidad (Pamela Pérez Ponce, "El gobierno autónomo indígena de Cherán K'eri, Michoacán", *Revista FAIA,* 2017).

111 Fotografía de Jesús Arvizu Ramírez.

III

XENI-ESPACIO:
LA CONCEPCIÓN ÑÄÑHO DE ORDEN ESPACIO

Luego de presentar el marco normativo, fuentes para la historia del pueblo otomí y la tradición oral sobre el pasado y la historia oral de las comunidades otomíes, se dibuja su espacio físico, el territorio donde se encuentran como pueblo Indígena en el mundo, México, Querétaro, el contexto geográfico de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec y los topónimos (la denominación en hñäñho de los asentamientos y de los elementos geográficos y culturales). En el capítulo anterior se ha mostrado cómo la indigeneidad está ligada a la historia y memoria; en éste se elabora el vínculo entre la indigeneidad y el espacio. Tal como otros pueblos Indígenas, los habitantes de las comunidades otomíes de Amealco mantienen un apego íntimo a su tierra *(hai)*. La conceptualización del espacio localizado enfatiza la relación entre el territorio, el humano y los seres diferentes a los humanos a través de su conexión con el medio ambiente y el universo. Los otomíes se encuentran profundamente conectados con el espacio porque su tierra es heredada de los antepasados y la morada de seres, entidades y fenómenos con *nzaki*. Esta conexión se está perdiendo. El espacio territorial, lingüístico y cultural del pueblo otomí se ha reducido considerablemente y, por ende, se suscita la emergencia de adoptar nuevos paradigmas que pugnan por revertir esta tendencia y buscan revitalizar el conocimiento tradicional, el territorio y la lengua otomí.

Ximhai-mundo

En nuestro mundo hay aproximadamente 476 millones de Indígenas en noventa países. Constituyen el 6% de la población mundial y representan alrededor del 15% de las personas que viven en pobreza extrema. La expectativa de vida de las personas Indígenas es inferior en hasta veinte años en comparación con las no Indígenas.[112] Un número creciente de la población

112 "Pueblos Indígenas, Panorama General", Banco Mundial.

Indígena vive en áreas urbanas donde se encuentra en situación marginal. Es importante comprender las características y causas que reflejan patrones similares en todos los pueblos Indígenas en el mundo, llamar la atención sobre la pobreza y marginación. Asimismo, es urgente abordar el tema desde otra perspectiva que tome en cuenta la cultura, el conocimiento, el territorio y la identidad.

La estigmatización de la pobreza de los pueblos Indígenas está relacionada con diferencias culturales entre grupos dominantes y no dominantes, con racismo y discriminación, con su posición de poder limitado y la apropiación de sus recursos territoriales y culturales por otros. Este patrón internacional se contrasta con la riqueza de los pueblos Indígenas en cuanto a culturas, lenguas, sistemas de conocimiento ecológico y medicinal, cohesión social, sistemas económicos circulares y sostenibles en sus territorios, etcétera. Con el creciente movimiento Indígena y los cambios normativos, esa diferenciación finalmente recibe más atención. Claramente, y como se demuestra en esta publicación, el bienestar de las comunidades Indígenas no puede lograrse sin fundamentarse en el orgullo cultural y la identidad local. Diferentes organizaciones han propuesto como ámbito estratégico de atención el 'buen vivir'[113] ('bienestar' o *sumak kawsay* en quechua), un concepto Indígena de América del Sur, también utilizado en la región ártica y el sudeste de Asia, que prioriza la participación de los custodios de culturas y tierras como titulares de derechos en programas de desarrollo.

La mitad de los idiomas del mundo se extinguirá durante este siglo. En el caso de América Latina y el Caribe, uno de cada cinco pueblos Indígenas ya ha perdido su idioma nativo. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible finalmente coincide en que el respeto por las culturas y tierras, así como la revitalización de las lenguas Indígenas, es fundamental para conseguir los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Nunca el mundo ha sido testigo de la desaparición de las lenguas y culturas Indígenas a un ritmo tan rápido como en las últimas dos décadas. No solo se pierden palabras, sino historias, culturas, conocimientos tradicionales y ecológicos, concepciones del tiempo y espacio, de la vida y la muerte. "Hablar una lengua Indígena es motivo de

113 El 'buen vivir' es un concepto que nace como una propuesta andino-amazónica a la crisis que ha traído el fracaso del concepto de desarrollo que ha afectado particularmente a los pueblos Indígenas. Una característica definitoria del 'buen vivir' es la armonía entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza.

orgullo", dice Yalitza Aparicio, embajadora de la UNESCO; sin embargo, su uso ha sido desincentivado, causando su desvanecimiento acelerado. Las nuevas tecnologías de la información y comunicación podrían contribuir al aprendizaje de la lengua y la cultura otomí y convertirse en un instrumento de preservación de las lenguas y culturas vernáculas. Lamentablemente, todavía no es así, pues la violencia digital se entromete en todas partes.

M'ónda-México

Desde la Patagonia hasta el norte de México, hay 522 pueblos Indígenas que emplean 420 lenguas;[114] son 45 millones de personas, lo que representa 8.3% de la población total de la región.[115] Hacia 1492, cada pueblo originario denominaba a su territorio de forma diferente: Tahuantinsuyu, Anáhuac, etcétera. Los europeos llamaron la región El Nuevo Mundo. El término "América Latina" ignora la presencia de las lenguas Indígenas del continente. Desde principios del siglo XXI, se usa el término "Abya Yala" para nombrarla.[116]

México es uno de los doce países megadiversos del mundo. El *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*[117] presenta los aspectos más sobresalientes de la riqueza cultural y reconoce el papel de los pueblos Indígenas como guardianes de la biodiversidad.[118] En México habitan 68 pueblos Indígenas, hablantes de 68 lenguas Indígenas y 364 variantes etnolingüísticas (INALI), lo cual sitúa a la República dentro de la lista de los ocho lugares que concentran la mitad de las lenguas que se hablan en el mundo.

114 *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina,* UNICEF, 2009.

115 CEPAL, estimación 2010.

116 Se utilizó por primera vez en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en 2004 y fue ratificado tres años después, en la III Cumbre de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, con la conformación de la Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Abya Yala. Este vocablo es de origen indígena cuna (pueblo originario de la sierra Nevada al norte de Colombia y hoy habitante de la costa panameña) y significa 'tierra madura', 'tierra viva' o 'tierra que florece' (Jaramillo, Ávila, Cafiero, Busti, *Los nombres de América Latina, Atlas histórico de América Latina y el Caribe,* UNLA).

117 *Atlas de los Pueblos Indígenas de México,* CDI.

118 Esta plataforma en línea tiene como objetivo impulsar la difusión de la cultura y tradiciones de los pueblos originarios. Incluye fotografías, mapas, textos, gráficas, audio y tablas procesados en diferentes escalas para agilizar su acceso desde dispositivos móviles. El *Atlas* es una herramienta para la conservación, el reconocimiento y la difusión del patrimonio cultural de México.

Desde los primeros censos, la población Indígena ha sido considerada dentro de la información demográfica y socioeconómica, pero hasta el censo del 2000 se mejoró la recopilación de la información. En Querétaro hay 31,383 personas mayores de 3 años que hablan una lengua Indígena. El número total de habitantes es de 2.4 millones, de los cuales 29,585 son hablantes de otomí.[119] A partir de la Encuesta Intercensal 2000, a la par de la lengua, se aplica el criterio de autorreconocimiento o autoadscripción porque el lingüístico es insuficiente para contabilizar a la población Indígena. El registro del sentido de pertenencia es importante porque permite el reconocimiento de cohesión social al interior de las comunidades.

Por razones históricas, los otomíes se encuentran dispersos en espacios territoriales contiguos y discontinuos en ocho estados: México, Hidalgo, Guanajuato, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz.[120] A México se le dice *mónda* en hñäñho. La palabra "México" significa 'un centro de la luna' o 'el centro del lago de la luna'; *metzli* es 'luna', *xitli* es 'ombligo' y *co* es 'lugar'.[121] Soustelle (1939) menciona que no solamente los nombres nahuas de la región otomí, sino aún el nombre "México Tenochtitlan" son traducciones de nombres originalmente otomíes. Esto se debe a que la ocupación por los mexicas en el centro de México ocurrió después que la del pueblo otomí. *M'onda* o 'bónda' corresponde a una especie de tuna llamada *tenochtli* en náhuatl. En el *Códice de Huichapan* se encuentra el nombre compuesto para México: *anbondo amadezänä. Zänä* significa 'luna' y *amade, made,* 'mitad'. El códice llama a los Mexicas: 'los de la mitad de la luna'.

El término "otomí" es de origen náhuatl, derivado de *otómitl* (singular: *otomitl,* plural: *otomí*), palabra que en la lengua de los antiguos mexicanas quiere decir 'cazadores que caminan cargando flechas' (*otocac,* 'que camina', y *mitl,* 'flecha'). A los otomíes se les ha designado en la literatura de diversas for-

119 Censos de Población y Vivienda 2010-2020 y estadísticas a propósto del Día Internacional de los Pueblos Indígenas (9 de agosto del 2020), INEGI.

120 En *Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Otomí. Estudio general al pueblo otomí,* CDI, 2017, se ofrece un análisis de las características que unen o diferencian a los grupos identificados como otomianos distribuidos en los estados de Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Tlaxcala y Estado de México, a fin de aportar elementos que contribuyan a su definición como un pueblo o como agrupaciones culturales diferenciadas.

121 Romero, *Los otomianos de Zitácuaro 1955*, 1967, pp. 12-16.

mas, tales como "otomí", "totornitl", "otomite" u "othomite".[122] El término fue usado de manera despectiva. Los nahuas lo usaron como calificativo de ignorante y grosero o sinónimo de perezoso: 'como un otomite'.[123] Por la misma razón, los promotores bilingües del estado y los habitantes de las comunidades han dicho que prefieren que se denomine a su pueblo como "ñäñho". Pero, "si bien la palabra otomí ha sido usada para menospreciar a este pueblo antiguo del centro de México, es aconsejable usar la misma en los trabajos que intentan recuperar su historia para justamente reivindicar la palabra Otomí".[124]

Nda Maxei-Querétaro

Yá hnini ya jä ' itho Maxei-los pueblos Indígenas de Querétaro

Hay varias versiones sobre el origen de la palabra "Querétaro". En náhuatl puede ser 'lugar del juego de pelota', o *Nda maxei* en otomí, y en purépecha (tarasco) *K'erhiretarhu* (*K'eri* es grande, *ireta* es pueblo y *rhu* es lugar) o *K'erendarhu* (*k'erenda* es peñasco y *rhu* es lugar), que es 'lugar de piedras grandes o peñascos'. Otro vocablo en náhuatl, *Tlaxco,* es 'juego de pelota'. En tarasco, *Queretha-Rolru* o *Queretha-Ro* es 'lugar del juego de pelota'.

La *Relación Geográfica de Querétaro* de Ramos de Cárdenas, elaborada en 1582, permite comprender la memoria histórica de los otomíes de aquel tiempo. Presenta una visión amplia sobre el Querétaro del siglo XVI y hace referencia a "Conni", Hernando de Tapia.[125]

> en sus juegos y pasatiempos tenían un cercado hecho de unas paredes bajas, a donde jugaban a la pelota con las nalgas de un betún que salta llamado hule y el dicho juego de la pelota o cercado se llama en la dicha lengua otomí 'maxei'

122 Lagarriga Attias y Sandoval Palacios, *Los Otomíes del Norte del estado de México. Una contribución al estudio de la marginalidad,* Libros de México, 1978, p. 31.

123 Soustelle, *La familie Otomi-Pame du Méxique central,* Publicaciones del Instituto de Etnología, 1937; Benítez, 1972.

124 Wright Carr y Charles, "Precisiones sobre el término 'otomí'", *Arqueología Mexicana,* 2005, pp. 19-20.

125 Véase Ramos de Cárdenas, *op. cit.,* 2013.

y así llaman en la dicha lengua otomí el pueblo de Querétaro que quiere decir 'el mayor juego de pelota'.

Severiano traduce *maxei* como 'túneles largos', *ma* como 'largo' y *xei* como 'excavar', y se refiere a los túneles largos que atraviesan entera la ciudad de Querétaro. A la fecha existe un túnel que une el Cerro de las Campanas con el templo de La Cruz. La entrada fue bloqueada y se encuentra donde después se construyó la capilla del Cerro de las Campanas.

En el siglo XVI, el estado era habitado por huastecos, purépechas, nahuas, otomíes y guerreros jonacos y pames. Según fuentes históricas, el 25 de julio de 1531 se fundó Querétaro. Ésta, así como la de San Juan del Río, Tolimán, de San Miguel Allende, San Luis de la Paz y Tierra Blanca, se debió a líderes Indígenas de habla otomí de la región de Jilotepec y de Tepotzotlán.[126] Durante los primeros siglos del virreinato, el pueblo otomí conformó la mayoría de la población de Santiago de Querétaro. El centro histórico fue nombrado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1996. Finalmente, en 2011 se eligió "Querétaro" como la palabra más hermosa del idioma español.[127]

Actualmente, la población Indígena del estado se distribuye en aproximadamente cien comunidades divididas en tres zonas. El sur (municipio de Amealco) tiene la mayor concentración Indígena ñäñho. La zona central (los municipios de Cadereyta, Tolimán y Peñamiller) y el semidesierto queretano también tienen población ñäñho, aunque en menor proporción. La región norte, la Sierra Gorda, comprende cinco municipios con pequeños asentamientos de población *teenek* o huastecos en Jalpan, *xióí* o pames en San Juan Buenaventura y Purísima de Arista (Arroyo Seco), Zoyapilca, Valle Verde, Ojo de Agua, Espadañuela, Tancoyol, El Rincón, San Antonio Tancoyol, El Pocito, Carrizal de los Durán y Las Flores.[128]

Se hablan más de cuarenta lenguas Indígenas en Querétaro. La población Indígena del estado está integrada en su mayor parte por ñäñho, representando el 86% de los hablantes de alguna lengua Indígena. De los 25 mil ha-

126 Soustelle, "La literatura otomí", en: *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días,* Garza Cuarón y Baudot, Siglo XXI, 1996.

127 Concurso organizado por el Instituto Cervantes.

128 García Espejel, "Condiciones de pobreza de la población indígena en la Sierra Gorda de Querétaro", *Primer Coloquio Internacional Migración y Desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración,* 2003.

blantes, 19 mil se encuentran ubicados en el municipio de Amealco, donde se mantiene más la lengua. En Tolimán, el uso del hñäñho se está perdiendo y en el municipio de Cadereyta se encuentra prácticamente extinto.[129] Querétaro es hoy la tercera entidad con mayor número de hablantes de lengua hñäñho en el contexto nacional, aunque la población hablante de otomí disminuye velozmente. El Consejo Estatal de Pueblos Indígenas,[130] instrumento de las comunidades para avanzar en la construcción del desarrollo pleno de los pueblos y comunidades, promueve la negociación de diversas políticas.

Nsantu muriya-Amealco de Bonfil

A Amealco se le llama *Nsantu muriya* en hñäñho; antes era Santa María Amealco. El jeroglífico de la cabecera se forma con el signo *atl* y representa agua saliendo del centro de un círculo blanco. La palabra se deriva de *ameyatl,* 'agua de fuente'. Amealco quiere decir 'manantial de agua o de fuentes', que se traduce como 'lugar de los manantiales'. En 1985, se agregó Bonfil al nombre, en honor a Alfredo Vladimir Bonfil.[131] A 63 kilómetros al sureste de Querétaro, Amealco es una de las poblaciones más antiguas del estado. La cabecera conforma el centro comercial al que acude la periferia Indígena. Santiago Mexquititlán tiene más de 10 mil habitantes; San Ildefonso Tultepec, 9 mil 455. En 2015, 46.8% de la población se encontraba en situación de pobreza moderada y 15.1% en situación de pobreza extrema.[132]

Para estimar mejor su bienestar es necesario analizar la realidad desde la perspectiva Indígena e incorporar indicadores cualitativos al análisis de la pobreza. Durante largos años, el término "Indígena" ha sido considerado como

129 Aurelio Núñez, investigador y colaborador del proyecto de rescate y revitalización del otomí de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.

130 "Decreto por el que se crea el Consejo Estatal de Poblacion del Estado de Queretaro".

131 Bonfil se destacó por ser líder campesino, ministro de la Secretaría de Agricultura y Ganadería y por su conocimiento de la problemática agraria del país. Para él toda organización del país, para responder a las necesidades de sus habitantes, debía girar en torno al campo porque ahí es donde se generan los alimentos, ahí es donde se genera la industrialización y ahí es donde, en última instancia, se genera la riqueza de las ciudades.

132 Para las ultimas actualizaciones, véase el Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social, Unidad de Planeación y Evaluación de Programas para el Desarrollo, Amealco de Bonfil, Secretaria de Bienestar, Gobierno de México.

un calificativo asociado a condiciones de pobreza y poca educación. En el mundo actual, el nuevo camino es dignificar y reconocer el valioso aporte de los pueblos Indígenas y entender que los conceptos sobre pobreza y riqueza toman nuevos significados; las condiciones en que viven las poblaciones Indígenas, en comunidades, en contacto con la naturaleza, el territorio, los cultivos y productos, se consideran un signo de riqueza. Si estos recursos son salvaguardados por las comunidades y sus frutos producidos y extraídos de manera sostenible, la riqueza Indígena recorre el camino de la prosperidad.[133]

Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec

Santiago Mexquititlán, o *Nsantyo,* como la llaman sus habitantes, está a veintiún kilómetros de Amealco al interior de una zona montañosa a los márgenes del río Lerma, de dos mil a dos mil cuatrocientos metros sobre el nivel del mar. La comunidad se localiza en el Valle de Santiago y es un asentamiento mayoritariamente Indígena rural disperso con una minoría de familias mestizas. Al sureste, a ocho kilómetros, se levanta el Cerro de Ixtapa. El de San Francisco Xaxhni, Estado de México, se localiza hacia el este (sobre el cual se asientan los Barrios II y III), y a catorce kilómetros del templo se encuentra la montaña de San Miguel Tlaxcaltepec. En el rincón Noreste del Valle, a quince kilómetros está la montaña llamada El Gallo.

San Ildefonso Tultepec está a unos veinte kilómetros al oriente de Amealco y en los límites del Estado de México y el sur de Querétaro. El pueblo incluye casas familiares esparcidas sobre lomas boscosas, muchas sin vegetación. La región de San Ildefonso forma parte de la Zona Protectora Forestal decretada el 4 de noviembre de 1941 y es un área dentro de las cuencas hidrográficas de los ríos San Ildefonso, Ñado, Aculco y Arroyo Zarco, que representan una zona de recarga de los mantos acuíferos y protección del suelo, así como de prevención del asolvamiento de las obras de captación aguas abajo.[134]

133 Véase Suárez Ognio, *Ser Indígena, razón de orgullo,* PNUD, 2018.

134 Programa de ordenamiento ecológico local del municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro (2015-2018).

Etimología de topónimos en hñañho

Aunque no siempre se entiende la etimología de determinados topónimos —denominaciones con las que se designa un lugar—, éstos son relevantes porque en su descripción se mira el encuentro entre tiempo y espacio, y la asignación de un significado. Expresan la identificación y el control del territorio a través de la construcción de la memoria colectiva y compartida. Los topónimos dan vida al paisaje de las comunidades y viven en la memoria de los habitantes. Describen sus características típicas: una loma, un río, un bosque, una iglesia. No solo sirven para identificar y localizar un lugar donde algo sucede, sino que son parte del patrimonio cultural ñäñho que refleja su cosmovisión. Los nombres geográficos son esenciales para mantener viva la identificación del ambiente, para la planificación de estrategias de conservación y desarrollo, el diseño de infraestructuras de servicios de distribución, y su uso en sistemas de información, motores de búsqueda o bases de datos.[135]

Ante la convivencia multilingüística en México, el tema de los calcos entre distintas lenguas y topónimos es de especial importancia. Existen listas de varios miles de topónimos Indígenas de la época mesoamericana que se conservaron después de la conquista. El estudio de nombres de lugares tiene relevancia para escudriñar el pasado, la relación entre el otomí y el náhuatl en el altiplano central, por ejemplo.[136] Los toponímicos de Mexquititlán y Tultepec muestran similitudes con la forma en que los Indígenas otomíes describieron sus lugares en el siglo XVI, registrada en el *Códice de Huichapan.*[137]

Las comunidades no solo se dividen en barrios, sino también en un mosaico de nombres propios en hñäñho, los cuales refieren a condiciones de la

135 En la década de los sesenta se creó el Grupo de Expertos de las Naciones Unidas en Nombres Geográficos para fomentar la normalización nacional de los nombres geográficos y se reúne cada cinco años con las Conferencias de las Naciones Unidas *(Nosolosig)*. La cartografía del INEGI contiene más de 17 millones de nombres geográficos, incluso de Santiago y San Ildefonso. Se conserva mediante el Registro de Nombres Geográficos Continentales, Insulares y de las Formas del Relieve Submarino con fines estadísticos y geográficos (https://www.inegi.org.mx/app/geo2/cng/). Los datos del INEGI pueden ser completados con los de nuestra investigación, que presenta más detalles y denominaciones de topónimos en hñäñho.

136 Mentz, "Topónimos y cronología: notas sobre una puerta distinta al estudio del pasado", *Historia mexicana,* 2017.

137 Véase Alvarado Guinchard, *El códice de Huichapan, relato otomí del México prehispánico y colonial,* INAH, 1976 y también Lastra, *Topónimos otomíes,* UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.

naturaleza, reflejan la fotografía del lugar, acontecimientos históricos o artefactos. El nombre de cada lugar manifiesta la interacción entre el territorio y la cultura, el tiempo y la geografía; es producto de un proceso histórico (como el nombre *Ntansia* derivado de 'distancia' porque quedaba lejos de los demás barrios donde se repartieron ejidos después de la Reforma Agraria), una arquitectura ('lugar de la iglesia pequeña'), una característica geográfica ('lugar del cerro' o 'de la peña punteada'), como la flora (árboles o plantas; 'lugar de magueyes torcidos') y la fauna ('lugar de conejos o caballos'), orográfica (barranca) e hidrológica (río, manantial). Los topónimos pueden ser antropónimos cuando tienen su origen en apellidos de familias, como los Juárez del Bothe o resaltan ciertas marcas identitarias que los diferencian de otros lugares ('lugar de capulinas').

La etimología de la mayoría de los topónimos es evidente; describe la naturaleza del sitio, algo típico del medio ambiente, como un arroyo, la tierra roja o un animal que por ahí abunde. En otros casos, se refiere a un hecho histórico, una característica sobrenatural: Cerro de Dios, *T'o̲ho̲ Jwä,* o bien un concepto: 'lugar de cenizas' o 'lugar libre'. Al castellanizarse, los nombres se modifican, así como la forma en que se pronuncia la palabra o cómo se escribe.

Santiago Mexquititlán se encuentra dividido en seis barrios. Al norte del Barrio I (que se llama *donikó* en otomí, lo que quiere decir 'centro') está localizado el Barrio IV, al noreste se encuentra el Barrio V ('agostadero'), al este el Barrio II y el III (*tojí* o *t'ähi,* lo que quiere decir 'mezquite') y al oeste el Barrio VI. El Barrio VII se llama Nueva Realidad y se encuentra en la ciudad de Querétaro. Así lo bautizaron los santiaguenses cuando migraron a la ciudad para vender sus artesanías, trabajar como vendedores ambulantes o albañiles.

≈ Barrio Centro: *Ar xeni made*[138] ≈

Mhnini: *ma* = mi, *hnini* = pueblo: 'mi pueblo'. Abarca todo el Barrio I.

Ntsihnini: *ntsi* = pequeño, *hnini* = pueblo: 'el pueblito'. A esta parte del Barrio Centro llegaron los primeros pobladores de la comunidad.

138 Severiano ha recogido los nombres de los topónimos de Santiago.

Ntsi t'o̲ho̲: *ntsi* = pequeño, *t'o̲ho̲* = cerro: 'pequeño cerro de árboles'.

Nkalibaryo: 'el lugar donde se construyó el único calvario del pueblo'. También se le llama *nguu ntsu̲i,* lo cual significa 'casa de castigo', palabra que se refiere a la ausencia o el retiro de malos espíritus.

Nze̲ngú: *nze̲* = rotos, *nguu* = casa: 'casa cascada'. Los primeros pobladores allí construyeron casas, hoy en día abandonadas y afectadas por el tiempo.

Mpera: 'lugar de peras'. Antes en este lugar crecían árboles frutales de peras.

Ntsihñe: *ntsi* = pequeño, *hñe* = arroyo: 'pequeño aroyo que divide dos barrios'.

Jañäni: *ja* = lugar, *ñäni* = besana. Este lugar colinda con Donicá.

Ntsidese̲: *ntsi* = pequeño, *dese̲* = capulín: 'pequeño lugar de capulines'. Antes en este lugar había muchos capulines.

Mbodo: *mbo* = cargado, mucho, *do* = piedra: 'lugar pedregoso' o 'el pedregoso'.

Mpe̲ni: *pe̲ni* = tejocote: 'lugar de tejocotes'. En este lugar crecieron tejocotes.

≈ Barrio II (*Nosda* o Tepozán): *Ar xe̲ni yoho* ≈

Ndäza: *ndä* = grueso, *zaa* = árbol: 'lugar de árboles grandes y gruesos'. Hoy allí hay una escuela y se talaron los árboles.

Japothe: *po̲ho̲* = brotar, *ja* = lugar, *dehe* = agua: 'lugar donde brota el agua'.

Mpo̲xthe: *po̲ho̲* = brotar, *dehe* = agua: 'lugar donde salía un chorro fuerte de agua'. Esta parte del barrio colinda con el Agostadero, Estado de México.

Mboxizaa: *mbo* = lugar tupido, *xiza* = encino: 'lugar tupido de encinos'.

Nkäxu̲'wada: *nkäxi* = torcido, *'wada* = maguey: 'lugar de magueyes torcidos'. Antes los magueyes en este lugar crecieron torcidos.

Ja'we̲the: *ja* = lugar, *'we̲the* = agua desabrida: 'lugar donde todavía existe un pozo y la gente se sirve ahí'.

Jama'ye: *ja* = lugar, *ma'ye* = pequeño cerro con peñas: 'lugar de árboles y con muchas peñas'.

≈ Barrio III: *Ar barryo hñu* ≈

Nuäza: 'lugar de tepozán'.

Jadonguu: *ja* = lugar, *do* = vieja(o), *nguu* = casa: 'casas viejas'. Las casas del Barrio III son menos antiguas que las de Tenazdá.

Janijä: *ja* = lugar, *nijä* = iglesia o capilla. El nombre se refiere a la segunda capilla de la comunidad.

Ndä'ñuu: *ndä* = grande, *ñuu* = camino: 'lugar cerca del camino grande que se construyó cuando se fundó el barrio'.

Jat'axöi: *ja* = lugar, *t'axi* = blanco: 'tierra blanca'.

Nwani: 'al pie de una loma'.

Jadonijä: *ja* = lugar, *do* = vieja, *nijä* = iglesia, capilla: 'lugar de la iglesia o capilla antigua'.

Nxiza: *xiza* = árbol de encino: 'lugar de árboles de encinos'.

Ndesẹ: 'lugar de capulines'.

Nthengudo: *theni* = rojo, *do* = piedra: 'lugar de piedras o canteras rojas'.

'Batha: 'llano o lugar plano'.

Jakati: *ja* = lugar, *kati* = pasar por la orilla: 'lugar alto o loma de paso'. En la época de los hacendados, en esta parte del barrio había un bosque. Para prevenir que los Indígenas cortaran madera para leña, prohibieron su paso al bosque; de ahí este nombre.

Ja'mihñe: *ja* = lugar, *'mihñe* = arroyo profundo: 'lugar del arroyo profundo'.

Mkahmuzaa: *nkahmi* = inclinado, *zaa* = árbol: 'lugar del árbol inclinado'.

Njwa: *jwa* = conejo: 'lugar de los conejos' o 'llano de conejos'.

Ngat'i: 'lugar bajo'. En esta parte se encuentra un manantial.

Ndoza: 'lugar del árbol grueso'.

Ja'benit'oho: *ja* = lugar, *'beni* = acostado, *t'oho* = cerro: 'cerro acostado'.

Mbega: *bega* = bajo: 'lugar bajo y plano'.

Nthenjai: *theni* = rojo, *hai* = tierra: 'lugar de tierra roja'.

Jat'ähi: *ja* = lugar, *t'ähi* = mezquite: 'lugar de mezquites'. En este lugar hoy en día se encuentra la escuela primaria de la concentración del Barrio III.

Jataxido: *ja* = lugar, *t'axi* = blanco, *do* = piedra: 'lugar de piedra blanca'.

Jangunt'e: *ja* = lugar, *ngú* = casa, *t'ei* = trigo o cebada: 'la casa donde se guarda trigo o cebada'.

Jaxido: *ja* = lugar, *xido* = tepetate: 'lugar tepetatoso' o 'el tepetatoso'.

Ja 'Beni t'oho: *ja* = lugar, *'beni* = acostado, *t'oho* = cerro: 'cerro acostado'. El lugar oriente de Santiago que divide el Barrio III y el Estado de México.

≈ Barrio IV (San Diego): *Ar xeni goho* ≈

Nsandyego: 'San Diego'.

Jat'axai: *ja* = lugar, *t'axi* = blanco, *hai* = tierra: 'lugar de tierra blanca'.

Ngoxthi: *goxthi:* 'puerta' o 'lugar de entrada y salida'. El lugar colinda con el ejido de Donicá. Cuando no había carretera hacía Amealco todavía, la gente pasaba caminando por este lugar.

Jañäni dehe: *ja* = lugar, *ñäni* = orilla, *dehe* = agua: 'orilla del agua de la presa'.

Ntansia: viene de la palabra en español "distancia". Después de la Reforma Agraria se repartieron los terrenos en ejidos y varias familias vinieron a poblar este barrio, que en aquel tiempo se encontraba lejos de los demás barrios.

Jadäzaa: *ja* = lugar, *däzaa* = árbol grueso: 'lugar de árboles gruesos'.

En vista de que los Barrios V y VI eran las tierras ocupadas por los hacendados y que los otomíes las poblaron de nuevo hasta la segunda mitad del siglo pasado, llevan pocos topónimos en hñäñho, sobre todo tienen nombres en español: Barrio de Sta. Teresa, Barrio de la Isla, El Carmen, El Jaral, El Río, La Venta, Loma de las Víboras, San Felipe, Tierras Negras. Estos nombres aparecen en la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. El documento de la ley no incluye topónimos en hñäñho, solo los nombres en español y el número de los barrios.

≈ Barrio V (El Pastoreo): *Ar xẹni kụt'a* ≈

Ja'batha: *ja* = lugar, *'batha* = llano: 'lugar con llanos'. Abarca todo el Barrio V. Hace cuarenta años se ocupaba este terreno para el pastoreo de los animales de los hacendados; ahora hay casas y milpas.

Nt'axại: *t'axi* = blanco, *hại* = tierra: 'tierra blanca'.

Nts'ofni: *tsogi* = dejar, *fani* = caballo, ganado grande como reces y caballos: 'lugar donde se dejan los animales'. A principios de este siglo, los hacendados guardaban sus animales en corrales en esta parte del Barrio V.

Jatsant'ụ'batha: *ja* = lugar, *tsant'i* = círculo, *'batha* = lugar circular y plano: 'lugar plano alto en donde se construyó la capilla'.

≈ Barrio VI: *Ar xẹni 'rato* ≈

Al norte del Barrio VI se encuentra El Carmen. Colinda con San Felipe al sur y debajo están la Loma de las Víboras y El Cacahuate.

Jadäthe: *ja* = lugar, *däthe* = río: 'lugar poblado cerca del río Lerma'. Limita con el Estado de México y Michoacán.

Jambots'i: *ja* = lugar, *mbots'i* = loma: 'el lugar de la loma'.

Ja jụmhại: *ja* = lugar, *jụmhại* = cacahuete: 'lugar de los cacahuetes'. Severiano cuenta que tras el tiempo de los hacendados, algunos habitantes de Santiago intentaron sembrar cacahuetes aquí, pero se dio poco. La tierra sí se presta, pero el frío le quita fuerza para crecer. El cacahuete crece mejor en tierra caliente. El nombre *Ja jụmhại* se conservó.

En San Ildefonso Tultepec y en Santiago, los habitantes ubican una dirección por lomas. El lugar donde está el Instituto Ñöñho, por ejemplo, es la loma de los Blases porque allí viven mayormente familias que se apellidan Blas.

San Ildefonso está integrado por diez barrios: El Saucito, El Tepozán, El Bothe, El Rincón, Yosphí, El Cuisillo, *Xajay* ('tierra húmeda'), Tenazdá, La Piní y Mesillas. El norte del Barrio Centro colinda con los barrios El Tepozán, el Saucito, el Rincón y Yosphí, el sur con Mesillas, La Piní y Tenazdá, el este con Aculco y el oeste con el Bothe. Casi toda la población se considera a sí misma 'gente natural' o ñäñho. Los barrios llevan nombres otomíes y también españoles. Severiano apoyó en la elaboración de la primera versión de los topónimos en otomí y Guillermo Quirino de Jesús, maestro de lengua del Instituto de San Ildefonso, hizo la última.

El Cuisillo: *Ar danijá:* 'Lugar donde hay un montón de piedras'

Cerca de la barranca, a media hora de camino desde el centro de la comunidad hacia el oriente, se encuentra una zona arqueológica. Los restos de esta ruina mesoamericana se estima que datan de entre el año 750 y el 1200 de nuestra era.[139] El sitio, conocido como "La pirámide del montón de piedras", está inexplorado y deteriorado, y comparte semejanzas con edificios mesoamericanos. Hay varias pirámides y plataformas con techo plano, cubiertas de vegetación y escondidas entre el pasto; las milpas y las cercas de piedras apiladas separan los terrenos de los habitantes.

En sus alrededores, se encuentran todavía muchas puntas de flecha y navajas de obsidiana, tan afiladas que cortan con facilidad. También hay *tapálcatl,* vasijas, pedazos de algún utensilio de barro quebrado. Dicen que al medio día en punto, desde el lugar donde se encuentran las pirámides suele timbrar una campana. Otras historias cuentan que, durante la noche, en la parte superior de la pirámide más grande, se planta un toro que vomita fuego. En la cima, dicen, también hay un hoyo grande. Si se tira una piedra por él, tanta es la profundidad, que tarda minutos en tocar fondo y cuando eso pasa, suena una campana.

Antes, allí había un templo donde están enterradas increíbles cantidades de oro; hoy se encuentra sepultado. Los habitantes dicen que, en el interior de

139 Hay quienes piensan que estos promontorios, hoy cubiertos de vegetación, fueron construidos por los toltecas o los otomíes que convivieron con ellos.

las pirámides, también se esconden tesoros, observables desde afuera porque durante las noches oscuras irradian una luz amarilla.

Con el paso del tiempo, las pirámides han sido saqueadas. Los vecinos cuentan que un joven llegaba en camión, sacaba las piedras piramidales y las vendía. Varias personas han entrado para intentar sacar un tesoro, pero la gente dice que de allí nunca han salido o desaparecieron. Otra leyenda[140] cuenta que las pirámides contaban con brujas protectoras que aparecían en forma de serpientes y se enredaban en las piernas de aquellas personas de fuera que iban a profanar las construcciones milenarias.

≈ Barrio Centro de San Ildefonso: *Xe̲ni Made* ≈

Ma hnini:	*ma* = largo, *hnini* = pueblo: 'pueblo grande'.
Mbo ixi (mbo'xi):	*mbo* = adentro, *ixi* = durazno: 'huerto de duraznos'.
Me ha̲i (meha̲i):	*me* = duro, *ha̲i* = tierra: 'tierra dura'.
Nthe̲ni ha̲i (nthe̲nja̲i):	*nthe̲ni* = rojo, *ha̲i* = tierra: 'tierra roja'.
Nde̲se̲:	*de̲se̲* = capulín: 'lugar del capulín'.
Njapathe:	*nja* = lugar, *mpathe* = agua caliente: 'lugar de agua caliente'.
N'wadá:	*'wadá* = maguey: 'lugar de los magueyes'.
Nwani:	*wa* = pie, *nii* = loma: 'lugar al pie de la loma'.
Ja lomä:	*ja* = lugar, *lomä* = alto: 'lugar alto y plano' (*ndöntsi* = loma).
Ja däthe:	*ja* = lugar, *däthe* = río: 'lugar del río'.
Mbodo:	*mbo* = adentro, *do* = piedra: 'pedregoso'.
Mbaxke:	'lugar libre'.
Nxit'e̲i:	*xii* = hoja, *t'e̲i* = trigo: 'hoja de trigo o cebada'.
Nt' axa̲i:	*t'axi* = blanco, *ha̲i* = tierra: 'tierra blanca'.
Nthaxi:	*nthaxi* = madroño: 'el madroño'.
Menza:	*me* = duro, *zaa* = árbol: 'lugar de madera dura'.
Nts'ät'i:	*ts'ät'i* = rincón: 'El Rincón'.
Nijä:	'la iglesia'.

140 Don Mario Monroy.

Jama'ye: *ja* = lugar, *ma'ye* = cerril con peñas: 'lugar del cerril con peñas'.

'Ñixi: *ixi* = durazno: 'lugar del durazno'.

Nguxi: *nguu* = casa, *xi* deriva de *t'oxi* = chivo: 'casa del chivo'. Corral donde se cerraban chivos.

Njwähi: *jwähi* = 'milpa'.

Ñäthǫ: *ñä* = punta, *t'ǫhǫ* = cerro: 'la cima del cerro'.

Nzabi: *zabi* = laguna: 'la laguna'.

Mk'angado o *Nk'ando:* *nk'ani* = grieta o abertura, *do* = piedra: 'piedra abierta', 'piedra agrietada'.

Maa nijä: *maa* = largo, *nijä* = iglesia: 'la gran iglesia' (lugar sagrado).

Ntsi nijä: *ntsi* = diminutivo, *nijä* = iglesia: 'la iglesia pequeña'.

'Batha: 'llano' o 'lugar plano'.

Nxothai: *xothai:* 'barranca'.

Nsadi hñä o *Nsahñä:* *nsadi* = rezo, *hñä* = palabra, voz: 'lugar de oración'.

≈ Barrio de Tenazdá: *xeni 'mui nte zaa:* 'lugar donde crecen árboles' ≈

Nxa hai (nxahai): *xa* = humedad, *hai* = tierra: 'tierra húmeda'.

Nxido: *xido* = tepetate: 'el tepetate'.

Nhwänthe: *hmäni* = rociar, *dehe* = agua: 'el rocío'.

Ja t'ǫhǫ/nt'ǫhǫ: *ja* = lugar, *t'ǫhǫ* = cerro: 'lugar del cerro'.

Ja mbǫhǫ: *ja* = lugar, *mbǫhǫ* = mestizo: 'lugar del mestizo'.

Nkot'i 'ñuu/nkot'u'ñuu: *nkot'i* = cerrado, *'ñuu* = camino: 'camino cerrado'.

'Ñǫkuzaa: *oki* = agujero, *zaa* = árbol: 'el árbol agujerado'.

Ja mot'i (jamot'i): *ja* = lugar, *mot'i* = joya: 'joya de lugar'.

Ja mbots'i: *ja* = lugar, *mbo* = dentro, *ots'i* = hoyo: 'lugar dentro del hoyo'.

Ja 'bomu: *ja* = lugar, *'bomu* = arena: 'el arenal'.

Ja skwela: *ja* = lugar, *skwela* = escuela: 'lugar de la escuela'.

Mexandähi: *metṣ'i/fetṣ'i* = pegar, *ndähi* = aire: 'lugar donde pega el viento'.

Jadonguu: *ja* = lugar, *donguu* = vieja: 'lugar de la casa vieja' (casa abandonada).

Ndes̲e̲: *des̲e̲* = capulín: 'el capulín'.

Ja hara: *ja* = lugar, *hara* = jaral: 'lugar del jaral'.

Ja t'äxi: *ja* = lugar, *t'äxi* = chivos: 'lugar de los chivos'.

Nju̲ni: *ju̲ni:* 'el molino'.

Ja era: *ja* = lugar, *era* = el acto de separar el grano de la espiga: 'donde se trilla el trigo o la cebada'.

Mpera: 'lugar donde se dan peras'.

≈ Barrio Yosphí: *'Ñosphi: Yo/ño* = alumbrar, *tsibi* = lumbre: 'lugar luminoso' (de noche), 'lugar de las cenizas', donde hay rocas de origen volcánico (piedra poma) ≈

Mpenxi: *penxi:* 'pendicuas'.

Ndo̲nza: *do̲nza:* 'las (flores) rosas'.

Nts'apo: *ts'apo* = chicle: 'el chicle' (tierra chiclosa).

'Ñonza ('ñoza): *'ñot'i* = seco, *zaa* = leña: 'leña seca'. Actualmente se conoce como el Palo Seco.

Ndoza: *doza* = encino: 'el encino'.

Ndä 'ñuu (ndä'ñu): *ndä* = grueso, *'ñuu* = camino: 'camino ancho', 'camino real'.

Ntu̲di: *tu̲di* = ocote: 'el ocote'.

Mfa̲di: *fa̲di* = cárcel: 'la cárcel'.

Ndo nijä (ndonijä): *n* = lugar, *do* = piedra, *nijä/nijö* = iglesia: 'lugar de la iglesia de piedra'.

Njuza: *nju* = amargo, *zaa* = árbol: 'árbol amargo'.

Njö: *n* = lugar, *jö* = Dios: 'lugar sagrado', 'lugar de Dios'.

Nkö: *n* = lugar, *kö* = alfarero: 'lugar de alfarería' o 'lugar de alfareros'. En la actualidad, allí existen aún los hornos y cuevas donde se trabajaba la alfarería.

Dömtha: *döta* = grande, *'batha* = llano: 'el gran llano'.

Mpeha̲i: *mpe* = pegajoso, *ha̲i* = tierra: 'lugar de tierra pegajosa'.

Nxixa̲ha̲i: *n* = lugar, *xixa̲* = húmedad, húmedo, rocío, *ha̲i* = tierra: 'lugar de tierra húmeda'.

Nguundo (ngundo):	*nguu* = casa o corral, *ndo* = piedra: 'casa de piedra'. En realidad, hace referencia a un corral de piedra.
Mboti:	*mbo* = dentro, *ngati, nkati* = paso: 'lugar de paso adentro', 'lugar dentro del paso'.
Nzabi:	*n* = lugar, *zabi* = laguna: 'lugar de laguna'.
'ñera:	se desconoce el significado.
Nenza:	*nengi* = orilla, *za* = árbol: 'a la orilla del árbol'.
Nzit'oho:	'El cerrito'.

≈ Barrio El Bothé ≈

Bothé deriva de *bothe,* una palabra compuesta por *bo* o *po,* que quiere decir: 'emanar' o 'brotar', y *the,* que proviene de *dehe* ('agua'). Combinando las dos palabras, la primera, que se compone de una sola sílaba, mantiene su estructura, mientras que la segunda pierde la primera. Si la palabra empieza con "d", al formar la parte final, se convierte en "t" y se junta con la sílaba que terminaba la palabra, quedando como *bothe* o *pothe* ('agua de manantial').[141] *Bothe* entonces quiere decir: 'donde brota o emana el agua'. Según otros, El Bothé significa 'lugar donde hay agua estancada o agua negra' porque es una adaptación del topónimo otomí *'bothe* [/bothe] {'bo-the} {negro-agua} 'agua-negra'.[142]

'Randi 'batha:	*'randi* = al otro lado, *'batha* = llano: 'al otro lado del llano'.
Nthaxi:	*nthaxi* = madroño: 'el madroño'.
Ndonts'i:	*tonts'i* = trastumbar: 'el trastumbe'. El término también se emplea para referirse a una loma.
Ngoxthi:	*goxthi* = puerta: 'la puerta', 'el paso'.
Ja t'okwä:	*ja* = lugar, *t'okwä* = tepozán: 'el tepozán'.
Njware:	'lugar de los Juárez' (apellido). También conocido como *döthe jware:* 'el río de Juárez'.

141 Guillermo Quirino, nativo de San Ildefonso, egresado del Instituto Nönho, escribe el primer diccionario hñoñho-español y español-hñoñho del pueblo.

142 Palancar, *Gramática y textos del hñöñhö: otomí de San Ildefonso Tultepec, Querétaro,* volúmenes 1 y 2, Plaza y Valdés/UAQ, 2009.

≈ Barrio Las Mesillas: *Ar nidi xi hñets'i; Jar Nidi/Jar Nii* ≈

Ngat'i: 'lugar bajo de paso'.
Mexut'oho: 'el cerrito'.
Ndonts'i: *t'onts'i* = trastumbar: 'el trastumbe'. También puede ser 'la loma'.
Mbo xiza: *mbo* = adentro, *xiza* = encinos: 'el encinal'.

≈ Barrio El Tepozán: *hñöza/hñäza* (especie de arbusto) ≈

'Mope: *'bo* = negro, *pe* = biznaga: 'la biznaga negra'.
Njware: 'los Juárez', 'lugar donde vive la familia Juárez'.
Laure: 'el laurel'.
Mpithaya: 'pitaya' (especie de tuna roja).
Ja nthaxi: *ja* = lugar, *nthaxi* = madroño: 'el lugar del madroño'.
Ja ma'ye: *ja* = lugar, *ma'ye* = cerril/con peñas: 'la peña' o 'la barranca'.
Ja xido: *ja* = lugar, *xido* = tepetate: 'el lugar del tepetate'.
Nwaxt'o: 'lugar de varas' o 'el varal'.
Nxido: *xido* = tepetate: 'el tepetate'.
Ndomxo: 'el camino real'.
Ndehe: *dehe* = agua: 'lugar de agua'.
Mbo do: *mbo* = adentro, *do* = piedra: 'adentro de las piedras'.

≈ Barrio El Rincón: *Nts'ät'i* ≈

Ja penxi: *ja* = lugar, *penxi* = pengüica: 'el pengüica'.
Ja presa: *ja* = lugar: 'lugar de la presa'.
Ndomx: *n* = lugar, *doni* = flor, *monxa* = elote: 'lugar de la flor en forma de elote'.
Ndomxa: *n* = lugar, *xa* = rocío, humedad: 'lugar de rocío'.
Ntukru: *n* = lugar, *tukru* = tecolote: 'lugar del tecolote'.
'Minza: *'mini* = espina, *za* = árbol (huizache): 'el huizachal'.
Nzitudi: *nzi* = diminutivo, *tudi* = pino: 'el pinito', 'lugar de pinitos'.
Nxido: *n* = lugar, *xini* = ligero, *do* = piedra: 'lugar de piedra ligera' o 'de piedra pomex'.

IV

YA PA-TIEMPO:
LA CONCEPCIÓN ÑÄÑHO DE ORDEN TIEMPO

Luego de ubicar a Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec en el espacio, se presenta la concepción ñäñho de orden tiempo; la interpretación del tiempo que pasa y del tiempo circular, el origen del cosmos, su composición, las leyes que rigen su equilibrio y la función del ser humano. El espacio y el tiempo son formas universales de existencia de todos los objetos y procesos que alguna vez existieron o existirán en el universo infinito. No solo los eventos del mundo externo, sino también los sentimientos y pensamientos tienen lugar en el espacio y el tiempo.[143] El conocimiento tradicional otomí está vinculado con su espacio y su memoria de la época prehispánica, colonial, de la Independencia, la Revolución y la actualidad. La cosmovisión (nociones sobre el universo, la naturaleza y el ser humano) se remonta a clasificaciones precortesianas y sincréticas.

Durante siglos, a través de la mitología y la tradición oral, los otomíes han dado sentido a la vida e interpretado el tiempo mediante una comunicación constante con la naturaleza y el universo. Por observar el mundo natural, la concepción del tiempo otomí es cíclica. Tal y como los fenómenos naturales: fases lunares, salida y puesta del sol, movimientos estelares, día y noche, nacimiento y muerte, siembra y cosecha, las estaciones siempre aparecen y desaparecen. La percepción del tiempo sincronizada con la naturaleza genera cierta melancolía; a pesar del esfuerzo humano, todo vuelve a repetirse. A su vez, nada será igual si el otomí no respeta las leyes del antepasado.

La noción del tiempo mítico de los otomíes no es cíclica, es más bien lineal y espiral. La creación se desarrolla en el tiempo y, aunque los diferentes mundos se acaban, se crean otros mejores. Esta percepción tiene una dimensión que corre desde el pasado hasta el presente y el futuro, es inevitable, irrepetible e irreversible.

Aquellos elementos que se encuentran en yuxtaposición de tiempo y de espacio tienen especial importancia porque definen la hora y el sitio en que

143 Spirkin, "Chapter 2. The System of Categories in Philosophical Thought", en: *Dialectal Materialism,* Progress Publishers, 1983.

se dan encuentros y sucesos naturales o de índole mágico. No es casualidad que, durante la oscuridad de noche, cuando ni el sol ni la luna iluminan el camino para proteger al ser humano, o bien al mediodía, hora considerada igualmente peligrosa, tienen lugar los sucesos fantásticos. Tampoco es fortuito que los encuentros fantásticos generalmente ocurran en empalmes de dos o más vías, entronques o cruces, es decir, en sitios caracterizados por indecisión direccional y falta de ubicación; o bien, cerca de puentes que se encuentran suspendidos, cuevas que dan entrada a lo profundo bajo la tierra o barrancas de donde no hay salida.

Calendario

Los pueblos mesoamericanos establecieron un registro sistemático del tiempo que les permitió estructurar todas sus actividades; sus calendarios adquirieron caracteres con connotaciones sociales, políticas, económicas y religiosas.[144] Se ha definido a Mesoamérica como área cultural por su complejo sistema de medición del tiempo. En todas sus regiones, se observaban dieciocho veintenas más cinco días adicionales, para completar un ciclo de 365 días, una aproximación al ciclo solar anual. Los ritos de las veintenas eran observados por toda la población; marcaban el ritmo de la vida comunitaria.[145]

En el *Códice de Huichapan* hay una lista completa de los veinte nombres de los días en otomí, correlacionando el calendario europeo y el centromexicano.[146] La mitad lleva el nombre de un animal (águila, conejo, serpiente), otros son productos del campo (mazorca, caña), elementos (agua, viento, sol, lluvia/aguacero) o conceptos. Según este códice, "los mexicanos (los de la mitad de la luna), los otomíes (los sembradores) y los mazahuas (los cazadores) lograban la cuenta para contar los años mediante contar de veinte en veinte los días, más cinco días adicionales". Cada veinte días, los Indígenas se reunían para celebrar ceremonias religiosas y dejar ofrendas. Los nombres

144 Murillo y Arreola, "Calendarios y astronomía en el antiguo Xochimilco", *Revista digital universitaria,* 2013.

145 Wright Carr, "El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl", *Tlalocan,* 16, 2009, pp. 217-253.

146 Véase Wright Carr, "Los otomíes: cultura, lengua y escritura", El Colegio de Michoacán, 2005, volumen I: pp. 552-554 y volumen II: pp. 276-278.

de los meses otomíes corresponden con los de los mexicanos. Los cinco días faltantes se llaman *dupa* en otomí (*atu* = muerto, *mapa* = día: 'días muertos'). Los mexicanos los nombraban 'días aciagos'.[147]

El año otomí está estructurado por el seguimiento a la luna en el marco del año solar orientado. El antiguo siglo otomí cuenta trece veces los cuatro años, 52 años *(Anuixuii)* en total. En la *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Sahagún señala que los Indígenas solían contar los años con una rueda con cuatro figuras relacionadas a las cuatro partes del mundo, de tal manera que cada año se vinculaba con la figura correspondiente. *La Relación Geográfica de Querétaro*[148] (1582) menciona el calendario otomí del señorío de Xilotepec: "Se contaban los meses por las lunas, de luna nueva a luna nueva. Daban a cada mes veinte días y llamaban al año *quenya,* y al mes *zana (luna)* y al día *mapa.* Los buenos años eran los del conejo, de la caza y de la caña y considerados de buen augurio. El año pedernal se consideraba estéril, enfermo y era temido. El signo en que nacía una persona se usaba para pronóstico".[149]

Ya Pa significa 'día' y 'tiempo' en hñäñho. Hoy los otomíes dan el mismo nombre al día, mes y año que cinco ciclos atrás; no hay palabra otomí para semana.

Hora:	*ora*
Día:	*pa, (m) paha*
Noche:	*xui*
Semana:	*sumana*
Mes:	*zänä*
Año:	*je̲ya*
Siglo:	*'re̲t'anthehebe ya je̲ya*

En las comunidades, cinco de los días de la semana corresponden a nombres propios otomíes; sábado y domingo son transcripciones del castellano. En general, se nombran de la siguiente manera:

147 Caso, *Los calendarios prehispánicos,* UNAM, 1967, pp. 219-222.

148 Ramos de Cárdenas, *op. cit.,* 2013, p. 37.

149 Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, pp. 188 y 189.

Lunes: *nonxi*
Martes: *yopa* (viene de *yoho* = dos y *pa* = día o tiempo)
Miércoles: *hñupa* (viene de *hñu* = tres y *pa* = día)
Jueves: *nhwebeo gompa* (viene de *goho* = cuatro y *pa* = día)
Viernes: *mbehe* = día de ayuno
Sábado: *nsabdo, nsabudo*
Domingo: *ndomingok* = día de descanso para los católicos

En las comunidades, se divide el año en cuatro etapas relacionadas con el ciclo agrícola: marzo hasta junio: *ya pa ´mot'i*-época de siembra; julio y agosto: *ya pa hñethe*-época de lluvia; septiembre hasta mediados de noviembre: *nthäki ´befi*-tiempo de cosecha (*Nthäki ´befi* viene de *häki* = quitar y *´befi* = trabajo); los meses restantes se llaman: *tse* (frío)-época de sequía, cuando no se puede labrar la tierra y la cosecha ha terminado.

En Mexquititlán, los primeros tres días de enero son más importantes que el último de diciembre. El primer día del año se reúnen los cargueros en las capillas para intercambiar panes blancos muy grandes (de hasta más de un metro) y pequeños. Al día siguiente, comparten comida (mole, pollo, guajolote) y al tercero intercambian bebida (pulque y aguardiente). Los otomíes de Santiago dicen que los primeros doce días del año se llaman como los doce meses. Cuando llega el 12 de enero, se hace la cuenta regresiva. Los seis días restantes después del 24 de enero reciben el nombre del primer mes en la mañana y del segundo en la tarde. Los días predicen el tiempo: aquellos con nombre de meses del invierno suelen ser más fríos que los del verano.[150]

Hasta el día de hoy, se estima el valor de ciertos días y horas de manera particular. Tal como en el siglo XVI, en Santiago se divide el tiempo en horas, días, meses y años buenos, pero también malos. Las horas buenas son de la una hasta las once, ya sea en la mañana o por la tarde. La gente puede vivir, trabajar y también dormir tranquilamente durante estas horas. La hora perjudicial es el mediodía o la medianoche, y se le dice 'la hora del *t'ete* y del *zunthu'*. Si no se realizan ciertos rituales y rezos para repeler a los malos espíritus antes de salir de la casa, llegado el mediodía se puede sufrir un accidente o a la medianoche ser seducido o traicionado por fuerzas sobrehumanas.

150 Paula y Severiano Andrés de Jesús.

Como en Santiago, en Tultepec también se dice que las doce en punto del día y de la noche son horas temidas porque es cuando los malos espíritus reinan sobre la tierra. Alrededor de la medianoche, la gente prefiere no estar afuera a solas, sobre todo cuando el cielo está cubierto de nubes y la luna no ilumina el camino, porque los malos espíritus atacan y el viajero puede perderse. Los días de la canícula, del 29 de junio al 24 de agosto, son beneficiosos para la tierra, pero para el hombre es temporada de enfermedades. Tanto la comida como la bebida se echan a perder más fácilmente. Durante esta época, los animales en la naturaleza son más agresivos. Las víboras y arañas, pero también los capulines y camaleones, suelen morder.

La mitad de la semana se considera "mala". Durante estos tres días: lunes, martes y miércoles, los lugareños no toman decisiones importantes y tienen más cuidado. Los días buenos son jueves, viernes y sábado. El domingo no es ni bueno ni malo. *Ndupa* en el otomí actual significa: *tu/du* = muerto, *pa* = día, o sea, 'días muertos', tal como en tiempos precortesianos. En esos días procuran no vender ni comprar nada que tenga importancia, ni sembrar o cosechar, sobre todo los martes. Es durante los días buenos que se siembra, se curan enfermedades y se toman decisiones e iniciativas.

El mes se llama *zänä* en hñähñhu, lo cual también significa 'luna'. Los meses que son considerados benéficos van de marzo a septiembre, principalmente por ser tiempo productivo en el campo. De abril hasta julio es época beneficiosa por las lluvias. Agosto y parte de septiembre es la temporada de los elotes. Tanto en tiempos mesoamericanos como en la actualidad, los ñäñho adoran los elotes y los preparan en guisos exquisitos. Octubre es el último mes de abundancia durante el cual se cosechan los productos del campo. Los meses restantes se consideran tiempos de escasez. Es cuando los animales se ponen flacos, hay carencia de alimentación y el frío es más intenso. Un año bueno comienza entre semana, de lunes a viernes, pero cuando el año nuevo entra en un sábado o domingo, los otomíes temen la llegada de serios contratiempos, como la amenaza de tormentas, granizos y rayos que matan campesinos y animales y causan daños irreparables a la milpa, sequías o heladas que destruyen la cosecha, guerras o enfermedades.

Cosmología

Cuerpos celestes

La cosmología otomí, las leyes del cosmos, incluye nociones sobre la estructura del universo (el sol, la luna y las estrellas), su origen, evolución y futuro, las cuatro direcciones (norte, sur, este y oeste), los cuatro elementos (las energías del fuego, aire, tierra y agua son consideradas manifestaciones sagradas) y el tiempo (las cuatro estaciones, el futuro y el pasado). Las civilizaciones mesoamericanas y la otomí de hoy en día vinculan sus actividades con los movimientos de la luna, el sol y las estrellas. La cosmovisión de los otomíes, como la de otros pueblos Indígenas mesoamericanos, pone énfasis en el dualismo: el sol y la luna, los puntos cardinales, el pueblo y la periferia, el *ʼñete* y el curandero, el *nidu* y el cielo, etcétera, y refleja conocimientos acerca de la formación y clasificación del universo.

La tradición nahua enseña que el ser supremo creó a los dioses inferiores, a los cielos y a los hombres, y que el mundo pasó por cuatro edades. En cada una desapareció la especie humana por un cataclismo, salvándose una pareja, hombre y mujer, para la nueva procreación de seres humanos. Los otomíes antiguos creían en la existencia de nueve cielos sobrepuestos donde habita dicho ser: a este lugar lo llaman *Hivenarichnepaniucha,* que quiere decir 'sobre las nueve composturas o composiciones', y *Homeyocan,* o sea, 'el Lugar del Señor Trino'.[151] "En el primer cielo estaba una estrella hembra y otra llamada sol de estrella que es macho. En el segundo dicen que habitan mujeres que no tienen carne sino solo hueso y son de mal agüero. En el tercero estaban los cuatrocientos hombres de cinco colores. En el cuarto, todo género de aves y de allí venían a la tierra. En el quinto había culebras de fuego y de ellas salen los cometas. En el sexto estaban todos los aires. El séptimo estaba todo lleno de polvo y de allí bajaba a la tierra, en el octavo se juntaron todos los dioses. De allí hacia arriba estaba el señor de nuestra carne y su mujer."[152] "Es difícil confirmar que estas reconstrucciones coloniales reflejen la imaginería

151 *Códice Vaticano A*, 1996: f. lv, 4 5, en: Díaz, *Cielos e inframundo, una revisión de las cosmologías mesoamericanas,* UNAM, México, 2015.

152 Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas,* Fondo de Cultura Económica, 1971.

prehispánica. Se ha identificado una fuerte influencia de las ideas medievales tardías en las descripciones e incluso reelaboraron los modelos propios de ambas culturas".[153]

Don Andrés, de Mexquititlán, recuerda que sus antepasados sabían que en el universo existen siete mundos superpuestos y semejantes, enfilados uno encima del otro, como pisos o capas. En su conjunto dan forma al universo como si fuera un *sefi* (panal de abejas) o una pelota. Cada ser humano que habita sobre nuestra tierra tiene seis gemelos idénticos, uno en cada mundo. El Dios supremo Otomí, el Señor *Jwä,* detiene en sus manos los siete mundos y es el creador del universo, de los diferentes mundos y sus criaturas, incluso de los enanos y los gigantes en tiempos remotos, y también de los montes, flores y animales.

Cuenta que el mundo consiste en una cuarta parte de superficie terrestre y tres cuartas partes de acuática. En algunas tierras reina el mal, mientras que en otras habita el bien. En ellas, los humanos son más respetuosos y aman al Señor *Jwä.* Todos los mundos están iluminados por un sol durante el día y por una luna en la noche. Encima de cada uno flota un cielo *(mahets'i) y* debajo de la tierra se encuentra la sede del mal *'zunth'u.* El ser supremo mora entre las nubes de cada uno de los siete cielos.

La tierra, el monte, el agua, el viento, el sol, la luna y las estrellas son deidades, manifestaciones de *Jwä.* Hace notar su omnipotente presencia no sólo en la iglesia, sino sobre todo en el universo y la naturaleza. Según los otomíes de Tolimán, el viento y el sol representan a Jesús y las nubes a la Santísima Trinidad.

Ar zänä = la luna = fría = la madre/la mujer
Ar hyady = el sol = caliente = el padre/el hombre
Luna: sol: mujer: hombre: fría: caliente

El campesino otomí observa el cielo a diario, controla el movimiento del sol, las estrellas y los planetas porque estos advierten y ofrecen pronósticos del

153 Nielsen y Sellner Reunert, "Dante's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe", *Antiquity,* 83(320), 2009, en: Díaz, *Cielos e inframundo, una revisión de las cosmologías mesoamericanas,* UNAM, México, 2015.

tiempo que viene para el ciclo agrícola. Dice que en el universo hay equilibrio, y así es y debe ser. La tierra se quemaría si no hubiera luna que iluminara la noche y mandara la lluvia. La tierra se ahogaría si no hubiera sol que la calentara. Asimismo, el equilibrio entre hombre y mujer es vital para que juntos procreen y labren la tierra; en caso de una dominación masculina habrá demasiado fuego y en caso de supremacía femenina el agua sobraría. La fertilidad, la vida y el desarrollo se dan cuando los elementos y sexos se encuentran en balance.

Ar hyadi-el sol

Antes, así dice la gente grande, cuando todavía no había nacido el sol, las estrellas y la luna eran las únicas luces que iluminaban la tierra. Había obscuridad, los humanos tenían dificultad para encontrar su camino, querían luz y se la pidieron al ser supremo. Así fue como empezó el mundo; poco a poco salieron los primeros rayos del sol, la gente los llamaba 'Rayos Dios' y les tenían mucho respeto. Poco a poco salió el sol y con él la luz.[154]

El sol es el hombre y la luna la mujer.[155] La Señora *ZänäJwä* es la Diosa Luna o Madre Luna. El sol o el Señor *HyadiJwä* es el Dios Sol o Padre Sol, el hombre. Durante el día el hombre está despierto, pero durante la noche descansa. La mujer madre trabaja durante las noches y reza a la luna para que la ayude. Por su parte, los rayos solares calientan la tierra y al ser humano, equilibrando las fuerzas lunares. La ausencia del sol haría que la tierra se tornase gélida y sin lluvia la tierra se quemaría. Se compara el sol con el hombre porque a través de sus rayos "hace el amor con la tierra y cuando ésta se calienta, evapora su sudor para que después caigan las lluvias que reverdecen el campo".[156] Todos los días por la mañana, los ñäñho dan gracias al sol por haber aparecido y rezan para que al día siguiente amanezca y el pueblo pueda seguir adelante. El día y la noche, el sol y la luna se complementan. Es en la complementariedad del sol y de la luna que se encuentra la vida. De la misma manera, es entre lo frío y lo caliente donde hay desarrollo, unidad y equidad.

154 Doña Enedina, curandera de Santiago.

155 Así dice Vianney de San Ildefonso.

156 Así dijo una persona mayor de San Ildefonso.

Ar zäná-la luna

Ar zäná significa 'luna' y también 'mes'. Los otomíes aman la luna. Las fases de la Diosa *Zänä* (*ts'i nänä nzäná* o madrecita luna) están íntimamente relacionadas con la lluvia. En el mes de abril, cuando comienza la época de temporal, cada noche los otomíes observan detenidamente sus cambios (nueva, cuarto creciente, llena y menguante). Si desde ese mes hasta agosto el cielo truena y se ilumina por rayos, significa que la tierra será acariciada con suficiente agua ese año, pero cuando hay truenos con rayos durante los meses de enero a marzo, éste será malo, el agua escasa, la cosecha pobre y las plantas de maíz secas. El agua de lluvia, por influencia de la luna, es el alimento básico de la tierra, imprescindible para la germinación de las plantas, así como la leche materna es el alimento básico para el recién nacido.

La luna dice cuándo hacer los trabajos de campo. El campesino siembra con la luna creciente pues bajo ella las plantas de maíz crecen y sus raíces son fuertes. Es desfavorable sembrar con luna llena, puesto que su relación pronunciada con la tierra provoca que las plantas se agusanen y las raíces no se entierren firmemente. Por el contrario, sólo en este periodo se deben talar los árboles, porque la madera durará mucho más y no atraerá polilla. Se planta durante la luna nueva y es también cuando se corta el cabello, se agujerea la oreja y se puede mejor tratar unas enfermedades graves con medicina tradicional. "La parturienta tiene mayor fuerza durante luna nueva y favorece el nacimiento del sexo masculino. Durante la luna llena, la energía reduce, el alumbramiento se prolonga y se propicia el nacimiento de una niña".[157]

Como en tiempos precoloniales, los otomíes todavía reconocen un conejo en las sombras de la luna llena. También hay los que cuentan que en ésta aparece la imagen de la Virgen de Guadalupe. La ausencia de la luna por un eclipse, desde los tiempos mesoamericanos y hasta el día de hoy, causa gran perturbación entre los otomíes porque puede provocar deformidad en las criaturas y en los animales. La luna roja que apareció en el cielo en enero del 2019, en Santiago la llamaron 'la luna que llora lágrimas rojas' porque se teme que el universo y *Jwä,* a través de ella, muestran su malestar con los otomíes por haberse alejado de las tradiciones y perdido el respeto.

157 Mario Monroy, recopilación de texto de las cédulas en el Museo Comunitario de San Ildefonso.

Imagen 3[158]



Ar tsö-las estrellas

Para los otomíes, las estrellas son las hijas del sol, son pequeños soles brillantes y también 'señales del tiempo' como la luna. Durante noches oscuras, éstas suelen formar una figura de arado para trabajar la milpa. Cuando el otomí ve eso, sabe que es tiempo para hablar con las estrellas, para que lo iluminen, para agradecer la vida, para labrar la tierra, para que ayuden a curar a los enfermos.

Cuando se celebra una boda en el pueblo, se espera para el comienzo del baile que aparezca el *Däetsǫ,* el lucero mayor, la estrella que más brilla, la que aparece muy temprano por la mañana. En tiempos previos al reloj, las estrellas indicaban la hora a los campesinos otomíes, y cuando se veía caer una estrella, allí se encontraría oro.

Los prehispánicos concibieron los cometas como signos que los dioses enviaban para predecir algo.[159] "Consideraban a los cometas como pronósticos de la muerte de algún príncipe, rey, de guerra o de hambre. La gente decía: Esta es nuestra hambre".[160] El ñäñho de hoy sigue mirando los fe-

158 Sahagún, Bernardino de, "General history of the things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine codex, Historia general de las cosas de Nueva España", facsímil digital del ms., 3 volúmenes, en *Library of Congress* (https://www.loc.gov/item/2021667837, acceso: 1 de junio del 2022).

159 Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* [1595], Antigua Librería, 1870.

160 Sahagún, *Códice Florentino. Historia general de las cosas de la Nueva España* [escrito entre 1540 y 1585], 1975.

nómenos de la naturaleza y del cielo considerándolos como precursores de buenos y malos tiempos. El universo advierte para protegerlo. Observa con exactitud y regularidad los movimientos astrales y a través de sus cambios logra predecir eventos.

En caso de que la cabellera del cometa se perciba blanca, la gente espera enfermedades, epidemias o hambrunas que condenarán a muchos a la muerte, aunque no signifique el exterminio de la raza. Cuando la cauda es rojiza, se supone una calamidad aún más grave. Dos años antes de la Revolución mexicana, los otomíes de Santiago contemplaron la aparición de dos cometas con largas caudas rojas, cuya presencia se prolongó durante varios meses. Uno salió por el poniente y el otro por el oriente. Así fue como anticiparon la pronta declaración de la cruenta batalla que afectó mucho a la región.

Aproximadamente un año antes de la matanza del ganado en 1947 que significó un cambio crítico en el bienestar de los otomíes, los habitantes recuerdan bien la aparición de otro cometa en el cielo, ubicado hacia el oriente. También el hambre y la sequía de 1973 y 1974 fueron anunciadas por una advertencia del universo, con la aparición de cometas un año antes.

Lluvia de estrellas

Cuento Histórico (CH10)
Santiago Mexquititlán

En 1968, un día a las tres de la mañana, una aldeana de Santiago salió de su casa y miró hacia arriba. De repente vio el cielo encendido por una inusitada lluvia de estrellas. Volvió a su casa para despertar a toda la familia y los hijos corrieron con los vecinos y amigos para despertarlos también. Gradualmente se levantó gran parte de la comunidad para mirar el maravilloso espectáculo de la naturaleza. Al amanecer, los habitantes se reunieron para rezar, llenos de temor. Durante todo el día y la noche siguiente nadie se acostó porque se esperaba la pronta llegada de una catástrofe. Poco después, se establecieron los evangelistas en el Barrio III, provocando grandes divisiones en la comunidad.

La estrella fugaz

Memorata (R6)

Doña Enedina, Santiago Mexquititlán

Un día, un lugareño mirando al cielo descubrió una estrella fugaz. Siguiendo la dirección por donde desapareció, se dio cuenta de que lo seguía un conejo. Llegando a una zanja, el conejo lo pasó para caminar por delante. De repente se abrió la tierra y apareció un montón de oro escondido. Una voz humana dijo: "No toques nada, este oro te llega en tu momento". Varias veces después, el conejo apareció en su casa y el campesino lo siguió caminando por las milpas y los montes, hasta que un día le dijo que tenía que llevar una olla al lugar donde había caído la estrella. A las 7:30 de la noche, la tierra de nuevo se abrió y salió oro. El hombre comenzó a llenar la olla cuando de repente escuchó a lo lejos que su hijo lloraba y gritaba. Abandonó el lugar y regresó a casa corriendo. Al siguiente día, el oro en la olla se había convertido en tierra.

Elementos

Aire

La serpiente emplumada (Quetzalcoatl) otomí era el Dios del Viento al que llamaban *Edahi* y *ek'emaxi* (serpiente de plumas). Si en tiempos de lluvia en el cielo se forma una nube blanca con borde gris en la parte inferior, la gente sabe que pronto caerá un aguacero y temen vientos fuertes y granizo. En tiempos pasados, los otomíes consultaban a 'graniceros' o 'espanta nublados'. Ellos eran los maestros de control de las nubes. Eran especializados en soplar fuertemente, danzando y haciendo movimientos con los brazos, pareciendo estar fuera de sí para ahuyentar los nublados y tempestades. Otros rezaban de esta manera: "Señor y Dios mío, ayúdame: con prisa y apresuradamente vienen el agua y las nubes, las mieses que son criadas por vuestra ordenación. Amada Madre mía, Reina y Madre de Dios... Santiago el Mozo ayúdame, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso...".[161]

161 Serna, *El manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas,* Anales del Museo Nacional, 1630, p. 290.

Fuego

Ar tsibi xi nsu: el fuego en la casa otomí es sagrado, se considera de origen divino *Tsibi Jwä* (Dios Fuego). El fogón (tres piedras sagradas y un fuego de leña en medio) es el centro de actividad ceremonial y el lugar donde se convierte la comida cruda (de las épocas de los enanos y los gigantes) en comida cocida de la época del humano (véase el capítulo VI). El fuego purifica, cambia el color del cielo y habla. La ceremonia del fuego nuevo todavía se practica (véase el siguiente capítulo) y el gran mito (abajo) narra cómo los primeros humanos lo descubrieron y cómo el humo cambia el cielo blanco en azul. El fuego terminará la época de los humanos.

Agua

Para los otomíes de Santiago y San Ildefonso, *dehe* (agua) es el alimento básico para la tierra y también la esencia de la economía tradicional otomí; la lluvia tiene un valor primordial para la agricultura del temporal (véase el capítulo VII). Ceremonias religiosas sirven para atraerla o detenerla en caso de tormentas. El agua terminó la época de los gigantes.

Tierra

Los otomíes de las comunidades reconocen como sagrada a la tierra *HoiJwä* (divinidad terrestre o Dios Tierra). También es madre y fertilidad, la llaman *Zinänätsimhäi.* La Madre Tierra está viva y le rinden culto. La concepción otomí de la tierra, el agua, el fuego y el aire forma parte de su cosmovisión y se encuentra integrada en el sistema religioso, económico y social. Para la cosecha, la recolección y la tala de árboles se debe pedir permiso a la tierra. Antiguamente, al nacer, un niño debía tocar la tierra con la cabeza y la placenta se enterraba como símbolo de la fusión entre la fertilidad de la tierra y la de la mujer. El campesino otomí cultiva su tierra con mucha devoción (véanse los capítulos VII y VIII), aunque en las últimas décadas también la ha abandonado por la migración (trans)nacional.

Direcciones del viento

En el mundo otomí de Amealco, se atribuyen significados relacionados con el universo y la tierra (el campo de cultivo) a las cuatro direcciones:

Oeste: *ñghyadi* (*ñui* = ocultar, *hyadi* = sol): 'lugar donde se oculta el sol'
Este: *mboxuhyadi* (*mboxu* = salir, *hyadi* = sol): 'lugar blanco donde sale el sol'
Norte: *n'yot'i* (lugar árido, seco, muerto, negro): 'lugar donde no cae lluvia y no hay siembra ni pastan animales'
Sur: *mk'angi* (lugar verde): 'lugar lluvioso, positivo, donde hay vida'

Norte-negro	frío-débil	espíritus malos	muerte-brujo
Este-blanco	caliente-fuerte	buenos espíritus	nacimiento-curandero

Los antiguos mexicas vieron los siguientes símbolos en las cuatro direcciones del viento: la juventud (este), la madurez (sur), la vejez (oeste) y la muerte (norte). Cada dirección se relacionaba con una deidad y un símbolo. Los mayas llamaron las cuatro direcciones "los pilares del cosmos". En Hidalgo, los otomíes dicen *maxots'e* o 'lugar arriba' para indicar el norte y *nk'a'mi* o 'lugar verde' para el sur. En la región otomí de Tolimán (Querétaro), los habitantes clasifican las direcciones del viento de la siguiente manera:

Norte = *ndähi* (viento)
Sur = *däthe* (río/agua)
Este = *hyadi* (sol)
Oeste = *gui* (nubes)

En la zona otomí de Tolimán no se cultiva el maíz, pero para triar el trigo y la cebada y separar el polvo y la paja del grano, se requiere un viento fuerte y puro, el viento que viene del norte. El que sopla del sur es más frío y trae enfermedades. El del este se llama sol porque es ahí donde diariamente nace la luz.

En nuestras comunidades, el significado de las cuatro direcciones cardinales es parecido al de los mexicas: existe la doble oposición vida-muerte entre el

sur-norte y el este-norte. Los otomíes asocian el este y el sur con el desarrollo y el nacimiento, mientras que el norte y el oeste son las direcciones del viento y tienen una connotación de fin, de muerte. El sur es el lugar verde (de la tierra) o azul (del cielo). El este es el lugar de nacimiento, vida y desarrollo. El oeste es la fugacidad y el norte el lugar de la muerte.

En la cosmología otomí no existe casualidad, solo sincronicidad. Todo en el universo y la tierra está interrelacionado. Cada suceso tiene su origen, su causa más profunda, y es consecuencia de la interacción con y el servicio a los antepasados, *Jwä,* los santos, el sol, la luna, la tierra, el fuego, los montes, los ríos, las cuatro direcciones del viento, la flora y la fauna. Los diferentes mundos están interconectados y el bienestar del ser humano, la abundancia de su alimento, la suerte y la salud, se encuentran entretejidos en un complejo intangible.

Agüeros del tiempo

Los otomíes de Mexquititlán y Tultepec constantemente observan el cielo y la naturaleza para leerlos, recibir pronósticos (sobre el advenimiento de tiempos buenos, funestos o una calamidad) y protegerse. Reconocen en el crecimiento de la naturaleza, el comportamiento de los animales, los cambios de la luna, las nubes o el arco iris, los símbolos que advierten, consuelan o predicen si las lluvias serán bienhechoras o la cosecha abundante. La naturaleza es el agüero del tiempo que viene y da señales al humano:

- Si en febrero y marzo en los montes que rodean las comunidades los árboles están perdiendo sus hojas en diferentes semanas, el otomí sabe que la cosecha del año será mala. Si caen parejas y sincronizadas, la "pizca" será abundante.
- Si en abril y mayo el nopal da gran cantidad de tunas, los santiaguenses saben que la cosecha de maíz y frijol será mala, habrá sequía.
- Si entre abril y mayo, cuando crece el maíz, los campesinos ven grandes enjambres de *hangu* (mayates) o ronrones volando sobre la milpa, significa que la tierra producirá en abundancia y el año será pródigo.

- Cuando por la mañana los pájaros cantan, el ñäñho lo interpreta como una alabanza al Señor *Jwä* para que ayude al Indígena con lluvia abundante y benéfica. Los grillos y sapos también cantan para atraer el agua.
- Cuando las reses mugen constantemente, pronto, es decir, en menos de quince días, llegarán las lluvias.
- Si los tejocotes y tunas crecen a granel, es un buen pronóstico. Habrá una cosecha abundante y el pueblo tendrá suficiente comida durante los doce meses que vienen.
- La llegada de un mal año puede ser anunciado por los *ts'ụt'ụne* (chapulines). Si aparecen en agosto cuando el maíz está casi maduro, pueden perjudicar la cosecha. El *zu'wethä* o gusano soldado también es temido, ya que come los pelos del elote causando que la mazorca se seque, y acaba con las hojas del maíz, trigo o cebada.
- Cuando los gallos cantan antes del amanecer, entonces va a helar. También cuando canta el pájaro *njanzé.*
- Cuando salen muchas hormigas y marchan en hilera sobre el suelo, ya no tardará en llover.
- Cuando en el último día del año, el 31 de diciembre, se forman muchas nubes y hay relámpagos en la madrugada, quiere decir que durante el año siguiente habrá abundante lluvia.

Menthe: la serpiente de la lluvia

Sahagún escribe sobre el dios principal de los otomíes, *Yocipa,* el Mixcóatl otomí. En realidad, según los registros históricos del *Códice de Huichapan,* el nombre otomí de Mixcóatl (serpiente de nube blanca) es: *Ek'ëngüi.* Así se llamaba el hijo del señor mexica Itzcóatl que fundó la dinastía gobernante de Jilotepec en el siglo XV.[162] También, en el vocabulario trilingüe de fray Alonso Urbano, se registra un "dios de los ottomis" llamado *Et'axäkak'ëngüi* ("blanca serpiente de nubes"), equivalente del nombre náhuatl Iztac Mixcóatl.[163]

Todavía es tan vital el agua para la vida del ñäñho, que realiza una serie de ritos para atraerla o bien detenerla en caso de tormentas. En marzo, época

162 Wright Carr, *Códice de Huichapan,* Universidad de Guanajuato, 2012, https://www.researchgate.net/publication/235219124

163 Wright Carr, "Los dioses en las lenguas otomí y nahuatl", Universidad de Guanajuato, Conference: IX Coloquio Internacional sobre Otopames, Xalapa, noviembre del 2007.

de siembra, los cargueros de San Ildefonso reúnen dinero para llevar a cabo una gran misa. A ésta se le dice "la misa de la víbora de agua", celebrada para adorar al *menthe* y que envíe la lluvia buena, indispensable para el crecimiento del maíz. Al igual que en tiempos precortesianos, durante las épocas de lluvia, los aldeanos de San Ildefonso Tultepec rinden culto a la *menthe* —víbora de nubes o cola de agua por sus movimientos zigzagueantes— en marzo, antes de la siembra. Cuando la nube es blanca, no es tan alarmante, pero cuando a lo lejos en el cielo aparece una *menthe* negra, la preocupación es grande y, para prevenir que destruya la cosecha, los otomíes emplean un sinnúmero de rituales ancestrales:

- Si hay amenaza de tormenta, los otomíes suelen quemar copal con carbón, y volviéndose hacia la dirección de procedencia de las nubes negras, se persignan y rezan. En la casa se enciende el fogón y en cuanto prenden las llamas, queman cebada. La intervención sagrada hará que los aguaceros cambien de dirección o lleguen a la comunidad en forma de lluvia benéfica.
- Se enciende copal, se sale al campo y con el humo se dibujan cruces en el aire en los cuatro puntos cardinales.
- Se recolectan hierbas de todo tipo (basquilleza, pericón, laurel y corteza de ocote) lo más rápido posible y se amontonan delante de la vivienda para prender fuego y proteger la milpa con el humo, que parte las nubes.
- Se colocan hachas encima de la casa.
- Se rocía agua bendita sobre la planta de la casa rezando en otomí.
- Cuando comienza a llover bastante y el viento llega a ser tan fuerte que puede poner en peligro la cosecha, las familias otomíes salen de sus viviendas para dirigirse hacia las lluvias o el viento, se persignan y rezan en voz alta en otomí a *Jwä* para que cambie la dirección del viento.
- A veces mandan afuera al niño más pequeño de la familia, aún considerado un angelito por su pureza y ausencia de maldad, con una vela prendida en las manos, y camina hacia donde aparece el *menthe.*
- Se planta una cruz de palmas benditas en el árbol más cercano de la casa.
- Se dibujan cruces de ceniza en los alrededores del hogar.

- Se reúnen en las capillas de familia para pedir ayuda celestial por mediación de los santos y antepasados.
- Para evitar granizos, se dibujan cruces con cal alrededor de la morada, o se saluda con el sombrero o una manta blanca en la mano al nubarrón diciendo: "con paz, con paz, con paz...".
- Cuando las nubes se amalgaman en una mancha grande y oscura, para evitar que bajen y que los rayos corten la tierra, destruyan una casa o maten a una persona, la gente también sale de su casa para tronar cohetes.

'Bejini: arco iris

El arco iris es amado por los otomíes y se alegran cuando aparece. Antes de que existiera el ser humano, cuenta Vianney de San Ildefonso que hace mucho tiempo, llovía sin parar día y noche y el sol no aparecía, hasta que un día, de repente, en el cielo se manifestó el arco iris y por fin dejó de llover y apareció el sol. Por eso la gente se alegra cuando el sol cruza con un aguacero y aparece el *'bejini;* se tranquilizan porque saben que el cielo protege a las personas de los relámpagos y a la cosecha de los chubascos. Dicen que el sentido del arco iris es detener a las nubes negras para que las nubes benéficas suelten su agua productiva y no perjudicial. Los otomíes también creen que mirar o señalar al arco iris y sus siete colores es arriesgado, ya que como consecuencia pueden brotar pequeños granos en la boca que lentamente se agrandan y se extienden por todo el cuerpo. A este fenómeno se le llama "la enfermedad del arco iris". Para aliviarse, la persona afectada debe esperar hasta la siguiente aparición del arco iris. Tiene que preparar una solución de sal con agua, frotarla sobre las partes afectadas y salir. Regresando al hogar, debe sacudir la sal sobre la lumbre del fogón para que ésta la queme y los granos desaparezcan pronto.

T'ähä: Makwäni-Sueño: Realidad

Los astros y animales no son los únicos agüeros del tiempo, también los sueños adivinan. Mientras duerme, el otomí puede recibir mensajes de *Jwä* y de los antepasados. La relación entre el mundo de los vivos y el de los espíritus se manifiesta a través de los sueños. Soñar con los ancestros significa un cambio en la vida del soñador, un consejo para el buen camino que debe tomarse

en cuenta. Para los ñäñho, el sueño es tan real como la vista y su propósito es prevenir al soñador contra la adversidad, dándole la oportunidad de protegerse. Así como el encuentro con ciertos animales en determinadas horas, los sueños son considerados augurios y advertencias. En las mañanas, antes del desayuno, las familias comparten los sueños para tratar de interpretarlos.

- Panteones, puentes y ríos con agua turbia anuncian la muerte.
- Mirar en los sueños una corriente de agua cristalina simboliza una vida prolongada. Cuando es turbulenta y el durmiente tiene miedo de ensuciarse, él o alguien de su familia morirá pronto.
- Cuando el sueño lleva al durmiente a lugares desconocidos, predice su salida de la comunidad natal.
- Cuando un hombre repetidamente encuentra objetos femeninos en sus sueños: servilletas bordadas, un quexquémitl, blusas, utensilios de cocina, procreará muchas hijas.
- El encontrar grandes cantidades de dinero en un sueño simboliza que el soñador será bendecido con muchos hijos.
- Si uno sueña que lo están persiguiendo, pero logra escapar, se salvará de un gran peligro. Si los perseguidores lo alcanzan, en un futuro inmediato, personas mal intencionadas lo sorprenderán.
- Dejar de sentir la cercanía de la tierra y volar, significa la ausencia de un lugar fijo en la vida, inestabilidad y sufrimiento.
- Soñar que los dientes incisivos se están cayendo significa que uno de los hijos puede morir. Si en el sueño aparecen muelas, son los padres quienes están en peligro.

A continuación se mencionan algunas interpretaciones de sueños con animales:

- Soñar con un cuervo simboliza abundancia de cultivos para el soñador, pues el cuervo atrae la lluvia y el agua es elemento vital para la milpa.
- Se considera de mal agüero soñar con el *padá* (zopilote), sobre todo cuando aparece comiendo su presa putrefacta o cuando tiene la intención de atacar a la persona que se encuentra dormida, lo cual significa que alguien va a morir. Lo único que puede hacer para evitar una des-

gracia es llamar a *Jwä* y dar ofrendas a los antepasados, suplicando su apoyo.

- Cuando una persona que tiene ambiciones sueña con *nt'it'uxö* (águilas) que vuelan sobre los montes, sabe que, en futuras reuniones, sus opiniones no serán tomadas en cuenta y no llegará a ser lo que aspiraba.
- Los antepasados a menudo aparecen en los sueños en forma de toro (símbolo español: durante la conquista, en 1493, Cristóbal Colón llevó los primeros toros y vacas a México en su segundo viaje). Esto significa que los descendientes han dejado de hacerles ofrendas y de acordarse de su existencia en el más allá.
- Soñar estar pescando en un río o arroyo significa buenos resultados en el trabajo, cosecha abundante, aumento de capital. Si el pescador no atrapa nada, sin embargo, su futuro resultará inseguro.

Sueño con serpientes

Memorata (R7)

Severiano, Santiago Mexquititlán

Una noche, un hombre del pueblo ya mayor soñaba con mujeres hermosas que se bañaban a la orilla del río Lerma. Al día siguiente no sabía si dejarse guiar por sus deseos o por la prudencia. Cuando comenzó a oscurecer decidió ir en busca de sus visiones. Al llegar a las inmediaciones del río, la tierra repentinamente se abrió y aparecieron serpientes que se enredaron en sus pies y piernas. Soltó alaridos de pánico pidiendo auxilio, pero las serpientes acudieron en mayor número. Una de ellas subió por sus piernas para penetrarlo por el ano y anidarse en su estómago. Súbitamente, recordó que traía una aguja grande en el sombrero. La sacó para picar con ella el ojo de la víbora más grande. Logró dañarla al igual que alejar a las otras, pero otra víbora estaba ya entrando en su cuerpo. Se volteó para jalarla por la cola y con toda su fuerza, logró matarla con la aguja.

El protagonista del cuento fue un gran líder de la comunidad, era delegado y comisario ejidal. Su vida coronada de éxitos era objeto de envidia. Se cuenta que en su juventud trataron de dañarlo, pero que dada su fuerza era invencible, hasta que llegó a una edad avanzada y la perdió.

Sombra

También la sombra advierte al humano del tiempo que viene. Da felicidad pero también tristeza. La sombra del sol, si cae del centro del cielo sobre una persona, es buena y le da protección. Pero la sombra de la luna es peligrosa. Y cuando pasa una sombra como si fuera una nube y se aleja de uno, es un presagio de la muerte que está por llegar. Allí descansa para volver en la otra vida, acompañando el alma.[164]

Mitología ñäñho

Los otomíes de Mexquititlán y Tultepec, observando el cielo y la naturaleza, logran interpretar sus pronósticos y así conocer, protegerse y prepararse para el tiempo que viene. Asimismo, guardan una profunda conciencia del pasado y futuro lejano, de su origen y del inminente fin que espera al pueblo y al mundo. En los mitos figuran los mismos animales sagrados de las culturas mesoamericanas.

Los mitos otomíes de creación

Todas las civilizaciones del mundo tienen mitos sobre sus orígenes. Grandes mitos cósmicos forman parte del repertorio narrativo de los otomíes de Querétaro. Los mitos de creación cuentan la historia mitológica-religiosa sobre el comienzo del universo, de la tierra, del ser humano, del maíz, todas estas creaciones de la gran deidad otomí *Jwä* que se encuentra en el origen de todo. Aunque con variantes, coinciden en la noción de que habían sido antecedidos en el disfrute de su mundo por otros seres prehistóricos que hoy han desaparecido. En la mitología azteca[165] también se mencionan gigantes que se llamaban *Quinamiltli,* hijos de la diosa *Tlalcihuatl,* nacidos antes de la creación de la Tierra. Asimismo, los mitos otomíes hablan de la época de los gigantes.

164 Doña Justina de Tenazdá.

165 Se ha empleado esta palabra para referirse al imperio de la Triple Alianza y a las personas de habla náhuatl. El nombre proviene de una palabra náhuatl que significa 'gente de Aztlán'. Sin embargo, la palabra 'mexica' es más precisa y correcta.

El diluvio

Mito (M1)

Santiago Mexquititlán

Inicialmente no había luna ni sol y el universo se encontraba en una total oscuridad. Cuando se desplegó la luz por primera vez, se creó al hombre con su pareja para que procrearan hijos y gozaran de la riqueza de la naturaleza. Aquel mundo quedó sumergido en las aguas del diluvio y actualmente la humanidad se acerca a su término de nueva cuenta. Cuarenta días llovió y los únicos sobrevivientes fueron los animales y dos seres humanos que se habían refugiado en el arca. Rodeados por agua, flotaron sin rumbo. Al no ver tierra por ningún lado, mandaron a la paloma a las orillas del mundo en busca de un sitio seco. Si regresaba con lodo en las patas indicaría que lo había encontrado. Dos veces volvió blanca y limpia, pero la tercera vez traía lodo en sus plumas y patas. El arca siguió a la paloma hasta llegar al lugar donde el agua había desaparecido. Los animales, la mujer y el hombre bajaron del barco y los pájaros emprendieron libre vuelo sobre la tierra, todos para formar familias.

Este mito trae elementos bíblicos, pero con variaciones. Según Génesis 8:11:[166] "Hacia el atardecer la paloma regresó a él [Noé], trayendo en su pico una hoja de olivo recién arrancada. Entonces Noé comprendió que las aguas habían disminuido sobre la tierra". En el mito otomí la paloma trae lodo y el mito de San Ildefonso no menciona el arca.

El Águila y el origen de San Ildefonso

Mito (M2)

Doña Camila

En viejos tiempos, el *nuxgni* (águila) señalaba el lugar de asentamiento de los Indígenas. Donde el águila aterrizaba, la gente poblaba la región. Así también, siglos atrás, a los otomíes que hoy en día viven en San Ildefonso se les apareció un águila enorme. La siguieron durante semanas hasta el valle donde se encuentra la antigua iglesia del pueblo. En ese lugar, comenzaron a construir su primera casa de adoración y a sembrar maíz. Sin embargo, el

166 *La Nueva Biblia Latinoamericana.*

valle no era del todo del agrado del águila, era profundo, angosto y se inundó. En búsqueda de una nueva posada, extendió sus alas, voló y descendió donde hoy se encuentra la iglesia de San Ildefonso. Hacia las cuatro direcciones del viento, el gran águila extendía sus alas y quedaba satisfecha. Cuando los otomíes comenzaron la construcción de su nuevo templo, el águila voló de regreso a México. Allí reposó sobre un pantano y los mexicas poblaron el Valle de México. Nunca más se ha vuelto a saber del águila.

Así los habitantes de San Ildefonso, al relatar la historia del origen de su pueblo y del encuentro del lugar perfecto para asentarse, reproducen el mito azteca de la fundación de Tenochtitlán. En este mito, se evidencia cómo elementos del antiguo mito precortesiano y del catolicismo se han ido amalgamando en un contexto de sincretismo de diferentes épocas. La fundación de la comunidad recae en la propia tradición mitológica para explicar la ubicación de un centro de adoración cristiano.

Cómo los humanos consiguieron el maíz

Los otomíes se consideran "hijos del maíz; si no comemos tortillas hechas de maíz no tendríamos vida". Es el grano vital, dador de vida y elemento fundamental de su identidad.[167] En hñähño las palabras pegadas distinguen diferentes tipos de maíz (*t'ho* = maíz): *'motho* (maíz azul), *káxthadetho* (maíz amarillo), *pothidetho* (maíz negro), *uïxtho* (maíz rosado), *dethomixi* (maíz anaranjado), *bindodetho* (maíz pinto) y *t'axadetho* (maíz blanco).[168]

Mito (M3)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

Hace mucho, mucho tiempo, el ratón robó el maíz y se lo llevó a una isla. Cavó un agujero en la tierra y lo escondió para así ser el único dueño de la mazorca. Un día, en uno de sus múltiples y largos viajes, el cuervo vino a reposarse en la isla del ratón y le preguntó:

"¿Y tú, ratón, a qué te dedicas?" Y el ratón contestó: "A sembrar y comer maíz". Sabiendo que a los humanos les hacía falta la tortilla y acordándose

167 Textos recopilados por Mario Monroy de las cédulas del Museo Comunitario de San Ildefonso Tultepec.

168 Quirino de Jesús, "El Maíz: un saber local", en *Ciclos Sociales y Culturales del Maíz en San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro.,* IQCA, 2015.

de *Jwä,* quien lo había mandado, el cuervo dijo al ratón: "Yo puedo andar donde quiera, entonces regálame tu maíz para llevarlo a la tierra, porque allá a los humanos les hace falta la comida". El ratón no quería deshacerse de su tesoro tan fácilmente, pero también estaba cansado de vivir solo y apartado de los demás seres, por lo que contestó al cuervo: "De acuerdo, yo te regalo mi maíz, pero tú me tienes que llevar al lugar de donde vienes". Y así se pusieron de acuerdo. El ratón desenterró la mazorca del lugar escondido y subió a la espalda del cuervo. Juntos volaron a la tierra donde moran los humanos, el cuervo y los otros animales. El ratón dio el maíz a los otomíes y fue así como aprendieron a sembrar. Hasta la fecha, el ratón puede tomarse la libertad de robar elotes en la milpa...

Matuhu Vianney, Santiago Mexquititlán

Hace mucho, mucho tiempo, desde muy lejos, la ardilla y el conejo trajeron el maíz a esta tierra. Llegando a su casa, la ardilla primero quemó los granos y luego sembró. Pero no pasó nada, la planta no creció. El conejo entonces sembró los granos sin quemarlos primero y de éstos salieron plantas de maíz. Así logró cultivar y dejó el maíz a los humanos para que lo disfrutaran.

La Serpiente Mitológica

Mito (M4)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

En el comienzo de los tiempos, *Jwä* quitó a las serpientes el don de volar, destinándolas a arrastrarse sobre la faz de la tierra. Su escalofriante aspecto asustaría todavía más a los humanos si hubieran tenido la capacidad de erguirse y volar. Todavía existe una serpiente que puede volar, una especie única que crece hasta un metro y medio. Cuando se transforma, se le desarrollan extremidades en el pecho, alas grandes en el lomo, pelaje por todo el cuerpo y de su cuello crecen dos cabezas grandes. Se siente atraída por el aroma dulce que desprenden las vacas y las mujeres cuando acaban de dar a luz. Chupa la leche de las ubres o de los senos de la mujer otomí que recién ha parido. Se acerca a la vaca, patea al becerro que está mamando y toma la leche tibia en su lugar. Con su poder mágico, logra hipnotizar a la madre hasta que duerma y retira al lactante de su pecho para amamantar y absorber su fuerza pura. En

solo una ocasión usa sus alas, cuando su vida terrestre termina y debe regresar al *nidu* (lugar muerto) volando.

El Gran Mito del origen del hombre, del fuego y del color del cielo

Mito (M5)
Doña Camila, San Ildefonso Tultepec
Mextha

Cuando nació el mundo, la tierra estaba poblada por los *mextha,* los enanos (o muñecos, como también se les llama). Estas criaturas eran tan pequeñas que todo lo que cargaban arrastraba sobre el suelo. Aunque físicamente eran débiles, su alma era buena. Conservaban su comida en ollas muy gruesas y amontonaban piedras para hacer viviendas. Bajo nuestro cielo, todavía se hallan esas pequeñas montañas de piedras, que tienen aproximadamente un metro de alto y son los restos de las antiguas moradas de los enanos.

Aunque *Jwä* la había creado, no llegó a estimar mucho a 'su familia' de enanos, aborrecía ver cómo sus propios hijos, por ser tan chiquitos, no eran capaces de construir una casa decente. Un día se propagó una terrible enfermedad entre ellos y desafortunadamente ninguno sobrevivió.

Hñets'i

Jwä estaba determinado a no volver a crear seres tan diminutos y, valiéndose de su poder, animó nuevamente de la nada a otros seres, los *hñets'i* (gigantes). El gigante asimilaba los alimentos crudos, solía moler el pan o la fruta entre sus manos para luego untarse las migajas o el jugo en los brazos y en todo el cuerpo. Así, su gigantesca figura absorbía la comida sin que ésta entrara por la boca. Sus cuerpos grandes eran toscos. No tenían movimiento en los brazos, no podían doblar los codos. No contaban con leña ni humo y solamente 'buscaban la vida'. Los gigantes eran tan nobles que sus huesos eran blancos. Sin embargo, no eran resistentes a los vientos fuertes y huracanes. Cuando el aire comenzaba a soplar fuertemente, estos nuevos reyes del mundo perdían fácilmente el equilibrio y, una vez caídos por tierra, no eran capaces de levantarse. Sus cuerpos pesaban demasiado y tenían brazos tiesos.

Al igual que la Gran Era de los enanos, la de los gigantes tenía que acabar. Esta vez no por una enfermedad grave, sino por un diluvio. Un día empezó a llover sin parar y en un lapso de cuarenta días y noches, las nubes soltaron todas sus aguas. Los gigantes finalmente se ahogaron en la inmensidad del agua, que siguió subiendo hasta cubrir toda la tierra.

Los pájaros

Cuando el cielo se aclaró, el mundo entero estaba inundado. Los días pasaron y ni en lontananza se podía distinguir tierra. Para investigar si el agua cruel se había evaporado en alguna parte, *Jwä* mandó la tórtola al mundo. Si al retorno sus patas se vieran manchadas de lodo, querría decir que algún terreno había sido devuelto por el agua y estaba listo para ser pisado por una nueva creación. Pero la tórtola era muy vanidosa y no quiso ensuciar sus hermosas patas. Por esta desobediencia, su señor la condenó a que jamás pudiera tomar agua durante el día, solamente después de esconderse el sol. Eligió entonces a cinco otros pájaros como mensajeros para cumplir con la misma misión: el gorrión, la golondrina, el 'viejito', la calandria y la codorniz. Dos veces regresaron sin novedad, pero en el tercer viaje, regresaron con las patas llenas de tierra. Su recompensa fue abundante. Por la eternidad, estas aves comerían toda la vida sin tener que trabajar mucho. Además, recibieron una 'corona'. *Jwä* las decoró con bellas plumas en la cabeza. Durante los siglos en que vivieron los enanos y gigantes, el cielo no estaba pintado *k'angi* (azul), como lo está ahora, era 'limpio, bonito y puro', tal y como el mismo paraíso. Era totalmente blanco.

La era de los humanos

Al paso del tiempo, el gran mar comenzó a bajar y el agua se evaporó. Una nueva era rayó el alba. Al haberse extinguido los gigantes, *Jwä* creó un nuevo ser, ni tan pequeño como el enano ni tan grande como el gigante, el ser humano, y éste descubrió el fuego. El hombre buscaba leña en el regazo de los cerros, encendía su fogón, aprendiendo así a cocinar los comestibles y a no ingerir el alimento crudo untándolo sobre el cuerpo. Tratando de hallar refugio, construía buenas casas que lo protegían del frío y del calor, de la luz y de la oscuridad. Durante el día, salía de su morada para cazar animales,

peces o sapos y regresaba a casa, donde las mujeres aprendieron a 'quemar' la carne sobre el fuego. El humo de esta lumbre y de los cohetes que solían tronar los humanos hizo que el cielo cambiara de color, tornándose azulado.

Desde sus alturas celestes, *Jwä* observaba el universo. Para investigar lo que los humanos estaban tramando y por qué razón el firmamento se coloreaba de azul, mandó al zopilote a la tierra. Siguiendo la línea del humo, llegó. Se posó junto a los hombres y las mujeres que se afanaban a quemar leña para preparar la comida. Pero en vez de solamente dedicarse a investigar lo que estaban haciendo los humanos como *Jwä* le había mandado, el zopilote se sentó a su lado para conversar con ellos y cuando le ofrecieron un 'taco', aceptó la invitación y comió de la carne preparada. Cuando por fin recuperó su vuelo y regresó ante *Jwä,* éste se encontraba molesto y lo castigó. Por la eternidad, los zopilotes serían destinados a comer carne mala, a nunca tener una 'casa' (nido) bonita, a poner sus huevos en cuevas o grutas obscuras y desnudas y, lo peor de todo, a no recibir una 'corona'. Su fea cabeza nunca estaría decorada con plumas.

Luego, *Jwä* mandó al cuervo a la tierra. Al encontrar a los hombres, ellos también lo invitaron a comer. El cuervo, sin embargo, pudo resistir la tentación y no se quedó a comer y platicar, sino que regresó enseguida a su amo supremo para informarle sobre lo que estaban haciendo los humanos. Satisfecho con su servidor por obedecer sus órdenes, el pájaro fue premiado con una corona.

Jwä, aún preocupado por su cielo que estaba desluciéndose, envió a otro servidor de su imperio, el gavilán. Sin reparar en la insistencia de los hombres, tampoco comió la comida preparada y de inmediato retornó con *Jwä*. Él le otorgó también la 'corona', la dicha de comer buena carne y vivir en un nido agradable. El cuervo y el gavilán obedecieron, por tanto, comen 'limpio' y tienen libertad para 'buscar la vida'. El zopilote está condenado a comer lo que encuentre, incluso carne en estado de putrefacción. Las plumas de los dos primeros pájaros, por ser buenos, tienen cualidades medicinales. Al cocerlas en agua y tomar el caldo, el humano se protege contra la envidia de sus hermanos. Aunque éstos se enojen o deseen hacerle daño, no pueden afectarle. También los pájaros elegidos para cantar llevan corona de plumas y comen bien sin necesidad de 'sembrar y cosechar' como los humanos. Sus

plumas son benéficas y su canto una alabanza para los seres supremos. Por esta razón *Jwä* les donó alimento, sin las penurias del trabajo pesado. Sus bellas melodías predicen a los campesinos la pronta llegada de las lluvias.

Hoy, 'cuando los arroyos lavan la tierra con su corriente' y en tiempos de sequía el agua se evapora y se abren las entrañas a la vista, con un poco de suerte todavía se encuentran los huesos escondidos de los gigantes perdidos. Ahí es donde el lugareño busca los restos enormes de quienes en un tiempo atrás poblaban la tierra con bondad y justicia bajo la claridad de un cielo puro. A pesar del paso de los siglos, el color de sus huesos sigue tan blanco y su efecto medicinal es prodigioso. El *yomunt'i* (hueso de gigante) cura los espantos cuando es molido e ingerido o untado sobre la espalda. Una nueva era vendrá pronto. Su cielo cambiará nuevamente de color, será amarillo-dorado.

Hai: tixmohi-génesis: apocalipsis

La mitología es una metáfora de la existencia humana en todas sus dimensiones. "Llamar a algo un mito no supone que se le niegue un fondo de realidad, todo lo contrario. Nada es mito si no lleva dentro la médula de una experiencia humana real".[169] Los mitos otomíes también son abstracciones mitologizadas de su realidad. La tradición oral esencialmente aclara el orden cósmico otomí. Los mitos sobre el origen del maíz, del cielo y del humano también explican la razón subyacente de la aparición de diferentes aves.

Cuando Sahagún hace referencia a la *kongo* (tórtola), la describe de la siguiente manera: "hay otra ave que se llama *huilotl* (en náhuatl) que es como paloma. Tiene el pico delgado y agudo, es de color ceniciento, las piernas largas y delgadas, la cola larga, es altilla de pies, el cuello larguillo, come maíz, cillan, semilla de bledos y otras hierbas. Esta ave es boba, cuando hace nido junta unas pajas mal puestas y no bebe entre día, hasta la tarde; es cegajosa, tiene las condiciones de la tordolilla; son buenas de comer estas aves".[170] La mitología otomí explica el origen de un hábito característico de la tórtola de no tomar agua durante el día.

169 Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal, Revista de Occidente* en Alianza Editorial, 1979.

170 Sahagún, *op. cit.,* 1975, p. 644.

En el Gran Mito, el cuervo es el mensajero sagrado de *Jwä,* quien lo manda a la tierra para investigar por qué el cielo cambió de color. Hoy en día los otomíes dicen que el cuervo *(ka)* pide lluvia con su canto. El arribo de esta ave a la milpa anuncia que dentro de poco lloverá y el ñäñho se alegra porque hay años en que no aparece y es cuando hay sequía. La simbología del *padá,* el zopilote otomí, también es significativa. En la tradición Indígena sudamericana, el buitre a menudo aparece como el señor del fuego, su primer poseedor, robado con la ayuda del sapo. En el mito otomí, no es dueño del fuego, sino el único pájaro que se atreve a acercarse a los humanos y acepta comida preparada. Por esta razón no ha merecido una buena casa, buena comida o una corona. Los humanos también han sido desobedientes, por eso su cielo ya no es transparente, puro y bueno.

Sahagún atribuye la construcción de las pirámides de Teotihuacán y Cholula a gigantes, una idea común entre los frailes del siglo XVI. En el *Codex Ríos* o *Códice Vaticano,* se encuentran grabados que representan a guerreros aztecas matando un humanoide gigante capturado. Sin embargo, este código fue dirigido y concebido por dominicanos para mostrar ciertos aspectos a su alto destinatario vaticano. Por ello, lo que parece reflejo de la cultura Indígena es un producto mixto, resultado de la desigual interacción propia de dominación hispana cristiana.[171] En la mitología otomí de San Ildefonso, los gigantes vivían en tiempos míticos; su época tenía que terminar al igual que la de los enanos, que tampoco conocieron los seres humanos.

La diferencia entre los enanos, gigantes y seres humanos no es solo su tamaño, sino también su carácter y alimentación. El diluvio no ocurrió por corrupción; los gigantes eran buenos y carecían de vicios. El enano comía el alimento crudo, el gigante se lo untaba en el cuerpo y el humano aprendió a preparar comida cocinada por primera vez en la historia mitológica. La oposición entre naturaleza y cultura, crudo y cocido, se encuentra en los mitos del mundo entero. Las primeras dos edades otomíes se acabaron porque sus habitantes no podían construir buenas viviendas y desarrollarse; los limitaba su estatura; tenían que dar lugar a una nueva creación más perfecta y

171 Santamarina Novillo, "El diluvio según Tlaloc, tradiciones, negociaciones y malentendidos de la cultura náhuatl en las fuentes coloniales", en: Sánchez Cuartero, Izaskaun (editor), *Conflicto, negociación y resistencia en las Américas,* Universidad de Salamanca, España, 2018, pp. 56 y 57.

equilibrada. Hoy, los humanos son más agresivos, las lluvias tardan en caer, el color del cielo y el clima van cambiando porque el Sol se está acercando a la Tierra y el equilibrio se está perdiendo. Según los otomíes, antes podían permanecer al sol todo el día, pero ahora las plantas son más débiles y el hombre se enferma con más facilidad. De ahí que la gente prefiera trabajar el campo desde temprano en un ambiente más fresco y saludable.

Tan íntimamente ligada ha estado la vida ñäñho al universo, que no hubiera sobrevivido sin sus avisos. La naturaleza simbolizaba todo lo que el hombre no podía fabricar; era divina. Ahora se observan menos los cuerpos celestes y no se escuchan dichos avisos. Los ancianos dicen que los antepasados están molestos y temen las consecuencias de que la nueva generación se aleje de la naturaleza. El terremoto del 19 de septiembre de 1985, el eclipse del 2019, las sequías y los problemas crecientes se consideran presagios del tercer fin del mundo. Según ellos, en tiempos pasados hacía más frío. La temperatura está cambiando porque desde las últimas décadas del siglo pasado, el Gran Sol se acerca a la Tierra. Creen que un día no tan lejano se establecerá un mundo nuevo con seres mejores que los hombres. Esta vez el mundo se quemará por una inevitable colisión del Sol y la Tierra que consumirá a la mayor parte de la humanidad, la flora y la fauna. Algunas personas, animales y plantas se refugiarán en otro planeta. Allí deberán esperar el momento de su regreso a la Tierra, hasta que ésta se purifique. Cuando llegue el fin, los antepasados se levantarán para caminar hacia el este, al lugar de nacimiento. En las comunidades solían enterrar a los muertos con los pies en esa dirección.

Mitos apocalípticos

Los antiguos otomíes creían en sucesivas destrucciones del mundo, y en una causada por el diluvio.[172] Fray Bernardino de Sahagún, en el *Códice Florentino,* hace referencia a tiempos míticos cuando "llovió un año tan reciamente, que todo se cubrió con el agua, los maceguales se transformaron en peces, y el cielo cayó sobre la tierra; que vista tan grande destrucción, los cuatro

172 Mendieta, *op. cit.,* 1870, p. 538.

dioses (hijos de Tonacatecutli, creadores del mundo) abrieron cuatro caminos por debajo de la tierra para salir a la superficie superior; crearon cuatro hombres llamados Otomitl, Itzcoatl, Izmaliyatl y Tenochtli; Tezcatlipoca se convirtió en el grande árbol llamado Tezcacuahuitl, y Quetzalcóatl en el Quetzalhuexotl; y con los árboles, hombres y dioses reunidos alzaron el cielo, poniéndolo como ahora está".

También la mitología otomí de las comunidades menciona sucesivos mundos y un diluvio que no necesariamente se inspira en la Biblia. En épocas precortesianas, los habitantes de Mesoamérica hablaban de un diluvio, el cual expresa el arquetipo de regeneración, de un bautizo colectivo, el fin de una época y el comienzo de una nueva con otros seres.

Entre los antiguos otomíes vivían adivinos que se llamaban *tlaciuhque,* "allegados o semejantes a Dios, los cuales decían, sabían y alcanzaban lo que su Dios disponía y determinaba de las cosas, porque ellos le hablaban y él les respondía, y así a éstos como a sabios, les preguntaban cuándo y cómo habían de ir a guerras los otomíes, y si había aquel año de llover bien o no y si había de haber hambre o enfermedad o mortandad".[173]

Entre las personas mayores de Santiago, habita una memoria colectiva de la existencia de un conocido *bädi* (vidente o adivino) otomí que vivió en la comunidad por mediados del siglo XVIII. Don Andrés cuenta que ese *bädi* tenía la facultad de predecir el futuro y conocer el pasado, así como de representar la Pasión de Cristo danzando sin que nadie se lo enseñara o recitar los textos completos de la Historia Sagrada sin saber leer ni escribir. El *bädi* advertía a sus paisanos que, para finales del siglo XX, el pueblo otomí y la comunidad pasarían por cambios muy fuertes. Sus augurios y predicciones, decía Don Andrés, se han cumplido al paso del tiempo. Profetizó la proximidad de épocas austeras en que los pobladores sufrirían desgracias, hambre y enfermedades graves para después gozar de tanta abundancia que no existiría límite. Previno a los habitantes de Santiago diciéndoles que un día la vida cotidiana cambiaría por la influencia de extrañas novedades que llegarían desde afuera. Habló de un cuartillo *(jwada),* que sonaría solo y se difundiría entre muchos pueblos, de un cable muy largo *(ilonts'ofo)* que llegaría

173 Sahagún, *op. cit., Historia general de las cosas de la Nueva España,* tomo tercero, 1975.

a lugares lejanos y de máquinas que se iban a mover por el cielo, no solo de noche (la noción otomí de que los brujos vuelan por la noche es del dominio común), sino también de día, llevando personas adentro. Hizo un llamado a sus hermanos de raza a no perder el respeto por su cultura en dichos inventos, ya que preveía que con estos llegaría la desintegración del pueblo otomí y quedarían amenazadas su sobrevivencia y continuidad. El *bädi* era un hombre que gozaba de gran prestigio. En aquel tiempo, muchos acudían a él para buscar la solución a sus problemas o la curación de sus enfermedades. Pero hubo otros que no confiaron en sus sabios augurios y conspiraron, en vano, para envenenarlo.

En la actualidad, los otomíes de Tultepec aguardan otro cambio radical. No se sabe cuándo, pero el color azul del cielo se transformará en amarillo dorado. ¿Quiénes y cómo serán los habitantes que vivirán bajo este techo? La mitología otomí no lo explica.

V

JÄI-HUMANO

Expuesta en los acápites precedentes: la perspectiva normativa, histórica, mitológica, territorial y del tiempo (realidades y presagios), este capítulo se centrará en la persona Indígena ñäñho de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, y en los vínculos comunitarios con el mundo exterior y el medio ambiente. Presenta el sistema de parentesco y del ciclo de vida, la lengua, indumentaria y vivienda otomí, y el sistema alimentario.

Concepciones sobre sistemas de parentesco y ciclo vital

Los otomíes se autodefinen como 'gente natural' (ñäñho). Dicen que no hablan por complacer y no saben mentir como lo hace 'la gente de razón'. Al mestizo se le llama *mbǫ̲hǫ̲* en hñäñho si es hombre; quiere decir: 'donde el agua brota' o 'rendir'. A los ojos del otomí, una familia mestiza tendrá siempre más recursos.[174] Otra etimología de la palabra *mbǫ̲hǫ̲* (extranjero, fuereño, citadino) es que se deriva de *mbǫ̲* (adentro) y *tsǫ̲hǫ̲* (llegar a acá): el que se adentra en el pueblo. Se dice *nxumfo* si la gente de razón es mujer. Para una persona Indígena, es difícil enriquecerse, puesto que a ella 'no le han dado este don por nacimiento'.[175]

La familia otomí es la fuerza cohesiva del pueblo, unida por relaciones de parentesco, normas, valores y patrones que mantienen los lazos familiares, socioeconómicos y religiosos durante distintas etapas del ciclo de la vida. El sistema de parentesco genera vínculos de matrimonio, compadrazgo, nacimiento, bautizo y rito funerario. Asimismo, estos se gestan con base en el género (grupos de mujeres o hombres), la edad (consejos de ancianos o bandas de jóvenes), la profesión (campesino, artesano, curandero, brujo, músico, delegado, comisario), la religión (fiscal, mayordomo, carguero) y la

174 Severiano Andrés de Jesús.

175 *Ibidem.*

interacción con el medio ambiente, los animales y el universo. Este conjunto de redes constituye las relaciones vitales de las comunidades.

La organización tradicional del sistema de parentesco está vinculada al culto religioso, pues con el sistema de cargos, la elección del fiscal, los mayordomos y los cargueros (véase el capítulo VIII) se constituyen los lazos de servicio divino, los cuales se entretejen con los del parentesco. Las formas de la organización comunitaria y del poder se articulan a través del parentesco consanguíneo, la relación conyugal o el matrimonio, las alianzas espirituales (de compadrazgo y con los antepasados), el sistema de los cargos y el político. La interacción con los parientes y vecinos, la naturaleza, los antepasados y lo sobrehumano se expresa en ritos, costumbres y conocimiento tradicional que se transforman en nuevas prácticas. Todo ello incide en el bienestar del otomí y el de su tierra. Las normas de convivencia y concepciones ñäñho respecto al parentesco, el origen de la vida, el nacimiento y la muerte se comparten mediante los mitos, cuentos y relatos.

Matrimonio y vida de pareja

La unidad básica económica y de convivencia es el núcleo familiar; son los padres e hijos. El matrimonio construye redes sociales con otras familias y extiende lazos con los antepasados. El parentesco sigue la línea paterna. La residencia de un nuevo matrimonio generalmente es patrilocal los primeros años. Un ñäñho puede casarse con un miembro de su comunidad, un otomí de otro pueblo o 'gente de razón' (mestiza). La religión, la costumbre y las normas comunitarias no se oponen al casamiento exógamo, pero si alguien se casa fuera del grupo, el cónyuge otomí debe renunciar a sus responsabilidades socioreligiosas: ya no puede ser carguero o fiscal. La 'gente de razón' no puede participar en las prácticas devocionales a los santos y antepasados, aunque hay excepciones.

En caso de viudez, ni el levirato ni el sororato son obligatorios. La única restricción para el matrimonio otomí es que éste no puede consumarse con parientes más cercanos que los del cuarto grado. Doña Alfonsina de San Ildefonso recuerda los años sesenta cuando una joven de Tenazdá se enamoró de

un chico de otro barrio. Cuando su mamá descubrió que hacían planes para juntarse, prohibió la relación porque sabía que era hijo de su hermano, primo hermano de la niña. Cuando la joven se enteró le dio tanta vergüenza que, por algún tiempo, perdió todo interés en la vida y deseaba morir.

Los códigos de respeto intrafamiliar son estrictos; la familia juega un papel crucial en la educación de los hijos. Se le llama *tada* y *nänä* (papá y mamá) a los hermanos y hermanas de los padres. Los pleitos se consideran propios de la niñez, no dignos del adulto de la familia. La norma es que no deben comportarse como niños y han de cultivar relaciones respetuosas con la familia consanguínea y política. En tiempos pasados, hablar o mirar a una persona ajena a la comunidad era tabú, más aún para la mujer otomí. No era costumbre tampoco que un hombre mirara mujeres que no conocía, se veía como una falta de respeto si las seguía con la mirada y hasta podría verse obligado a casarse con ella. En los barrios alejados, si el doctor, sacerdote, monja o maestro tocaba la puerta, el padre de familia atendía al visitante y la mujer solía cubrirse con su rebozo, dándole la espalda. Fuera del núcleo familiar no era usual tocarse, dar besos o abrazos.[176] Saludar a una mujer otomí requiere cierta distancia: se extiende el brazo con la mano abierta y se toca suavemente la de la mujer como muestro de respeto. Todavía es la forma correcta de saludar a una mujer mayor.

Desde el momento en que una joven comienza a menstruar y un varón cumple 15 años, se consideran preparados para juntarse o contraer matrimonio. En tiempos anteriores al teléfono y el internet, los novios solían 'echar pejo' para comunicarse a larga distancia. Con espejos captaban rayos solares y, a través de sus destellos, llamaban la atención del buen amado a distancia. Los padres de un joven que quería juntarse debían cumplir con el acto de *t'ödi* (pedir a la novia), ir a la casa de los padres de la novia y ofrecerles pulque. En caso de que no hubiera consentimiento, era común que el novio raptara a su

176 Así registré lo que los habitantes de las comunidades compartieron en 1986. Y según Felipe Canuto de Santiago, se observan los mismos hábitos en la actualidad entre las personas ancianas. Dice: "Una tía mía que tiene alrededor de 100 años se llama *NtxuTomsa* (Tomasa) y ella no acepta ni da abrazos o besos. Cuando alguien quiere abrazarla se molesta; sin embargo, no es que no sea amorosa: para ella amor es compartir lo que tiene. Cuando mi padre, quien ya falleció, iba al pueblo de visita, siempre visitaba a otra de mis tías. Ella lo visitaba desde Santa Teresa, donde vivía, hasta el Barrio III y le llevaba tortillas hechas a mano; es la manera de demostrar el amor fraterno".

querida para llevarla fuera del pueblo, al cerro. Una vez juntos, las familias ya no podían oponerse y se solían reconciliar por el bien de los hijos.

Las otomíes solían embarazarse a temprana edad. Todavía es común que una joven pareja cohabite antes de casarse, y solo a veces, en caso de embarazo, se contrae matrimonio civil o religioso. Si el novio no cuenta con terrenos y todavía no 'se gana la vida', sus padres cubren los gastos de la fiesta, los músicos, los alimentos y el pulque. La madre de la novia teje una faja ancha de cuatro metros de largo y borda servilletas y vestidos tradicionales. En Santiago, también se tejía un *quexquémitl* de lana. Cuando la familia tiene solo hijas, la joven pareja vive en el hogar de la novia *(ntätihingihne),* los padres de la joven cubren los gastos y el marido hereda la tierra. La gente llama a esto *toimẹhä,* o sea, "los padres de la novia compran un yerno".

Para la boda, hasta los años setenta del siglo pasado, el marido vestía el *däx'yo,* un gabán rojo con rayas negras por debajo de las rodillas. La novia estrenaba una falda blanca, una blusa bordada en las mangas y un *thẹngụnthu'yẹ,* rebozo rojo. Ambos trajes debían ser nuevos y adquiridos por los padrinos. El padre del joven invitaba a la familia de la muchacha a un banquete con mole de pollo o guajolote, carne de puerco o cordero, tortillas, frijoles y bebidas. Todo el día y la noche, las familias hacían fiesta y se presentaban bailes tradicionales con música de tambor y violín hasta el amanecer. Al día siguiente, iban a casa de la novia para comer, y en la tarde regresaban a la casa del joven, donde seguía la fiesta.

Las personas mayores recuerdan que durante la época de los hacendados, cuando Porfirio Díaz era presidente de México, los otomíes se casaban después de los 25 años, porque antes de esa edad, el joven no habría podido juntar lo suficiente para mantener una familia. Para casarse, el novio tenía la obligación de regalar como dote a sus suegros un borrego macho con un pan grande y redondo colgado del cuello, simbolizando la carne y el pan que nunca le faltarían a su hija. Aparte de ello, tenía que entregarles seis huacales de pan, tres para el padre de su mujer y tres para su madre. En aquellos tiempos, cuando un hombre dejaba a su mujer, era responsabilidad del comisario reclamarle, imponerle una multa y castigarlo con trabajos duros, obligándolo así a regresar con su pareja. El comisario aseguraba el respeto a las reglas sociales: si algunos jóvenes se juntaban a temprana edad, les hacía recorrer quinientos metros de rodillas frente a la imagen del *tsi dähmu* (santo patrón).

La mujer otomí dice que puede percatarse si su marido le es infiel cuando lo encuentra constantemente de mal humor, le pega a ella y a sus hijos, y pierde la paciencia. El esposo comienza a sospechar de la infidelidad de su pareja cuando ella se enoja continuamente por razones intranscendentes. Si uno de los dos tiene relaciones con otra pareja, se descubre también porque el cuerpo despide un olor particular que lo delata. Al compartir el lecho con los hijos, éstos pueden ser afectados por ese hedor. Dicen que provoca inflamación de sus intestinos hasta hacerlos reventar. La relación familiar otomí debe ser armónica y el respeto absoluto. En caso contrario, los antepasados sufren en el más allá. La transgresión de la norma es motivo de preocupación y de espanto, como lo ilustran los siguientes cuentos y leyendas.

Cuerpo de tentación y cara de...

Memorata (R8)
Doña Vicenta Hernández, Santiago Mexquititlán

En el pueblo vivía un señor muy enamoradizo, siempre corriendo detrás de las faldas. Caminando un día por el campo, vislumbró a una belleza que no había visto antes. Se acercó a ella y le dijo: "adiós, preciosa". Ella se volteó, lo miró, sonrío misteriosamente y comenzó a caminar. El hombre, pensando que había aceptado su piropo, la siguió. Caminando, serpenteando por el campo, un arroyo, una loma, pasando por zanjas, se alejaba bastante, pero no lograba alcanzarla. Poco a poco, comenzó a oscurecer y con la llegada de la noche vino también la preocupación.

"¡Espérame!", gritó el señor, "ya me cansé, quiero hablar contigo..."

De repente, oyó una carcajada, pero la mujer no se dio la vuelta y siguió su camino. Casi corriendo el hombre le dijo desesperadamente: "¿Por qué vives tan lejos? ¿Cuándo nos podemos ver?" En ese instante, ella se paró y se volteó lentamente. Con gran horror, el hombre vió cómo el hermoso rostro de la muchacha se transformaba en la cabeza de una yegua, cuyo relincho resonó sobre los llanos, burlándose de él. El *zunthu* le había mandado a la mujer para que se educara y, en verdad así cuenta la historia, a partir de este momento, el señor se tranquilizó y dejó de chulear a las mujeres.

Quien la hace

Memorata (R9)

Severiano, Santiago Mexquititlán

Una mujer del pueblo sufría bastante debido a que su esposo le era infiel y prefería buscar la compañía de otras mujeres. Finalmente se separaron, pero para vengarse ella acudió con un brujo. No deseaba su muerte, sino pedía al *'ñete* procurar que su exmarido jamás se volviera a casar y estuviera destinado a pelearse eternamente con sus parejas. Y así ocurrió. El hombre tuvo muchas mujeres, pero con ninguna encontró paz. Una de sus amantes presentó una denuncia en su contra, otra le fue infiel como él, con otra peleaba constantemente y hasta los hijos de una de ellas intentaron asesinarlo. Al paso del tiempo se quedó solo, odiado por muchas mujeres y sin dinero.

Celos y sombras

Memorata (R10)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Un señor de San Ildefonso vivía con la sospecha de que su mujer le era infiel y los celos lo corroían. Una noche, al salir de su casa, le pareció ver en la penumbra a su mujer con el amante. Sacó su cuchillo para matarlos. Sin embargo, al acercarse a ellos, observó puras sombras y se dio cuenta de que su imaginación le había hecho entretejer las peores visiones. En ese momento, apareció el *zunthu* detrás de una nopalera, burlándose de él, sacando su enorme lengua. El señor comprendió y dejó de sentir celos.

La Llorona

Leyenda (L1)

Doña Fausta, San Ildefonso Tultepec

En San Ildefonso vivía una familia con dos hijas. Un buen día, el padre se levantó temprano y despertó a sus hijas, que también debían de levantarse para preparar la comida, ya que él salía a trabajar y al regresar tendría hambre. Dejó la carne cerca del fogón y salió al campo. Las hijas jugaron unas horas y cuando el sol marcó el paso del tiempo, se acordaron de sus obligaciones y entraron a la cocina. Con gran susto descubrieron que la carne había desaparecido, seguramente un perro se la había comido.

Sin saber qué ofrecerle al padre cuando regresara cansado de la milpa, resolvieron preparar la carne de su madre como su cena. Entre las dos la atraparon, le quitaron su hígado, llenaron el hueco con trapos, la acostaron y la cobijaron bien para que el padre no se diera cuenta. Prepararon el hígado como si fuera la carne de res.

Las horas pasaron. De repente, se abrió la puerta y entró el padre. Al sentarse, preguntó a sus hijas dónde estaba su esposa. Una de ellas contestó que se encontraba indispuesta y que, por esta razón, se había acostada para descansar. Decidió entonces sentarse a comer y luego ir a ver a su mujer. Las muchachas le sirvieron la carne, pero cuando quiso meterla en la boca, de ésta salió una voz que le decía: "soy yo, soy yo, ¿a poco me vas a comer?" Inmediatamente reconoció la voz de su mujer y se puso de pie para interrogar a sus hijas. Ellas salieron huyendo de la casa y cuando las alcanzó y quiso agarrarlas, lo único que vio fueron los movimientos zigzagueantes de una cola de perro. Sus hijas se esfumaron en el aire para siempre. A veces regresan como lloronas, gritando por su madre.

La Llorona

Leyenda (L2)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

Había una familia con dos hijas. Un buen día, la madre fue al pueblo a comprar carne en el mercado. En el camino de regreso, se encontró con una jauría de perros que la atacaron y le arrebataron la carne. Al llegar a casa, las hijas la estaban esperando, pero al enterarse de que no traía la carne para la comida, sin más ni más, amarraron a su madre y le sacaron el corazón. Lo prepararon en el comal y comieron una parte.

Cuando el padre arribó al hogar, le dieron de comer lo que sobraba del corazón materno. Pero cuando quiso morder la carne, de ésta escapó una vocecilla como la de su mujer. Dejó la comida y muy preocupado se levantó para buscar a su esposa. La encontró sin corazón donde sus hijas la habían dejado. Furioso, tomó una reata para azotarlas, pero huyeron veloces al campo sin que las pudiera alcanzar, pues de repente la tierra que pisaban se abría dejando una grieta grande. El cielo retumbó en un trueno gigantesco y la tierra se las tragó.

Estas hijas se volvieron las lloronas y llorarán siempre porque mataron a su madre. Al paso del tiempo, aparecieron greñudas, con ropajes hasta los tobillos y pareciendo tigres, soltando llantos similares a los de una mujer en gran pena. Caminan sin tocar la tierra, se deslizan por encima de ella.

La Llorona

Leyenda (L3)

San Ildefonso Tultepec

Varios habitantes de San Ildefonso aseguran haber visto a la Llorona, algunas veces su sombra, pero otras veces en carne y hueso. Una mujer ya grande cuenta: "una tarde en que estaba lavando ropa en el arroyo, de repente se aproximó una señora greñuda, sucia, cubierta con un rebozo y con un vestido largo oscuro que arrastraba por el suelo. En sus brazos cargaba una canasta colmada de zacate, hojas de árbol y pedacitos de carne que a cada rato sacaba con la mano para olerlos y luego devolverlos a la canasta.

'Señora, busco a mi madre', dijo y se sentó llorando. 'Regálame una tortilla, por favor, tengo hambre', decía.

Y las dos caminamos hacia la casa y al llegar le ofrecí una tortilla con sal a la Llorona. Ya no pude hablar más con ella, porque al voltearme había desaparecido. La carne que olía era el corazón despedazado de su madre..."

La Llorona

Leyenda (L4)

Doña Enedina, Santiago Mexquititlán

Sucedió en el Barrio III. La historia dice que el marido, por la mañana, antes de salir a trabajar, dejó un pedazo de carne sobre la mesa para que su mujer preparara la cena, pero ella no lo guardó en un lugar seguro, entró un perro a la casa y se comió toda la carne. Para no decepcionar a su esposo, la mujer mató a sus dos hijos pequeños, de 3 y 5 años, guisó su carne y esperó el regreso de su marido. Cuando llegó, preguntó por sus hijos y la mujer contestó que allí estaban acostados en el dormitorio. Se sentó en la mesa y su mujer le sirvió la carne. Tomó una tortilla caliente y con su cuchillo estaba a punto de cortar la carne, cuando de ésta salió una voz diciendo: "papá, papá, no nos comas, soy yo". El padre se enfureció y se puso de pie, pero la mujer

no esperó, salió corriendo de la casa al campo y un remolino la rodeó y se la llevó. Ella es la Llorona. Llora por sus hijos.

Varias fuentes confirman que la leyenda de la Llorona tiene orígenes prehispánicos.[177] Fray Jerónimo de Mendieta (siglo XVI) nota que: "La primera mujer que parió dos (mellizos), se llamaba Cóatl y significa culebra. Y de aquí es que nombraban culebras a los mellizos y decían que habían de comer a su padre o madre". En las leyendas otomíes de la Llorona de San Ildefonso, las relaciones familiares se invierten. No es la madre quien mata a sus hijos por descuido y se vuelve fantasma errante buscándolos, sino por el contrario son las hijas quienes asesinan a su madre (quitándole su corazón o su hígado). Por esta antropofagia estarán destinadas a vagabundear harapientas y arrepentidas por la eternidad, preguntando por su madre y oliendo su carne.

El que consume el hígado o el corazón, obtiene poderes, porque es donde residen entidades anímicas en la mitología mesoamericana: la *teyolia* (fluido vital que reside en el corazón) y el *ihiyotl* (fluido vital que reside en el hígado). "Una de las características del Ihíyotl en la antigüedad, era su naturaleza de fuente de energía, que en proporciones adecuadas era capaz de ser aprovechada en beneficio propio o ajeno, mientras que las liberaciones sin control malintencionadas ocasionaban daños".[178] En San Ildefonso dicen que en el hígado reside la fuerza vital de una persona. Al comer el hígado de res o de pollo se asimila fuerza, se prolonga la vida, se adquiere poder. En Santiago dicen que en Ciudad de México operan redes que se dedican a hacer desaparecer adultos y niños para luego comer sus hígados.

En hñähño, la palabra "corazón" se traduce como *myi,* que también significa 'cultura', donde habita la esencia. El que ambiciona sabiduría e inte-

177 Así indica el testimonio de Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme,* Editora Nacional, tomo I, 1951, p. 525): "Moctezuma II, pesaroso, 'encomendó a todos los que tienen por costumbre de andar de noche, y que si topasen a aquella mujer que dicen que anda de noche llorando y gimiendo, que le pregunten qué es lo que llora y gime...'". Fray Bernardino de Sahagún (Sahagún, I, p. 46 y IV, p. 82, 1956): Cihuacóatl (mujer serpiente) o Tonantzin (nuestra madre) decían que de noche voceaba y bramaba en el aire. Muchas veces se oía: una mujer lloraba; iba gritando por la noche; andaba dando grandes gritos: Hijitos míos, ¡pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: hijitos míos ¿a dónde os llevaré? Diego Muñoz Camargo (*Historia de Tlaxcala,* México, 1982), sobre el sexto presagio de la caída de Tenochtitlán, dice que muchas noches se oía una mujer que lloraba con grandes sollozos y suspiros: oh hijos míos, del todo nos vamos ya a perder, ¿dónde os podré llevar y esconder?

178 López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* UNAM, p. 260, 1984.

ligencia, come el corazón fresco, tibio y crudo de res y se vuelve inmune a la brujería. El z*o*ne, para agarrar fuerza, come el corazón crudo de un gato o un guajolote. Cuentos relatan que amén de chupar la sangre de criaturas, en ocasiones extrae el corazón de su víctima para comérselo. Hay cuentos que describen a padres desafortunados que encuentran a su criatura cubierta de moretones y sin corazón.

La extracción del hígado o del corazón es culturalmente significativa, tiene raíces en las culturas mesoamericanas en prácticas medievales españolas. La Llorona también es una leyenda amarillista, espantosa y escalofriante que advierte jamás actuar así porque la integridad de la familia es sagrada y el castigo eterno y atroz. La moraleja es clara.

Compadrazgo

Otra estructura comunitaria importante para la vinculación social es el compadrazgo, institución creada por las autoridades religiosas católicas con el fin de asegurar la formación católica de los hijos. Crea un parentesco ritual que permite ampliar y fortalecer las redes de colaboración. Las ceremonias del matrimonio, el bautizo y el entierro son motivos para fortalecer lazos y relaciones intracomunitarias y con el mundo exterior. La institución del compadrazgo existe para extender las redes sociales, generar ayuda mutua y crear vínculos entre personas ajenas al parentesco, relaciones que se confirman durante festividades e intercambios generosos de comida y bebida. Sin fiesta y sin compadres, una persona otomí quedará *ts'unt'u,* es decir, joven o angelito, y su entierro es un festejo. Es considerado poco generoso y también inseguro limitar el compadrazgo a familiares y personas de confianza.

Don Andrés de Santiago había construido una gran red de compadres con familiares de primer, segundo y tercer grado, pero sobre todo con otras personas de la comunidad, con familias mestizas, personas del agostadero y descendientes de los hacendados de la Torre. Con estos últimos, compartía pulque y socializando se enteraba de las noticias de la región y del país. Se aseguraba, así, de contar con una red de relaciones funcionales.

Hay códigos de conducta que rigen la relación con los compadres. Un compadre debe tratar a su ahijado como si fuera su propio hijo, incluso puede heredarle sus propiedades. Por ello, los padres escogen padrinos que cuenten con recursos y carezcan de hijos. En ocasiones, los hermanos de las parejas que se comprometen en compadrazgo durante la misma ceremonia se hacen compadres también. La elección recíproca de compadres no está prohibida, pero tampoco es común. Los gastos del bautizo son costeados por el padrino. Después de la ceremonia, los compadres, sus familias y amigos están invitados a la casa de los padres para comer mole, beber pulque y refrescos; los anfitriones también convidan a los compadres a llevar comida a sus casas. En Santiago es costumbre que les obsequien panes redondos. El cumplir con estas obligaciones implica grandes gastos y relaciones de por vida.

Está prohibida la unión o casamiento del ahijado con la hija del padrino y viceversa, pues se conciben como hermanos. La relación sexual entre compadres también está vetada porque la naturaleza de su relación es espiritual. Por tal razón, hay confianza y amistad y se apoyan en caso de alegría, enfermedad y contratiempo. El trato entre compadres es privilegiado. El saludo correspondiente es: *temu thogi ri nzaki,* que significa '¿cómo ha estado tu vida?', o bien, '¿cómo está su fuerza vital?'. Se besan la mano, se quitan el sombrero, lo aprietan contra el pecho, cierran los ojos y hacen una reverencia. Cuando un ahijado encuentra a su padrino en el pueblo o en el campo y está trabajando, es tradición ofrecerle asistencia en ese momento. Se espera que el ahijado le ofrezca pulque a su padrino como *nhe* ('indicio de alegría'); a la vez, no se considera decente que el ahijado beba alcohol en su presencia. Si un padrino muere, el ahijado tiene la obligación de comprarle un pañuelo y tapar con él la cara del difunto.

Embarazo

Durante los meses del embarazo, la mujer otomí cuida su higiene personal y la tranquilidad. Cuando descubre que está embarazada, para proteger a su bebé, anuda a su faja unas llaves. Los otomíes consideran la preñez como

'un estado frío' y, por ello, la embarazada debe bañarse con hierbas calientes y tomarlas en té. Un baño en *ñeto* ('marrubio') favorece un parto sin dolor y previene un mal acomodo del bebé. Tanto el atole como esta hierba neutralizan el estado frío del embarazo. Después de que hayan pasado los primeros tres meses, la mujer embarazada comienza a llevar una faja más ancha para dar mejor soporte.

En tiempos atrás, cuando caía la noche y una pareja joven todavía se encontraba trabajando la tierra en una parcela alejada del hogar, solía tenderse bajo el techo nocturno. Incluso cuando no hubiera necesidad, los otomíes gozan del reposo al aire libre, sobre todo durante la luna llena. Es únicamente a quien espera un hijo que no se recomienda porque dicen que bajo la influencia de la luz lunar el bebé nacerá *nxene,* es decir, con labio leporino.

Como en épocas precortesianas, la mujer embarazada teme los eclipses. Salir al descubierto durante uno de luna puede provocar defectos, "una espalda abierta, el cráneo agujerado o una muerte fetal". Para proteger a su criatura, se acostumbra recoger la ceniza del fogón, remojarla con un poco de agua y untarla sobre el ombligo.[179] Se dice también que si una mujer embarazada se acerca al fogón, los tamales quedan semicocidos. En su propio lar, puede hacer tamales sin problema. Lo mismo ocurre con los panes. Cuando el olor sabroso llega a su nariz, los hechos en otra casa no se hornean bien y saben mal. Si al preparar los tamales, elotes, calabazas o frijoles se pegan en el fondo de la olla, la mujer no debe comer de este alimento, porque si luego queda embarazada, su bebé se pegará a su vientre y no podrá nacer.[180]

La concepción de gemelos se atribuye a que la madre, estando encinta, come alguna fruta, elote o nopal gemelo con dos unidades. Por ello, la pareja que busca tener hijos no debe tocar esas frutas, puesto que se considera que

179 Así era la costumbre también en tiempos precortesianos. Hablando de un eclipse de la luna, Fray Bernardino de Sahagún dice: "Cuando la luna se eclipsa, parece casi oscura, ennegrécese, párase hosca, luego se oscurece la tierra; cuando esto acontecía, las preñadas temían de abortar, tomábales gran temor de que lo que tenían en el cuerpo, se había de volver ratón, y para remedio de esto, tomaban un pedazo de *iztli* (obsidiana) en la boca, o poníanle en la cintura sobre el vientre, para que los niños que en él estaban, no saliesen sin bezos o sin narices, o boquituertos o bizcos o porque no naciese monstruo".

180 La semejanza con las costumbres prehispánicas es nuevamente sorprendente. Del tamal cocido (Sahagún, *op. cit.,* p. 281, 1975) "otra abusión tenían: cuando se cuecen los tamales en la olla, si algunos se pegan a la olla como la carne cuando se cuece y se pega a la olla, decían que el que comía aquel tamal pegado, si era hombre nunca bien tiraría en la guerra las flechas y su mujer nunca pariría bien; y si era mujer, que nunca bien pariría, que se le pegaría el niño dentro".

el embarazo de mellizos es más arriesgado para la mujer. En Mexquititlán se cuenta que cuando a la mujer le salen manchas de pigmentación durante el embarazo, también le aparecen a su pareja en los mismos lugares de la cara y del cuerpo. Cuando una madre está encinta de otro hijo, dicen que no es el marido quien se pone 'llorón', sino más bien son los hijos mayores que lloran más a menudo.

Puerperio y nacimiento

En San Ildefonso, la madre confía en su criatura para elegir el lugar exacto donde quiere nacer. Cuando siente que está a punto de dar a luz, sale de su hogar a caminar por el campo en compañía de su esposo, los hijos, padres, abuelos, cuñados y compadres. Cuando ya no puede caminar más, ha llegado el momento del alumbramiento y es allí donde el niño quiere nacer. La parturienta se arrodilla con las piernas abiertas mientras su esposo se acomoda detrás de ella para apoyarla, los familiares a su lado. Abraza el vientre de su mujer para suavemente empujar desde arriba hacia abajo. Las mujeres de Tultepec también solían dar a luz hincándose debajo de un árbol o sirviéndose de un soporte que consistía en dos palos unidos por un cordón del que se sujetaban con las manos, mientras sus esposos las ayudaban. En caso de que el futuro padre fuera aún muy joven y sin experiencia, otro miembro de la familia ayudaba.

Cuando nace el bebé, su cabeza debe tocar la tierra. Después se corta el cordón umbilical y se espera la salida de la placenta para fajar a la madre. Durante cuarenta días, la recién parida es vulnerable y su faja, bien amarrada en la cintura, la protege de enfermedades y agresiones. Dicen que, sin faja, la madre permanecerá débil y también puede morir. En caso de que la criatura nazca con la cabeza un poco deforme y la frente alargada, la curandera o un pariente la redondean con suaves masajes. En la comunidad se considera poco estética una cara larga y estrecha.[181]

181 Según Yon *et al.* ("Modelar la cabeza: una tradición mesoamericana milenaria desde el Preclásico hasta la actualidad", *Estudios de cultura maya,* 2017), "el modelado cefálico intencional fue una costumbre prehispánica ampliamente difundida y profundamente arraigada en la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos, en especial los mayas".

En Mexquititlán, las mujeres prefieren parir en casa con asistencia de una curandera o partera, sin intromisión de personas ajenas a la familia. En caso de una labor prolongada o complicaciones, se rodea a la parturienta con veladoras para hacerle una limpia mientras los familiares rezan. Después del parto ésta suele usar un rebozo para sostener la cintura y prevenir "que la sangre suba a la parte superior del cuerpo y [la] envenene".

Si la criatura viene al mundo en plenilunio, se espera un parto difícil. El niño puede venir atravesado, puede no salir o la madre puede morir al no contar con suficiente fuerza. Empero, si llega a nacer durante la luna nueva, el parto resultará fácil porque ésta favorece el desarrollo y el crecimiento tanto de las plantas y los animales como de los seres humanos. Hace veinticinco años, solo en situaciones de gran emergencia, las mujeres otomíes buscaban asistencia o consulta prenatal en un centro de salud. Los médicos no hablan hñäñho y desconocen la tradición médica otomí, la participación de la familia en el parto y la función específica del rebozo y de la faja.

Después del alumbramiento, la madre recién parida debe tomar atole con piloncillo para recuperar su fuerza vital. Su vida y salud también dependen de los rituales con el cordón umbilical y la placenta. En Mexquititlán se entierra la placenta y es costumbre colgar el cordón umbilical en la rama más alta de un árbol cercano a la casa. Si el viento lo sopla en las cuatro direcciones, hará que el niño sea valiente y tenga un carácter fuerte y positivo. Dicen que los hombres reconocidos por su valentía y fortaleza fueron bebés a quienes se les aplicó esa práctica.

En Tultepec, después del nacimiento se suele quemar el cordón umbilical en el fogón, tanto el que se corta después del nacimiento como el que se cae de tres a ocho días más tarde. Se entierra la placenta en el caso de una niña y se quema si se trata de un varón. El entierro de la placenta simboliza la fusión de la fertilidad de la tierra con la de la mujer, la interrelación entre vida y muerte.[182] En ambas comunidades, se considera de gran importancia evitar que algún animal coma la placenta o el cordón umbilical, porque la madre y su infante no lo sobrevivirían.

182 Nuevamente, las similitudes con las costumbres prehispánicas son notables. Sobre el ombligo, Fray Bernardino de Sahagún nota: "Otra abusión tenían: cuando cortaban el ombligo a las criaturas recién nacidas: si era varón, daban el ombligo a los soldados para que se llevasen al lugar donde se daban las batallas; si era mujer, enterraban el ombligo cerca del hogar, y decían que por esto sería aficionada a estar en casa y hacer las cosas que eran menester para comer".

Tan pronto nace un niño, su familia lo lava en agua tibia y después de secarlo bien, se prepara una lumbre de madera seca con varias hierbas medicinales (mirto, pericón, toronjil, altamisa, ajenjo). El padre levanta a la criatura y la pasa por encima del humo hasta que el olor se impregna bien en su cuerpecito. El humo se considera prodigioso y protege al bebé del 'mal de aire'.[183] Después, al igual que a la madre, abrigan bien al bebé y fajan su cintura para "calentarle la barriga, prevenir que entre el frío" y "para que crezca parejo y no se haga panzón". Antes de abrigarlo, para evitar infecciones, untan el ombligo con alcohol o con cenizas de lana negra quemada. Unas doce horas más tarde, aplican un aceite medicinal especial sobre la barriga del bebé para calentarla. Durante los primeros días, se aconseja que la madre coma carne blanca de pollo fresco. Por un periodo de un mes después del parto, la madre se baña solo una vez cada ocho días.

Para proteger a los infantes, los otomíes suelen ponerles un poco de sal en la frente. De tal manera, el cuerpo de la criatura se vuelve salado y eso previene que se acerquen personas y espíritus malintencionados. Una imagen sagrada cerca de la cuna también protege al recién nacido, puesto que a los espíritus los ahuyenta el 'buen camino' que ésta representa. Los padres otomíes procuran no dejar la ropita de sus bebés al descubierto cuando cae la noche, para que el *zo̲ne* no huela su presencia. Una criatura recién nacida tiene un olor particular que se llama *nw'e* en hñäñho y encanta a las fuerzas malas. Para cambiar aquella fragancia, cuando un peligro amenaza, al acostar al infante, se le pone sal en la boca. Además, colocan un cuchillo a su lado y rocían su frente con agua bendita.

La norma es que el futuro padre otomí dedique más tiempo a la educación de los hijos mayores y se encargue de los quehaceres de su pareja cuando ella va a dar a luz. A los ocho días, los padres escogen a los padrinos y bautizan al recién nacido para que "se inscriba en la lista sagrada de Dios y *Jwä* lo pueda reconocer como hijo legítimo". Dicen que un niño que muere sin ser bautizado tendrá que permanecer en el *nidu* (inframundo) porque *Jwä* no lo podrá recibir. Una vez "registrado", puede retornar al cielo en caso de que la muerte lo encuentre demasiado pronto. Durante siglos estuvo prohibido dar nombres otomíes a los hijos. Los habitantes de las comunidades

183 Serna (p. 289, 1900), en cuanto a ceremonias posteriores al nacimiento, describe que "hasta el cuarto día que vuelve la partera y pasa la criatura por el fuego y luego la lavan la cabeza, y esto cuatro veces", 1630.

suelen llevar el nombre del santo del día en que nacieron y el nombre del padre o de la madre como apellido. Así, muchos Indígenas otomíes tienen dos nombres (Andrés de Jesús, Pedro Rafael, Jorge Domingo, etcétera). Los otomíes de Hidalgo dan nombres de plantas a sus hijos. El único nombre hñäñho que todavía se escucha en las comunidades es *Xuwa.*

Según los otomíes de San Ildefonso, el origen de la vida *(nzaki)* se encuentra en el universo y son los hijos quienes eligen a sus padres desde mucho antes de nacer. Sus espíritus independientes deambulan por el espacio en búsqueda de la vida que quieren tener y, cuando la encuentran, entran en el vientre de la mujer en el hogar donde quieren nacer. De esta manera, los ñäñho explican que "a veces nacen niños especiales", diferentes a los demás, a quienes se asignan características particulares. El desarrollo físico y mental de estos niños es distinto, sus capacidades espirituales y características físicas no parecen pertenecer a las de su familia biológica. Se les llaman 'niños que andan huyendo'. Son poseedores de espíritus originarios de otras tierras y tienen rasgos extraños. Generalmente nacen en menos de cuatro meses de gestación, con los dientes ya crecidos y muy blancos. Estos niños son los favorecidos de *Jwä* y se les atribuyen poderes mágicos.

El embarazo puede interrumpirse cuando un bebé no se encuentra feliz en el vientre de su madre por el comportamiento de sus futuros padres. Puede incluso desaparecer repentinamente cuando siente que no se le puede ofrecer un refugio seguro. Buscará entonces otra familia más armoniosa. Por esta razón, en el hogar de una mujer otomí embarazada, no debería haber discusiones, conflictos ni peleas.

Nacimientos extraordinarios

Memorata (R11)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

En una ocasión, el marido de una pareja de recién casados vivía con su familia y todas las mañanas, muy temprano, tenía que levantarse para ir a trabajar en el campo. Cuando un día salió de su casa antes del amanecer, de repente descubrió dos luces extrañas en el alto del cielo que nunca había visto antes. Un mes después, tanto su madre como su esposa estaban embarazadas. A los cuatro meses y en el mismo día, nacieron dos bebés, un niño y una niña. Es-

taban completamente sanos física y mentalmente, pero eran rubios y de piel blanca con ojos azules. Los espíritus de estos niños tenían procedencia ajena, libremente introduciéndose en el vientre de sus futuras madres Indígenas.

En la comunidad, se recuerda también el extraño nacimiento de otro niño especial que vino al mundo después de solo cuatro meses de embarazo. Ya mayor, sus facciones y manera de hablar no se parecían a las de su comunidad natal, sino a las de Santiago Mexquititlán. Era un espíritu que andaba huyendo y que se introdujo en el cuerpo de una madre de San Ildefonso porque quería nacer como hijo de ella. Estos niños, aunque nazcan en una familia otomí, no son considerados hijos naturales, sino especiales y adoptivos, llegados a una familia por tener un espíritu viajero.

Sucedió un día que una señora de Tultepec, con cinco meses de embarazo, tuvo que tomar el tren en Aculco para dar a luz en el Distrito Federal. Durante el viaje la venció el sueño y al despertar ya no sentía al niño que tenía en el vientre y su espíritu también había desaparecido. Regresó a su comunidad y comentó a todos que no había tenido dolores ni entendía cómo era posible haber despertado con el vientre vacío, como si nunca hubiese estado embarazada.

En otra ocasión, una mujer preñada se peleó con su marido porque había regresado ebrio a casa muy avanzada la noche. Al día siguiente, al levantarse, el bebé se había ido de su vientre.

Los niños que nacen *dondo* o *xongo* (con defectos físicos o mentales) son temidos. Algunos dicen que la discapacidad es consecuencia del comportamiento de los padres. No se deben criticar los defectos de otras personas, por ejemplo, chismear o hablar mal de la gente, mucho menos de otros niños, pues si se hace es posible que cuando uno tenga hijos, nazcan con los mismos o peores defectos. El advenimiento de un niño bizco, cojo, ciego, mudo o con problemas mentales se asume como un castigo, y consecuencia de peleas constantes, maldiciones, borracheras, falta de respeto durante la gestación y falta de tranquilidad en el hogar. Por ello, la familia debe evitar problemas y abstenerse de tomar bebidas embriagantes, porque el niño puede nacer *zisei,* o sea, 'borracho'. En Santiago recuerdan que había un matrimonio que solía discutir frecuentemente. La esposa dio a luz a tres hijos sordomudos.

Crianza y niñez

Los hijos son la alegría del hogar. De pequeños se consideran puros y sabios, aún no contaminados por el sufrimiento ni la malicia. Los recién nacidos hasta más o menos la edad de 1 año "saben mucho y sienten todo porque vienen directo de *Jwä*". Los ñäñho sienten gran amor por ellos, sus errores se perdonan fácilmente y se les permite todo hasta los 6 años, pues aún no deben conocer el pesar de los adultos. Hasta esa edad, el niño no participa en las labores del campo o de la casa. No debe desgranar el maíz o tocar las semillas que sirven para la siembra porque si lo hace, le saldrán los dientes disparejos. Cuando pierde sus dientes de leche, los padres los esconden dentro de las pencas superiores del maguey, para que las hormigas no los coman. Se cree que así al pequeño le saldrá una nueva dentadura fuerte y sana.

Antes de que la educación formal se hiciera obligatoria, la formación de los hijos por parte de los padres y compadres y su introducción a las tradiciones y los trabajos de campo comenzaba a los 6 años. Lo primero que debían aprender era a cuidar a los animales. Para los niños, ésta era la principal tarea. A los 11 años, los niños salían a ordeñar vacas (si las había), arar la tierra, cazar y cosechar. Las niñas también aprendían a barrer, sacudir, lavar, encargarse del cuidado de los hermanos menores, cocinar, buscar hierbas, coser, bordar y tejer el quexquémitl y la faja tradicional. A la edad de 14, eran capaces de hacer cualquier tarea de la vida diaria.

Si un niño no quiere caminar o sus piernas no se enderezan debidamente, la curandera recomienda recoger el excremento del correcaminos (ave muy veloz), calentarlo sobre el fogón y frotarlo en sus rodillas, vendándolo durante toda una noche para que la medicina penetre bien en la piel, la sangre y los huesos. También se acostumbra "calentar las piernas de un niño que no quiere caminar" con las hierbas *pext'o* o 'venterreal' durante doce horas. Si un niño crece más alto que la altura promedio de su comunidad, se dice que sus padres se creen superiores.

Durante el tiempo que viven con sus padres, los hijos casados comparten los gastos y la cocina. Cuando construyen su casa propia, termina el apoyo paterno. Llegado ese momento, era común llevar atole a los padres en cada visita; ahora se les lleva alcohol o refresco. A partir del momento en que el hijo siente que es hora de salir del hogar paterno, dice: *"tada, nugugö di ep ma*

höi pa ga mpekä epa ga 'wingö ma 'bẹhñä", o sea: "padre, quiero mi tierra para trabajar y para mantener a mi esposa". Antes de la repartición de los ejidos (Barrios V y VI de Santiago), era costumbre que los hijos construyeran sus casas sobre el terreno de los padres.

En San Ildefonso, la tradición dicta que el hijo menor se quede a vivir en casa de sus padres mientras sus hermanos mayores construyen nuevos hogares. En caso de que fallezcan ambos padres, los hijos se reparten la tierra. Si todavía vive uno de ellos, éste hereda todo. La tierra se divide en partes iguales entre los varones de cada familia; las hijas reciben dinero, indumentaria y manteles.

Ndate-muerte: cambio de vida

Para los otomíes, la vida no puede desarrollarse sin que la muerte la amenace y viceversa. "La muerte es una compañera que no da miedo", dicen los otomíes del Mexquital.[184] En San Ildefonso llaman a la muerte: "un cambio de vida". Cuando una persona está sepultada, dicen que "ha sido sembrada". Si alguien muere, dicen: "vamos a comer al difunto". Durante las ceremonias funerarias, la comida y bebida simbolizan el cuerpo exánime y son considerados alimentos simbólicos. A través de la muerte, el ser humano va de la tierra al mundo de los ancestros, pero continúa presente en las capillas y en las figuritas de papel antropomorfas que adornan las santas imágenes. Las fuentes indican que se pensaba de la misma manera en tiempos prehispánicos.[185]

Los otomíes dicen que cuando fallece una persona del pueblo, irá con él su perro preferido, "el que entrenó como si fuera humano y siempre estaba a su lado". Este perro lo acompañará al otro mundo. Durante la vida, cuando su amo se enferma, "el perro chilla y no se aleja de su lado hasta que mejore".

184 Tranfo, 1974.

185 *La Relación de Querétaro* (p. 34) menciona que los muertos eran vivos en otra vida y que ésta era la perfecta. De acuerdo a Sahagún, lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores de esta tierra de los difuntos es que sus ánimas iban a una de tres partes: el infierno, el paraíso terrenal y el cielo. Serna (p. 292) afirma que los Indígenas disponen de comida y bebida en los entierros y los cantores se la comen y se la beben, y dicen que es como si el difunto la comiese y la bebiese. Los códices Telleriano-Remensis (p. 37) y Vaticano-Ríos (p. 37) dicen que los otomíes quemaban a sus muertos y esta costumbre la pasaron a los mexicanos. Los muertos mandados por el señor de la lluvia se convertían en dioses del aire y se les enterraba con escobas para cumplir su misión. (Carrasco Pizana, *op. cit.,* p. 198, 1950).

Por donde va él, anda su perro atrás. Este vínculo es inquebrantable. Cuando llega el momento de morir, dicen los otomíes, es el perro quien va a guiar al difunto por el otro mundo. Lo que se enfrenta en esta tierra es lo que se encuentra allá, pero al revés. El perro sigue al humano en este mundo, pero en el otro es el humano quien tiene que seguir al perro.

Cuando Doña Camila falleció el 18 de febrero del 2018, su perro murió poco después. Se fue, cuenta su familia, para acompañarla y "encontrar el camino por los mares y ríos de agua cristalina del otro mundo, hasta que llegara a su destino". Un día, cerca del árbol de ocote, el perro negro de su yerno Jacinto murió por un relámpago. La familia supo que era un presagio. Poco tiempo después, Jacinto también falleció.[186]

Los antepasados enseñaron a los ñäñho a respetar y cuidar bien las uñas y el cabello. Durante la vida, los otomíes procuran guardar cerca sus uñas y cabellos cortados. Deberían enterrarse cerca de la casa en un lugar que sea fácil de encontrar después, debajo de un sillar o una piedra grande, por ejemplo. Después de la muerte, cuando comienza su viaje al otro mundo, el difunto primero tendrá que encontrar y recoger las uñas y el cabello perdido durante la vida y sólo así podrá continuar su camino; "como venimos al mundo enterito, hay que regresar entero también".[187]

En hñäñho, el más allá donde residen los antepasados se llama *Höinsu* o 'tierra sagrada'. Al infierno se le dice *Nidu* o 'lugar muerto'. Todos los seres humanos, ya sean fiscales, campesinos o hasta sacerdotes y sacristanes, antes de subir o bajar a otros mundos tienen que pasar al *nidu* (lugar muerto bajo la tierra) y limpiarse el fango que encontraron en su camino. El concepto del paraíso es europeo. Sin embargo, la noción de un lugar perfecto donde moran los muertos existía en tiempos prehispánicos y se asociaba con lo divino y con una dirección cardinal. Quien ha sido bautizado y ha respetado durante su vida las reglas comunitarias, al ser supremo otomí, a los santos, antepasados e intermediarios, después de haber pagado sus deudas por errores humanos en el *nidu,* podrá liberarse para permanecer en el *höinsu.* En cambio, un otomí que ha muerto 'sin permiso de Dios' o 'de la otra', no puede despegarse de la tierra para subir al cielo. Si un paisano fallece por causa de alguna

186 Doña Justina, hija de Doña Camila.

187 Doña Enedina de Mexquititlán.

brujería, se dice: "murió de la otra"; seguirá vagabundeando sobre la faz de la tierra, gritando y llorando.

La muerte violenta rompe el equilibrio natural entre la vida y el cambio de vida. Los otomíes que han sido víctimas de violencia, están destinados a permanecer por largo tiempo bajo tierra en el *nidu,* el inframundo otomí, o en cuevas oscuras, volviéndose espíritus malignos y llamando la atención de los vivos. Se dice *himbi du ir mote Jwä,* o sea, 'se murió sin permiso del Señor *Jwä*'. A quien ha sido asesinado no se le guarda lugar en el panteón del pueblo. El cuerpo es trasladado a Amealco y enterrado allí. Se cree que quienes murieron en accidentes, apuñalados, quemados por rayos, ahogados en un río o arroyo, en un parto o por suicidio, espantan a los transeúntes a eso de las doce del día y a la medianoche en punto. El espíritu del difunto quedará en el lugar donde se accidentó o fue asesinado y seguirá vagabundeando por siempre en los alrededores. En dicho lugar, la familia edifica un monumento conmemorativo sencillo con piedras y una cruz. Tales lugares amedrentan a los transeúntes, pero los *ya'ñete* (brujos) allí se reúnen, invocando al muerto a gritos para convocar su fuerza.

Quien ha muerto por accidente se vuelve 'ánima errante' y necesita de muchas oraciones en el lugar donde encontró la muerte, alrededor de su cruz o delante de su tumba. Así, con el paso del tiempo, el antepasado finalmente podrá descansar, transitar al más allá y cuidar a los descendientes. Los niños que mueren sin ser bautizados jamás podrán descansar en paz. En Tultepec son enterrados en el valle cerca de la iglesia vieja.

El grado de descanso del muerto también depende del comportamiento de los familiares vivos. La presencia del antepasado se manifiesta constantemente en la vida cotidiana. Se comunica con los otomíes y necesita su atención y adoración. Si el muerto fue "buena gente" durante su vida y murió de manera natural, sólo tendrá dos días de castigo en el *nidu* (cada ser humano comete errores) y al tercero resucitará para volverse colaborador de *Jwä,* circundado con los angelitos y las luces resplandecientes en un mundo donde no hay sol, luna o estrellas. En caso contrario, se encontrará en las tinieblas con víboras picándolo por todos lados, sin poder gozar un momento de descanso. Tratando de salvarse de su miseria, buscará comunicarse con los vivos y llorará si no lo escuchan. En el caso de que muera una persona

importante de Santiago, un pintor de San Miguel Tlazcaltepec a veces dibuja su retrato, representando al ser querido. Delante de la imagen, los familiares rezan, prenden veladoras y colocan flores y ofrendas en los días festivos. En esos retratos se incluyen la imagen del Cristo crucificado, la luna, el sol y las estrellas sobre un cielo azul. Debajo del crucifijo se representan a los antepasados desnudos en el *nidu.*

Nt'ögi-ceremonias funerarias

Hace aproximadamente sesenta años, los otomíes de las comunidades no enterraban a sus muertos en cajas fúnebres, sino que envolvían al difunto en un ayate de ixtle y lo colocaban sobre una 'angarilla' con cuatro cordones en cada lado. Así bajaban al difunto a la tumba. No estaba permitido que se sepultara a personas de razón en el panteón.

Además de ser centros de adoración y congregación socioreligiosa, las iglesias y capillas son los lugares donde el otomí, después de haber exhalado su último suspiro, se despide de la vida para introducirse al otro mundo. El piso de las capillas está dividido en pequeñas secciones que pertenecen a los difuntos. Cuando la planta del oratorio está saturada, es tiempo de construir una capilla nueva. En Santiago, para el entierro de un niño, hacen sonar las campanas pequeñas; cuando ha muerto un adulto, repican las grandes.

A diferencia de lo acostumbrado en San Ildefonso, en Santiago ya no entierran a los angelitos con música de violín y tambor. Cuando fallece un carguero, sus familiares llevan el cuerpo a la capilla familiar para despedirse de sus santos deberes y de sus compañeros cargueros. Después, los dolientes cargan el féretro a la iglesia para que el difunto repose frente al altar por espacio de media hora y pueda anunciar su travesía hacia el reino de los muertos. Por último, el cortejo fúnebre lleva el cuerpo fuera de la capilla, rumbo al oeste, lugar de descanso perpetuo y dirección en que se sitúa el cementerio. Todavía por principios del siglo pasado, en Santiago, por gran respeto a los ancestros: "Cuando muere alguien, se hace una espléndida fiesta. Se entonan cantos fúnebres y dan de comer a todos los asistentes. Al día siguiente llevan al finado al panteón para sepultarlo. A los ocho días el cura reza con inten-

ción de hacer que el desaparecido vaya pronto a la gloria. Gastan fuertes sumas de dinero, anhelosos del bien ultraterreno de sus parientes".[188]

En San Ildefonso, después del velorio (que puede durar hasta dos días y dos noches) y antes del entierro, los familiares y vecinos se juntan para comer carne en abundancia y tomar café. Si tienen animales, matan una res, un borrego o un guajolote para compartir un plato de carne con el muerto y los sobrevivientes. En Santiago, por el contrario, está prohibida la carne en días de duelo, sólo se come frijol, nopal y tortillas. Los familiares se reúnen en la casa de la persona fallecida. Los compadres deben traer flores, velas, veladoras y cohetes cuando el difunto es una criatura. Las señoras de la familia y las vecinas acuden a la casa para ayudar a preparar la comida. Después del entierro, llevan las viandas a sus hogares.

A la esposa le corresponde lavar la ropa que el difunto llevará puesta en el ataúd. Si quien ha muerto es una mujer, su hija mayor, madre o hermana, prepara su atuendo. Cuando es hombre, uno de sus hijos, hermanos o su padre, reviste el cuerpo con lo que será su último vestuario y lo coloca sobre un petate en el suelo. El sexo opuesto ya no debe tocar el muerto. Los hijos mayores cubren los gastos del entierro y los demás familiares aportan comida y bebida. Si el difunto carece de hijos, sus hermanos o padres pagan su ataúd y el sepelio. Cuando un familiar muere en casa y su transición no ha sido natural, sus familiares dejan la casa y buscan otro hogar; el espíritu del difunto no dejará que vivan tranquilos.

Fallecido un lugareño, los compadres construyen una cruz de madera para que haga "su eterna parada". Desde su origen, dicen los otomíes, el ser humano "nace con la cruz", símbolo que representa los cuatro rumbos del universo incluyendo el ombligo o centro, el sufrimiento propio y de Cristo. Con el último suspiro, se acaban las penas de la vida física y el ser humano deja de llevar la cruz dentro. Su exteriorización simboliza el cese del sufrimiento. Al mismo tiempo simboliza lo divino, el universo y la protección del difunto contra energías negativas. Los padrinos cargan la cruz de madera hasta el panteón y la entierran orientada hacia el levante en el centro de la tumba. La cabeza del muerto apunta hacia el occidente, lugar donde se acuesta el

188 López Robles, F. "Los otomíes", *Corazón de indio, Santiago Mezquititlán,* Monografías sobre la vida de los indios, Talleres Gráficos de la Nación, 1925.

sol: *'möipont'i* = parada de la cruz. Al tapar el sepulcro con tierra, la familia siembra una ramita de 'siempre viva' sobre la tumba para hacer compañía al difunto porque esa planta fácilmente echa raíces. Luego cubren la tierra con flores y veladoras. Para los otomíes, el pisar un sepulcro tiene consecuencias funestas para la vida del infractor. El difunto lo castigará con enfermedades o caídas.

En los rituales del entierro se refleja la vida del difunto. Si el muerto era una persona de edad avanzada, muchos asistirán al sepelio, puesto que durante su vida construyó una extensa red de contactos a través del compadrazgo y el sistema de los cargos. En caso de que el difunto sea niño, solo asiste la familia cercana. Es costumbre enterrar al difunto con sus posesiones personales. Si el fallecido era mujer, la entierran con las vasijas, los bordados y las prendas que elaboró durante su vida. Si es hombre, lo entierran con su sombrero, sus zapatos y a veces sus herramientas agrícolas. Cuando muere un *ärduhu* ('rezandero'), lo entierran con sus libros sagrados para que lo acompañen a otros mundos.

Hace aproximadamente cuarenta años, cuenta Severiano, el hijo único de una familia de Mexquititlán fue atropellado por un camión. El joven cursaba la preparatoria. Para ir preparado a la otra vida, lo enterraron con su máquina de escribir y sus libros. Sus familiares lo vistieron con el uniforme de la escuela. Si el difunto era músico lo entierran con su instrumento, a menos que uno de sus hijos tenga el mismo oficio; entonces heredará su violín, guitarra o tambor. Cuando una niña muere, la entierran con su muñeca de trapo para que no esté sola. Junto con el difunto también se entierra una tortilla gorda miniatura *(mahme)* envuelta en servilletas bordadas para que no tenga hambre en su viaje.

Ocho días después del entierro, los familiares regresan a la tumba para adornarla con flores frescas y alumbrar veladoras. Al regresar a casa, comparten una comida sencilla para simbolizar la despedida del muerto. *La Relación de Querétaro* registra las mismas costumbres: "lloraban los muertos y principalmente a los señores y principales, enterrábanlos con más cosas de ropa y vasijas que a los demás del común... tenían por cosa cierta y averiguada la inmortalidad de las ánimas, y así cuando uno moría le enterraban y con él toda la ropa de su vestir y vasijas de su servicio. Hacían los vivos conmemoración de los difuntos ofreciendo, por ellos en sus sepulturas lo que comían".

En San Ildefonso, el ritual del entierro de un angelito (niño que muere en pocos días) tiene las características de una fiesta. Ya que la muerte se lo llevó tan pronto, un bebé no habrá sido motivo de celebración en vida y los otomíes le hacen entonces su primera y última fiesta, mientras que, si el difunto era mayor y casado, el sepulcro pierde las características festivas, puesto que ha gozado de celebraciones durante su vida y además, por haber vivido, ha perdido pureza.

Para el bebé, hay música, abundantes flores, velas, cohetes, comida y bebida. El padrino le lleva una corona de palma para su cabecita, que representa el camino a la gloria. De no encontrar palma, se hace la corona con trenzas de flores o con papel. La madrina es la encargada de comprarle ropita nueva para su entierro. Se cubre el pecho del bebé con flores y se truenan cohetes. Hay música de violín y tambor, comida y bebida en abundancia. Después de haber sido velado en casa de su familia, el angelito va cargado en su pequeño ataúd al cementerio. En el camino, los familiares cubren la sombra de sus pasos con flores *"y doni ge ar'rede ir bots'e hmets'i ar bätsi":* "las flores son los escalones para que suba al cielo". Si alguien se atreve a recoger las flores del camino, poco después le dolerá terriblemente la cabeza porque las ofrendas pertenecen al angelito que se ha ido. Después del entierro, los padres del bebé y otros familiares cercanos ofrecen mole y pulque a los músicos y compadres.

Como en todo el país, en San Ildefonso se celebra la presencia de los difuntos y antepasados desde el último día de octubre al mediodía hasta el segundo día de noviembre a la medianoche. En cada hogar se levantan altares con santas imágenes, retratos del ser querido, comida, bebida y recuerdos. El primer día, en punto de la una, los familiares van al panteón para dejar ofrendas a los angelitos. Adornan sus cruces con flores y prenden varias velas. Durante dos noches velan los adoratorios. A la mañana siguiente recogen las ofrendas y van a sus casas para comer tamales de carne y frijol, acompañados con café, agua de piloncillo y pan dulce. Prender muchas velas después de un fallecimiento o durante el día de los muertos simboliza el "alumbramiento del buen camino para el muerto y la alimentación para su *anxe* (alma/espíritu) inmortal", siempre vivo. Para rendir culto a los antepasados, también colocan ofrendas en el piso de las capillas.

En tiempos pasados, para el día de los muertos, en cada barrio de Santiago los cargueros elegían a dos hombres para visitar las capillas familiares. Allí pedían tamales, pan de pulque, camote, chayote, calabaza, café y piloncillo. Desde las ocho de la noche hasta el amanecer rezaban y cantaban alabanzas a los muertos, recolectaban la comida en canastas cargadas en burros y la llevaban al templo. Dos 'gobernadores', el primero y el segundo, eran responsables de vigilar la iglesia toda la noche y repartir la comida entre los cargueros, los buscadores de leña y los tocadores de campanas. En la noche del 1 de noviembre, prendían fuego en el curato. Las campanas debían escucharse desde las doce del mediodía el 31 de octubre hasta las seis de la mañana, repicando para dar la bienvenida a la tierra a los antepasados, primero a los angelitos y después, el día dos, a los difuntos mayores. La tarea de tocar las campanas era para los niños, que se turnaban.

Los fallecidos son enterrados con la cabeza dirigida al oeste, donde se esconde el sol y descansa el muerto. Otra razón por la cual los otomíes acuestan a sus difuntos con los pies dirigidos hacia el Levante es esperar la llegada de la luz del Señor *Jwä* desde esa dirección cuando se acerque el fin del mundo. Los ungidos pueden levantarse para caminar directamente hacia el lugar donde nace el sol y consolarse en la sagrada tierra *(hói nsu).* Los guaraníes de la selva de Brasil, de igual manera, cuidan ante todo de colocar los pies de sus difuntos hacia el este, a fin de que no exista dificultad para que se dirijan a la 'tierra sin males'.[189]

Ma hña hñäñho-nuestra lengua otomí

Los otomíes se denominan a sí mismos ñäñho, ñöñhö o ñähñu, lo que quiere decir: quienes hablan la lengua nativa. Su lengua la identifican como hñähñu o hñäñho (pronunciación de Santiago) o hñöñhö (pronunciación de San Ildefonso). El verbo *ñöñhö* designa específicamente el hecho de hablar la lengua nativa; el verbo *ñö* significa 'hablar' con el clítico delimitativo *tho* 'así no más' en la forma *ñötho,* que bien podría traducirse como 'hablar no más' o 'hablar

189 Cadogan y López Austin, *La literatura de los guaraníes,* Joaquín Mortiz, 1965, p. 27.

como es normal'.[190] Según Donaciana Martín Contreras,[191] la palabra significa literalmente 'el que habla por la nariz'. Severiano lo traduce como 'lengua bien hablada' (*hñä* = lengua/hablar y *ñho* = bien, bueno). Existen tantas clases de otomí que incluso dentro de la misma localidad hay variantes y dialectos que tienen diferencias fonológicas, gramaticales y lexicales entre sí, pero éstas no impiden la comunicación entre sus hablantes, por ser variaciones regulares.[192] Al idioma español se le dice en otomí *hñämfo,* lo que quiere decir: *hñä* = lengua o hablar y *fogo* = gritar, es decir, 'hablar gritando'.

El otomí es un idioma tonal con vocales nasales. Cada sílaba se pronuncia en tono bajo (\), en tono alto (/), en tono alto-bajo o descendiente (/\) o en bajo-alto o ascendente (V). Todas las variantes presentan al menos tres tonos generalizados (bajo, alto, ascendente) que pueden cambiar según el dialecto. "Se canta diferente", dicen los habitantes, pero se entiende sin mayor dificultad. La lengua otomí de Santiago y San Ildefonso son variantes distintas y también las hay entre los barrios de las mismas comunidades. La variante correspondiente a Santiago (y San Miguel Tlaxcaltepec) se emparenta con el dialecto del otomí del norte del Estado de México y la de San Ildefonso con la del suroeste del estado de Hidalgo. Como en el inglés, en el hñäñho no hay distinción entre "tú" y "usted", ello se aplica como una sola idea: *un'yge* o *un'i.*

Hasta la década de 1970, la mayoría de las mujeres ancianas, guardianas de su cultura y lengua, eran monolingües y los hombres a menudo eran bilingües. Hoy la mayoría de sus hijos y nietos no aprendió hablar el otomí. Saben leer y escribir en español, pero no tienen acceso a literatura de calidad, ni en su lengua ni en castellano. En 2015, el 6.5% de la población nacional se encontraba registrada como hablante de una lengua Indígena, representando a 7.4 millones de personas.[193] En 2018, los pueblos Indígenas del país constituían la mayoría de los habitantes en más de un 30% de los municipios, sin embargo, solo representaban ocho de los quinientos miembros de la Cámara

190 Palacar, *op. cit.,* 2009.

191 Martín Contreras, *Descripción de la lengua otomí en Tlacotlapilco, Hgo.,* SEP/INI, 1982, p. 13.

192 Soustelle, *op. cit.,* 1937, pp. 182 y 183.

193 "Numeralia indígena 2015", *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015,* CDI, 2015, en: *IWGIA, El mundo indígena 2020.*

baja del parlamento, en torno a 1% de los escaños parlamentarios.[194] Según el INALI, 25 millones de personas, es decir, el 21.5% de la población, se autoadscriben como pertenecientes a un pueblo Indígena. De ellos, sólo el 3% llega a la educación superior. Según el censo del 2020, en México 7,364,645 personas de 3 años y más hablan alguna lengua Indígena, lo que representa el 6% de la población total.

En 2020, la población de 3 años y más hablante de alguna lengua Indígena había bajado al 6.1% de la población total. Según el Censo General de Población y Vivienda, INEGI 2015, el otomí contaba con 307,928 hablantes. En 2020, bajó a 298,861, solo el 50% del pueblo otomí hablaba su lengua y estos números están bajando. Por su número de hablantes, la familia de lenguas otomíes y sus variantes son la séptima lengua Indígena más hablada en México, después del náhuatl, el maya yucateco, el tzeltal, el tzotzil, el mixteco y el zapoteco.

La agrupación lingüística otomí pertenece a la gran familia oto-mangue. Las lenguas más cercanas al otomí son: el mazahua, el matlatzinca y el tlahuica. "Algunos análisis glotocronológicos aplicados a las lenguas otomíes señalan que el otomí se separó del idioma mazahua alrededor del siglo VIII. Desde entonces, se fragmentó en las lenguas que se conocen actualmente".[195] Las lenguas otomíes son de las más antiguas y diversificadas del país, se conforman de nueve variantes y registran una antigüedad de 6,500 años. En el siglo XVI se hablaban tres lenguas otomianas: el matlaízinca, el mazahua y el otomí. Como lengua franca, se usaba primero el náhuatl y más tarde el castellano.[196] El otomí de Tlaxcala, de Tilapa y Acazulco, en el Estado de México, está en peligro de extinción. Cada variante tiene uno o más endónimos (nombre con el que los hablantes reconocen su variante):

Otomí de la Sierra:	*ñuju/ñoju/yühü* en Hidalgo, Puebla, Veracruz
Otomí bajo del noroeste:	*hñäñho* en Amealco, en Santiago, San Ildefonso
Otomí del oeste:	*ñathó* en Michoacán

194 PNUD.

195 Véase Wright Carr, *op. cit., Arqueología Mexicana,* 2005, p. 19.

196 Quezada, *Los Mataltzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650,* INAH, 1972, p. 26.

Otomí del oeste del Valle del Mezquital:	*ñöhñö/ñähñá* en Hidalgo
Otomí del Valle del Mezquital:	*hñähñú/ñänhú, ñandú/ñóhnño, ñanhmu*
Otomí de Ixtenco:	*yühmu* en Tlaxcala
Otomí de Tilapa o del sur:	*ñü'hü* en el Estado de México
Otomí del noroeste:	*hñöñho/ñühú/ñanhú* en Hidalgo y Querétaro
Otomí del centro:	*hñähñu/ñöthó/ñható/hñothó/ñóhnño* en el Estado de México[197]

El castellano ha tenido una marcada influencia sobre el otomí. Los ancianos de las comunidades dicen que las nuevas generaciones ya no hablan el "otomí puro", lo mezclan con palabras castellanas. El dominio lingüístico del hñäñho se limita al hogar, al diálogo entre los vecinos y a las mujeres de mayor edad que desconocen el castellano. La ortografía del otomí está estandarizada en la Norma de Escritura de la Lengua Hñähñu del INALI. Tiene como propósito ser una herramienta básica para que los hablantes escriban su lengua y, de este modo, los textos escritos sean un medio importante para la difusión de conocimientos, la creación literaria y los medios de comunicación.[198]

Los datos oficiales lamentablemente demuestran que la educación Indígena no ha logrado ser un factor importante en la conservación de las lenguas Indígenas. Todo lo contrario, la población Indígena del país aún no logra ver cumplido su derecho a recibir una educación de calidad con pertinencia cultural y lingüística.[199] La vitalidad lingüística[200] del hñäñho pierde espacios funcionales. Hoy en día, la transmisión intergeneracional favorece el monolingüismo español. Cuando las primarias bilingües y biculturales se estable-

197 *Atlas de los pueblos indígenas de México,* CDI. Véase también *Catálogo de las lenguas Indígenas nacionales, variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas,* SEP, 2010.

198 *Norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí),* INALI.

199 *Panorama Educativo de la Población Indígena y Afrodescendiente,* INEE/UNICEF, 2017.

200 En 2002 y 2003, la UNESCO encomendó a un grupo internacional de lingüistas a elaborar un marco para determinar el grado de vitalidad de una lengua, con el fin de contribuir a la formulación de políticas, la definición de las necesidades y las medidas de salvaguardia adecuadas. Se establecieron nueve criterios a partir de los cuales es posible determinar las lenguas según su grado de vitalidad lingüística; entre ellos: la actitud de los hablantes hacia su lengua, la transmisión intergeneracional, el número de hablantes, las políticas y actitudes hacia la lengua por parte del gobierno y las instituciones, etcétera.

cieron en Santiago y San Ildefonso a mediados del siglo pasado, su propósito era la asimilación e integración de los pueblos Indígenas a la cultura mexicana y al sistema nacional. La educación formal se convirtió en un motor de castellanización. Los maestros venían de otros estados, hablaban otra variante lingüística del otomí, no habían recibido suficiente capacitación, sus sueldos eran bajos y a menudo su percepción de la realidad Indígena era negativa. No tenían acceso a materiales pedagógicos en hñähño sobre la historia del pueblo otomí y su contribución al proyecto nacional. Los padres de familia se oponían a la educación escolarizada porque alienaba a los hijos de las labores del campo, de la familia y de la comunidad. Recuerdan que los alumnos fueron obligados a cambiar su ropa tradicional por un uniforme escolar y recibían castigos corporales por hablar en otomí. En el marco del Decenio de las Lenguas Indígenas de la ONU (2022-2032), es urgente la elaboración de nuevas estrategias de fortalecimiento y revitalización de la cultura otomí y la planificación lingüística.[201]

Ya nthe 'mui-indumentaria y peinado

La vestimenta otomí difiere de una comunidad a otra. La indumentaria es una expresión de identidad y afirmación que caracteriza a la mujer otomí de cada barrio. No solo significa la pertenencia a una comunidad (la vestimenta en Santiago y San Ildefonso es distinta), sino que también sirve para saber si la mujer está casada, soltera o en búsqueda de pareja. El arte textil otomí tiene una rica tradición: "Las mantas que traían los hombres eran buenas y galanas y el calzado pulido; ni más ni menos las mujeres traían muy buena ropa de naguas y camisas", dice Sahagún. Por principios del siglo XIX:

> Los hombres portan sombrero de petate que ellos mismos fabrican, anchos calzones, camisa bordada con hilos de color, un ceñidor tejido de lana con figuras caprichosas que llevan a la cintura, su gabán de lana al cuello, común-

201 Dicha planificación debe incluir planes para mejorar el estatus de la lengua otomí, el plan de estudios y los libros de texto y estar alineada con iniciativas de base encaminadas a influir de manera positiva el uso de la lengua.

> mente descalzos. Las mujeres usan una enagua formada por una tela gruesa, de lana, que se lían a la cintura y que les llega hasta el nacimiento del pie, un ceñidor también de lana rojo y que tiene figuras más elaboradas, camisa blanca bordada y de mangas pequeñas y un quisquémetl que igualmente les sirve para cubrir la cabeza.[202]

"Las reglas suntuarias otomíes eran distintas a las de los mexicanos, quienes reservaban las prendas decoradas para los nobles. Les extrañaba que las ancianas se vistieran igual que las muchachas. Al decir de ellos, los otomíes no sabían usar la ropa, porque simplemente se la ponían de manera distinta a la usada".[203] Hasta nuestros días, en las comunidades otomíes, mujeres mayores y niñas, hombres y niños se visten igual.

Imagen 4



Traje tradicional masculino

202 López Robles, F. "Los otomíes", *Corazón de indio, Santiago Mezquititlán,* Monografías sobre la vida de los indios, Talleres Gráficos de la Nación, 1925.

203 Carrasco Pizana, 1950, p. 75.

A pesar del mestizaje cultural, la mujer otomí no ha renunciado a su traje, mientras que la indumentaria tradicional masculina ha desaparecido casi por completo y raras veces se luce durante una fiesta religiosa de importancia. El traje consiste en un pantalón y una camisa de manta blanca, a veces bordada en las perneras y mangas, con una faja sobre la cintura. Desde la época del Porfiriato se impusieron normas que obligaban al Indígena a vestirse al estilo occidental. Para no llamar la atención y no ser tan discriminado, el hombre otomí adoptó esa vestimenta. Las generaciones jóvenes a menudo prefieren usar *jeans* y camisetas, pero las mujeres y niñas aún visten con orgullo su indumentaria tradicional dentro de la comunidad y en la ciudad.

Desde pequeñas, las niñas aprenden de sus madres y abuelas a teñir, bordar, tejer e hilar con precisión matemática. En San Ildefonso, los bordados en los puños de las mangas, los bordes y las fajas reflejan motivos florales, faunísticos y geométricos milenarios, inspirados en la cosmovisión y la naturaleza: estrellas, pájaros, guajolotes, flores, figuras geométricas. La mujer de Mexquititlán suele portar una blusa de colores brillantes (brocado para días festivos) y telas sintéticas, manga larga, doble cuello plegado y encajes. Una falda de manta blanca de unos tres metros de ancho se envuelve alrededor de la blusa, recogida en pliegues por delante; una faja larga, elaborada en telar de cintura y decorada con motivos polícromos, sujeta la falda. Desde los setenta, se perdió la costumbre de coser la blusa con manta blanca bordada en punto de cruz. Mientras mayor sea la edad de una persona, más amplio es el ancho de su faja. La falda y blusa de manga corta de lana negra o pintada eran muy populares en el pasado, pero solo las visten las señoras de edad avanzada.

Para contar con un buen abrigo frente al frío, las mujeres de Santiago llevan un quexquémetl de lana o algodón azul marino o negro con finas líneas amarillas o anaranjadas. Tiene el cuello bordado con flores y figuras geométricas y llega casi hasta la rodilla. Termina en punta por delante y por atrás, y en sus bordes cuelgan hilos de colores vivos. El telar y la rueca de hoy son iguales a los que utilizaban los antiguos pueblos Indígenas de Mesoamérica, el quexquémetl se confecciona con las mismas técnicas. Después de la limpieza, el lavado y el cardado de la lana, las mujeres la hilan con un pequeño torno manual, tiñen los hilos con tintes naturales (el añil), tejen la lana en un

telar de cintura y bordan el quexquémetl. Dada su laboriosa manufactura y el alto costo de producción, su comercialización es limitada y ya casi no se hace. El atuendo femenino se complementa con un rebozo de algodón, el cual lleva sobre el quexquémetl para cargar niños (hasta los 2 años), bienes o mercancías, ya sea en la espalda o sobre el hombro derecho, amarrado al frente. Anteriormente, las mujeres tejían sus rebozos, pero en nuestros días los compran en Amealco; a veces deshilachan las puntas de los bordes.

Imágenes 5[204] y 6[205]





204 Sahagún, Bernardino de, "General history of the things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine codex, Historia general de las cosas de Nueva España", facsímil digital del ms., 3 volúmenes, en *Library of Congress* (https://www.loc.gov/item/2021667837, acceso: 1 de junio del 2022).

205 Doña Camila con un telar tejiendo una faja.

Imagen 7



La rueca

En San Ildefonso, la mujer viste con falda y blusa de manta blanca, con mangas largas y anchas, bordadas con hilvanes de colores vivos y diversos motivos precortesianos estilizados en las mangas, puños, cuello y borde de la faja. A diferencia de la mujer de Santiago, la de esta comunidad no suele bordar su faja, sino que la teje de un solo color con rayas blancas.

Otra característica del traje femenino es el sombrero blanco de paja, orlado con listón. Forma parte imprescindible de la indumentaria cotidiana y en días festivos (sobre todo el 23 de enero y el 12 de diciembre) se adorna con flores de papel y listones multicolores largos. Es la norma estrenar blusa, falda y enaguas durante las fiestas religiosas de mayor importancia. La falda blanca tiene más pliegues por detrás que por delante para ofrecer mayor libertad de movimiento. Por encima se lleva un delantal plegado, adornado

de encajes blancos. En épocas de frío, las mujeres suelen meter cuatro o más faldas, una encima de otra. Sobre la blusa de manta se usa otra de algodón liso con mangas anchas y pliegues por delante y detrás, bordada en los puños y retocada con los mismos colores en el borde del cuello, que también está plegado. A pesar del frío, las mujeres solían andar descalzas. En los ochenta, calzaban zapatos de plástico. La mujer no se cubre las piernas con medias, calcetines o calzones largos, ni usa ropa interior. Los hombres solían llevar huaraches de llantas y tiras de cuero o zapatos usados. Durante los meses más crudos del invierno, usan botas altas y chamarras gruesas, suéter o cobija, y también se arropan con el sarape tradicional.

En los Barrios IV y VI de Santiago, la influencia de los misioneros protestantes se ha manifestado en la vestimenta. Como signo de su nueva religión, las mujeres han cambiado su indumentaria tradicional por faldas que les llegan a los tobillos. Mantienen las dos trenzas sin adorno, cubiertas con una pañoleta o paliacate[206] como señal de humildad y sencillez. Uno de los motivos principales para el cambio de la religión ha sido el deseo de "liberarse del vicio". Una vez convertidos, los 'aleluya' dejan de beber y también de participar en el sistema de los cargos.

Peña nempents'i-peinado y tocado

Los códices y las fuentes hablan de diferencias en el tocado según el sexo, la edad, el estado civil y la profesión. Sobre el peinado de los hombres otomíes, Sahagún dice: "Cuando son muchachos, se rapan las cabezas, dejando unos pocos cabellos en los colodrillos (núca), que se llama piochtli. Los hombres de edad madura traen el cráneo atusado como a sobre peine hasta la media cabeza y lo demás dejan con cabellos largos y llaman 'piocheque'".

206 Según Mendoza Rico ("La Nueva Jerusalén y su relación con la población otomí de Querétaro", *Estudios de Cultura Otopame,* 2008), las mujeres devotas de la Nueva Jerusalén "son vistas con una pañoleta de color rosa cubriéndoles el cabello, la falda por debajo de la rodilla y sin ninguna clase de ornamentación en el cuerpo (maquillaje, joyas, peinados)".

Las mujeres de ambas comunidades dividen su cabello en dos trenzas entretejidas con hilos que se anudan sobre la espalda para que no estorben en las labores de la casa y del campo. En días festivos adornan sus trenzas con hilos y listones colorados. Actualmente, la única manera de diferenciar a una mujer comprometida de una soltera es por los adornos que lleva puestos. Una mujer comprometida ya no debería tratar de atraer al sexo opuesto y embellecer su cabello con listones, cintas o pasadores, ni ponerse aretes, collares o brazaletes, salvo durante los días festivos. Hoy en día, las jóvenes otomíes usan maquillaje, llevan el cabello suelto, en cola de caballo, lo rizan o lo adornan con abundantes pinzas, y se ponen zapatos de cuero con tacón y medias, a veces en combinación con la ropa tradicional.

Para cortar el cabello o rapar la cabeza, se espera la luna llena porque hace que aumente el volumen y crezca más rápido; en la menguante, hay el efecto opuesto. Don León, peluquero de Mexquititlán, observa la luna cuando trabaja. Cuando afeita a un cliente durante la luna tierna, puede cortarlo con más facilidad, pero cuando es creciente, hay menos riesgo. Del mismo modo, es más fácil cortar un árbol cuando empieza a crecer la luna porque "ablanda la naturaleza". Cuenta que un vecino de su pueblo logró esquilar cincuenta borregos en un solo día por haberse fijado en el tiempo, porque la luna llena suaviza la lana.

Ngú-vivienda

Construcción de la vivienda otomí

Desde la época prehispánica, los otomíes viven en asentamientos dispersos en el campo. Las fuentes históricas coinciden en que las casas eran bajas y pequeñas, de no muy alta calidad, con las paredes de adobe y el cimiento de piedra,[207] pero los templos y edificios ceremoniales eran magníficos.

En las comunidades, también las casas se encuentran dispersadas al interior del campo agrícola en parcelas separadas. En las últimas décadas, los

207 Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, pp. 47 y 86-88.

barrios centros se han convertido en pequeños centros urbanos invadidos por comerciantes en un medio rural. Hasta los setenta, en las viviendas no había camas, mesas, sillas, ventanas, cuchillos, cucharas ni tenedores; no hay palabras otomíes para nombrar esas cosas. Como en tiempos precortesianos, se acostumbra usar la tortilla como cubiertos. En el hogar otomí no había decoraciones a excepción del altar, mientras que en el oratorio familiar para el culto privado y en la iglesia abundaban imágenes, cruces, figuras de papel, velas, flores, copal y pinturas ancestrales.

Los cuatro puntos cardinales determinan la construcción de la vivienda otomí. La arquitectura de los templos, capillas y casas se orienta según la cosmovisión local. Por la interconexión entre un hombre, su destino y las direcciones del viento, la ubicación de la vivienda, el petate, la iglesia y la capilla no es arbitraria. La entrada a las iglesias en ambas comunidades se dispone hacia el occidente, donde se oculta el sol. Cuando el viento sopla del norte es más fuerte y frío, por eso la puerta de entrada de la vivienda siempre se orienta hacia el sur, de donde sopla un viento más suave y bondadoso. La vida humana nace en el este y en su transcurso camina, al igual que el sol, hacia el oeste, donde al final todo acaba y también recomienza. Los otomíes suelen acostarse con la cabeza hacia el este, dirección que está asociada con la vida y el crecimiento, y simboliza el nacimiento y la apertura a los primeros rayos solares. El oeste, a su vez, se relaciona con la fugacidad. Así, cuando una persona otomí se siente cansada de vivir y desea morir, se acuesta sobre el petate en dirección al poniente en espera del inicio de su viaje hacia la otra vida. De igual manera, si desea salir del pueblo, reposa con la parte inferior del cuerpo en dirección al sur. El acostarse con la cabeza dirigida hacia el norte significa que el durmiente aspira dejar su pueblo natal para trabajar en otro lugar.

En Santiago y en San Ildefonso se solían construir las casas con materiales propios de la zona y abundan lavas volcánicas; muchas viviendas están construidas con este material (tepetate) o con adobe. El tepetate es consistente y, al mismo tiempo, poroso y ligero. Es más compacto que el adobe, aunque no tan duro como el cemento, y se extrae de socavones de donde se corta directamente en bloques. Mucho antes, las paredes se construían con cantera, después con adobe y posteriormente se comenzó a levantarlas de tepetate,

con techo plano o con leve declive. En la actualidad se usa tabique, ladrillo o monobloque estilo urbano.

La construcción de las viviendas era de planta rectangular, constaba de un solo cuarto sin ventanas, una puerta de 60 por 1.70 m y un piso de tierra comprimida. Tenían un área a manera de pórtico, corredor o entrada, parcialmente cercada con tepetate. Las familias pasaban gran parte de su tiempo en esas áreas que constituyen el punto central de encuentro y actividad. Para proteger el hogar de los relámpagos en temporadas de lluvia, encima del techo se amarra con cuerdas un palo con cuernos de toro o vaca dirigidos hacia el este, donde nace el sol.

En los ochenta, los tejados comúnmente eran de barro y, con menor frecuencia, de hojalata. Las puertas, de madera o de metal, pocas veces tenían ventana. Una familia acaudalada tenía su cocina en un espacio contiguo a la estancia común. La mayoría de los pobladores vivía, dormía, comía y cocinaba en un solo cuarto, donde también se guardaban los utensilios agrícolas, el pico y el arado, y los de la cocina, colgados en la pared o guardados en un rincón. En una esquina de la misma habitación se hacía el fogón para cocinar.

En el verano dejaban la puerta abierta para que saliera el humo. En épocas de frío retiraban unas tejas del techo para no perder el calor del fuego. Una característica propia de la vivienda otomí era la escasez del mobiliario. Toda la familia dormía sobre petates, hacinada en un solo cuarto. Pocas tenían una cama con colchón, se carecía de espacios separados para bañarse, lavaderos o servicios sanitarios. Las familias solían bañarse fuera del hogar, en algún lugar que les pareciera agradable, en el lecho de un río o arroyo, o colectaban agua en un recipiente grande y la llevaban a un sitio de su preferencia. En temporada de lluvias iban a las corrientes naturales y ahí se lavaba y secaba la ropa sobre las rocas.

En la actualidad, en ambas comunidades, en medio del campo y al lado de viviendas tradicionales, se han edificado casas mucho más grandes y llamativas, al estilo americano, a veces pareciendo pequeños castillos. Son proyectos de construcción de los migrantes otomíes que retornan a su pueblo natal para invertir sus ahorros en una casa de ensueño.

Cada tercer día, la mujer otomí tiene la costumbre de limpiar la casa. Después, tiende una tela blanca sobre el suelo en frente del altar para atraer a los buenos espíritus. Alrededor de ella, se arrodilla la familia ante el altar con velas encendidas para invitar las fuerzas benéficas a acercarse a la casa. Los *'ñete* suelen servirse de una tela negra para realizar rituales y convocar fuerzas opuestas. Escondidos en cuevas y barrancas o encerrados en casa, colocan la tela sobre el suelo frente a un altar con cruces de velas clavadas con espinas y agujas.

En tiempos prehispánicos, la ceremonia de inauguración de una casa nueva en el Valle de Toluca se realizaba de la siguiente manera:[208] "...y demás añaden en que las gallinas que han de comer las desuellan y echan de la sangre en el fuego y con ella untan las piedras de las cuatro partes de la casa. Los dueños de la casa echan una gallina o más al fuego, y todo para emborracharse". Los sacerdotes españoles consideraban diabólicas tales prácticas. La antigua costumbre, en nuestros días, se expresa con diferentes matices. Los otomíes no emplean sangre de gallina para inaugurar la vivienda, pero para frenar a los malos espíritus y evitar que se aniden en una casa nueva, al terminar de construirla, los dueños invitan a los familiares y vecinos a un festejo. Hacen una cruz de madera y la colocan sobre el techo, en el punto más elevado de la casa, como pararrayos contra los 'espíritus malignos' y para atraer condiciones prósperas y armonía matrimonial en la vida de la pareja. En cada esquina de la casa se rocía agua bendita, cubriendo las cuatro direcciones del viento. Después, los invitados se reúnen para tomar bebidas embriagantes y comer. A veces el cura celebra una misa para bendecir la vivienda. Cuando el bullicio de perros que velan un hogar no deja descansar a los dueños, temen el rondar de fuerzas malignas. Al día siguiente rocían nuevamente con agua bendita las cuatro esquinas de la vivienda.

208 Serna, *op. cit.,* Anales del Museo Nacional, 1630.

Tsibi ne nt'uspi-fuego y fogón

Hasta más allá de la mitad del siglo pasado, los ñäñho mantenían su fogón prendido día y noche. En los ochenta, se cocinaba con gas solo en los hogares con ingresos superiores. La mayoría, como en tiempos precortesianos, cocinaba sobre un pequeño fogón hecho con tres piedras colocadas en forma triangular, llamado *nt'uspi.* El comal, o en su caso, la olla, se colocaban encima de las piedras y el fuego se prendía con leña. Era costumbre prender el fogón en el centro de la casa cuando hacía frío y en un rincón durante los meses más cálidos. Los familiares se reunían alrededor del fogón si las temperaturas bajaban para compartir comida e historias.

Anteriormente, para prender el fuego se producían chispas frotando dos *do'xi* (piedras blancas). En el siglo XV o XVI, una sola vez al año, a mediados de marzo, se apagaba el fogón para "renovar el fuego". Se extinguía la lumbre, se deshacía la fogata, se limpiaban las tres piedras, se quitaban las cenizas y la leña, se barría todo y se ponían flores frescas cerca del fogón. Luego, se celebraba la ceremonia del fuego nuevo. Se prendía el fogón con leña nueva y se ponía un pedazo de boñiga (estiércol seco de vaca) para que saliera una llamarada azul, símbolo de lo nuevo y puro del fuego. Se ahumaba el hogar con oraciones. Esta ceremonia es un ritual de gran antigüedad y era un componente común de los rituales mexicanos de año nuevo,[209] como testifican los códices Borgia, Vindobonensis, Laud y Nuttall. Hasta el día de hoy, dice Justina, es importante hacer el ritual porque protege la milpa, al humano y la casa de las tempestades. Recuerda que una vez había saltado el rito del fuego nuevo y ese año el zacate quedó parado, el maíz no creció y se tumbó la casa debido a las tormentas.

Para agitar el fuego, los otomíes cortan leña del bosque en los montes y, cuando no hay madera seca, queman leña verde que produce mucho humo. En medio de las tres piedras del fogón, colocan un tronco de madera y lo cubren con la ceniza ardiente. Cuando necesitan prender el fuego, se retira la ceniza y basta con un soplo para que las llamas se aviven. Las tres piedras del fogón *(nt'uspi)* son sagradas. Está prohibido sentarse sobre ellas, caminar

209 Noguez y López Austin, *De Hombres y Dioses,* El Colegio de Michoacán A.C., 1997, pp. 134 *et seq.*

o saltar encima, aun estando apagada la lumbre y frías las piedras porque *ar tsibi xi nsu:* 'la lumbre es sagrada' y se considera de origen divino *Tsibi Jwä* (Dios Fuego). Si acaso alguien se sentara sobre ellas, el fuego lo castigaría y le saldrían granos. Si alguien pasa por encima del fogón, los pies se secarán. En tiempos pasados, temían la ausencia del fuego porque no solo da luz y calor, sino que también protege. Tenían tanto miedo de que la llama se apagara sin querer, que acudían de inmediato al vecino o a un familiar para traer fuego nuevo con un palo de ocote. Los comerciantes del pueblo vecino de San Francisco solían vendérselo a las familias de Santiago.

Sistema alimentario

Dieta

En la dieta de los otomíes antiguos, predominaba una gran variedad de alimentos preparados con el maíz tierno y maduro. Sahagún señala la costumbre de "acabarse las sementeras por comerse los jilotes antes de que maduraran las mazorcas". El sistema alimentario otomí, hasta finales del siglo XX, estaba arraigado en la gestión territorial, la agricultura, la recolección, la pesca y la caza, la relación con la naturaleza y la religión. La dieta básica ñäñho consistía en maíz (el plato típico otomí es la tortilla de maíz tierna de la mazorca, tamales, dulces y agrios y atole), frijol, haba, nopal, tomate y chile; se complementaba con huevos y mole de carne de guajolote o pollo, insectos, diferentes plantas, hierbas, quelites, hongos comestibles, miel de maguey, frutas (en los huertos familiares se cultiva pera, manzana, ciruelo y durazno, sobre todo en los Barrios I, III y IV de Santiago, tuna, xoconoxtle de nopal), verduras (pencas de nopal, calabazas y otros legumbres), pescado del río, carne fresca de animales silvestres y domésticos, pulque, aguamiel (principalmente durante días festivos) y leche. La cocina tradicional otomí era variada y nutritiva.

Imagen 8



Doña Margarita cocinando

Recolección

El campesino otomí pide permiso a la naturaleza para cortar la primera fruta madura del año y también solicita la autorización a los dueños de la tierra, los ancestros, para alimentarse con sus productos. De tal manera, honra a la naturaleza y asegura un despliegue abundante para el siguiente año. Quienes no tienen animales, suficientes tierras para sembrar o recursos para comprar carne, complementan su dieta con aquello que les ofrece la naturaleza, recolectando frutas, plantas comestibles, insectos y gusanos:

- *zu'we 'wada:* 'gusanos de maguey': durante mayo y junio se cortan las pencas de maguey para que, en el tiempo de lluvias, la planta crezca más y para comer los gusanos que se concentran allí. Los llevan a casa para tostarlos sobre un fuego de leña durante diez minutos;
- *zu'we thä:* 'gusanos de elote': en octubre, durante la recogida de los cultivos, se recolectan estos gusanos, sacándolos de alrededor de la punta del elote para comerlos fritos;
- *tuxumu:* 'mariposas': a principios de noviembre las mariposas monarca vienen del sur y en febrero migran al norte. Cubriendo el cielo con sus

colores vivos, se posan en gran cantidad sobre las ramas de los árboles en las comunidades. Al siguiente día, muy temprano, los niños suben a los árboles para mover las ramas de modo que las mariposas caigan a tierra y los padres puedan recogerlas. Para prepararlas, se cortan las alas y se asan en el comal sus diminutos cuerpos durante veinte minutos en la lumbre. Aunque abundan las mariposas amarillas en las comunidades, se acostumbra comer solo las rojas o mariposas monarcas;

- migajón de nopales de campo: entre noviembre y diciembre;
- nopales tiernos de casa: entre julio y septiembre;
- peras: entre agosto y septiembre;
- tejocotes: entre noviembre y enero;
- *dese:* 'capulines': entre mayo y julio;
- *muza:* 'zapotes': entre junio y agosto;
- en tiempos de los abuelos y bisabuelos (entre 1880 y 1912) los hombres del pueblo solían viajar a Salvatierra, Yuridia y Salamanca (Guanajuato) para traer cacahuetes, nueces, caña de azúcar, plátano, aguacate y otros productos de tierras calientes. Transportaban los productos en machos o mulas por los montes y desiertos. Tardaban dieciséis días para ir y regresar, además de que se arriesgaban a los asaltos en el trayecto;
- *jo:* 'hongos': las familias recolectan diversos hongos silvestres en los llanos y cerros, principalmente durante la temporada de lluvias, y son para su consumo directo, no para la venta. Así, los niños aprendieron a reconocer los hongos comestibles y dónde encontrarlos. Estos se utilizan como alimento y medicina, pero en las últimas décadas, la cantidad y variedad ha disminuido por la degradación ambiental y la deforestación. Los hongos frescos se asan en el comal con un poco de sal y se comen en una tortilla. Se conocen los efectos del hongo alucinante, se llama *jo ndäte,* es decir, 'hongo de la muerte'. Provoca un cambio de percepción y conduce a un estado alterno que se conoce como *noxogono.* En tiempos pasados, en las comunidades vivían sabios que conducían rituales con este hongo. Sobre todo, las mujeres mayores guardan un buen conocimiento etnomicológico tradicional.

Tabla 1

Hongos silvestres	Se recogen en:	
Ya jo: 'hongos'	Los llanos	El cerro
ya jo̲lo: 'hongo de bola'	x	x
Ya jo hmikjwä: 'hongo de Santa María'		x
Ya jo̲ 'ni: 'hongo de pollo'		x
Ya jo jwe̲y: 'hongo de rayos'	x	
Ya t'axu̲jo: 'hongo blanco' *(boletus varipes)*	x	
Ya ku̲xu̲de̲'ñi: 'hongo con semillas de chile'		x
Ya jodints'u̲: 'hongo de pájaro'		x
Jo̲xu̲mo: 'hongo de cabeza anaranjada'		x
Ya jo gubts'u̲di: 'hongo de oreja de puerco'		x
Ya jo nthaxi: 'hongo de madroño'		x
Hongo azul: *(lactarius indigo)*		x
Patitas de pájaro: *(ramaria gpo. flava)*	x	
"Cashimones": *(amanita basii)*		x

Pasadas las lluvias, cerca de los ríos y arroyos o en las milpas recién regadas, se recolectan diferentes tipos de *k'ani* ('quelite'), que luego se ponen a hervir en un poco de agua y se fríen en aceite:

- mortaza: entre julio y agosto;
- *ixjwa:* 'lengua de vaca': entre julio, agosto y septiembre;
- nabo: entre julio y agosto;
- *xitha:* entre junio y julio;
- *xi'koni:* 'malva': entre julio y agosto;
- verdolaga: entre mayo y julio;
- jediyondilla: flor de calabaza: entre junio y agosto.

En tiempos pasados llegaron franceses y españoles para talar los árboles de esta región. En la actualidad, los otomíes que habitan en la falda de los montes, cada día, "oyen el ruido de motores y ven a los camiones grandes bajar del

cerro", propiedad comunal de San Ildefonso, cargados con largos troncos de madera, roble y encino. Los incendios de superficies cada vez más grandes en marzo y abril, la tala y los hornos para hacer carbón están acabando con los bosques y las áreas protegidas. Personas provenientes de Michoacán y el Estado de México también han invadido los montes para sembrar marihuana.

Hoy, los otomíes temen ir al monte para sacar leña, cazar o buscar hierbas medicinales porque los forasteros no dudan en intimidarlos y están armados. Dejan el bosque desmontado, sin reforestación. No solo llevan madera seca sino también verde. En el cerro había dos manantiales naturales, pero por la deforestación uno ya se secó. "Escuchamos cómo los montes lloran", dice Doña Justina de Tenazdá. "Los madereros talan los árboles sin pedir permiso a la tierra. No lo hacen para comer, curar o calentarse, lo hacen por negocio. Los troncos que dejan atrás desprenden un líquido y ese son las lágrimas de los árboles". Pero, dice la gente, los montes se vengan. Varios hombres que han venido para talar sin pedir permiso allí encuentran la muerte.

Ar sei-pulque

Hace un milenio, el pulque era considerado "bebida de los dioses", *teoctli* de la nobleza mexica y los sacerdotes durante los festivales religiosos y celebraciones de victoria. Se llama *ar sei* en otomí. Sahagún cuenta que el pueblo otomí tenía un Dios del Pulque al que denominaban *Yo Jhwa* 'Dios Conejo' (*yoho Jwä,* en el otomí actual) y que el pulque era lo que bebían en vez de agua, cuando ésta era escasa. Por su parte, la etimología de la palabra 'pulque' no es segura; los Indígenas mexicanos no designaban la bebida con ese vocablo, sino con otros. Es probable que los conquistadores introdujeran el vocablo *poliuhquix',*[210]posiblemente originario de alguna lengua de la zona Caribe,[211] utilizado por los españoles para designar "lo podrido, lo echado a perder".

Según las crónicas y códices del siglo XVI, los sacerdotes Indígenas tomaban pulque junto con otras sustancias extraídas de plantas para alterar la conciencia y hacer contacto con los dioses, pero quien era sorprendido consumiendo

210 Robelo, *Diccionario de mitología náhuatl,* Innovación, 1980, pp. 450-454.

211 Moreno de Alba, *Minucias del Lenguaje,* Océano/University of Texas, 2008.

pulque sin propósito religioso era castigado. "A los plebeyos, la primera vez que eran descubiertos borrachos se les cortaba el pelo públicamente en el mercado y se saqueaba y destruía su casa; mientras que la segunda vez, se les castigaba con la muerte. A los nobles, desde la primera vez, se les castigaba con la muerte".[212]

Su consumo era restringido y solo los señores principales, hombres y mujeres ancianos retirados de la vida activa y mayores de 52 años, mujeres embarazadas o en etapa de amamantar podían consumir pulque por su gran valor nutritivo (contiene vitaminas C, B1, B2, hierro y ácido fólico, diversas bacterias y levaduras prebióticas). "En algunas fiestas otomíes, el emborracharse formaba parte del ritual"[213] o "las bebidas alcohólicas en la época prehispánica se consumían bajo estrictos parámetros y en un contexto esencialmente ritual".[214] Quienes nacían el día dedicado a uno de los dioses de esa bebida, Ometochtli o dos conejo, estaban predestinados a embriagarse a lo largo de su vida. Únicamente cuando se celebraba la fiesta del décimo mes, dedicada a los muertos, todos los adultos tenían licencia para ingerirlo y era un día de grandes borracheras.[215]

Sahagún manifiesta los prejuicios negativos que algunos nahuas guardaban hacia sus vecinos otomíes:[216]

> Los otomíes comían buenas comidas y bebían buenas bebidas... agujereaban los magueyes para que manasen la miel para beber pulque y emborracharse. Todo esto era pasatiempo de ellos. Al tiempo de la cosecha cogían muy poco por haberlo gastado y comido antes de que se sazonase, compraban gallinas y perrillos para comer, hacían muchos tamales colorados, banquetes, convidábanse unos a otros, gástase todo nuestro maíz que luego daremos tras hierbas tunas raíces; y decían que sus antepasados habían dicho que este mundo era así, que unas veces lo había de sobra y otras veces faltaba lo necesario.[217]

212 Coe, *America's first cuisines,* University of Texas Press, 1994.

213 Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, pp. 148, 150 y 151.

214 Fournier y Mondragón, "Las bebidas mexicanas. Pulque, mezcal y tesgüino", *Arqueología Mexicana,* 2012, p. 113.

215 *Ibidem.*

216 Véase Wright Carr, "El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente", 2010.

217 Sahagún, *op. cit.,* 1975, p. 604.

En las comunidades, hasta hace poco, el pulque formaba parte integral del sistema religioso de los cargos y de parentesco. En épocas de cosecha, además del pulque de maguey, se preparaba *sendicho* (*sendithä: sei* = pulque, *dethä* = maíz), pulque de maíz. Los cargueros que entregan cargos ofrecen mole y pulque el primer día y al día siguiente, atole y pan. Regalar pulque es un 'indicio de alegría' *(nhe)*. En tiempos de sequía (cuando las lluvias tardan en llegar), los otomíes se reunían para tomar y pedir a los santos y antepasados que lloviera porque simboliza pureza, es elemento cósmico, facilita la vinculación con lo divino.

Hace setenta años, a los que no participaban en el sistema de los cargos les estaba prohibido ingerir bebidas embriagantes durante encuentros religiosos o entierros. Personas mayores de Santiago recuerdan que en épocas anteriores a la matanza de 1947, estaba estrictamente prohibido que los jóvenes o las mujeres se embriagaran; únicamente los señores grandes tenían el privilegio de juntarse para tomar. Si acaso se encontraba a una persona menor de 35 años tomando alcohol, la remitían con el comisario del pueblo, quien tenía derecho a dictar sentencia al infractor, haciéndolo cumplir trabajos en beneficio de la comunidad y obligándolo a hincarse frente a la iglesia y caminar de rodillas hasta el altar, donde tenía que dedicarse a rezar durante tres horas para después retirarse de la iglesia nuevamente de rodillas. Si reincidía en la borrachera, lo castigaban todavía más duro. El comisario del pueblo o su ayudante se encargaban de darle azotes en la espalda con un látigo.

En la medicina tradicional otomí, el uso terapéutico del pulque sigue siendo importante. El pulque de maguey se considera 'caliente', mientras que el de maíz es más bien 'frío'. Doña Camila cuenta que cuando un ñäñho pierde su apetito y deja de comer por razones de tristeza o bien por brujería, se le prepara una sopa especial. Se cuece la carne de coyote, después se muele y mezcla en medio litro de pulque. Para curar el espanto, los curanderos otomíes cocinan la carne de tlacuache, después la muelen y también la mezclan con pulque. Para curarse del piquete de la araña capulina, se prescribe medio litro de pulque mezclado con pólvora de hoja de ortiga.

La técnica y los rituales para producir el pulque han permanecido prácticamente intactos a lo largo de los siglos. Tal y como en la época prehispánica, para los otomíes de las comunidades el pulque y la luna están vinculados. En las manchas de la luna los otomíes dicen que reconocen un conejo. También

asocian el conejo y la luna con el pulque, porque los conejos suelen construir sus madrigueras cerca de los magueyes. Observan la luna para escoger el momento perfecto para extraer el aguamiel. En su quinto año, después de raspar las primeras pencas, los otomíes rocían unas gotas del jugo sobre el fogón, como reverencia y ofrenda a *Jwä.* Rezan para que el pulque se fermente con el dulce aguamiel y no provoque males, solo bienestar. Se conserva el pellejo del chivo para usar como bolsa de almacenamiento. Antes de tomarlo, ofrecen unas gotas al fuego y rocían un poco en los cuatro rincones de la casa.

En tiempos antiguos, los otomíes celebraban los mismos rituales con pulque nuevo al estrenar una casa nueva: "con el pulque nuevo que sacan del maguey nuevo, dándole la jícara o vaso lleno de pulque al viejo maestro de ceremonia idolátrica y se la ofrecen al fuego. Con unas hojas de mazorca de maíz, echan unas gotas de pulque y en las cuatro partes del fuego y luego lo que queda se lo bebe. La misma ceremonia hacen para estrenar la casa nueva, pues sacan fuego nuevo y ofrecen pulque al fuego, y los cántaros con rosas".[218]

Hasta los setenta, en las comunidades beber pulque era relativamente restringido y reglamentado. Tenía un carácter ritual relacionado con los sistemas de parentesco y religioso y se debía tomar con moderación. Se consideraba una bebida sagrada llamada *ar Sei Jwä* ('el Dios Pulque'), que tenía la facultad oculta de brindar la llave para comunicarse con los dioses. Consumirlo en grandes cantidades y embriagarse era considerado como distanciarse de *Jwä,* y quien lo hacía, ya no podía acercarse a Él. Solo en ocasiones especiales, había consumo excesivo. Durante la fiesta patronal, hombres, mujeres y niños se entregaban todos a beber pulque, entrando en una embriaguez colectiva. En la actualidad, en cada celebración religiosa y en cada ritual que marque la vida familiar y del pueblo, se vende todo tipo de bebidas alcohólicas baratas no-artesanales, cervezas y alcohol puro de la farmacia. Los cuentos otomíes continúan transmitiendo la norma de que abusar del alcohol trae consecuencias graves:

218 Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México,* Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953. El doctor Jacinto de la Serna fue un misionero español que viajó a Nueva España tras la conquista y llegó a ser visitador general del arzobispado de México. Tuvo numerosas intervenciones en la vida cultural de la entonces colonia. Las crónicas cuentan que en una visita pastoral a una parroquia ordenó que no registrasen más apellidos náhuatl, mazahua u otomí y que estos fuesen en castellano.

El pulque se lo llevó

Memorata (R12)

Don Nicolás, Santiago Mexquititlán

Un hombre, de aproximadamente 35 años, originario de Santiago, trabajaba en el agostadero. En una ocasión, muy entrada la noche e iniciando la lluvia, regresó a la comunidad tomado. Cuando levantó la vista, en las serranías aparecieron unas lucecillas y luego un alegre grupo de mujeres y hombres bailando y cantando. Por aproximadamente cuatro horas se divirtió contemplándolos mientras las gotas de agua resbalaban de su sombrero. Sin embargo, al término del espectáculo, se dio cuenta de que ya no se encontraba en el mismo lugar, sino a unos siete kilómetros de donde habían aparecido las luces por primera vez. Ese traslado inexplicable aumentó su desconcierto y temor, por lo que empezó a rogar a las fuerzas malignos el favor de dejarlo en paz. Por fin llegó a casa, empapado por la lluvia, cuando se percató de que el garrafón de cinco litros de pulque que traía consigo había desaparecido.

La flor que llora[219] *(ar d̲oni zoni)*

Memorata (R13)

Felipe Canuto, Santiago Mexquititlán

"Y cuando mataba un borrego, la sangre que sacaba la echaba en la patita de la planta [de maguey] para crecer. Cuando mataban puercos, igual, la sangre que salía la echaba a la matita de la planta... Cuando mataban reses, igual; toda la sangre de los animales que mataban, la echaba a la planta. Y así fue creciendo, desarrollando la planta hasta llegar en el momento de sacarle la miel, y ya sacándole la miel empieza a fermentar, a hacer el pulque, y llega la gente a comprar y a tomar pulque en su casa del señor, y cuando se emborrachaba la gente se ponía a cantar y a llorar. Y, por eso, la mata de maguey era la flor que llora, porque hacía llorar a la gente cuando ya tomaba y se revolcaba en el lodo, porque habían tomado lo que produce el maguey de lo que había crecido, de la sangre del puerco, y gritaban como bueyes cuando ya estaban tomados".

Actualmente, en las comunidades casi no hay cultivo de maguey, y la producción y el consumo del pulque han bajado. Sucede lo contrario en las ciu-

219 Canuto Castillo, *La flor que llora y el rescate del caballo de santo Santiago, historias otomíes (ya 'bede ñaño) de Mexquititlán, Querétaro,* UNAM-Facultad de Filosofía y Letras.

dades, en Ciudad de México ha resurgido como bebida popular. Las élites urbanas jóvenes, *millennials* y *hipsters* lo toman como curados en bares de moda. Aunque entre los otomíes el consumo de pulque ha disminuido, el del alcohol y drogas ha aumentado de forma alarmante.

El uso ritual del pulque formaba parte de la tradición y era reglamentado, pero el abuso del alcohol no está vinculado con ninguna tradición. Se manifiesta como un trauma de la pérdida de identidad y en conflictos intergeneracionales, de la pareja y los jóvenes. El acceso fácil en todos los barrios, la venta comercial y clandestina sin sentido ritual o comunitario, la publicidad omnipresente de bebidas alcohólicas de bajo costo y mayor efecto han desplazado el uso ceremonial, colectivo y terapéutico del pulque y generalizado el abuso del alcohol.

La gente mayor cuenta que en su tiempo la dieta era más sana, el ñäñho era más fuerte y vivía más años gozando de buena salud, tranquilamente llegaba hasta los 90, pero también llegaba a los 110 años porque "comía natural": productos frescos directamente del campo, plantas y frutas silvestres y poca carne. "La comida refrigerada y empacada ha debilitado al Indígena; los órganos de un pollo de granja son blandos y débiles, su hígado se deshace al limpiarlo, mientras que un pollo ranchero tiene órganos más firmes y una consistencia más sólida".[220] En 1975, Santiago Mexquititlán ganó el primer premio en un concurso nacional para distinguir a la mejor dentadura del país. Hoy, los habitantes en ambas comunidades padecen de problemas de dentadura, malnutrición, cirrosis, obesidad y diabetes.[221] La recuperación y apreciación del sistema alimentario y medicinal puede contribuir a la revitalización de la cultura otomí.

220 Doña Enedina.

221 Véase "Prevalencia de diabetes mellitus e hiperlipidemias en indígenas otomíes", Alvarado Osuna, Milian Suazo, Valles Sánchez, *Salud Pública de México,* 2001. En México la Diabetes Mellitus (DM) ha tenido un ascenso alarmante. En 1970 la diabetes como causa de muerte ocupó la posición número 12, actualmente se encuentra en la tercera posición. Se ha postulado que las poblaciones indoamericanas poseen un gen ahorrador que las hace susceptibles a DM, obesidad y dislipidemias cuando cambian sus patrones de alimentación. Los resultados sugieren que cambios drásticos en los patrones tradicionales de alimentación que conservan los Indígenas otomíes pueden originar problemas de salud asociados a la elevación de lípidos en la sangre.

Otros estudios también han argumentado que una de las razones por las que los programas existentes no han logrado reducir las tasas de diabetes en las comunidades Indígenas en los Estados Unidos se debe a que no han abordado un duelo no resuelto etiquetado como trauma histórico y factores sociopolíticos que pueden ser fundamentales para la causa de la enfermedad (*The importance of historical trauma & stress as a factor in diabetes and obesity prevention among american indian adolescents*. Hale, University of Kansas, 2021). La investigación ha descubierto una relación entre el estrés y el trauma con la aparición de diabetes. Por lo tanto, los programas de prevención deben explorar el impacto de la colonización (interna) y la opresión continua sobre el deterioro de la salud.

VI

EHYA: N'ETHI-SALUD: ENFERMEDAD

Concepciones sobre los fundamentos de la medicina otomí

La salud no solo es la ausencia de la enfermedad. Comprende el conjunto de condiciones biológicas, psicológicas, materiales, sociales y culturales que tienen como determinantes la alimentación, la vivienda, el saneamiento básico, el medio ambiente, el trabajo, la educación, el transporte, el acceso a bienes y servicios esenciales[222] y la construcción de la identidad. En las comunidades otomíes, las prácticas médicas están fundamentadas en la cosmovisión y la relación con la naturaleza. La salud es el equilibrio entre *Jwä,* astros, antepasados, santos, fuerzas naturales y el ser humano. La enfermedad es una alteración de este equilibrio, una ruptura del orden cósmico y comunitario, la consecuencia de transgredir una norma social o sobrenatural, el resultado de un desequilibrio entre el hombre y los seres no-humanos, una ruptura del equilibrio entre las calidades frías y calientes del cuerpo. El curandero sabe restablecer la armonía a través de su medicina y los rituales.

En el *Códice de la Cruz-Badiano* (1552),[223] *Tratado sobre hierbas medicinales indígenas,* el médico Indígena Martín de la Cruz presenta sus prácticas médicas y conocimientos herbolarios en náhuatl, con traducciones en latín. Es el primer tratado de la medicina mesoamericana que describe 227 plantas medicinales con ilustraciones de 185 plantas[224] y permite comparar hasta qué punto los otomíes han conservado su medicina tradicional. Hasta mediados del siglo XVI, "los conquistadores afirmaron que los médicos indígenas eran hábiles en el arte de curar". Hernán Cortés recurrió a médicos Indígenas

222 Organización Mundial de la Salud.

223 *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* o *Tratado sobre hierbas medicinales indígenas.* El *Libellus* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia desde 1990.

224 En 1626, el cardenal Barberini lo adquirió. Lo donó a la biblioteca del Vaticano, donde permaneció durante siglos en el olvido. En 1929 fue localizado allí por el investigador John Upson Clark y devuelto a México por el papa Juan Pablo II durante su visita en 1991. Hoy se encuentra en la biblioteca del INAH y en línea.

para tratar sus dolencias. Nicolás Monardes desde Sevilla opinaba que "en los mercados mexicanos, hablando con curanderos y yerberos, se podían conocer muchas novedades sobre medicina y terapéutica en particular". Francisco Hernández, el protomédico enviado por Felipe II para estudiar los recursos medicinales de sus dominios en el Nuevo Mundo, reconoció que los médicos Indígenas diagnosticaban y curaban. Siglos después, los otomíes siguen aplicando tratamientos médicos iguales o parecidos a los de entonces. Sin embargo, en los setenta, se comenzó a desacreditar a los médicos Indígenas y a tildarlos de ignorantes.[225]

Tan solo recientemente, los curanderos y parteras Indígenas están recibiendo reconocimiento legal. En el caso de la medicina tradicional, el artículo 2 de la Constitución Mexicana la reconoce; el Convenio núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la califica como de carácter vinculante, y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU es clara al estipular como derecho de los pueblos Indígenas el atenderse con la medicina y partería tradicional.[226] Asimismo, los artículos 61, 64 y 79 de la Ley General de Salud (LGS) reconocen la figura de la partera tradicional. El artículo 93 dicta:

> De la misma manera reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de la medicina tradicional indígena, complementaria, alternativa, doméstica y natural. Los programas de prestación de la salud, de atención primaria en comunidades indígenas, deberán adaptarse a su estructura social y administrativa, así como su concepción de la salud y de la relación del paciente con el profesional de la salud, respetando siempre los derechos humanos, y en las zonas no indígenas se garantice a la población el derecho de elegir la forma de tratar su enfermedad.

En 2016, se aprobó una iniciativa que reforma la Ley Indígena de Querétaro para promover el conocimiento y el desarrollo de la medicina tradicional. Su artículo 40 menciona la importancia de convertir

225 Viesca Treviño y Blanca Ramos de Viesca, "Aportaciones de la medicina náhuatl prehispánica", *Arqueología Mexicana,* 2014.

226 *Guía de Implantación: fortalecimiento de los servicios de salud con medicina tradicional,* Secretaría de Salud.

> la medicina tradicional en una opción asequible [y que] los servicios de atención básica que se desarrollan en comunidades indígenas deberán adaptarse a su estructura social y administrativa, así como su concepción de la salud y de la relación del paciente con el médico, a fin de proteger el derecho a la salud, la libertad de elección y la seguridad de los usuarios que opten por la medicina tradicional como forma de atender sus malestares físicos, emocionales y/o mentales.

Las prácticas médicas otomíes con hierbas, plantas, partes de animales, cantos y rituales son una variante local de conocimientos médicos Indígenas de todo el país. Prácticamente todo lo que crece en la naturaleza, todo lo que camine, vuele o se arrastre, de una forma u otra, se usa como alimento, ofrenda o medicina, para comer, culto y curación. Se atribuyen propiedades medicinales a ciertos objetos como un amuleto de romero, el cuerpo blando de un bebé o las lágrimas de un niño pequeño.

La medicina Indígena forma parte integral de la cultura otomí. Refleja un enfoque holístico que considera la salud como la suma de dimensiones que determinan el bienestar físico, mental, espiritual, emocional y social de una persona, de su lugar en la comunidad y su relación con otros mundos. Analiza la causa de un malestar, el medio ambiente, hace diagnósticos, aplica curas, rituales y procedimientos para aliviar y prevenir enfermedades. Los otomíes conocen cientos de prácticas y recetas para curar padecimientos, dolores y enfermedades de salud pública comunitaria.

Doña Camila decía que la naturaleza es la farmacia gratuita del curandero. Sus servicios no se pagan, el paciente puede dar lo que es de su voluntad: tortillas, huevos o si tiene dinero, lo que guste dar. "Curar no es de cobrar", dice Doña Jacinta de Tenazdá. El curandero no puede cobrar porque el conocimiento de la curación proviene de poderes superiores y la medicina se encuentra en su naturaleza. Tanto es así que antes de cortar una hierba o atrapar un animal, el curandero habla en otomí para explicar el uso que va a tener en la curación de un enfermo. No se puede cortar de golpe una planta o matar un animal sin pedir permiso porque todo lo que se encuentra en la naturaleza tiene *nzaki,* vida, energía vital. Antes de administrar la medicina, el curandero la bendice con palabras sagradas en hñäñho. Llama a la Santa

Madre Tierra, *Ar zi nänä tsi mhäi,* para que dé permiso para la aplicación de la medicina y su buen efecto como remedio.

La medicina otomí, además de la botánica, incluye una variedad de todo tipo de animales. El uso de la fauna silvestre con fines medicinales es poco conocido. En ocasiones, es necesario matar a un animal para preparar la medicina con sus partes vitales. Si es posible, el curandero lo deja vivir "para que se lleve la enfermedad, viva en paz y busque la vida"; un privilegio que tienen todos los seres vivos que no perjudican a nada ni a nadie. La tosferina, por ejemplo, se cura con el camaleón, pero después de haberle sacado un poco de sangre, se le devuelve su libertad para que "siga viviendo en paz y comunique a los otros animales que el humano le ha tratado bien".

Si se mata a un animal sin razón, el paciente no podrá recuperarse. Para recibir un tratamiento, tanto la tranquilidad como la fe del enfermo en su recuperación son condiciones primordiales. Si poco después de tomar una medicina, el paciente sufre una gran tristeza o un susto, ésta no tendrá efecto y la enfermedad no saldrá del cuerpo.[227] La curación tradicional va acompañada de palabras, frases y oraciones en otomí, en español, o en una mezcla de los dos y puede convertirse en rito religioso o en tratamiento con elementos mágicos simbólicos.

Fuera de sus territorios, los médicos Indígenas no están seguros sobre aplicar sus prácticas porque los programas de gobierno, los medios de comunicación y la industria farmacéutica impulsan la medicalización y la medicina alópata. Continúan mirando a la medicina Indígena con desconfianza. El gobierno del estado se preocupa por la falta de atención médica y los centros de salud en zonas Indígenas, pero es prioritario reconocer la efectividad de la medicina tradicional, promover y apoyar su uso en los territorios. La trascendencia de los remedios otomíes reside no sólo en la falta de acceso a los médicos alópatas que desconocen las tradiciones curativas Indígenas y en el costo de los medicamentos, sino en el valor, la variedad y efectividad de la medicina Indígena.

227 Así dice Doña Margarita de Tenazdá.

Tse: mpa-frío: caliente y mujer: hombre

El concepto otomí de salud incorpora la clasificación de una doble dicotomía: caliente: frío y fuerte: débil. Las enfermedades y las plantas pueden ser calientes o frías. La sangre del humano o animal, fuerte o débil. La medicina otomí se basa en mantener el equilibrio entre el cuerpo interno y los elementos externos: los otros humanos, la naturaleza, los animales, los santos y los antepasados. Calor y frío son calidades, no medidas térmicas. Lo caliente representa lo masculino, lo frío está asociado con lo femenino. Los órganos también se clasifican como fríos o calientes. La práctica de ordenar las enfermedades y sus curaciones en categorías frías y calientes es común en todas las Américas. "Si bien [López Austin] reconoce la indudable influencia española en el sistema de frío-calor, sostiene que su origen es [Indígena] americano".[228]

El equilibrio y, por ende, la salud se encuentran entre lo frío y lo caliente. Los cambios generan malestar. Las enfermedades frías son aquellas que causan dolor, debilidad, angustia, pero no son insoportables, como la gripe, la bronquitis o la anemia. Los padecimientos provocados por calor son más graves, el enfermo pierde su fuerza física y mental, y a menudo necesita quedarse acostado. Enfermedades calientes pueden ser las infecciones gastrointestinales, hemorragias, erupciones en la piel, sarampión o granos. Ambos desequilibrios causan fiebre, aunque en el caso de las enfermedades frías, éstas no produce mayor malestar. El tratamiento de una enfermedad fría o caliente se cura con hierbas de la calidad opuesta para revitalizar el cuerpo y restaurar su estado normal de equilibrio.

Las cuatro estaciones, dicen las curanderas otomíes, afectan la salud y los respectivos remedios. De noviembre a febrero (los meses fríos) se curan las enfermedades con hierbas calientes. Debido al calentamiento global, según los lugareños, en la actualidad, los otomíes padecen con mayor frecuencia de enfermedades calientes.

La oposición de frío y caliente se aplica también al reino de los animales. Los animales fríos son aquellos que son estériles. Los calientes son los que

228 "Frío-calor", *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Mexicana,* Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana.

tienen la capacidad de procrear. Se clasifica de igual manera al ser humano: hay personas calientes y frías, según puedan tener hijos o no. Con la edad cambia el estado de una persona. Un ser humano mayor suele ser más caliente que uno joven. Las curanderas otomíes observan que, hasta mediados del siglo pasado, las enfermedades, tanto en los animales como en los seres humanos, eran menos graves y más fáciles de aliviar con hierbas y remedios naturales. En aquel tiempo, los otomíes dejaban a sus hijos descansar bajo el sol mientras trabajaban la milpa. Pero hoy en día las criaturas se enferman si se exponen al sol y su alivio depende cada vez más de medicamentos fuertes. Ya no se curan tan fácilmente con plantas y animales.

Los otomíes también clasifican la comida, la bebida, los colores y materiales en categorías frías y calientes o a veces neutrales. Se considera al arroz y a la tortilla neutral, la fruta y la verdura fría, al igual que la planta de maíz, la calabaza, el frijol y el trigo. En cuanto a la bebida, el pulque de maguey, el vino, la Coca-Cola y el café son calientes, mientras que el pulque de maíz, la cerveza, la leche y el té son fríos. El hielo y los helados son calientes. Los colores calientes son los fuertes, mientras que los fríos son más bien débiles. Se relaciona lo blanco con el sol o la luna y con el buen camino. El negro simboliza la muerte, la maldad y lo negativo. El verde, el azul y sobre todo el blanco son colores que equivalen al crecimiento y tranquilidad, y se consideran colores fríos. El anaranjado, café, rojo, amarillo y dorado son colores calientes. También los materiales tienen calidad dual; el algodón y la lana, por ejemplo, son materiales calientes, mientras que la seda, el ixtle, el *nylon* y el plástico son fríos.

Xi nzedi: ar ji-sangre fuerte: sangre débil

La clasificación frío y caliente está relacionada con el concepto de la sangre fuerte y débil. En la medicina otomí, la vitalidad del ser humano habita en la sangre. Si alguien pierde sangre de la boca o de la nariz o por un accidente nunca se debe dejar la sangre al descubierto sobre la tierra, porque ésta tiene *nzaki* ('vida') y al obscurecer "grita y espanta" a quienes van de paso.

Las personas con *xi nzedi ar ji* ('sangre fuerte') tienen venas más gruesas en los brazos y las manos. Se dice que por ello el brujo difícilmente puede chu-

par su sangre. Según Doña Camila, cada persona tiene una sangre diferente y ésta varía dependiendo de su fortaleza o debilidad, edad y género. La susceptibilidad que uno tiene a las enfermedades o al dolor depende de la fuerza o debilidad de su sangre. La condición no es estática, es posible que un otomí nazca con sangre fuerte, pero con el paso del tiempo se debilite o al revés.

Aquellos que tienen la sangre fuerte son saludables, vigorosos, felices, tranquilos, comen y duermen bien. Los de sangre débil son más enfermizos, nerviosos y tristes. El Indígena tiene sangre fuerte, está acostumbrado a trabajos pesados y enfrenta con mayor facilidad la adversidad aliviando sus enfermedades con hierbas. La gente de razón tiene la sangre más débil porque trabaja en oficinas y vive en la ciudad, y por eso requiere de medicamentos fuertes para curarse. Con solo medicina natural no puede aliviarse. En general, los niños y ancianos son de sangre más débil, mientras que los adolescentes y adultos tienen la sangre fuerte. Sobre todo los lactantes, por tener la sangre más delicada, son muy frágiles.

La sangre débil

Memorata (R14)
Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Érase un hombre que tenía una hija pequeña. Vivía en discordia con su vecina por cuestiones de tierra. Un mal día, uno de sus animales se escapó al terreno de los vecinos. A la mañana siguiente, la dueña de éste estaba furiosa y al hallarse con su vecino, comenzó a proferir groserías, insultos y maldiciones. Poco después la hija del hombre falleció, porque su débil cuerpo no aguantó los *intsani ndate* o 'maldiciones de muerte'.

Así como hay personas con sangre fuerte y débil, hay animales y plantas fuertes y débiles. Las plantas se consideran fuertes cuando resisten las heladas. Los caballos tienen sangre débil porque no soportan circunstancias duras. La gente grande recuerda que antes las enfermedades se curaban fácilmente con tratamientos con hierbas y partes de animales porque los ñäñho era gente de sangre fuerte. Pero hoy en día, los jóvenes abandonan sus tierras, migran a la ciudad donde se debilita su sangre y necesitan medicina fuerte cuando se enferman.

Clasificación de enfermedades

Enfermedades hay muchas, al igual que remedios naturales. A fin de diagnosticar un malestar, el curandero primero investiga su causa, sea natural, proveniente de otros mundos o de filiación cultural. Los otomíes reconocen distintas enfermedades y síndromes que requieren tratamientos de diferentes médicos y métodos. Los que se pueden considerar "síndromes ligados a la cultura" incluyen estados mentales de angustia y pérdida de la razón. Requieren remedios culturales y rituales medicinales enfocados en sacar el mal del cuerpo. Se identifican varios síndromes culturales: los sociales (por envidia, mal de ojo, espanto o susto causado por otros humanos del pueblo), por intervención sobrehumana (por descuido de los antepasados, de la madre tierra) y por catolicismo/protestantismo/sincretismo (la aparición del diablo como símbolo del dinero malo, la intervención de los santos, el castigo de Dios).

El médico tradicional otomí no trata una enfermedad sin antes haber determinado su causa. Básicamente reconoce tres tipos de enfermedades:

- *Hñeni:* enfermedad 'normal'.
- *Hñeni ntsui:* enfermedad 'de castigo', causada por falta de atención al santo o antepasado o a la naturaleza y los animales. El no acordarse con cierta frecuencia de los antepasados o santos, dedicarles misas o llevarles ofrendas genera malestar. Para determinar qué causó la enfermedad, se prepara una ofrenda, se prenden velas y se colocan ramilletes de flores frente a un altar. Cuando las llamas chisporrotean y las flores se marchitan, significa que los ancestros se han disgustado y la enfermedad es un castigo. El alivio se encontrará en el cumplimiento de las obligaciones religiosas para contentar al difunto olvidado. Se celebra la *ndäjähñä* ('gran oración') rezando y cantando, y se ofrecen más ramilletes, velas e incienso,} hasta que la llama se calme y la enfermedad desaparezca.
- *Hñeni nt'ei:* 'síndrome de brujería', causado por envidia o espanto. Cuando un enfermo no encuentra remedio y tampoco se entiende la causa del malestar, es probable que esté hechizado. Con dos huevos crudos en la mano, el curandero persigna todo el cuerpo del paciente y en-

ciende velas en honor a un santo o antepasado. Si al abrir un huevo aparecen manchas, el enfermo ha sido víctima de una magia negra. Si los huevos no se enturbian o la llama de la vela ofrecida al antepasado no se levanta, se trata de una enfermedad "normal".

Clasificación de médicos tradicionales

En el mundo otomí, se distingue entre los siguientes médicos tradicionales y tratamientos: los que curan con hierbas o animales, masajes, oraciones, adivinaciones u objetos. La partera, curandera, huesero, rezador, rezandero y adivino están conectados con el conocimiento tradicional sobre la curación y hasta hace poco jugaban un papel primordial en la mejoría de la salud y el bienestar en las comunidades. No siempre son profesiones especialistas, muchas mujeres grandes tienen conocimiento de obstetricia y saben de hierbas, todos los cargueros saben cantar y rezar. Los tratamientos, métodos, recursos, remedios y rituales de los diferentes actores de la medicina otomí son distintos:[229]

- *'Behñä 'yo̲the pasto* y *'no̲ho̲ yo̲the pasto:* 'curandero'. Alivia con plantas medicinales, partes de animales y minerales. Domina la medicina tradicional respaldada en un amplio conocimiento de plantas, hierbas, animales y conceptos simbólicos cuyo origen se remonta a culturas precolombinas y tradiciones españolas. Durante siglos, los curanderos han jugado un papel primordial en la atención a la salud pública y como guardianes de prácticas médicas ancestrales en las comunidades.
- *Nuu 'yo̲ngu̲bätsi: '*partera'. La partera tradicional goza de respeto y autoridad en las comunidades, a la par del curandero, huesero y rezandero. Las parteras son poseedoras de conocimiento tradicional que se ve amenazado con desaparecer.
- *Ya ul di 'yothe:* 'huesero'. Cura fracturas, reduciendo e inmovilizándolas (el curandero también ayuda a curar fracturas, pero por medio de

229 Doña Camila de San Ildefonso, Severiano, Paula y Doña Enedina ayudaron en la identificación de los diferentes médicos Indígenas otomíes y su nombre en hñäñho.

hierbas y pomadas). El huesero sabe acomodar las articulaciones y huesos, calmar dolores sobando con las manos, con pomadas y utilizando vendas, también ventosas para sacar aire.

- *Är duhu juki ya hñeni:* 'rezandero'. Cura un malestar con cantos y alabanzas. Cuando un lugareño se siente mal, está deprimido y ha perdido su fuerza vital puede llamar a un *är duhu,* quien tiene la capacidad de curar con cantos y rezos. Dos generaciones atrás todavía cantaban en otomí. Hoy en día, curan con palabras y libros sagrados. Si la fe es fuerte, dice el *är duhu,* se curará el paciente.
- *Nsa̲di:* 'rezador'. Reza en la iglesia al difunto durante los entierros y el día de los muertos. Cuando un *nsa̲di* muere, lo entierran con todos sus libros. Antes de los ochenta, cuando los habitantes de las comunidades aún no sabían leer, la importancia de los rezanderos y rezadores era mayor.
- *Ar bädi ya pa xi dogi:* 'vidente', 'adivino' o 'sabio que adivina el futuro'.
- *Bädi:* término que significa 'el que sabe'. La aparición de un *Bädi* en las comunidades se ha vuelto muy rara. Hoy la gente duda de sus habilidades, pero hace un siglo y medio en Santiago vivía un sabio que curaba a muchos, predecía la era actual y conocía el pasado.[230]
- *Ar bädi nahä'mu̲:* 'vidente que aclara el pasado'.

Sanar: medicina y ritual del *'yothe* ('curandero')

Medicina natural

Con el paso del tiempo, el conocimiento ñäñho sobre la naturaleza, las plantas y los animales medicinales ha sido adecuado a nuevas circunstancias socioeconómicas y cambios ambientales. La herbolaria otomí representa un recurso poco valorado. Los prejuicios, la invasión de la medicalización, la falta de reconocimiento científico y político sobre su eficacia y seguridad impiden su conservación y popularización y aceleran su desaparición. Conforme a la

230 Véase el capítulo "Ya pa-tiempo: la concepción ñähño de orden tiempo".

estrategia de la OMS sobre medicina tradicional (2014-2023), la mayor apreciación de la medicina Indígena otomí es urgente para promover su potencial y proteger los derechos de la propiedad intelectual, así como las tradiciones de servicio de salud pública Indígena.

Este capítulo se inspira principalmente en todo lo aprendido entre 1985 y 1989 con mi amada madre curandera Doña Camila de Tenazdá, San Ildefonso, cuando trabajaba en tierra otomí. En 2019 y 2021 ese conocimiento se complementó con el conocimiento de otras curanderas Indígenas: Vianney, Justina, Margarita Martín Miguel de Tultepec y Enedina Álvarez de Santiago. Es extraordinaria la continuidad cultural de los propósitos médicos otomíes. Se ha logrado trazar el origen de algunos remedios a tiempos precortesianos y coloniales. Asimismo, es notable su universalidad; se han identificado prácticas y conocimientos similares en otras comunidades Indígenas del país, del continente y del mundo.

Los ancianos de la región todavía prefieren ser atendidos por médicos tradicionales porque las prácticas curativas otomíes requieren la atención plena del curandero para el enfermo y su relación con otros mundos y la naturaleza. El curanderismo no solo cura a través de conocimientos tradicionales y rituales, también consuela y conecta al enfermo con su entorno. El curandero y la partera saben cómo restablecer la armonía y el equilibrio a través del acervo botánico y la fauna de la región. Los tratamientos herbolarios y con animales van acompañados con frases sagradas, ademanes y oraciones, mientras que el doctor prescribe medicina que cuesta y no tiene un ritual. Los conocimientos ancestrales de los médicos tradicionales ñäñho emplean una gran variedad de hierbas, plantas, frutas, minerales, especies de animales, partes o productos de éstos, líquidos, aceites, piedras y objetos, los cuales tienen usos medicinales, propiedades y beneficios. Los curanderos otomíes usan a veces el animal completo (se seca, se muele o se toma en té), su carne o grasa, o solo una parte (su sangre, su ala, su cola) para luego devolverlo a su entorno natural. Los curanderos y parteras, para tener en inventario sus plantas, las deshidratan y las guardan en un lugar seco. Algunas pueden ser cultivadas en huertos de plantas aromáticas y medicinales, pero otras, los hongos, por ejemplo, solo crecerán en la naturaleza y, tal como los animales salvajes, no pueden ser domesticados.

Se han identificado más de 220 remedios para el tratamiento y la curación de aproximadamente cien malestares, dolores y enfermedades. Habrá una infinidad más. Cada padecimiento está en otomí y castellano. En la descripción se ha respetado el lenguaje de las curanderas, su explicación sobre las dolencias y su método para aplicar la medicina tradicional. En uno de los apéndices se encuentra un índice de medicina natural con nombres científicos, nombres en hñäñho y calidad (frío o caliente). No se han identificado las siguientes hierbas ni encontrado sus nombres científicos: seminillo, venterreal, *pext'o,* pata de huilo, pasto de guajolote, tlachicote, mano de la Virgen, hierba dunsa marco, avugilla, camote de doncella y la hierba de lolita.[231]

Los tratamientos incluyen el uso de 158 hierbas, plantas, frutas, verduras medicinales, líquidos y minerales, y 34 animales y sus derivados, incluidos la cola, carne y grasa de tlacuache, la oreja de liebre, el camaleón, su sangre, el grillo, la lagartija blanca, el caldo de lagartija rasposa, la carne de armadillo de campo, la manteca de armadillo, las hormigas, la carne y cola de coyote, el páncreas de toro, el estiércol fresco de res, de caballo y de burro, la leche de burra negra, el sebo de borrego, la sangre y carne de tortuga, el excremento de correcaminos, las plumas de cuervo y de gavilán, la carne fresca de zorrillo negro o pinto, el hígado de zorrillo, la víbora cascabel, la víbora alicante, la sangre de ardilla, la moronga de venado, la pluma de águila, el caldo de rana, el pinacate (gusano negro), la carne de ratón blanco, la manteca de puerco, el gusano de la cucharilla, la carne y el caldo de zopilote.

Remedios otomíes[232]

Condiciones ginecológicas

Embarazo-daju o car lele: 'acomodar al bebé en el vientre'

En caso de que el bebé no se haya dado la vuelta para colocarse en posición cefálica con la cabeza hacia abajo, no se encuentra en buena posición para

231 Es probable que haya escrito mal el nombre de las hierbas mencionadas, o bien, su denominación y uso es único y típico de San Ildefonso y no se reconoce en otros lugares del país o del mundo.

232 La mayoría de los remedios provienen de San Ildefonso Tultepec. Para facilitar la identificación y búsqueda de enfermedades, se enumeran en español en orden alfabético.

nacer. Doña Camila sabía cómo acomodar a un bebé en el vientre de la madre. La acostaba sobre su espalda, la balanceaba, la movía, le daba masajes para cambiar de posición al feto, encajarlo en la pelvis para facilitar el parto; al mismo tiempo, se ahumaba a la mujer embarazada con copal para evocar el buen espíritu.

Parto-ñot'. Dar a luz-odi

Cuando la parturienta está a punto de dar a luz, se le prepara un té de trompetilla (*dǫto* en otomí) con la hierba de golondría, también conocida como la 'hierba meona', la 'hierba de la paloma' o la 'hierba lechera'. Así, el pequeño nacerá con mayor facilidad.

Para estimular un parto natural y libre de dolores fuertes, la curandera otomí también prescribe la infusión de un medio litro de agua hervida con tomillo y dos ramitas de la 'hierba de la buena mujer'. La infusión no debe ser muy cargada, puede llevar máximo dos ramitas de esta hierba porque con más su criatura "se cocerá" dentro de su vientre y puede afectar el tejido epitelial. También una solución de la hierba altamisa facilita el parto.

Cuando un bebé no quiere nacer, la parturienta debe tomar una tisana de romero (que tiene un dulce olor) o bañarse con esta hierba. Cuando el parto dura muchas horas y la parturienta está perdiendo fuerza, se agota y toma aire a bocanadas, la partera unta su cara con cebolla y alcohol o frota con estos los dientes, moviendo suavemente la cabeza para que la sangre siga circulando y recupere su fuerza y conciencia.

Retención de placenta

Para ayudar a que la placenta se desprenda de la pared uterina y sea expulsada, o para acelerar el alumbramiento, la curandera prescribe a la parturienta un consomé de cola de tlacuache o su carne molida en seco y hervida en agua.

En caso de que la placenta no salga, se recomienda también que la mujer tome el caldo caliente de las dos largas orejas de una liebre, frescas o secas. Este caldo provoca las contracciones necesarias para que la placenta se expulse naturalmente.

Puerperio

Después del alumbramiento, con el propósito de calentar el cuerpo y los pechos se prescribe a la nueva madre una infusión de hojas de aguacate con piloncillo. También se recomienda untar los senos con el 'epazote de monte' (*mbidi* en otomí) para estimular el amamantamiento.

Asimismo, la partera suele preparar el jugo de dos pencas de maguey, calentadas sobre la lumbre y exprimidas. Se agrega medio vaso de este jugo a un vaso de agua, se calienta nuevamente el líquido hasta que hierve y con un poco de azúcar está preparada la infusión para ser ingerida. Los usos del maguey en la medicina tradicional son numerosos y datan de tiempos anteriores a la Colonia.

Posterior al alumbramiento, se prescribe el té o el baño de las hojas de la 'hierba de San Pedro' en combinación con otras hierbas calientes, como la ruda o el mirto. El mirto es una planta mexicana que se utiliza también para aliviar nervios alterados y para contrarrestar el insomnio.

Si después de haber parido, la madre está tan débil que está a punto de desmayarse, se le prepara el *pext'o* (llamado también 'hierba del ángel') asado en el comal como si fuera quelite (*k'ani* en otomí) para que entibie la barriga. De igual forma, es buena una tisana de orégano con comino en medio litro de agua.

Para el mismo caso, se acostumbra dar a la nueva madre un té de la 'hierba de cinco llagas' (o cempasúchil de campo) o bañarla en el agua de ésta para que despierte, se caliente su estómago y no sufra tanto dolor.

Glándula mamaria sin función:
producción insuficiente de leche materna-'ñä'ba (sin leche)

Los otomíes usan los siguientes galactogogos no farmacológicos, hierbas que estimulan la producción de leche o remedios naturales, para aumentar la leche. Cuando la mujer no logra amamantar, esto a veces se atribuye al estado frío de las mamas. Las parteras otomíes conocen varios remedios para conseguir una lactancia materna y estimular la producción de la leche.

Se recomienda preparar una infusión de la 'hierba meona' con hojas de toronjil (una planta con flores amarillentas). Cuando está amamantando, se sugiere como galactógena (generadora de leche) una infusión de la 'hierba de

la paloma', de la golondrina o lechera. También se puede remojar un trapo con agua tibia, envolverlo con el *pext'o* pulverizado y amarrarlo sobre el pecho. Otra opción es untar suavemente la hierbabuena en los pechos y taparlos bien después, eso estimula el flujo de la leche materna. Asimismo, se puede tomar atole de maíz con piloncillo. Se sugiere comer un poco de tequesquite pinto (*tequexquite* o *tequixquitl,* palabra náhuatl: *tetl* = piedra, *quixquitl* = brotante), una sal mineral natural utilizada desde tiempos prehispánicos como sazonador de alimentos. Del mismo modo, se puede tomar el dulce aguamiel, bebida ancestral, directamente del agave, o tomar garbanzos tostados, molidos y luego disueltos en una infusión de ajonjolí y ajenjo. El ajenjo, planta medicinal nativa de Latinoamérica, aumenta la energía. Antiguamente era utilizado como insecticida contra la polilla.

Cuando el pecho femenino o las ubres de una vaca no sueltan leche después de parir, se unta un emplasto de las hojas de la jarrilla (un arbusto que se llama 'chaparral' o 'jarra') en los mismos. Para reducir la secreción de la leche materna en mujeres lactantes, se debe tomar el té de la 'salvia real'. Cuando, a su vez, las criaturas rechazan la leche materna, se recomienda quebrar un huevo, calentar en la cáscara la leche materna junto con una hoja de sombrerillo (un cesto pequeño que se encuentra en las orillas de presas o zanjas) con un poco de carbón, dárselo a tomar al bebé cuando se entibie.

Esterilidad o infertilidad-'ñäbätsi

La esterilidad en la mujer se atribuye a un 'vientre frío'. Los otomíes conocen varias hierbas para equilibrar el malestar y lograr que la mujer pueda embarazarse. En las orillas de los ríos y arroyos y en el cerro se encuentra la hierba zarzaparrilla,[233] una planta que crece alto. Cocida con todo y raíz es benéfica para calentar el vientre femenino. Si una mujer ha tenido dificultad para con-

233 La zarzaparrilla es una planta arbustiva, un patrimonio cuyo consumo ha sido popular desde antes de la época de la Conquista. Con la raíz y mezclada con azúcar, miel y agua carbonatada, se obtiene un extracto con propiedades diuréticas y tonificantes. El municipio de Teocelo, Veracruz, es conocido por la producción de la zarzaparrilla, una bebida refrescante de color negro. Durante la Conquista, los españoles aprovecharon la planta por sus propiedades medicinales, ya que junto con el guayacán, la raíz de Michoacán, el tabaco y el agave, fue utilizada contra la sífilis. En México, durante la época prehispánica tenía otros usos medicinales, se empleaba en el tratamiento de la disentería, para los dolores gastrointestinales, la pulmonía, el reumatismo y los tumores, entre otros (Martínez Sánchez, Cano Asseleih y Velazquez Rosas, "Raíces en tu bebida, la zarzaparrilla", *Diversidad Biocultural*).

cebir durante un tiempo, se aconseja el cocimiento de la raíz y la planta de la 'flor morada' en medio litro de agua para que tome esta solución en ayunas con el mismo propósito de "calentar el vientre" y prepararla para un embarazo. Esta planta se encuentra en los cerros en los contornos de la comunidad de Tultepec y, dado que es muy caliente, no debe cargarse demasiado el té o "quemará los órganos".

Menstruación-nzänä

Los otomíes saben que la menstruación está íntimamente relacionada con la luna y, sobre todo, con la luna llena. El 'dolor de ahijada' se combate con el 'epazote de zorrillo', solo en té o revuelto con canela y piloncillo. La hierba hace que el cuerpo "se encienda" y el cólico desaparezca. El agua de toronjil es eficaz también. Se deben remojar doscientos gramos de esta planta en un litro de alcohol etílico o aguardiente durante nueve días. Se cuela y se toman de quince a veinte gotas en agua tibia, dos o tres veces al día. Del mismo modo, la siempreviva es buena. Esta planta medicinal se utiliza para tratar y prevenir una gran cantidad de problemas de salud. Se recomienda asimismo la 'hierba de sapo', los tallos y las hojas se hierven en agua y se toman como té.

Aquellas mujeres que padecen de cólicos menstruales sin sangrado deben tomar dos flores de cempasúchil en té. Se sugiere para lo mismo la 'hierba de la buena mujer' cocida con chocolate. Amén de que provoca la menstruación, es un estimulante para las contracciones durante el parto, favoreciendo un nacimiento sin mayor dolor. Las mujeres otomíes suelen beber una infusión de la 'hierba lechera' con el objetivo de cortar la menstruación excesiva.

Para provocar la menstruación

Como remedio para esta situación se toma té del hueso de aguacate molido disuelto en agua de tequesquite con piloncillo, combinado con una hierba que se llama *pedajo'ki* en hñäñho. Asimismo, se recomienda el té de una planta que se llama *to* en hñäñho y el té de la planta 'oreja de ratón'. Las últimas dos son también conocidas como hierbas antiabortivas por relajar el músculo uterino. Del mismo modo, se usa la ruda para bajar la menstruación (o provocar un aborto). Para parar una hemorragia vaginal se toma el agua hervida de cuatro hojas de la planta de aguacate con tequesquite.

Anemia
Para este mal se recomiendan las hojas molidas del 'diente de león' con agua fresca. Esta hierba también estimula el apetito.

Adicción a la Coca-Cola - Zi koka
Santiago y San Ildefonso, al igual que otras comunidades Indígenas en el país, han sido particularmente vulnerables a la invasión de refrescos, pues los han integrado a su cultura mediante un alto consumo de Coca-Cola. Como resultado, un porcentaje importante de habitantes otomíes hoy en día padece de diabetes y fuertes niveles de hiperglucemia.[234] A veces no llega el agua potable a una casa otomí, pero la Coca-Cola no falta. Tanto ha sido el impacto en la salud de los otomíes que Doña Camila recomienda un remedio para su adicción: el té o el baño de la planta 'cinco llagas' y la hierbabuena, ingerido o aplicado durante varias semanas para reducir la adicción y que el deseo de tomar Coca-Cola desaparezca.

Artritis
Tanto la grasa como la carne de tlacuache se recomiendan para este mal.

Bronquitis-ne'ñugö
La planta gordolobo se utiliza como tratamiento para la bronquitis en una infusión a base de sus hojas y flores o untada sobre la garganta. Ante la tos, el dolor de pecho, la afonía (ronquera) o la dificultad para respirar se hierven cabellos de elote y se toman en té. Para curar los pulmones se busca el 'lirio de árbol' (probablemente azucena blanca) poco antes de que florezca, para mezclarlo con un puño de cebada. Se hierven ambos juntos y se toman en té. También se saca la trementina del tronco de ocote para preparar un té. Otro remedio es asar la penca de maguey, extraer el jarabe y frotarlo en el pecho.

Cabeza (dolor de)-uñä o uñö
Para aliviar el dolor de cabeza, donde más retumba el dolor, se aplican los siguientes remedios con soluciones o hierbas de calidad fría que absorben la

234 Según datos de la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición, en 2016 el 73% de la población adulta padecía sobrepeso u obesidad: siete de cada diez adultos, cuatro de cada diez jóvenes y uno de cada tres niños.

calentura: pirul[235] molido, 'diente de león' y bálsamo. El tomate cocido untado en el cuello baja la calentura y calma el dolor de cabeza. También se pueden envolver rebanadas de papa blanca en un trapo blanco remojado en agua fresca y poner en las sienes a ambos lados de la cabeza hasta secarse.

Otro remedio es la tintura de toronjil aplicada en fricciones sobre las sienes. Se ponen en remojo doscientos gramos de hojas y flores frescas de toronjil en un litro de alcohol durante una semana. Después se filtra tantas veces como sea necesario. Asimismo, se recomienda la tisana de la hierba 'sábila de la sierra' (comúnmente se le llama "aloe vera"), o simplemente se prepara una solución de agua con mucha sal y se coloca donde más duele. Un remedio tradicional otomí en Santiago para aliviar el dolor de la cabeza es cazar un camaleón y colocarlo encima de la cabeza para que "coma los dolores".

Caída de la mollera

La caída de la mollera es el hundimiento de las fontanelas del bebé, espacio blando que todavía no está recubierto por el cráneo los primeros meses. La fontanela puede hundirse al retirar al bebé del pezón de la mamá y cuando truena su boquita queriendo tomar más leche. Se cura con masajes en la planta de sus pies, el doblado del codo, los tobillos o el paladar. Un bebé recién nacido se puede sostener boca abajo y darle pequeños golpes en la planta de sus pies. Otro tratamiento que se recomienda a los padres es atar los brazos del bebé a su cuerpo, salir de la casa cuando está amaneciendo y alzar a la criatura para que reciba los primeros rayos del sol.

Cansancio o flojera-dähñi, nzöbi

Una infusión de chilacayote da fuerza a los que se cansan con facilidad. Para contrarrestar el cansancio y la flojera se aconseja tomar el té de 'seminillo'.

Calambres-pöt'undo

Los otomíes conocen los siguientes remedios para calmar calambres musculares: se recomienda el 'venterreal' o el *pext'o* tierno, frotado en las partes adoloridas antes de exponerse al calor del sol; el té de romero y después un

235 En México también se conoce como pelonquáhuitl, capulextle y copalcoahuitl.

baño de sol; el té de la corteza de ocote con árnica o sobar la parte del cuerpo afectada con hierbabuena.

Calvicie-ngoxumo

En forma de cataplasma, cuando a un paisano se le está cayendo el cabello, se recomienda asar en el comal *mahmé* (páncreas) de toro y aplicarlo en la parte de la cabeza donde falta el pelo cuando todavía está caliente, vendándolo durante toda una noche. Doña Camila cuenta que había recomendado esta receta a un vecino, quien estaba ya totalmente pelón. La medicina le hizo efecto y a las pocas semanas de haber repetido varias veces el tratamiento, su cabello volvió a crecer fuerte y sano. Lo que dicen que también combate la calvicie es el estiércol fresco y aún tibio de toro o de res, untado sobre la cabeza y posteriormente fajado durante la noche con una manta sobre ella. La carne fresca del zorrillo negro o pinto (el que tiene un anillo blanco sobre el cuello y también la cola blanca) cocida sin sal se puede comer en ayunas durante varios días. También se puede ingerir la sangre tibia de tortuga con azúcar.

Cáncer-nzi

En las comunidades se ha usado la carne de la víbora cascabel para curar el cáncer. Asimismo, la sangre de ardilla, según la sabiduría tradicional otomí, sirve para su tratamiento. Lo mismo ocurre con la hierba del cáncer (planta originaria de México). Cuando éste, en un estado avanzado, hace que los dientes, labios y uñas se tornen negras, se unta la hierba 'lengua de vaca' con vinagre en las partes mencionadas o se ingiere en té para reprimir los síntomas. El cáncer es una enfermedad caliente y éstos son fríos. También se recomienda frotar con cebolla y alcohol las partes afectadas.

Chupado por-ndo zone

Si por fortuna una criatura "que fue chupada" no sucumbió, pero su cuello lleva una "marca de la muerte" y sus dedos cordiales de las manos y el gordo del pie están ennegreciendo, la curandera prepara un tinaco con agua de pericón y semilla de nabo para bañar al niño y hacer que "regrese la sangre", frotando las puntas de los dedos amoratados con trementina. Se tiene que

cubrir bien la pared exterior del tinaco con lodo para que la solución de las hierbas no pierda su eficacia. También se le puede dar a tomar el té de perición con dos puños de espinas de ocote. Las semillas de nabo son redondas y de color rojizo oscuro; sirven también como remedio en caso de envenenamiento.

Coraje o bilis-kwe

Hacer corajes en forma constante repercute en la salud. Cuando por corajes la sangre deja de circular bien por el cuerpo y "el rostro se ennegrece" se recomienda tomar el amargo té de *pext'o* o ajenjo con tequesquite[236] blanco. También se puede untar el pecho con el 'epazote de zorrillo' hasta que la persona logre controlar sus emociones y se calme, o bien se recomienda tomar té de hierbabuena con canela y ajenjo tres días seguidos; "su sabor amargo choca con la bilis derramada y lo neutraliza". EI 'seminillo' se toma después de haber extraído el jugo de las hojas cuando está tierno; si está seco se toma el té en ayunas. En cuanto a la bilis y los espantos, estos se curan también con una mezcla de tepozán (una especie de arbusto), la 'basquilleza' y el sauce en baño o tomado en té.

Como precauciones, se sugiere los siguiente: después de sufrir un fuerte coraje, se debe comer un poco de pan para que la bilis se envuelva a éste y no afecte el estómago; cuando hay tensión y alguien hace corajes debido a muchos problemas, "la sangre se calienta" y "se forman bolitas que brincan" en el estómago. Al encontrarse en ese estado hace daño tomar agua fría porque al hacer contacto con la sangre caliente, ésta se descompone en el estómago, sus efectos perjudiciales se evitan con un litro de té de la penca del maguey blanco, bien cocida y con piloncillo; finalmente, después de un disgusto, susto o coraje es importante evitar la carne de guajolote, de puerco, el aguacate y el huevo porque pueden ser dañinos para el organismo.

Corazón

La 'hierba de sapo' se usa para problemas cardíacos. Se toma en la mañana en ayunas y en la noche por nueve días seguidos, como infusión y mezclada

236 El tequesquite (*tequesquitl* en náhuatl), un ingrediente histórico de la gastronomía mexicana, es una sal compuesta por diversos minerales (cloruro y carbonato de sodio) y es un sazonador de alimentos.

con la hierba 'cola de caballo'. Se corta una ramita, se pone a hervir en un litro de agua y se toma.[237]

Cortaduras-ntheni

Para sanar una cortadura y detener el sangrado se quema un trapo de algodón o de lana y se vierte la ceniza de éste sobre la parte dañada, así la herida cicatriza pronto. Asimismo, se recomiendan las hojas de la 'hierba sosa' (o pendejera). Se usa también la miel de colmena y una mezcla de tres hierbas medicinales: la ruda, el pirul y la artemisa cuando una quemadura o herida no quiere cicatrizar. Otro remedio otomí es la corteza del cuachalalate, hervida o cruda, encima de la herida. El cuachalalate es un árbol nativo de México. Durante la Revolución se usó como remedio tradicional para curar a los heridos.

Diabetes

Se recomienda tomar a diario en ayunas una infusión de la hierba 'pata de vaca'.[238] Se hierve unos cinco minutos en agua y debe beberse dos veces al día. La medicina otomí también sugiere la 'hierba del corazón' (hierba nativa de México) y la 'sábila de sierra'. Ambas hierbas son reconocidos antidiabéticos. Otro remedio es tomar la sangre cruda de ardilla inmediatamente después de haberle cortado el cuello y revolverlo con un poco de Coca-Cola.

Diarrea-'ño

La disentería (inflamación del intestino y diarrea que contiene sangre) se cura con el té de cabello de elote, endulzado con un poco de azúcar. Si la diarrea es con moco, se toma una copa de vino tinto junto con un vaso de té de cabellos de elote. Para cortarla se recomienda preparar una infusión de tres hierbas: la raíz de hierbabuena, las hojas de mirto y las ramas bajas de toronjil. También se puede tomar la moronga del venado, disuelta en té tibio de manzanilla, toronjil o hierbabuena tomada con azúcar. Otra opción es el agua cocida del membrillo partido. Éste contiene fibra, pectina y mucílagos

237 Este remedio está incluido en el catálogo de plantas medicinales recopilado por los alumnos de segundo cuatrimestre del Instituto Intercultural Ñöñho de San Ildefonso.

238 Su uso como antidiabético está avalado por estudios clínicos; está comprobado que disminuye el nivel de azúcar en la sangre.

y taninos en abundancia. Se sugiere asimismo tomar la 'hierba de perro' o llenar la mitad de un vaso con vinagre y la otra con agua, exprimir un limón y agregar sal más una gota de alcohol. Cuando la diarrea es con sangre y vómito, se puede tomar el té de gordolobo. Finalmente, las hojas y ramas de la planta estafiate en infusión son un buen antidiarreico.

Energía
Cuando el nivel de energía de alguien es bajo, se recomiendan las flores de la 'hierba de sapo' fresco como ensalada.[239]

Enfermedad amarilla-hñeni k'axt'u ndo'yo
La 'enfermedad amarilla' (la hepatitis) se trata con el té de la corteza de ocote, para que al paciente le "regrese la sangre", o bien con ensebados del cuerpo y del cabello con agua hervida de cempasúchil, azúcar y alcohol.

Envenenamiento-ho kor'ñithi
Si acaso un lugareño ha ingerido veneno, debe tomar inmediatamente un vaso de aceite comestible con un té de orégano.

Espalda (dolores de)-uxtha
El "dolor de espalda con aire" se quita con el pirul, el cual se muele y se untan sus hojas pegajosas en la parte posterior del cuerpo. El poleo se usa para el dolor frío de espalda. Se untan sus ramas frescas, que se consideran calientes, en la parte posterior del cuerpo y en el pecho. También se recomienda el té de la hierba altamisa (planta aromática) y 'venterreal' para aliviarse de la misma dolencia.

Espanto-ntsu, mbidi
El espanto, mal de aire y mal de ojo son síndromes de filiación cultural a consecuencia de conceptos culturales sobre influencias sobrenaturales. Se viven tan reales como otros padecimientos y pueden causar gran impacto físico y psicológico, hasta ser mortales. El espanto es una enfermedad que padecen los humanos (especialmente los niños) y también los animales. Para expulsar

239 Este remedio está incluido en el catálogo de plantas medicinales recopilado por los alumnos de segundo cuatrimestre del Instituto Intercultural Ñöñho de San Ildefonso.

el mal del cuerpo, provoca diarrea y vómito. Es causado por una gran impresión, un malestar cuyo remedio se encuentra ceñido en símbolos. Los padres otomíes protegen a sus hijos de emociones fuertes y situaciones aterradoras.

Cuando una persona se asusta, sufre un coraje o disgusto fuerte, el espíritu *zithu* puede entrar al cuerpo y los pies y las manos comienzan a sentirse helados. Para purificar el espanto, la curandera prescribe el té de epazote de zorrillo o soba con éste la espalda y el pecho. El paciente debe acostarse en un lugar tranquilo en el campo para tomar el sol después del mediodía, taparse bien con una cobija y transpirar. Con los rayos calientes del Dios Sol, el espíritu maligno abandonará el cuerpo. A finales de la tarde, el enfermo puede volver a casa para descansar el resto del día y recuperar fuerza.

El espanto se cura también con un manojo de mirto, *pext'o* y *hmefe* tiernos untados en la planta de los pies, la nuca, la cintura y después en todo el cuerpo. Del mismo modo, se recomiendan masajes con sal y cebolla en el cráneo. Otro remedio es cortar unas hojas de la hierba 'pirul' y quemarlas en el fogón. Luego se detiene a la criatura sobre el humo para que su cuerpo y ropita se impregnen con éste, y después se le envuelve con trapos para guardar el olor y la temperatura, así pronto se aliviará de su malestar. El *pext'o* también se utiliza para curar el espanto. A los niños se les untan en el pecho, las manos y la cara las hojas de esta hierba. En el caso de los adultos, deben tomar una solución del *pext'o* con pulque o ingerir su jugo puro, un litro durante tres mañanas en ayunas.

De igual manera, el 'epazote de zorrillo', que crece cerca del excremento de los animales y a la orilla de los ríos y arroyos; el 'epazote de comer', que se encuentra en las cercas de piedra y tepetate; la hierba cólica, que florece en las zanjas y milpas; la 'lentejilla de agua', una planta acuática, y el *pext'o* son buenos para curar el susto. Se toman en té, se untan sobre la espalda o se soba con estas hierbas calientes. Tomada en té o en baño, la hierba 'aceitilla' es buena también para combatir el susto. Es una planta con efecto sedante que ayuda a relajar los nervios y conciliar el sueño. Otra hierba que apacigua los sobresaltos de un espanto y hace salir el mal del cuerpo es el jugo de 'cinco llagas' recién cortada y aplicada por la mañana en masajes, apretando suavemente la piel desde la cintura hacia la espalda, para que penetre bien la medicina.

La medicina otomí no solo cura el mal de espanto con las hierbas mencionadas, sino que también se puede tratar con el uso medicinal de la fauna silvestre. La carne de coyote (*mi'ño* en hñäñho) es buena medicina para el mal de aire y el espanto. Hay que ir a las montañas para cazar un coyote y secar su carne bajo el sol. Ante un altar o una imagen, el paciente debe comer la carne y hablar directamente con *Jwä* para fortalecer el alivio. Los otomíes dicen que matar a un *mi'ño* es complicado, no solo porque en la naturaleza casi ya no hay coyotes, sino sobre todo porque este animal hipnotiza ("ataranta") al cazador con su respiración y le hace perder los sentidos. Puede pensar que está matando al coyote, cuando en realidad solo está dando saltos con un palo en la mano o tirando piedras, pero en dirección opuesta de donde se encuentra el animal. Solo es posible cazar un coyote con un grupo de hombres.

Precisamente por su extraño poder de embrujo, es con la carne de coyote que se cura el mal de aire y el espanto. Tiene la propiedad de hacer que se recobre el apetito y desaparezca el asco a todo alimento. Se cuece, se muele y luego se mezcla en medio litro de té de manzanilla o, si hay, de pulque. También en este caso es recomendable mezclar la carne de coyote con ajenjo y sobar con esta mezcla el cuerpo. Otros tratamientos consisten en tomar la sangre tibia de una tortuga recién muerta revuelta con azúcar y después comer la carne cocida en agua sin sal; tomar la sangre cruda de tlacuache o consumir su carne molida y revuelta en pulque o té de manzanilla. En tiempos anteriores, en San Ildefonso solían cazar una rana, quitarle la cabeza y los intestinos, cocerla en agua hirviendo y tomar su caldo en ayunas durante cuatro días sucesivos.

Asimismo, se realiza una variedad de rituales para curar el espanto, como orar "Diosito, Diosito, que le ayude a este enfermo y quite su dolencia". Como medida preventiva, el padre de familia suele hacer *njoki* ('limpias') en casa. Con una vela en la mano persigna a los hijos y a la esposa, rezando a *Jwä.* Prende velas en el lugar donde ha sido velado algún familiar cercano. Cuando un niño se encuentra triste, no quiere comer, no puede dormir, llora constantemente y tiene mucho miedo, es probable que sufra de espanto. Para quitarle el mal espíritu que lleva dentro, se le debe sorprender, llenarse la boca con alcohol y repentinamente escupirlo en la cara del pequeño cuando menos lo espere. Finalmente, se recomienda inhalar el humo quemando copal con una pluma de águila mezclada con varias hierbas.

Doña Camila conocía una receta compleja para aliviar un susto y no morir a causa de él. Primero se debe recolectar los siguientes ingredientes: una docena de espinas de nopal bonda, cinco docenas de las puntas del corazón de *pex'to,* una docena de espinas de maguey, una docena de piedritas del hormiguero construido por hormigas rojas, una docena de hormigas rojas, un pinacate (gusano negro), ajenjo y toronjil. Luego se mezclan estos animales, piedras, espinas y hierbas en un litro de agua y todo se cocina junto. Durante dos mañanas se debe tomar en ayunas medio litro de la solución para que "el mal se espante y libere a su prisionero".

En Mexquititlán la gente dice que cuando una persona espantada deja de comer, duerme mucho todo el tiempo y el color de su piel va cambiando poco a poco hasta volverse un poco amarilla, "la sangre se le está acabando". De no buscar remedio, el espanto puede ocasionar la muerte.

Espina-'mini

Para sacar una espina u otro objeto punzante como una astilla de madera, de zacate, del nopal, etcétera, se aplica uno de estos tratamientos: cazar una lagartija blanca y prepararla de la siguiente manera: destriparla y semicocerla sobre el fogón, rebanarla por la mitad y amarrar las dos partes sobre la piel donde se clavó un objeto; hacer un masaje sobre la parte del cuerpo donde entró una espina con el sebo de borrego y utilizar la grasa del tlacuache o la hierba árnica.

Estómago (dolor de)-umi

Doña Camila recomienda diferentes hierbas para remediar, de manera natural, el dolor frío de estómago. Se pueden preparar infusiones en ayunas con las siguientes hierbas y raíces: la hierba anís que crece a las orillas de la milpa tiene efecto sedante y se utiliza para tratar problemas digestivos. La infusión de anís se sugiere para combatir gases y dolores intestinales y estomacales, acidez y gastritis. Esta hierba sirve también para dar un rico sabor a los frijoles y elotes tiernos. Asimismo, se puede utilizar la raíz de la hierba 'pata de huilo'. El pericón (también conocido como Santa María o yerbanís, hierba oriunda de México) se emplea para aliviar trastornos digestivos y dolores. En tiempos prehispánicos se fermentaba el té de pericón para provocar efectos alucinógenos. Los otomíes, al igual que los antiguos mexicanos, hoy

emplean la manzanilla para tratar trastornos digestivos como vómito, gastritis, disentería, indigestión, cólicos, bilis e infección del estómago. La planta toronjil es igualmente útil para calmar los dolores de estómago que tienen origen nervioso, por tener propiedades sedantes y antiespasmódicas, y sirve en caso de gases. Del mismo modo, para esto los otomíes utilizan el 'epazote de zorrillo'. Otras hierbas que se recomiendan son la hierbabuena, la raíz del 'pasto de guajolote', el ajenjo (efectivo para cólicos y dolores estomacales), el tlachicote y la ruda.

En caso de fuertes dolores estomacales de origen incierto, se solicita la ayuda de un *'ñete.* Con la boca encima del vientre, chupa fuertemente para sacar el mal o pone una moneda sobre éste, coloca encima una vela encendida y la tapa con una taza para aspirar el aire vacío, produciendo una ventosa que chupa los malos espíritus del cuerpo de la persona enferma.

Cuando la comida ha hecho daño o en caso de indigestión, la curandera otomí recomienda tequesquite, o como lo llaman en San Ildefonso, 'espuma del mar', disuelto en un vaso de agua. También se puede preparar una infusión con las hojas secas del marrubio, azúcar y tequesquite. Es una planta medicinal buena para quemar grasas y ayuda a mitigar problemas digestivos y alteraciones de las vías respiratorias. Para aliviar ardores en el estómago, se prepara una solución del hueso de aguacate, asado, molido y tomado con agua de piloncillo. Para lo mismo, se calienta un pedazo de lana o algodón al lado del fogón y se venda el vientre con él. Con el humo que produce quemar el excremento de un caballo, res o burro se impregna un trapo de algodón o de lana que luego se amarra alrededor del vientre del paciente con una faja.

Cuando el vientre está inflamado se recomienda cocer limones con carbonato e ingerir el agua, comer un poquito de tierra remojada con orina humana, beber la orina con piedras molidas o con el polvo de adobe o tomar un té de poleo, que ayuda a la digestión y a expulsar gases.

Los "granos en el estómago" se manifiestan cuando el paciente tiene dolor de barriga y la tiene inflamada. Cuando los niños padecen de esto, se cuece en agua 'pata de león' con pétalos de 'rosa de castilla', (*rosa don'i* en otomí) y se toma el cocimiento. El cocido en agua de unos limones secos con sal es bueno para purgar el estómago y limpiar las paredes digestivas.

Se atienden los dolores calientes del estómago con los siguientes remedios: fresno en jugo, en té o en un baño; una tisana de la hierba cólica, planta usada principalmente para tratar inflamaciones y problemas de las vías urinarias, como diurético y para "limpiar la sangre" (depurativo); una infusión de orégano o las ramas de la 'hierba del perro' con la 'hierba del cáncer', que son buenos para desinflamar el estómago tomados en té. El dolor de estómago provocado por calambres (como si se "torcieran las tripas") se cura con las hojas de la guayaba cocidas con piloncillo en un litro y medio de agua, tomadas por la mañana en ayunas; el primer día un litro y al día siguiente medio.

Empacho

El empacho es una afección gastrointestinal que se manifiesta con indigestión, vómito, falta de apetito, diarrea o estreñimiento. Para curarlo se debe hervir la flor del pericón y tomar esta infusión en ayunas. La indigestión es un estado frío y se cura con estas hierbas calientes. Cuando una comida provoca una infección estomacal o cuando un paciente sufre de un empacho, la curandera prescribe el té de la 'mano de la Virgen'. El empacho de un niño se cura con la hierba de pollo.

Estornudo-k'waki

El estornudo se suprime con la hierba 'dunsa marco'. Hay que cortar las hojas pegajosas del tallo y calentarlas a un lado del fogón o en agua tibia. Luego se debe cubrir la cara con sus hojas durante dos noches seguidas.

Fiebre-tsoxpa

Muchas frutas y hierbas frías tienen la propiedad de bajar la fiebre. Doña Camila cuenta que un día una niña vecina sufría de temperaturas tan altas que su madre temía su muerte. La llevaron al campo y le dieron de comer unas diez tunas del 'cardón delgado'. Después de comerlas todas, la niña vomitó un poco y su pecho se llenó con la fruta masticada. El ácido combinado con la fruta fresca hizo que la fiebre bajara.

Para bajar la fiebre es bueno el consumo de infusiones preparadas con cualquiera de las siguientes hierbas: laurel, hierba de pollo (nativa de México), chilacayote, cólica, mirto rosa, siempreviva, verbena, fresno, lengua de

vaca, malva de campo, hierba de San Pedro, un litro de infusión de árnica con la 'lolita' para adultos o un solo vaso para los niños y la flor del árbol retama, que se usa también para la tos. Asimismo, se recomienda tomar el jugo fresco de las siguientes hierbas o colar las hojas con agua tibia: hierba mora (con cuidado porque una sobredosis puede ser fatal), hoja lisa del madroño, hierba 'lengua de vaca' o siempreviva.

Por aplicación cutánea, bañándose en agua caliente, se sugieren las siguientes hierbas o frutas: fresno, siempreviva y laurel. Otro remedio es la aplicación de plantas tiernas en diferentes partes del cuerpo: el nopal bonda (el que no da tunas) es medicinal para bajar la calentura, se corta su hoja gruesa, se quita la carne y luego se sobrepone en la cabeza o en el pecho; los pétalos de la 'rosa de castilla' se calientan en agua tibia y posteriormente se pegan en las sienes para hacer bajar la temperatura; se muelen tres hojas de la hierba 'lengua de vaca' para frotarlas suavemente en la espalda del paciente y menguar así la fiebre; se sobrepone en la cabeza y en las sienes la 'oreja de burro', una hierba fría.

Además de las hierbas y plantas ya mencionadas, para bajar la fiebre se recomienda jugo de limón con sal, jugo de naranja, vinagre, o comer el quelite de berro asado en el comal. Cuando la temperatura de un enfermo sube demasiado se busca una piedra bofa (tipo tepetate), se calienta en el fogón hasta arder y se rocía el agua del nixtamal encima para que salga vapor. Sobre éste se deben colocar las plantas de los pies y después reposar, bien abrigado. Los otomíes también suelen colocar unas hojas de *pext'o* en la suela del zapato, o bien, se recomienda un baño de agua caliente mezclado con cenizas de leña.

Fractura-'waki

El comino molido disuelto en aceite y untado en la parte afectada es provechoso para tratar fracturas.

Frío del invierno

Para calentar el cuerpo en invierno se toma un té de *limut'ei* (pasto de limón) o de hojas de naranjo.

Garganta (dolor de)-u̲'yu̲gö

Según la medicina otomí, los dolores en el interior del codo indican que las molestias en la garganta son provocadas por anginas (inflamación de una o las dos amígdalas palatinas). Para curar las amígdalas se recomienda asar la tuna del xoconoxtle *(ixköhö)* con sal y untar el zumo en el cuello. El puré de jitomate asado, aplicado así, también es efectivo. Asimismo, la inflamación de las amígdalas se cura de la siguiente manera: la curandera baña los dedos limpios en jugo del tomate asado y "apachurra las bolitas" en la boca que causan las molestias hasta que sangren, coloca en la boca del paciente "un palito de madera o un alote" para evitar que le muerda los dedos y después recomienda tomar un vaso de jugo de limón. Se dice que cuanto más duele, más efectiva será la medicina y antes pasará la enfermedad.

Para aliviar el dolor de garganta, la tos o las anginas hinchadas se toma una infusión de las ramas cocidas de la hierba 'pasto limón'. También se recomienda la flor de la hierba 'mercadela' (caléndula o alta reina), se hierve en agua para hacer gárgaras varias veces al día o bien se toma en té en la noche durante tres días. Asimismo, el té de la cáscara de naranja, cocida con un poco de azúcar, es benéfico para curar los "granos" en la garganta.

Garganta inflamada

Se aplica un poco de mantequilla mezclada con las hojas de la hierba 'rosa de castilla' sobre el cuello para bajar la temperatura. Se usa también el agua de nixtamal para frotar las puntas de los dedos de los pies con ésta, para luego vendarlos y así conservarlos calientes.

Granos en la boca (úlceras bucales)-säsi

Una buena cura para este mal son buches con 'agua de mercadela'. Cuando un otomí padece de molestias por aftas o fogasos en la lengua, la mejilla o la parte interna del labio se recomienda asar un jitomate y un tomate en el comal y enjuagar la boca con el jugo de estos. Un remedio simple para curar pequeñas llagas en la boca es enjuagarla con agua y sal. Si aparecen "muchos granos en la lengua", esto a menudo significa que una persona también padece de "granos en las tripas". Para aliviar este malestar se debe preparar el

hígado de zorrillo secado, molido y mezclado con el té de manzanilla. Se recomienda tomarlo caliente y en ayunas.

Golpes-ya mp<u>u</u>ni

Para desinflamar un golpe y calmar el dolor, los otomíes conocen muchos remedios. Uno de ellos es la blanca ceniza de la leña de mezquite mezclada con la manteca de puerco en pomada, para inflamaciones en los niños. También se puede cortar una penca de la guapilla y asar sobre fuego de leña, abrir un "canal en la penca", sacar el jugo, aplicarlo sobre la parte herida y amarrar la penca en ésta durante veinticuatro horas. La guapilla (o huapilla) es una planta parecida al maguey; su fruto se parece a la piña. El mismo procedimiento se puede hacer con el maguey pinto y la sábila, pero en lugar de asar las pencas, se cuecen en agua con sal. Por su parte, la hierba 'avugilla' es buena para inflamaciones. La 'dunsa marco', calentada con sal, se pega en las partes afectadas. Asimismo, una simple solución de agua tibia con bastante sal untada sobre el golpe hace que se rebaje lo hinchado.

Las hinchazones pueden aliviarse también haciendo picar unas cuatro hormigas rojas en el golpe. Después deben regresar al hormiguero para que "se lleven la enfermedad y busquen la vida". Otros remedios son sobar hierba árnica sobre el golpe o prepararla en té, frotar una decocción de corteza de ocote con árnica en los golpes o preparar una mezcla de trementina (*bohpo* en otomí), comino y carne de tlacuache, y a manera de ungüento, untarla sobre la parte afectada para aligerar las torceduras. Un golpe también se trata con un pedazo de nopal de campo ("el de la tienda no sirve"); se sacan las espinas, se muele con sal y se soba la fractura con esta mezcla tres días seguidos. Finalmente, los otomíes solían curar los golpes con la carne de armadillo, pero tiene que ser un armadillo de campo, no de la ciudad, porque éstos están contaminados. Primero se seca la carne, luego se tuesta y muele bien fina, se mezcla con la pomada Vicks VapoRub y se aplica sobre el golpe.[240] Santo remedio.

240 Según Doña Enedina.

Golpes internos
Una infusión de la hierba 'salsa saporría' es bueno para tratar golpes o heridas en la espalda o para "sangre en el estómago", causada por caídas o patadas. Esta bebida hace que "la sangre se vuelva más líquida", pueda correr y no se descomponga, y que el paciente deje de obrar con sangre.

Granos y manchas que aparecen en el exterior del cuerpo-mu̲ku̲säsi
En el cerro y las montañas se halla la 'hierba de zopilote'. Es una especie común que se encuentra en áreas alteradas, en todas las zonas del país, y es eficaz para quitar las ronchas. Cuando en el cuerpo aparecen sarnas o granos, es beneficioso un baño de la 'hierba de zopilote' revuelta con la 'cóngara', hierba que se encuentra a la orilla de los ríos y arroyos y que tiene frutos que producen espuma. El 'camote de doncella' mezclado con el polvo de la hoja de malva y frotado en el "grano" (acné pernicioso) hace que se abra la excrecencia y luego desaparezca. Para borrar las manchas pintas de la cara se aplica la 'hierba mora' tierna y molida, remojada en un poco de agua. Los "granos abiertos" (como eczema, por ejemplo) se curan untando sal y limón o cebolla con sal en la herida. Sobre todo, se recomienda el jugo de la penca de sábila para lo mismo. La perrilla, un grano que aparece en el párpado del ojo, puede ser causado por no haber compartido la comida con un perro que se encontraba cerca. Cuando el hombre no comparte su alimento con un perro, éste entonces "se va triste" y "al humano le sale este grano en el ojo". Se hace desaparecer aplicando varias veces una tortilla caliente sobre el párpado afectado. Cuando salen ronchas en los brazos, es bueno embarrarlos con *pext'o* para que deje de dar comezón.

Gripe
Para detener la nariz que moquea se recomienda una ramita de epazote en el zapato.

Hígado (dolor de)-u̲ya
Los dolores de hígado se calman con el té de las hojas, el fruto o la raíz de la planta pendicua (*penxi* en otomí, pingüica) y también con la raíz de tejocote

(proviene del náhuatl *texocotl,* conocida comúnmente como manzanita, manzana de Indias, manzana chilena, tejocotera, árbol frutal pequeño y nativo de México). Para los problemas del hígado se recomienda asimismo el té de 'poleo'. La víbora cascabel se usa en la medicina otomí para los padecimientos del hígado y de los riñones. Después de haber cazado la víbora se le quita la piel y se asa sobre el comal a fuego bajo. Luego se muele y se mezcla un puño de esta medicina en el té o el café.

Hueso (dolor de)

La flor del arbusto madroño y el 'diente de león' se recomiendan para el dolor de hueso. Cuando un bebé o un niño padece de "granos en el cuerpo", enfermedades como el sarampión, una alergia o irritación de la piel se le baña con agua tibia, hervida con la hoja de durazno y la hierba mora. Ambas tienen calidad fría y contrarrestan lo caliente de la indisposición. Para curar infecciones en la piel se aplica la hierba 'malva de campo' hervida o cruda.

Insomnio-hingi nethä

Los otomíes reconocen tres diferentes tipos de insomnio. Puede ser causado por "presión" (cuando alguien padece de diabetes), por angustia (cuando la persona necesita hierbas frías) o por pensar sin parar. El primero se cura con la hierba muicle, mezclada con ajenjo y hoja de guayaba. Para la angustia se debe preparar un licuado con cerveza, ajenjo, ruda, hinojo (planta silvestre con numerosas propiedades medicinales que también se usa en la cocina) y mastranto y tomarlo por la mañana en ayunas durante mínimo tres días, 300 cl cada día. Este remedio limpia la vesícula. Para parar el pensamiento se debe buscar las flores amarillas del árbol 'retama' que lleva semillas como frijolitos, hacer una infusión y tomarla durante siete días en ayunas.[241]

Si al reposar, una persona no encuentra tranquilidad para conciliar el sueño por noches y noches, se dice que se le ha pegado el 'mal de aire'. Se aplican emplastos y se ingieren hierbas calientes por vía oral, por ejemplo, una solución de alcohol (96%) con mirto, hierbabuena y altamisa (véase también mal de aire). A personas que sufren de insomnio, para relajar el cuerpo, la

241 Doña Enedina.

medicina otomí les recomienda una infusión de hojas de toronjil o de la hierba ruda. También un té de mirto o la verbena, por su propiedad sedante, ayudan.

Locura-dondo
Para reprimir un ataque de locura, se recomiendan tres ramitas del 'cedro poderoso' hervidas en agua y tomadas en ayunas.

Mal de aire-ts'ondähi
El mal del aire es una enfermedad de intrusión común en la tradición otomí y de otros pueblos Indígenas. Puede ser causado por "el viento fuerte que trae enfermedades contagiosas y pueden contagiar". Se contrae también en lugares donde hay maldad o donde hay un muerto o cuando pasa un viento que "lleva dentro un animal invisible y maligno y toca a una persona". Este animal "es capaz de penetrar al cuerpo cuando una persona otomí come alimentos al descubierto". Sin que se de cuenta, "el mal aire agarra la comida y se lo lleva para comérselo después". Cuando así pega, los *'ñete* consiguen alimentarse y la persona puede quedarse afectada con una parálisis facial, una caída, dolores estomacales o de la cabeza.

Los habitantes de Mexquititlán dicen que los huesos viejos de seres humanos y de los animales enterrados por largo tiempo, por lo menos durante cincuenta años, sirven para quitar el mal de aire. El hueso se debe moler, disolver en agua o mezclar con los alimentos. Sin importar quién esté afligido o cuán grave esté, está estrictamente prohibido desenterrar los huesos en el panteón para curar al enfermo con estos. En San Ildefonso se sostiene que al comer hueso humano el hombre morirá porque no es blanco y está impregnado de la maldad hereditaria. Únicamente los restos de los gigantes que en mejores épocas poblaron la tierra tienen la propiedad de curar el extraño mal de aire o el espanto.

Para protegerse del mal de aire hay varios remedios otomíes. La altamisa tiene la propiedad de anularlo al sobar con esta hierba el cuello, o bien, al ingerirla molida y colada con agua tibia. De la misma forma, se usa el muicle, una planta medicinal utilizada en todo México para purificar la sangre, tratar la presión arterial, padecimientos respiratorios, la sífilis y otras enfer-

medades. Otros remedios son la hierba 'salvia real' tomada en té y la carne de tlacuache asada sobre el camal, molida y después mezclada con pulque o, a falta de éste, tomada en té de manzanilla u otra hierba caliente. Ante la amenaza del mal de aire y el fuerte dolor de cabeza, se prepara una solución de tres cuartos de litro de alcohol puro, mezclada con la raíz de la 'hierba de San Pedro'. También se recomienda sobar la verbena mezclada con la ruda (las dos tiernas) en la parte superior de la cabeza y en la frente, y después amarrar la cabeza con un trapo durante toda una noche. Cuando un niño se enferma por el mal de aire, un familiar debe soplar el humo de un cigarro bajo sus ropitas y rezarle, así el mal espíritu huirá del cuerpecito. Finalmente, cuando una persona sufre el mal de aire de un espíritu maligno que ha tomado posesión del cuerpo, en todo el país y en las comunidades se aplica una limpia. Un curandero o carguero tiene que pasar velas prendidas sobre el cuerpo, "barriéndolo y musitando oraciones". Terminadas éstas, prende una candela en honor del santo de la devoción del enfermo, quien debe bañarse tres noches seguidas en agua de basquillesa, pericón, alta misa, mirto blanco y corteza de ocote, además de ingerir durante tres días té de toronjil y ajeno.

Mal de ojo-ts'odö

Quienes hacen mal de ojo tienen *xi nzädi ar pa,* es decir, 'vista fuerte'. El poder de su sangre "pega a la criatura o al animal que admira". Sobre todo, los recién nacidos son víctimas fáciles del *ts'odö,* y especialmente cuando la criatura es bonita. Cuando visitas entran a un hogar y se acercan a una criatura platicándole "chiquiadamente", repitiendo varias veces "qué tan bonita se ve, qué tan preciosa es" y cuatro horas después comienza a sollozar incesantemente, los padres saben que le echaron 'mal de ojo'. Lo mismo puede pasar cuando un invitado envidioso mira mal a la criatura porque él carece de descendientes. Si se admira mucho a un animal también éste puede enfermarse.

Para curar las dolencias del indefenso se prepara el té de pericón, hierba caliente. Se debe también quemar sus hojas en el fogón y detener a la criatura sobre el fuego, "perfumándola" con el humo. Otro remedio otomí tradicional es dar de tomar a la criatura el caldo del 'gusano de la cucharilla' con una hoja

del corazón de la misma planta. La cucharilla es una especie amenazada,[242] crece lentamente y en forma de roseta. El arco floral que los cargueros elaboran como ofrenda para la entrada principal de la iglesia durante la celebración del santo patronal se hace con las hojas de esta planta. Otra recomendación es moler el mastranto verde o cocer sus hojas secas para bañar al bebé en esta agua. Además, se debe darle dos gotas del jugo (tiene dulce aroma) en su boca, frotar cebolla molida en su frente y cuello y darle tres nalgadas. También se sugiere quemar un trapo limpio de manta o de lana y untar la ceniza, revuelta con una cebolla picada, en la cara de la criatura. Si una persona suscitó el 'mal de ojo' en un pequeño, también tiene la capacidad de anular su efecto dando a la criatura tres nalgadas.

Mezquinos (verrugas o granos)-hyoya o 'bejini

Los otomíes aplican numerosos remedios para quitar los mezquinos. Se recomienda buscar un escarabajo negro en el campo llamado 'seberiana' o *tumbuxoni* en hñäñho. Se debe "apachurrar su cola de la que saldrá un líquido verde" que debe untarse sobre el mezquino, el cual hay que abrir un poco para que haga efecto y pronto desaparezca. Otro remedio popular otomí es sobarlo con la parte interior de una cáscara de plátano. Después se tiene que dejar la cáscara sobre un hormiguero para que sus habitantes rojos coman la afección y desaparezcan los mezquinos. Asimismo, los otomíes recomiendan sobar la flor de bugambilia, las puntas de la hierba basquillesa tierna o la siempreviva sobre el mezquino. Con la manteca del armadillo se puede preparar una pomada que se aplica sobre los granos. Por último, otro remedio para quitar las verrugas es aplicar caldo de frijol negro durante varios días.

Molestias molares-utsʻi

El dolor de muela se calma con un diente de ajo, el cual se coloca sobre la dentadura donde más duele. El 'palo bobo' también lo alivia. También se recomienda partir un frijol y pegar la mitad abierta en el lugar donde se tiene un absceso dental. Otro remedio es la siguiente receta: se quiebra un huevo crudo para separar la clara de la yema. Luego se agujera un pedazo de papel,

242 Norma Oficial Mexicana NOM-059-SEMARNAT-2010.

se baña éste en la yema y se pega la bolita en la mejilla. El dolor de muelas es caliente y el huevo es refrescante por considerarse frío. Además de esto, la rama del arbusto tepozán asada sobre fuego y cortada para que salga jugo se aplica sobre la mejilla para rebajar abscesos dentales y molestias molares. Ante la caída de la dentadura se aconseja masticar la astilla de un 'sauz', árbol conocido como ahuejote o sauce. Finalmente, se sugiere quitar la corteza a un palo de encino blanco y a su vez masticar la médula.

Mordeduras y piquetes-tsa ne nsuni

Ante la picadura de hormigas rojas es de gran alivio la aplicación de la roja flor de la trompetilla, fresca o a manera de pomada. Este mal se sana también sobando la parte inflamada con una solución de ajo y alcohol. Se puede emplear la flor de campanita (*dete* en otomí) tomando un puñito de hojas, machacándolo y aplicándolo en la zona de la piel donde está la picadura.[243] La carne y el caldo de zopilote, sin sal añadida, curan al desafortunado que ha sido mordido por un perro rabioso y como resultado sufre de un miedo intenso al agua (hidrofobia). Un piquete de la araña capulina se cura con la planta terapéutica 'ortiga' (que tiene características desintoxicantes), molida y disuelta en un poco de agua fría. Se aplica sobre la parte envenenada, o bien, se toma mezclada en medio litro de pulque. Para curarse de un piquete de ciempiés se unta ajo molido con alcohol sobre la parte afectada. Finalmente, un piquete de alacrán o de araña se trata con ajo molido.

Mordedura de víbora

La mordedura de víbora es peligrosa. En caso extremo, para que el veneno no suba en el cuerpo, hay que cortar la parte afectada del pie o la mano. Si al pisar un hueso de víbora desperdigado se entierra en la planta del pie, esto puede causar que poco a poco "el pie se vaya secando", volviéndose azul. Una picadura de víbora cascabel se trata tomando el extracto colorido de un pedazo de seda cocido en agua (rojo, verde, azul rosa o blanco). El mordisco de una víbora venenosa también se atiende comiendo enseguida cinco cabe-

243 Este remedio está incluido en el catálogo de plantas medicinales recopilado por los alumnos de segundo cuatrimestre del Instituto Intercultural Ñöñho de San Ildefonso.

zas de ajo y las hojas del 'árbol de palo bobo' (cazahuete), nativo de México, "masticadas y luego tragadas", ayudan a no morir envenenado.

Nervioso-ntsu
Para calmar los nervios se toma el té de epazote de zorrillo o se soba todo el cuerpo con el jugo de esta hierba tierna. Se recomienda a una persona nerviosa un rico baño de sol y después acostarse para que duerma bien cobijada. También es bueno bañarse en el agua hervida de hierbas calientes, como el *pext'o,* el manrubio y la cóngara cada tercer día hasta que los nervios se calmen.

Oído-nt'o̲de
A una garrapata que ha hecho nido en el interior de la oreja se le hace salir con una bolita de algodón remojada en alcohol y amarrada a un palito.

Parálisis-nuts'e̲di
Una parálisis temporal o parcial del cuerpo causada por un baño frío después de haber estado transpirando o por fuertes cambios de temperatura se reprime con masajes de alcohol mezclado con la hierba altamisa y la hierbabuena. Una embolia cerebral puede causar parálisis del cuerpo, entumecer la lengua, entorpecer el habla y la pérdida de la memoria. En la medicina otomí se recomienda tomar en repetidas ocasiones un baño con extractos de la corteza de ocote mezclada con hierbas calientes como las cinco llagas, la basquilleza (que crece en las orillas de las milpas y sirve para bajar la fiebre) y el cempasúchil. Después de cada baño, se toma un té de ruda y se deben comer dos blanquillos crudos de rancho.

Parásitos-t'olozu'we
Las amibas y lombrices se erradican con el agua hervida de limones secos, con el jugo de limones verdes con sal antes de la comida tres veces al día, con el té de 'epazote de zorrillo' o con la hoja de pericón o la santamaría (también conocida como menta romana), cocida en leche y tomada en ayunas.

Picaduras de insectos

La venenosa picadura de una araña negra se trata sobando la herida con un poco de orina humana. Contra las picaduras de insectos se recomienda utilizar la tintura de toronjil (solo para uso externo). Se deben remojar doscientos gramos de hojas y flores frescas de toronjil en un litro de alcohol por una semana y filtra tantas veces como sea necesario. También es buena la planta gordolobo para tratar este mal.

Postema

Una postema es una especie de inflamación. Se le dice también a una persona molesta. Tomado con piloncillo y sal, el té de la hierba de lentejilla de campo (una especie nativa ampliamente distribuida en México) es benéfico para las postemas porque es un antiinflamatorio. La lentejilla de campo es utilizada asimismo como quelite.

Pérdida de movimiento

A una persona que está perdiendo la sensibilidad en las piernas y al intentar levantarse no logra meterse de pie o al encontrarse parada no puede inclinarse para sentarse, se le aconseja que se bañe y se unte las extremidades inferiores del cuerpo con agua de *pext'o* durante una semana mínimo.

Pérdida de la razón-'bẹ̲di mfeni

Cuando una conmoción cerebral o ataque al corazón provocan que el paciente deje de razonar, se le debe dar a tomar té de *pext'o* y untarle la cabeza con el jugo de sus hojas verdes. El *pext'o* reduce niveles de estrés.

Pérdida de peso

Los otomíes dicen que cuando la sangre es sana y la persona carece de sustos y corajes ganará peso y estará contenta. En la noción otomí de la estética, no domina el culto al cuerpo. Dicen las mujeres: "lo que manda Dios es como somos, no por arreglo. Ser noble es más importante". Dicho esto, la higiene y la ropa bonita, en especial durante días festivos, se consideran de gran importancia. A los hombres de Santiago, dicen las mujeres, les gustan las gorditas. Si una persona está perdiendo peso y no asimila los alimentos, se recomienda tomar el té de *pext'o* en ayunas. A los niños se les prepara un cocimiento de

pericón para purgarles el estómago cuando se sienten mal, pierden peso y no quieren comer. Para un niño que se niega a comer y como consecuencia está adelgazando se debe preparar un caldo de carne de ratón blanco con un poquito de sal y, si acepta comer la carne, se le da también para que se reponga.

Pérdida de la sombra
Se recogen las lágrimas de un niño pequeño en una manta y se guarda en un frasco cerrado. Cuando siente dolor en los brazos, se saca el trapo y se pasa por el cuerpo para que consuma el calor y baje el dolor.

Prácticas seductoras y amorosas-njapu̲ 'be̲fi
Un hombre que desea atraer a una mujer lleva con él una cola de coyote. Ésta, dicen, hace que una mujer, cuando se acerca, se sienta como adormecida y al mismo tiempo atraída por él. Cuando alguien desea la cercanía de una persona puede conseguir su retrato, quemarlo en el fogón y rezar oraciones con ademanes. Pronto, dicen, la persona deseada llegará a enamorarse de quien ha provocado este rito. Si una persona otomí, al paso de mucho tiempo, no se ha enamorado, se dice que se debe a que el cuerpo, la espalda y el estómago están fríos. Para calentar el vientre se hierve agua con azúcar una cabeza entera de ajo y se toma dos veces en ayunas cada tercer día. Cuando la espalda está fría se muelen dos dientes de ajo mezclados con agua y se soba con estos la parte posterior del cuerpo. También se pueden medio cocinar las hojas del *pext'o* o calentarlas al lado del fogón para luego sobreponerse en la espalda. Un malestar reconocido por curanderos otomíes es cuando un hombre piensa constantemente en mujeres y a cada momento intenta conquistarlas. Para calmarlo se prescribe el jugo de *pext'o*.

Presión alta
Los pétalos de la rosa de castilla, asimilados en agua hasta teñirla de rosa, ayudan a bajar la presión.

Pulmonía
Se recomienda el caldo de hígado de zorrillo cocido sin sal para aliviar la pulmonía y dolores fuertes en el pecho. Contra el ardor y dolor de una pulmonía producida por fuertes cambios de clima (muy frecuentes en las comunida-

des) o por el contacto con agua fría, la curandera prescribe la aplicación de manteca de armadillo sobre el pecho y la espalda. También se recomienda el membrillo cocido con piloncillo e ingerido tibio o untado en la espalda. Asimismo, se aconseja frotar el pecho y la espalda con hierbabuena. Otro remedio consiste en inhalar profundamente el humo producido por un panal de abejas secado y luego quemado en la lumbre del fogón. Si el hombro y el pecho duelen porque "ha pegado el aire", se toma atole de maíz con piloncillo y tequesquite pinto.

Quemaduras-nzät'i
La trementina (líquido que sangra del árbol de ocote) calentada hasta que se vuelve fluida ayuda a curar quemaduras. Contra éstas y desgarres de la piel a causa de un reposo corporal continuo durante largo tiempo, se recomienda la hierba gordolobo hervida y untada en las partes afectadas. Las quemaduras del sol logran reconfortarse con la 'hierba mora' o el 'avugilla'.

Recaída-'bengi jwangi
Si una persona tiene una recaída después de haberse recuperado de una enfermedad respiratoria, para aliviarse debe quemar un panal seco, copal y brazas de carbón, respirar profundamente el humo, impregnarse la ropa con éste y acostarse para conservar el olor y el efecto.

Resfrío-ndutse
Una persona resfriada debe recoger las cenizas de la lumbre en la noche y rociarlas sobre un comal previamente calentado sobre el fogón. Luego debe regar un poco de agua de mixtamal sobre el comal para que salgan vapores, calentándose las plantas de los pies y sobándolas. Por último, se debe acostar bien cubierta con el fin de guardar el calor. Asimismo, se recomienda tomar jugo de limón, comer xoconoxtle asado con sal o tomar té de alguna hierba fría.

Reumatismo-ugwa
Contra la 'reuma frío' se debe "asaltar una colmena u un hormiguero" para que las abejas u hormigas piquen la parte del cuerpo afectada por reumatis-

mo y actúan sobre las articulaciones dañadas. Cuando el reuma está apenas en etapa de maduración, se soba la región con un cuarto de kilo de ajo en un litro de alcohol y se repite el tratamiento durante un tiempo definido. La misma cantidad diluida en agua también es efectiva. Otros remedios otomíes contra el reuma son los siguientes: la flor, la hoja y el tallo del árnica tomados en té; un baño caliente con romero blanco; el 'venterreal' untado en las partes lastimadas o la 'cinco llagas' tierna frotada sobre la piel o tomada en té.

Riñones (dolor en)-y'riñu

Los dolores calientes en los pulmones y riñones se alivian con la solución de un litro de alcohol donde ha reposado una víbora alicante. Se unta la espalda con el líquido y posteriormente se faja bien el área adolorida, guardando así el calor. Para la dolencia en los riñones se caza una víbora cascabel, se desprende la piel, se destripa y decapita para desechar el veneno. Finalmente, se asa su carne y se saborea. Otro remedio otomí es preparar una infusión en ayunas de la hierba doradilla (*Yamanquitexochitl* en náhuatl o flor de piedra), dejar que se enfríe y después tomarla. La planta también es diurética. El mal funcionamiento de los riñones y, por consecuencia, los dolores de espalda se corrigen con el té de la 'cola de caballo' en ayunas. Esta hierba crece a la orilla de los manantiales, ríos y arroyos. La medicina otomí también aconseja ingerir el 'quelite de berro' en licuado o tomar el té de las hojas y la raíz de la 'pendicua', la raíz del árbol frutal tejocote, la hoja de piña en ayunas o el árnica. Si al orinar se presentan fuertes dolores en la uretra, y esto es consecuencia de "piedras en los riñones" (cálculos renales), se aconseja la hierba 'cola de caballo' o el árnica en té. Son diuréticos que ayudan a disolver las piedritas.

Rodilla y pie (dolor en)-<u>u</u>ñähmu ne <u>u</u>gwa

Para remediar este mal se recolectan las frutas de la espinosa planta 'sosa' para asarlas en el comal. Luego se parte la fruta por la mitad para sobreponerla en la rodilla adolorida. Se sujeta con una venda hasta que se hayan secado los jugos medicinales y se haya calmado la sensación molesta. La rodilla o los pies hinchados se desinflaman con el 'diente de león' tierno untado o cocido en agua (cuando está seco). Las hinchazones en los pies y las piernas se bajan

con la hierba cinco llagas. La 'pata de gallo' (hierba de calidad caliente que se encuentra próxima a las zonas donde hay excremento de animales) se aplica sobre las rodillas hinchadas y los "granos". Véase en la sección "Crianza y niñez" un remedio para ayudar a un niño a caminar.

Sonámbulo-'yo 'thä

El durmiente que se levanta de su lecho para caminar y hablar, según la medicina otomí, padece de espanto. Por haber sido objeto de una fuerte emoción, "sus venas se han alterado y como resultado, su sangre se ha debilitado y enfriado". El paciente, entonces, debe tomar el té de las siguientes hierbas calientes: el corazón de *pext'o,* ajenjo, toronjil, mirto blanco y altamisa. Al mismo tiempo se recomienda tallar la espalda, nuca, brazos y yemas de los pies con el 'epazote de zorrillo'. El familiar o el curandero que aplica la hierba tiene que mover los brazos del enfermo al darle los masajes "para que la sangre vaya bajando y la circulación mejore". Los sonámbulos son sobre todo personas con sangre débil y se espantan con mayor facilidad.

Sordera

Para tratar la sordera, la medicina otomí solo hará efecto si es causada por una infección. En caso de que un niño nazca sordo, las plantas no pueden curarlo. Si hay principios de sordera o cuando "pega el aire y el oído está tapado", se aplica en la oreja la siguiente combinación de hierbas tiernas revueltas: *pext'o,* marvena, ruda y hoja de durazno. Una campesina tultepequeña que durante tres años había quedado prácticamente sorda fue aliviada gracias a un tratamiento de Doña Camila con miel revuelta con una docena de hormigas *(xänjų).*

Tapado o mal de orinas-ngofo ne ų'bi

Si alguien padece de estreñimiento, se recomienda tomar té de la 'hierba de lolita' o hervir un grillo en un equivalente a un vaso de agua y tomar el líquido en ayunas. Otro remedio es tomar té del 'cordón de San Francisco', que se encuentra en las sendas llaneras de San Ildefonso. Se recomienda cuando el adulto no puede eliminar el líquido urinario y la vejiga está hinchada. Es una planta medicinal de origen mexicano y con probada eficacia para romper las piedras y ayudar a orinar a los enfermos con retención.

Tifoidea

La señora Hernández, originaria de Hidalgo, cuenta que la hierba tianguispepetla tomada en té o en lavado rectal sirve para aliviar este mal. Hay que hervir la raíz en suficiente agua, quitar las ramas, agregar limón y con esta preparación practicar lavados intestinales. Ésta es una medicina efectiva contra la tifoidea. En el Estado de México se llama tianguispepetla, *nxiga* en hñäñho.

Tosferina-k'uthe

Las enfermedades del sistema respiratorio son frecuentes en las comunidades otomíes. La tosferina afecta sobre todo a los niños. Son numerosos los remedios naturales, a veces implican cazar animales y llevar a cabo prácticas rituales. Para curar la tos seca, Doña Camila recomienda la sangre tibia de camaleón. En San Ildefonso cazan este animalito para extraer su sangre cortando la cola y recogiéndola en la mano. El niño enfermo debe tomarla tibia. Si acaso no se encuentra cerca, se puede recoger la sangre en un vaso para después calentarla sobre el fogón y tomarla con una tortilla recién hecha. También se pone un poco de sangre en el cuello del niño, detrás de la nuca. Luego de haber cortado la cola, se hace un nudo sobre la punta del rabo con un estambre rojo o rosa para que el animal no siga sangrando. El color rojo simboliza vida y la sangre del camaleón al mismo tiempo asegura su recuperación en la naturaleza. Es de vital importancia devolverle la libertad "para que se lleve la enfermedad y busque la vida". Se solía tratar la viruela *(doni)* con el mismo tratamiento.

En Santiago el ritual es distinto. Cuando un niño sufre de tos, se caza un camaleón y se le lleva para que le dé un beso en la boca. Luego amarran un hilo rojo en su cuello y se le devuelve su libertad para que se vaya con la enfermedad. La carne de tlacuache se prescribe para calmar la tos y la infusión de cinco flores de haba también es eficaz, así como el té de trompetilla. Otros remedios medicinales otomíes son el caldo de la lagartija rasposa destripada, el té de la flor de sauco, de la pata de león, de las hojas de pirul, de las hojas y la flor de manzanilla mezclado con dos gotas de la manteca de armadillo y de buganvilia o la miel de colmena con jugo de limón.

Cuando la tos es persistente y "no deja descansar" hay que tomar el té caliente de 'ítamo real', que además se emplea para combatir otras afecciones de la garganta. Se hierven las hojas por un cuarto de hora, se agrega limón y

miel y se hacen gárgaras. Doña Camila también recomienda la hierba gordolobo y masticar tabaco, tomar la leche de una burra negra, mojar un trapo de manta nueva en el té de la 'pata de león' y envolver el cuello con éste o colocar un trapo de color rojo sobre el pecho. Asimismo, para tratar la "tos negra" se ingiere el jugo de la 'rosa de castilla'. El agua coloreada simboliza el color de la sangre sana, de la vida.

Tristeza (depresión)-dumui

La flor del 'mirto blanco' y la hoja de 'venterreal' tomadas como té resultan efectivas para contrarrestar la tristeza y el susto. Otro remedio que recomienda la medicina tradicional es "sobar el cuerpo de una persona triste con la carne de coyote cocido, mezclada con ajenjo".

Hace muchos años, durante un tiempo, Doña Camila sufrió terriblemente por el repentino fallecimiento de su esposo y, poco después, de su hermano. Temporalmente le entró la locura por la gran tristeza que sentía. Salía por el campo sin acordarse por dónde caminaba, se desmayaba y no encontraba alegría en nada. Ya no quiso seguir viviendo y anhelaba estar al otro lado de la vida física. Tres días enteros se acostó sobre su lecho, sin comer o tomar nada en absoluto, esperando a que la muerte la llevara a su reino. Sin embargo, no era su destino morir todavía porque la fuerza no quería abandonar su cuerpo ni su mente. Durante la noche del tercer día tuvo un sueño. Se encontraba en casa cuando a lo lejos se acercaron una mujer y un hombre, la pareja primordial, el padre y la madre vieja. En sus brazos llevaban dos panes grandes y, sonriendo, se los dieron y la saludaban. El símbolo del pan grande es importante para los otomíes, significa grandes cambios.[244] Al despertarse, Doña Camila se dio cuenta de que la ofrenda simbolizaba su nueva vida. Al cuarto día se levantó para preparar un té de 'mirto blanco' con 'venterreal', volvió a trabajar la milpa y ayudar a la comunidad con sus conocimientos. Hasta que se fue, en marzo del 2019, pudo ver el gusto y el sentido de la vida y sintió gratitud.

244 En tiempos atrás, el novio solía regalarles un borrego macho con un pan grande y redondo colgado del cuello a los padres de su futura mujer. El primer día del año, los cargueros de la iglesia suelen intercambiar panes blancos muy grandes.

Vacunas-bacunä

Para curar la infección de una vacuna mal puesta se frota la 'flor de haba' cruda sobre el piquete y se venda después para que el dolor disminuya.

Vista-thandi

Cuando un lugareño está perdiendo el maravilloso don de la vista o sufre de fuertes dolores de cabeza se recomienda pegar la trementina de ocote con un pedazo de manta blanca en las sienes hasta que, después de varios días, se seque y se despegue. Hace un par de años, un vecino de Doña Camila se estaba quedando ciego *(xadä)*. Ella le recomendó esta receta y él recuperó la luz en los ojos. Cuando estos se encuentran irritados o rojos se reconfortan con unas gotas del jugo fresco de la 'siempreviva' o bien con el *pext'o* asado sobrepuesto en las sienes y los párpados. Los ojos hinchados se mejoran considerablemente con el árnica cocida con rebanadas de pulpa de papa o agua tibia con sal sobre los párpados superiores e inferiores. Los otomíes también curan una infección con "el sudor de la tortilla caliente". Después de calentar una tortilla, se pone en un plato limpio para que "suelte su agüita", luego se recoge con un trapo limpio para sobar los ojos.

Vómito-'ñeti

El té de las siguientes hierbas (con calidad caliente) es bueno para detener el vómito: el mirto blanco (usado como remedio para cólicos también), la manzanilla con pedacitos de guayaba, el cedro poderoso (la rama completa), el ajenjo y el arbusto tropical 'pata de cabra' (nativo de México) curan el vómito cuando "ha pegado el aire". Otro remedio es hervir el almidón de maíz mezclado con limón y siete cucharadas de azúcar, dejarlo hasta que se asiente y después tomarlo. También se recomienda la hierba 'estafiate'. Se deben cortar dos ramas con hojas, molerlas con una piedra y preparar una infusión con un poco de sal para después tomarla en ayunas.[245]

En el espectro de salud Indígena, al lado opuesto de la curación por curanderos se encuentra la fuerza oscura del *t'ete* (brujería) que enferma, mata y

245 Este remedio también está incluido en el catálogo de plantas medicinales recopilado por los alumnos de segundo cuatrimestre del Instituto Intercultural Ñöñho de San Ildefonso.

más. Mientras el curandero y la partera trabajan para restablecer la armonía y el equilibrio, el propósito de los *ʼñete* y *zone* es romperlo, aunque hay *ʼñete* que también curan. El dominio de estos últimos remite a fuerzas psíquicas. Atribuyen su poder a santos, espíritus o animales y se encuentran en el umbral entre la salud y la enfermedad.

Enfermar: medicina y ritual del *ar tʼete*

En Tultepec se habla de un espíritu oscuro *zithu* (*zunthu* en Mexquititlán) que toma posesión del ser humano cuando éste se enoja, se espanta o se encuentra mal. Mora en grutas y cuevas; aparece como charro, güero, sombra, caballo, y puede manifestarse en una voz, en agua, en luces coloridas o en el aire. Los *ʼñete* dibujan líneas que simulan víboras y animales con cuernos (toros, cabras, chivas) que representan al *zithu.* Surge en pesadillas como víbora que se enreda en las manos y los pies, entra al cuerpo por el ano o toma la forma de un toro negro que persigue al soñador, clavando los cuernos en su pecho (animales y personajes asociados con el conquistador). Al despertarse, la persona que ha soñado con el *zithu* puede llevar el mal espíritu dentro y tener un sabor amargo en la boca.

A través de las prácticas del *tʼete* se canalizan los sentimientos de envidia en la comunidad. Cuando un otomí tiene mayor acceso a recursos naturales, levanta una buena cosecha o gana dinero, puede convertirse en el blanco de envidias y de prácticas de brujería que a veces se remontan a usos de origen medieval católico-hispánico. La responsabilidad de compartir el excedente en forma recíproca es sancionada por miedo a la brujería. Para evitar envidias, los otomíes prefieren ser discretos, humildes y no destacarse, salvo cuando asumen un cargo en la iglesia o celebran un bautizo, matrimonio o entierro. Allí muestran la capacidad económica y la gran voluntad de servir a los santos y compartir con la comunidad. Tal generosidad genera prestigio y evita celos. Si una persona teme los malos sentimientos de sus conciudadanos o de gente de razón, se recomienda que beba un caldo de plumas de cuervo y de gavilán. Por ser puros y mensajeros de *Jwä,* la vuelven a alguien inmune a la envidia.

Ar ˊñete-entre curar y enfermar

Un curandero solo cura, un *ˊñete* aplica sus poderes tanto para embrujar como para curar. En las comunidades, el respeto por la *t'ete* se basa en el temor a la pérdida de la fuerza vital *(nzaki)* y el espanto. Las caídas pueden provocarlo, al igual que los sonidos desconocidos o luces brillantes en la noche, la repentina aparición de animales extraños, traslados incomprensibles o el cadáver de alguien que falleció por muerte violenta. Ser testigo de algo desagradable e impactante puede causar fuertes dolores físicos, contracciones ardientes en el estómago o un dolor de cabeza tan intenso que parece que ésta va a estallar.

El *ˊñete* o 'brujo' puede ser hombre o mujer (greñuda con largo cabello rizado suelto y ropa hasta los tobillos) y ambos saben convertirse en animal. Un buen *ˊñete* también es capaz de despertar al espíritu del monte y lastimar a una víctima cuando ésta va a cortar leña en las montañas. Invoca al espíritu del viento para crear aires malignos que portan enfermedades, sabe contagiar con el 'mal de aire' y generar torbellinos. Puede quemar a una persona o un hogar llamando al espíritu del fuego que hace que broten chispas del fogón, causando un incendio. Al invocar al espíritu del agua, un *ˊñete* puede provocar la inundación de una milpa o destruir la cosecha con un rayo. Cuando los espíritus del agua ahogan a una víctima, le extraen los ojos y la lengua. Un oriundo de Santiago cuenta que un día fue a nadar en un manantial y de repente sintió como si unas manos lo agarraran y lo jalaran hacia abajo. Aterrado comenzó a rezar en voz alta. Logró liberarse por tener fe y sangre fuerte.

Hay *ˊñete* con poderes transformadores, pero no chupan sangre ni hacen mal a nadie, pues solamente "buscan la vida". Recurren a la iglesia y la capilla para invocar a los santos si desean curar, porque cada enfermedad tiene su santo patrón. Cuanto mejor esté familiarizado con los ritos y ceremonias de la iglesia católica y cuanto más domine el latín (lengua de fuerzas ocultas), más poder obtendrá. Reza para curar a una víctima de brujería o para atraer la buena suerte o a una mujer. A un *ˊñete* se le atribuye la capacidad de investigar quién embrujó a un enfermo. Si descubre que otro *ˊñete* ha causado sus malestares, dirige sus poderes hacia éste y la pugna por la vida de la víctima se libra entre ellos dos.

Los *'ñete* se sirven de *sot'ete* (objetos simbólicos como velas, huevos, telas, cintas, chiles y alfileres), pero también de víboras y muñecos con la intención de extraer el mal que aqueja al paciente o hacerle daño. Saben "poner las cruces", haciendo un aspa con dos velas, juntándolas por medio de una aguja, incrustando alfileres y rezando para que una persona odiada se enferme gravemente o muera. El *'ñete* también tiene la capacidad de plantar objetos (como cabellos y cruces) en el estómago de una persona odiada, o hacer que estos sean ingeridos por su víctima provocando dolores espantosos. Emplean las uñas de zopilote, águila, guajolote y gallo para agregar fuerza a las invocaciones, exorcismos y ritos. Los *'ñete* también saben hacer un líquido mágico e inflamable que aplican bajo las axilas para poder volar. El chile, las agujas y los alfileres simbolizan el dolor punzante que sufrirá una víctima después de una *t'ete.* Las velas y la cruz se asocian con la muerte puesto que se prenden velas cuando alguien fallece. La cinta sirve para atar los objetos y simboliza la permanencia de los efectos malignos. Cuando no está bien amarrada, la brujería no tiene efecto.

En Santiago cuentan que los *'ñete* cosen muñecos parecidos a una persona que quieren lastimar. Dependiendo del género de la víctima, el muñeco hechizado se viste de pantalón o con un vestido. Si desean herir la vista de la víctima, pinchan los ojos con alfileres y si quieren que su corazón deje de latir, los entierran allí. Rezando, murmurando y maldiciendo, los *'ñete* esconden el muñeco maltratado cerca de la casa de la persona odiada o lo entierran a lo largo de un camino donde suele pasar en espera de que la *t'ete* (brujería) se cumpla. Si la víctima encuentra el objeto, le causará gran perturbación. Algunos *'ñete* de Santiago veneran a san Cipriano, el más oscuro de los santos católicos y el patrono de los paganos, magos y nigromantes. Adoran su imagen y leen sus escritos en voz alta. En las leyendas, San Cipriano permanece como un vínculo único entre las prácticas de la Iglesia y las de lo oculto.

Los *'ñete* suelen encontrarse cerca de ríos, puentes, barrancos, intersecciones y montes. También se reúnen en cuevas a las doce de la noche. Aunque capaz de cometer atrocidades, incluso matar, dicen que un brujo no puede robar "porque las monedas le pesarían demasiado al volar". El *dä 'ñete* (brujo mayor) posee saberes mágicos antiguos y cura todo tipo de enfermedades provocadas por espíritus malignos.

Ndo zone ne txu zone-brujos chupadores de sangre

Los *zone* se transforman para dañar. El brujo hombre se llama *Ndo zone* en hñähño, la bruja feminina, *Behñä zone. Zone: zo* = lumbre, *ne* = boca: 'de quien sale la lumbre por la boca'. Los *zone* salen de sus casas o cuevas durante la noche, transformándose en cualquier animal para chupar la sangre de los infantes. Personas enfermas, ancianos, niños y sobre todo criaturas son víctimas fáciles de brujos chupadores. Además de tener la capacidad de transformarse en animal *(ts'omeṯi),* los *zone* suelen aparecer como luces de colores que resplandecen en la oscuridad *(ts'ospi),* diferentes de una luz normal que es blanca o amarilla. Ambas manifestaciones se remontan a nociones españolas medievales y a tiempos previos a la Conquista, como lo describe la *Historia eclesiástica Indiana (siglo XVI)* de Jerónimo de Mendieta:[246] "Brujos y brujas también, decían que los había, y que pensaban se volvían en animales, que (permitiéndolo Dios, y ellos ignorándolo) el demonio les representaba. Decían aparecer en los montes como lumbre, y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos de donde primero se había visto".

Para protegerse del mal, hay tratamientos. Cuando un niño llora constantemente, el padre de familia debe salir al campo para ver si aparecen luces extrañas. Si las ve, tiene que tirar una piedra en su dirección, rezar la Magnífica y el siguiente día colocar una imagen sagrada u objeto religioso donde aparecieron para prevenir que el *zone* regrese. Al encontrarse por la noche con luces embrujadas, una víctima no puede decir groserías, gritar o pensar en cosas vanas. Dicen que cuando un niño muere a edad temprana, nació con mala suerte o murió por envidia porque un *zone* no puede procrear ni embarazarse. Para impedir su entrada en el hogar, la familia suele fijar un clavo en la puerta de entrada. Si acaso el *zone* atraviesa el umbral, quedará paralizado y al intentar caminar, sentirá como si tuviera clavos en la planta de sus pies. Solamente quitando el clavo de la puerta puede el *zone* recuperar el control de su cuerpo de nuevo. Otro rito para evitar que un brujo se acerque es formar una cruz con dos largos clavos o agujas, una horizontalmente en la boca y la otra atada verticalmente a la camisa sobre la espalda.

246 Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) emerge como defensor de los pueblos Indígenas (llamados "indios" en el siglo XVI), promoviendo medidas para liberar a los pueblos de maltratos y tributos injustos.

Para alimentarse, el *zo̲ne* se transforma en animal o bien usa los ojos o cuernos de éste para robarle al humano sus líquidos vitales. Chupar la sangre o la leche materna simboliza el sacrificio humano para fertilizar al *zo̲ne* estéril. Después de haberse alimentado lo suficiente, se desprende de la tierra para volar al *nidu,* su hogar.

Las siguientes narraciones ilustran cómo los *'ñete* o *zo̲ne* ejercen su poder, sus métodos para transformarse en animal, chupar la sangre, hechizar o, por el contrario, curar. Aunque su oficio se ha desprestigiado y cada día hay menos individuos que se dedican a despertar los espíritus malignos, lo que en las comunidades aún se cuenta sobre el tema, es extremadamente entretenido y lleno de detalles fantásticos.

Relato de una limpia

Memorata (R15)

Doña Atanacia, San Ildefonso

A una señora de la comunidad le habían puesto cruces en el panteón y se enfermó terriblemente. Desesperada por curarse, decidió consultar a un *'ñete* mayor para neutralizar los efectos de la brujería que la estaban arrastrando a la tumba. Su hija la acompañó, pero el *'ñete* mayor le prohibió mirar. Acostaba a su madre debilitada sobre el suelo y prendía decenas de velas alrededor de su cabeza, sus brazos extendidos y piernas abiertas. La hija no resistió la tentación de mirar lo que pasaba. Cuando abrió suavemente los ojos, vio cómo las llamas de las ceras se engrandecieron y cómo al lado del cuerpo de su madre surgía una calavera que de repente desaparecía, tal como había aparecido: de la nada. Al terminar la ceremonia, el brujo apagó las velas y la enferma recuperó la conciencia. Lentamente se sentó para ponerse de pie y pedir algo de comer, pues tanta era el hambre que sentía. El mal había huido de su cuerpo.

Testimonio de una muerte infantil

Memorata (R16)

Doña Camila, San Ildefonso

Una noche, hace algún tiempo, una madre y su esposo quedaron profundamente dormidos. Su criatura dormía en medio de ellos. Temprano por la

mañana, la madre se levantó para ir al molino. Su esposo, poco después, también salió de la casa para ir a trabajar. Cuando la mujer regresó al hogar y comenzó a preparar las tortillas para el desayuno, el pequeño todavía no se había despertado. Se acercó al lecho, destapó a la criatura y para su horror vio el cuello y las piernas cubiertos de moretones; ya no respiraba. Un *ndo̲ zo̲ne,* aprovechándose de la obscuridad, había entrado a la habitación a hipnotizar a los padres y alimentarse con la sangre del chiquito, sin que ellos pudieran escuchar sus gritos.

La bruja, el perro, el guajolote, el infante y la mujer

Memorata (R17)

Don Pedro Marcelo, Santiago Mexquititlán

Muchos años atrás, a la media noche, un perro de extraño aspecto entró furtivamente a una habitación en Santiago con la maligna intención de chupar la sangre de una de las criaturas que en ese momento se encontraba durmiendo. Al instante del ataque, la bestia fue sorprendida por el padre de la pequeña, quien, al despertar y ver el peligro, alzó su machete que guardaba junto al lecho para matar al animal antes de que éste llegara a su bebé. El perro, al correr hacia la puerta, se convirtió imprevistamente en guajolote. El padre, lleno de furia, atacó a machetazos sus alas. De ahí comenzaron a brotar inexplicables luces que provocaron el desvanecimiento del animal. La criatura estaba a salvo y la paz retornó al hogar. Al día siguiente, el hombre levantó su machete y con asombro vio que ya no tenía rastro de sangre. La mañana de ese mismo día, en Ixtapa, en la ribera del río Lerma, cercano al lugar de los hechos, fue hallada una mujer de aproximadamente 55 años, inerte y cubierta de sangre. Según los habitantes, ella fue la que había aparecido, transformada en perro-guajolote, en la casa del campesino la noche anterior.

Brujería por envidia

Memorata (R18)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

Una señora del pueblo había dado a luz a una hermosa y sana niña. Quince días después, los padrinos de la criatura estaban por llegar para acompañar a la familia a Amealco para su bautizo. Poco antes, la madre arrullaba a su

recién nacida. De repente se sintió tan pesada, que un sueño profundo la venció, como si algo más fuerte que su voluntad la abrazara. Soñaba cómo una extraña se acercaba a su cama diciendo: "María levántate". Lentamente abrió los ojos y vio con horror que sus brazos estaban vacíos y que la niña se encontraba a sus pies, "blandita, inmóvil y cubierta de moretones en el cuello". La puerta se abrió y la *txu zone* de su sueño, con la cabeza cubierta en una capa negra y una vela en la mano, se acercó, se agachó, tomó a la criatura diciendo que le iba a regalar sangre para que sobreviviera. Otra vez la puerta se abrió. El marido entró y la misteriosa figura desapareció, mientras un gato graciosamente se escabullía por la hendidura de la puerta. Dejando una cicatriz en la memoria de los padres, pasaron años desde el día en que la bruja se alimentó con la sangre de la criatura. Los años pasaron y se enfermó gravemente. Para poder descansar en paz, fue a buscar al padre de la criatura, suplicándole perdón para su fechoría, ofreciéndole pulque y tequila como recompensa. Todos los días tocaba su puerta desesperadamente, pero dijo que no era santo para olvidar el mal que había hecho.

Años atrás, había comprado unos terrenos. Sus vecinos le tenían envidia, contrataron a la bruja, hermana suya, para que pagaran con la vida de su hija, todavía angelita porque no estaba bautizada, la tierra que ellos codiciaban.

La Muerte vestida de zopilote

Memorata (R20)

Don Severiano, Santiago Mexquititlán

La noche cubrió con su sombra las viviendas en Santiago. En una de ellas, la pesadumbre era grande. Todos los días, sin razón aparente, al llegar la oscuridad, los perros ladraban insistentemente. Las criaturas de la familia en este hogar morían al poco tiempo de haber nacido. Desesperados, los padres buscaron consuelo con un sacerdote, quien aconsejó a la familia comer pan bendito, rezar y rociar con agua sagrada las cuatro esquinas de la casa cada tercer día, durante treinta días. También recomendó que no perdieran de vista lo que pasaba alrededor de la casa. Una noche, entre las plantas de maíz, unos vecinos vigilaron la casa y vieron cómo un zopilote enorme, con el pico iluminado, se acercaba al hogar para posarse sobre el techo. Gritando de terror, despertaron a los esposos que estaban descansando adentro y juntos trataron

de capturar al animal. De su pico escapó una voz masculina y de repente el espantoso animal desapareció en el aire. Al paso de los treinta días, los perros dejaron de ladrar y los niños que nacieron ya no fallecieron.

El guajolote envidioso

Memorata (R20)

Severiano, Santiago Mexquititlán

Un hogar de Mexquititlán se encontraba triste porque todas las criaturas que allí nacieron murieron poco después. El padre de familia cumplía un cargo en la iglesia y una noche, acompañado por otros cargueros, regresaba a su casa tras vigilar el templo del Barrio I. Al llegar a ella, vieron varios guajolotes sentados encima del techo. Buscaron una rama larga para bajar a los animales, pero cuando trataron de asustarlos, quedó solamente un guajolote gigantesco que repentinamente desapareció. Armados con machetes, piedras y acompañados por perros, comenzaron a cazar al animal fantasma. Tras una hora, lo encontraron en la barranca, pero en su lugar, de repente, apareció un hombre de rodillas, pidiendo perdón en voz alta y suplicando por salvar su vida. Era un *zone,* ciego por envidia de las propiedades, los terrenos y el ganado de la desafortunada familia. Volvieron al cura para pedirle consejo y decidieron no vengarse, sino más bien rezar por su salvación. A partir de ese día, cuenta la historia, las criaturas que nacieron en el hogar, vivieron.

El gran perro negro

Memorata (R21)

Don Federico, Santiago Mexquititlán

Una vez Don Federico despertó a la medianoche con la sensación de que algo fuera de lo normal se encontraba en su dormitorio. Para ver mejor, encendió un cerillo y, en efecto, vio algo muy inquietante. Encima de la cabeza de su hijo más pequeño estaba sentado un gran perro negro. De repente éste se levantó corriendo hacia la salida, desapareciendo misteriosamente por un pequeño agujero de la puerta cerrada. Entre tanto, su esposa también se despertó y fueron a ver a su hijo. El niño ya no respiraba.

Lucecillas coloridas

Memorata (R22)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Hace unos cuantos años, en vísperas del 15 de mayo, un vecino otomí tuvo varios encuentros inexplicables con luces multicolores. Un día andaba con su burro que llevaba una carga, por el pie del cerro, cuando de repente el cielo oscureció y aparecieron luces extrañas. Se desorientó, perdió el camino, al igual que su burro. Cuando trató de ubicarse, estaba solo en la barranca y no había por dónde salir. Cuando finalmente amaneció, recobró el sentido de orientación y pudo volver a casa donde el burro lo estaba esperando.

Otra noche regresaba a la comunidad con un kilo de carne. De repente se sintió mareado y sometido a fuerzas poderosas. Perdió nuevamente el sentido de orientación y también la carne que llevaba, apareciendo, para colmo de su sorpresa, las mismas luces de colores a su alrededor.

El mal siguió tomando posesión de su vida. Cada tercer día, de repente salía corriendo de su casa como si tuviera alas en los pies. Sus vecinos lo veían darse a la fuga, con el rostro contraído de espanto, pero no lograban ver a sus perseguidores. Solo la víctima veía las luces. Rendido por la angustia y el cansancio, decidió consultar a un *'ñete,* quien lo salvó con velas, huevos y murmurando oraciones.

Luces desorientan

Memorata (R23)

Don Nicolás, Santiago Mexquititlán

En tiempo de lluvias, a eso de las doce de la noche, un otomí del Agostadero caminaba por el campo cuando de repente escuchó una voz y se percató de unas luces de colores. Perdió la conciencia y, cuando la recobró, estaba en el agua del río hasta los muslos sin poder salir. El susto lo hizo rezar y las luces malignas se retiraron. Logró orientarse, salir del agua y continuar su camino.

Luces trasladan

Memorata (R24)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

Una vez, a las cuatro de la mañana, un carguero y tres acompañantes atravesaban el puente que une el barrio de Tultepec con el de Tenazdá. De pronto

aparecieron luces en el cielo y bajo el puente en el agua se escucharon ruidos. Con los brazos llenos de flores sintieron la escalofriante cercanía de malos espíritus y se quedaron mudos de miedo. Cuando aparecieron los primeros rayos del sol, vieron cómo la extraña luz desapareció tras una loma. Se dieron cuenta de que habían sido trasladados, encontrándose lejos del puente.

Con un cuchillo clavado en el huarache

Memorata (R25)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

Se dice que al atrapar a un brujo y perdonarle la vida, éste recompensa el perdón con ofrendas de carne de puerco. Ya entrada la noche, un habitante del pueblo caminaba por los montes, acompañado por sus burros. Mirando al cielo, distinguió una luz en forma de zopilote volando encima de él. De inmediato sacó un cuchillo para clavarlo en su huarache. En ese instante la figura cayó y en su lugar un hombre se levantó. Suplicó que lo dejara libre, prometiendo no dañar a nadie porque sólo "buscaba la vida". Para expresar sus buenas intenciones, lo invitó a su casa a comer carne de puerco. El otro, consciente de que había atrapado a un brujo, declinó la oferta y siguió su camino. Dos días después, el mismo *'ñete* lo visitó en su hogar, ofreciéndole dos kilos de carne. Se comieron el puerco juntos y al terminar el brujo lo invitó a su casa para seguir comiendo, esta vez chicharrón. Por miedo al poder sobrehumano de su visitante, el lugareño nuevamente rechazó la invitación.

Velas con espinas

Memorata (R26)

Santiago Mexquititlán

Un día, una muchacha otomí caminaba por las lomas a eso de las ocho de la noche, cuando descubrió una luz extraña en medio de la milpa. Tres meses después, cuando su familia comenzó a sembrar el maíz donde apareció, los campesinos encontraron dos velas enterradas con espinas. Así descubrieron que alguien quiso dañar a los dueños de aquella tierra.

Protección contra la *t'ete*

La brujería puede ser neutralizada y es posible protegerse de las envidias y los encantos con los siguientes remedios, tratamientos y rituales:

- Poner un hilo rojo alrededor del cuello
- Llevar un amuleto de mata de romero
- Hacer una cruz de dos agujas al lado del petate
- Dibujar cruces sobre la muñeca de la mano con la ceniza de la pluma quemada de un guajolote

Si al ir caminando aparece la sombra de un *'ñete* volando en forma de animal u otra figura, de inmediato la mujer debe quitarse la faja y hacer nudos en ella para que ésta se atasque alrededor del cuello del brujo, pierda su poder de vuelo y caiga sobre la tierra.

Para hacer a alguien extraordinariamente poderoso y dueño de su futuro sin riesgos mayores, se cuecen las plumas de una sola ala de tecolote y otra de águila y se toman en té. El *'ñete* que teme que otro brujo le está mandando desgracias, al tomar esa infusión se volverá inmune y obtendrá el poder para devolver la maldad a su enemigo para que éste se enferme.

Para proteger a una criatura del *t'ete,* se rocía un poco de sal en su frente o se coloca un cuchillo o machete al lado de su cabeza. Con el mismo propósito se pone carbón y agua debajo de la cama o a un lado del petate.

VII

METI-ANIMALES

Concepciones sobre los animales

Las concepciones otomíes sobre la fauna y el conocimiento zoológico tradicional comprenden prácticas antiguas que surgieron de la interacción con el entorno, hoy sujetas a fuertes cambios. Desde la época prehispánica hasta la actualidad, los animales han jugado un papel primordial en la cosmovisión otomí. Las sociedades (Indígenas) otorgan a los animales y plantas "un principio espiritual propio y que pueden entablarse con ambos diferentes relaciones, semejantes a las de persona a persona, ya sean de amistad, hostilidad, seducción, alianza o intercambio".[247]

Arraigados en la propia mitología, los otomíes de Santiago y San Ildefonso divinizan ciertos animales y les conceden atributos antropomórficos. Aparecen como intermediarios y mensajeros de *Jwä,* como protectores, medicina o alimento. La relación ñäñho-animal comúnmente es simbiótica. Los animales son el puente entre el mundo humano y sobrehumano; "hablan", advierten, adivinan y predicen. Hay animales elegidos como mensajeros sagrados de *Jwä* que 'llevan su correo' y otros sin dones. Se distinguen entre pájaros que 'llevan corona' y son amados por haber obedecido y otros que son pelones, no comen bien "ni viven en una casa bonita" (como el zopilote, pájaro castigado). La simbiosis puede convertirse en fusión cuando el hechicero o *zo̱ne* se transforma en animal para chupar la sangre o la leche materna. En las comunidades, los animales tienen varias identidades y se clasifican de la siguiente manera:

- Animales domésticos (perros, gatos, chivos, borregos, vacas, caballos, burros, bueyes) y salvajes.
- Animales con sangre fuerte y débil.
- Animales calientes (pueden procrear) y fríos (estériles).

247 Descola, 2011, pp. 54-77, en: Guerrero Martínez, "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos", *Revista pueblos y fronteras digital,* 2015.

- Animales con facultades oscuras (como el gato, el tecolote, la serpiente, la tuza, el coyote, el toro, el chivo) y aquellos que simplemente "buscan la vida" y son inofensivos.
- Animales benéficos para al hombre porque parte de su cuerpo, carne o sangre es medicina (el coyote, la víbora, el zorrillo, el ratón, el zopilote, etcétera) y otros que no lo son.
- Animales "buenos" como el perro que acompaña al hombre en su viaje después de la muerte, el águila que enseña el camino a dónde asentarse, el cuervo que descubre el maíz y los "malos" (a menudo de origen español) y el que se transforma en *'ñete.*

Según los otomíes, medio siglo atrás había muchos zopilotes, águilas, garzas, cenzontles, gavilanes, gorriones, golondrinas, búhos, jilgueritos, calandrias, pico gordos, pájaros carpinteros, urracas, tortolitas, chapulines, entre otros, pero que, tras la introducción de los fertilizantes químicos, estas aves dejaron de alegrar la vida del campesino con sus cantos y presagios. Sobre todo los ancianos están preocupados por la desaparición de los animales en su entorno, tanto el estridular del grillo como el canto de los pájaros se oyen cada vez menos por el uso excesivo de fertilizantes y pesticidas. El gobierno lo reconoce. De acuerdo con el Programa Municipal de Desarrollo Urbano Amealco de Bonfil, "la flora y fauna del municipio presentan una importante perturbación debido al desordenado crecimiento urbano, a la deforestación y al tipo de prácticas agrícolas seguidas".[248] La fauna silvestre se extingue, el gato montés y el tigrillo raras veces se encuentran en los lugares cerriles como la Laguna de Servín y San Pablo. Entre las especies de la fauna aún hay ardillón, armadillo, liebre, mapache, cacomixtle, camaleón carnudo, cacomiztle, conejo, coyote, ocelote, tlacuache, onza, oruga de tepozán, rana arborícola y rana de Moctezuma, oruga del tepozán, zorra gris y zorrillo. Entre los reptiles se encuentran la víbora de cascabel, culebra listonada, coralillo, hocico de puerco o de cerdo, alicante, lagartija espinosa y tortuga casquito.

Hay ganadería menor (reses, bueyes), pocas mulas y caballos; el porcino (puerco negro) sólo es para el consumo familiar, el equino (chivos, borregos)

248 Plan Municipal de Desarrollo 2016-2018, Amealco de Bonfil.

se encuentra también en pequeña escala. Al igual que la agricultura, la ganadería (bovina, caprina, porcina, equina) es principalmente de subsistencia. La producción de carne y de leche era importante antes de 1947, pero hoy es de bajo rendimiento. Los equinos y bueyes son utilizados como animales de tracción y son un recurso esencial para el trabajo agrícola. Cuantitativa y cualitativamente, el ganado menor tiene mayor importancia para los otomíes. Los animales salen al campo a pastar y se encierran en corrales por la noche (semipastoreo). La explotación del ganado ovino es significativa debido a su adaptabilidad al medio, se cría a nivel familiar y está representado por ejemplares de tipo criollo con influencia de la raza suffolu. El robo de ganado (borregos, caballos y vacas) es un problema actual que afecta gravemente al campesino de la región.

Animales de corral, pollos y guajolotes tienen mayor importancia, sobre todo como platillo principal (mole) para las ceremonias religiosas. En ambas comunidades hay pocos gatos y muchos perros para proteger los terrenos y hogares contra intrusos. No es conveniente acercarse a una casa otomí sin avisar porque los perros están entrenados para defender el territorio y atacar. El ñäñho, tal como en tiempos precortesianos, mantiene una relación privilegiada con su perro más querido, quien lo acompaña al más allá (véase la sección "*Ndate*-muerte" del capítulo v). En San Ildefonso suelen colgar un olote amarrado a un hilo rojo sobre el cuello de una perra para que no tenga cachorros. También se acostumbra a amarrar un hilo rojo sobre el cuello de vacas preñadas para proteger así al becerro de deformaciones causadas por la luna llena.

Caza y pesca

Según Sahagún,[249] "Cazaban conejos, liebres, codornices y venados con redes, flechas, ligas u otras corcherías... Comían los zorrillos que hieden, y culebras, y lirones, todo género de ratones, las comadrejas, otras sabandijas del campo, del monte, lagartijas de todas suertes abejones y langostas de

249 Sahagún, 1975, p. 604.

todas maneras". Hasta el día de hoy, los ñäñho ingieren parte de dichos animales, principalmente como medicina. Con el cuero de los animales solían hacer máscaras, taparrabos o jícaras. También se aplican las tiras de piel para el yugo de los bueyes.[250] A continuación se presentan imágenes que ilustran esta práctica; entre las fuentes citadas se encuentra Sahagún.

Imagen 9







Se considera importante tratar bien a los animales silvestres para que después se dejen cazar. Hace unos cincuenta años atrás, los otomíes salían a cazar con frecuencia en los ríos (río Lerma) y las lagunas, con la red circular (idéntica al salabre) o rectangular. La misma red aparece en los códices y es de origen prehispánico. Para el uso de la rectangular, se requieren dos personas para sostener las puntas y vadear por el río, pescando carpas, pez liza y charales. Ante la deforestación y contaminación, hoy hay poca caza y pesca. Los otomíes se ven obligados a comprar leña a los comerciantes de

250 El mismo salabre (red de ixtle) usado por los otomíes de las comunidades se encuentra en el *Códice Florentino* y el *Códice Mendoza.* Véase Williams, "Aquatic subsistence in the basin of Mexico, Ethnography and Ethnohistory", *Aquatic Adaptations in Mesoamerica: Subsistence Activities in Ethnoarchaeological Perspective,* 2021.

San Francisco Xasni y la carne en Amealco. Hoy, la cacería se limita a conejos y ardillas de campo *(mindo'batha)* en los montes, barrancas y peñas. Usando una barra larga o piedra, los cazadores golpean la entrada de la madriguera para inducir a los conejos a salir de su agujero y los capturan con perros de caza. Para cazar las ardillas de campo que viven bajo tierra en las llanuras, se tapa una salida de la madriguera y por la otra se introduce un palo, de manera que cuando la ardilla intenta salir por el agujero tapado, no puede y regresa a donde la esperan los cazadores. En cuanto a la caza de pájaros (la tunda, pájaro de milpa en tiempo de cosecha o *'mentx'a,* pájaro que sigue a los bueyes en el campo), solamente los niños suelen cazarlos con una resortera y después comerlos tostados con sal.

Hay una tradición en Santiago que ha sobrevivido a los cambios, un ritual ancestral para asegurar una buena caza y pesca para el siguiente año. Su fecha corresponde a la celebración católica de Corpus Christi, se llama *dango ya zu'we:* 'la fiesta de los animales'. Coincide con la época anterior a las primeras lluvias y marca el inicio de un periodo de indigencia. El campesino otomí, en espera del agua para sembrar, ha invertido todos sus recursos e incluso dinero prestado para la compra de fertilizantes y semillas. Es la época por excelencia de la caza de animales silvestres y la pesca. No hay trabajo en la milpa y hay necesidad de complementar la dieta. Fray Juan de Torquemada[251] describe la fiesta de Corpus en Tlaxcala de la siguiente manera: "y para que no faltase nada para contrahacer al natural, estaban en las montañas unos cazadores, muy encubiertos con sus arcos y flechas que comúnmente los que usan este oficio, son de otra lengua que se llaman otomíes y viven mucho de caza...".[252] A continuación se narra cómo se celebra todavía en Santiago.

Un día antes o antes del amanecer del mismo día, temprano por la mañana, los cargueros de los altares de la iglesia del Barrio Centro salen de sus casas para ir a pescar a los ríos y arroyos y cazar en las montañas y llanos cuanto animal encuentren. Ese día de Corpus Christi está dedicado a los

251 Juan de Torquemada (c. 1562-1624) en 1615 publicó un voluminoso estudio de la cultura Indígena del centro de México, basado en el trabajo de otros misioneros e informantes locales Indígenas: *Monarquía indiana.*

252 Torquemada, *Monarquía indiana. Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimientos, conquistas, conversiones y otras cosas maravillosas de la mesma tierra (1615),* UNAM, 1975, p. 23.

animales, se celebra su vida y su carne. Las ofrendas y animales simbolizan la magnificencia y el esplendor de la naturaleza, el respeto de los humanos hacia ella. Durante veinticuatro horas está prohibido matar a un animal. Los cargueros deben capturarlos vivos. Si un cazador mata alguno, poco después se enfermará gravemente. Al volver a la comunidad con los animales, los cargueros se reúnen en el templo del Barrio Centro para rezar. Luego sacan las imágenes de sus nichos y las colocan en el jardín al lado de la iglesia bajo arcos decorados. Terminan de adornar los altares y santos con abundantes listones polícromos, cadenas de flores, plátanos, panes redondos y en forma de diferentes animales. Cuelgan los animales cazados y vivos en los arcos, en pequeñas jaulas de madera, en bolsas de plástico con agua o con las patas atadas con cuerdas a los palos, incluso víboras, conejos, tlacuaches, peces, tortugas, ardillas, camaleones, gorriones, calandrias y hasta águilas y zopilotes (algunos años atrás). Llevan los animales a los santos para que por un día entero puedan estar cerca de ellos y recibir su bendición para que se multipliquen. Si durante el año han aparecido muchas víboras, éstas no se cazan para que no se reproduzcan, más bien atrapan aquellos animales que durante el año han sido escasos. A la una de la tarde llega el sacerdote para bendecir los altares orlados de animales y celebrar la *ndajahña* (Gran Oración).

Al término de las festividades, cuando comienza a oscurecer, los cargueros liberan a los animales de su prisión temporal para devolverlos a la naturaleza, precisamente en aquellos lugares donde fueron atrapados, en los montes, bosques y ríos, para que puedan quedar libres, 'buscar la vida' y compartir con sus congéneres lo bien que han sido tratados por los otomíes. Así es como ganan confianza en los humanos y los cazadores ñäñho se aseguran de una caza provechosa para los meses venideros. Regresando al pueblo, los cargueros se juntan para compartir en alegría comida y bebida.

Imagen 10



Ofrendas del día de Corpus Christi

'Ñithi meti-medicina para animales

El comportamiento de los animales depende de la temporada. Durante todo el año, los camaleones se dejan atrapar y no son agresivos, pero entre julio y agosto pueden incluso hasta morder. Las picaduras de mosquitos también duelen más en esa época. Durante los meses de noviembre y hasta febrero, "el ganado se pone flaco" porque el pasto está frío, el campo está seco y hay escasez de alimentos.

- Cuando los caballos, vacas o puercos no engordan o están enfermos, se mezcla la carne de tlacuache molida con su comida para que puedan fortalecerse.
- Si un animal, por el contrario, tiene la panza muy inflamada, se debe preparar una mezcla de huevo con manteca para metérsela en la cola, o bien se frota abundante lodo sobre el lomo del animal para bajarle la temperatura.
- Cuando las ubres de la vaca están duras y no sueltan leche, se trituran las flores y hojas de la 'jara' y se aplican en las ubres, o bien se preparan en té y con éste se untan las ubres para calentarlas.
- Para evitar que se acerquen las moscas, bajo la cama se suelen poner unas ramas de chilacayote.
- La orina de la lagartija es veneno para la vista, al tener contacto con los ojos puede provocar ceguera.

Cuentos con animales y fábulas

En la tradición oral ñäñho de las comunidades, varios relatos incluyen animales y describen el mágico intercambio de poderes, la íntima colaboración e interacción entre humano y animal, al animal que espanta y al que consuela. Un brujo sabe transformarse en animal para volar o atravesar una puerta cerrada, una víbora alicante chupa la leche tibia del pecho caliente de la mujer y la ubre de la vaca. Varios animales están vinculados con el ciclo agrícola o son considerados símbolos de fertilidad. Los humanos recibieron el maíz

del cuervo y el ratón y, por consiguiente, siempre deben compartir la tortilla con estos animales. El ratón se encuentra alrededor de la milpa para robar a su dueño lo que en alguna época era exclusivamente suyo.

Los mitos, cuentos y fábulas otomíes encierran elementos precortesianos y al mismo tiempo comprenden nociones medievales españolas, católicas y modernas. Se encuentran cargados de símbolos determinados por el tiempo y el espacio, y estos definen cómo interpretarlos y cuál es su significado. Los personajes y animales introducidos durante la Colonia asumen valores negativos en las narraciones otomíes. Tal es el caso del toro (y sus cuernos), el burro, la serpiente, el dinero, el hacendado y el diablo *(zunthu),* quien puede manifestarse como un hombre güero y alto con sombrero. El toro maligno que vomita fuego también está relacionado con la gente de razón.

El sincretismo religioso ha ocasionado confusión en cuanto a la interpretación de la serpiente.

> Los misioneros quisieron encontrar relación entre la serpiente tentadora del paraíso [...] y la 'coatl' [...], y con este criterio interpretaron los Códices. [...] Entre esos dos mitos no hay relación posible, pues la culebra de los Hebreos ha sido objeto de maldición entre los Judíos y sus hijos los Cristianos. [El símbolo de la serpiente bíblica católica tiene un carácter eminentemente diabólico], mientras que la 'coatl' de los Nahoas fue objeto de culto y adoración.[253]

Las narraciones otomíes representan a la serpiente bíblica como el cómplice del *zunthu,* el dueño del dinero manchado por la mala suerte, el animal que no deja de morder a los pobres infelices en el *nidu* o la serpiente seductora. Estas representaciones no deben confundirse con la serpiente Indígena otomí como símbolo principal de fertilidad y de aguas donadoras de vida. En la tradición mitológica otomí, la serpiente es protectora del agua y adivinadora de la lluvia.

Otro ejemplo es el perro. En varios relatos otomíes, éste protege al humano cuando le advierte sobre la cercanía de un peligro, ladrando. En otros, un perro negro enorme entra a medianoche en un hogar y se sienta sobre la

253 Robelo, *op. cit.,* 1980, pp. 103-105.

cabeza de una criatura para quitarla la vida. El que un *'ñete* se convierta en perro se registra en varias fuentes sobre los otomíes. Salvo cuando se convierte en colaborador del *zunthu,* dicho animal en los cuentos de nuestras comunidades es un símbolo positivo, el puente entre el mundo físico y el invisible; sus ojos logran ver lo que al ser humano no le es permitido percibir y conoce el camino en el más allá después de la muerte. Por su papel primordial en la vida diaria, el perro siempre debe recibir una parte de la tortilla cuando se encuentra cerca, ya que, de negársela, a la persona avarienta le saldrán granos en el ojo.

El águila y las hormigas rojas

Cuento Mítico (CM1)

Alicia Pérez, San Ildefonso

Hubo un empleado en la hacienda a quien le gustaba mucho trabajar. El patrón estaba muy contento y un buen día le dijo: "Si logras separar este montón de frijol en blancos, negros, rojos, cafés y pintos y además quitas las piedritas que encontrarás entre los frijoles, llenando una carga de cien cuartillos en costales, hoy en la noche, te daré a mi hija como esposa". Sabiendo que era prácticamente imposible que cumpliera, el patrón se fue a dormir tranquilamente. El pobre empleado se quedó solo y desesperado.

Cuando el cielo oscureció y las estrellas comenzaron a brillar como espejos, lo embargó una sensación de esperanza a pesar de que casi no había avanzado en su tarea. En ese momento, un águila aterrizó a su lado y cuando el jornalero le contó su triste pena, le dijo: "No te preocupes, te traigo a mis amigos para que te ayuden". Raudamente regresó con un verdadero ejército de hormigas rojas y dijo: "Ahora te puedes dormir, porque mis animalitos terminarán antes de que cante el gallo".

Y cuando los primeros tintes de la aurora se pintaron en el cielo, las buenas hormigas habían acabado de clasificar los frijoles en blancos, negros, rojos, cafés y pintos, quitando todas las piedritas que encontraron. El patrón de la hacienda, al entrar en el granero, con los ojos desorbitados, pudo ver los costales elegantemente ordenados con el frijol seleccionado. Su empleado le dijo: "Ahora tienes que cumplir con tu palabra y darme a tu hija".

El ojo del gato

Cuento Mítico (CM2)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

En tiempos remotos vivía una bruja en el pueblo que chupaba la sangre inocente de los recién nacidos y también sabía trasladar a transeúntes nocturnos. Para reforzar sus poderes, su acompañante, un gato negro, le prestaba sus ojos. Un día, unos arrieros se quedaron a pasar la noche en su casa. En vez de descansar, sin embargo, no durmieron ni un guiño hasta la medianoche y así vieron cómo la mujer se levantaba, agarraba al gato, le quitaba los ojos para ponérselos y guardaba los suyos en una caja. Cuando desapareció volando en la oscuridad, los arrieros se levantaron. Encontraron la caja donde había escondido sus ojos y los envolvieron en un poco de ceniza del fogón antes de volver a ponerlos en la caja. Cuando la bruja regresó de su viaje poco antes del amanecer, le devolvió los ojos al gato para volver a ponerse los suyos como si nada hubiera pasado. Sin embargo, aunque hiciera lo imposible, no lograba pegárselos como siempre lo hacía, pues ya no eran pegajosos y resbalosos, y seguían cayéndose de las cuencas de sus ojos. Un fuerte dolor de cabeza la agotaba y para ocultar los dos grandes agujeros oscuros en su rostro, se envolvió la cabeza en un rebozo y se acostó. Cuando los arrieros le preguntaron porqué se había cubierto la cara y no recibieron respuesta, le quitaron el rebozo y vieron que carecía de ojos. El pueblo entonces no tardó en hacerle juicio.

El ojo del perro

Memorata (R27)

Vicenta Hernández, Santiago Mexquititlán

Ar 'yo ar mpä di ar ñ<u>o</u>h<u>o</u>: el perro es el mejor amigo del hombre.

Cuando los perros aúllan sin cesar y se quedan mirando fijamente algo en la obscuridad, el otomí sabe que sus ojos alcanzan a ver lo que para el ser humano es imposible percibir. Un día un perro ladraba así. Su dueño, intrigado por la insistencia del animal y tratando de apaciguarlo, le quitó las lagañas de sus ojos y las untó en los suyos. Parpadeando levantó la vista y miró lo que no había sido destinado para sus ojos: una especie de "monos" bailando con lanzas y flechas en las manos, seres espantosos, listos para la contienda. El

amo del can gritó y corrió despavorido hacia la casa para refugiarse en ella. Al cerrar la puerta tras de sí, se desmayó aterrorizado y bañado en sudor. Su mujer acudió en auxilio para quitarle el mal. Le preparó un té caliente con un manojo de corazón de pirul, chile pasilla, hoja de orégano y huevo y colocó cruces y velas al lado de su marido.

El hombre y el coyote

Memorata (R28)

Fausta, San Ildefonso Tultepec

Es complicado cazar a un *mi'ño* (coyote). Su respiración hace que el humano pierda los sentidos. Si un cazador armado con rifle quiere matar a un coyote y lo mira a los ojos, no será capaz de disparar y el animal quedará libre. Cuando baja de las montañas para robar gallinas de las viviendas otomíes durante la noche oscura, las moja primero con su baba y así provoca que solitas, sin hacer ruido, las gallinas lo sigan por doquier, embrujadas por su extraña fuerza.

Hace años, cuando todavía había mucho bosque en la periferia de Mexquititlán, un coyote, movido por el hambre, dejó su refugio en los montes para bajar a donde habitan los ñäñho y robarles un pollo o borrego. Los perros que vigilaban el terreno de un campesino lo alarmaron ladrando. Éste, al despertarse, agarró el palo más cercano para proteger a sus animales. Al abrir la puerta, buscó en los alrededores hasta que sus ojos descubrieron al coyote. Armado con el palo, corrió hacia el animal para darle una fuerte paliza. En ese momento su señora se había puesto de pie y veía cómo su esposo, vestido en calzoncillos, atacaba con furia a la nada. No había caído en cuenta de que el coyote se había fugado cuando salió por la puerta de su casa.

La bruja y la bestia cornuda

Memorata (R29)

Santiago Mexquititlán

Una otomí-mazahua de Temascalzingo era experta en brujerías, tanto en evitarlas como en provocarlas. Solía trasladarse hacia el cerro a la medianoche para encontrarse con una extraordinaria bestia con cuernos a quien llamaba gritando. Al parecer se saludaban cariñosamente y el animal luego pregunta-

ba en qué podía asistirla para satisfacer sus deseos. Entonces ella le explicaba que en su pueblo había un enfermo que debía aliviarse o una persona odiada que tenía que morir. Siempre y cuando la señora dijera la verdad, el monstruo cumplía con sus peticiones y a las dos semanas la comunidad contaba con un enfermo aliviado milagrosamente o un difunto fallecido de manera misteriosa.

La bruja y la cabra

Memorata (R30)

Zacarías y Severiano, Santiago Mexquititlán

Hace tiempo, en el Barrio III de Santiago vivía una *'ñete*. Solía disfrazarse por las noches y volar lejos sobre los árboles del cerro, dejando un rayo de luz por el cielo. Llegaba a donde se encuentran unas grandes piedras rojas y donde moraba una cabra negra. "Era de su gusto" meterse por el ano y salirle por la boca de la cabra para adquirir más fuerza y velocidad para volar hasta San Francisco, donde se encontraban dos presas de agua. Sus nietas contaban que solían estar sentadas al lado de su abuela, cuando de repente desaparecía, dejando atrás un largo destello de luz. De pequeñas, a veces la acompañaban en sus viajes, pero nunca llegaron muy lejos porque se caían de su espalda. La *'ñete* tenía molcajetes, ollas y platos adornados con dibujos de ojos de víbora, de chivo, de perro, de tecolote o de guajolote. Lograba así invocar a esos animales para que aparecieran en los alrededores de la vivienda de alguien odiado; poco después un miembro de su familia se enfermaba. La bruja causó tanta perturbación entre los habitantes que la mataron con un cuchillo en una noche cualquiera.

Los tres cuentos presentan una simbiosis en la interacción entre el humano y el animal. Una bruja cambia sus ojos por los de un gato, un jinete tuerto monta un caballo tuerto del otro ojo y ambos adquieren poderes (véase CH7); un hombre unta la lagaña del ojo del perro en los suyos y logra ver cosas extraordinarias. Tres veces el mismo tema, animales diferentes. Entre jinete y caballo se da una especial simbiosis al hacerlos tuertos de ojos diferentes; la fortaleza instintiva del caballo se une con la inteligencia del hombre. De ahí su sagacidad y fuerza misteriosa, su condición de tuerto agudiza esta pro-

piedad en la mirada, como en el caso de Horatius Cocles, héroe romano en el que la mirada de su único ojo paralizaba al enemigo, o el de Odín, dios supremo escandinavo, barbudo y tuerto que en la guerra fulminaba a los guerreros por su poder de fascinación. En el mundo otomí, el tuerto también tiene más poder que sus colegas con dos ojos porque puede emplear un ojo de gato, tuza o tecolote en lugar del suyo ciego, adquiriendo así las facultades de estos animales sin que nadie se dé cuenta.

El gato negro, en la concepción española, personifica la oscuridad y la mala suerte, pero el perro es "el mejor amigo del hombre". Con los ojos de éste, el humano logra penetrar lo desconocido. El perro como psicopompo (que conduce las almas de los difuntos hacia la ultratumba) es un símbolo presente en el pensamiento precortesiano. Los antiguos mexicanos criaban canes para acompañar y guiar a los muertos en el más allá y adoraban el Dios Perro *Xólotl;* los otomíes todavía guardan el mismo concepto. Los ojos del gato ven en la oscuridad y, al ponérselos, la bruja adquiere el poder de volar y la capacidad de penetrar en casas ajenas.

La ceniza es símbolo de fertilidad por excelencia. En las comunidades se dibujan cruces de ceniza en el patio del hogar para repeler los impactos negativos de la *menthe* ('víbora de nubes'). Asimismo, se pintan cruces en las manos y los brazos para protegerse de la brujería. Una mujer otomí embarazada frota cenizas en su ombligo cuando ocurre un eclipse de luna. Cuando el campesino no requiere del zacate para alimentar el ganado, lo quema para "calentar la tierra con la ceniza". Ésta purifica, representa vida nueva, buena suerte y fertilidad. El *'ñete* personifica esterilidad, fuerza perversa y mala suerte. Se dedica a chupar la sangre (donde reside el espíritu de la vida) de inocentes criaturas por envidia (un brujo no puede concebir) y causa infertilidad.

En las siguientes narraciones, sólo figuran animales. En estas fábulas otomíes, narrativas con moraleja protagonizada por animales, los personajes principales hablan como si fueran humanos con sus pasiones y travesuras. Se atribuye al animal una capacidad racional y una auténtica voluntad en la determinación del destino propio. El origen de estas historias no es seguro, se derivan de fábulas europeas y también incluyen elementos Indígenas.

El conejo y la zorra

Fábula (F1)

Don Andrés, Santiago Mexquititlán

Una tarde, un conejito sentado en la entrada de su madriguera vio pasar a una zorra diciendo: "¿Qué haces conejo?" Y éste le contestó: "Pues acá vivo y si no me tratas mal, te invito a que conozcas mi casa". La zorra, curiosa de saber cómo se cobijaba su nuevo amiguito, aceptó la invitación, prometiendo que no se apropiaría de la madriguera. Entró por el agujero y sorprendida de todo lo que vio adentro exclamó: "¡Qué bonita casa tienes! ¿El agua de la lluvia no moja tu vivienda?"

Alabándolo, salió agradeciendo al conejo su hospitalidad y siguió su camino porque tenía mucho que hacer. Unos días después empezó a llover fuertemente. La zorra andaba por el mismo rumbo y al acordarse de su buen amigo decidió buscar refugio en su casa. El conejo, confiado en que no había abusado de su amabilidad la primera vez, dejó que la zorra entrara. Una vez adentro, sin embargo, la zorra comenzó a discutir con su anfitrión y, aprovechando su superioridad física, atacó al pobre conejo, quien no tuvo otro remedio que huir de su propio hogar, bajo amenaza de que, si no lo hacía, la zorra se lo tragaría.

Triste ahora, andaba a saltitos a solas por las lomas, mientras que la zorra se encontraba bastante contenta en su nueva morada. Lamentándose de su mala suerte, tropezó con un gallo y, cuando le contó su triste pena, éste le ofreció ayuda. Juntos regresaron a la madriguera, el gallo armado con un cuchillo. Desde la entrada amenazó al intruso con que si no salía, lo iría a buscar adentro para ensartarle su cuchillo. Tiritando, la zorra salió del agujero y el conejo regresó a su hogar. Tanta era su felicidad y agradecimiento que invitó a todos los animales a un baile en su casa.

VIII

PO̲H̲O̲-ECONOMÍA

Concepciones sobre sistemas económicos y de subsistencia

P<u>o</u>h<u>o</u>, el título de este capítulo, significa 'brote de agua, manantial, ojo de agua' en hñähño, y es la palabra que se usa para referirse a la economía. Los otomíes suelen decir: *"nu'b<u>u</u> otho ar dehe otho ar nzaki",* es decir, "Si no hay agua, no hay vida". *Dehe* (agua) es el alimento básico para la tierra, la esencia de la agricultura tradicional otomí. Todavía una parte de la economía otomí de Santiago y San Ildefonso gira en torno a la agricultura de subsistencia: se sustenta en la autosuficiencia y la escasa venta de productos agrícolas y pecuarios a bajo precio. Los trabajos de campo se encuentran arraigados en conocimientos y métodos tradicionales, sistemas de servicio a los santos y antepasados y redistribución de la producción.

El sistema económico de subsistencia que se basa en una agricultura de sobrevivencia, complementado por la pesca de temporal, la caza, la recolección y la ganadería menor, hoy resulta ineficiente e insuficiente. La deforestación, la tala clandestina, el monocultivo, el uso intensivo de las tierras agrícolas, la erosión del suelo, el crecimiento de la población y la urbanización han provocado la pérdida del buen rendimiento de tierras fértiles y la desaparición de los animales de caza silvestre.

La agricultura dejó de ser el eje económico principal, pero sigue siendo la actividad socioeconómico-religiosa fundamental para la continuidad cultural. La presión demográfica ha generado una subdivisión de tierras en parcelas cada vez más pequeñas. Para subsistir, ambas comunidades tienen una fuerte dependencia del ingreso externo.

Agricultura de subsistencia

En la región de Amealco conviven dos sistemas productivos: mestizo e Indígena; responden a distintas concepciones económicas-culturales y a otras

dinámicas. Los suelos mestizos en el sureste del municipio son fértiles y de mayor productividad agrícola con cultivos de maíz y en menor escala de frijol, haba, cebada y trigo. Se encuentran en la región comprendida entre las comunidades de La Torre, San Miguel Tlaxcaltepec, Chitejé del Garabato y de la Cruz, Santiago Mexquititlán, Donicá y La Piedad, donde hay buenas planicies para cultivar, pozos para riego y depósitos de agua (bordos o pequeñas presas). Esta zona de riego, considerada alguna vez el granero del estado, cubre un alto porcentaje de las necesidades para el consumo estatal de maíz.

Imagen 11



Trabajando la tierra

La zona otomí del municipio de Amealco se caracteriza por tierras empobrecidas y erosionadas. La petición por una lluvia bondadosa juega un papel fundamental en las celebraciones religiosas. Para aquellos que dependen del temporal (todavía la gran mayoría en ambas comunidades), las crecientes y persistentes sequías son problemáticas. En 2019, en los catorce barrios de San Ildefonso, casi el 90% de las cosechas se perdieron debido a la sequía.

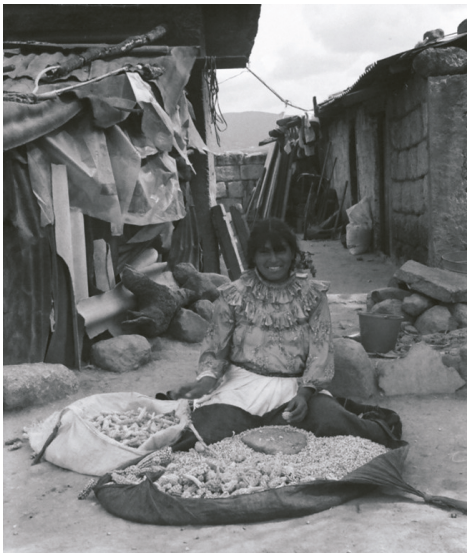
Los más afortunados ejidatarios y pequeños propietarios (unos cuantos) tienen parcelas de riego con agua del río Lerma; otros pagan por el agua de los pozos, la mayoría de las parcelas son de temporal. Santiago está surcado por tres arroyos, varios bordos y manantiales. En el Barrio I se localiza la presa de Santiago Donicá. En el Barrio VI hay trece pozos de riego. Los suelos incluyen tierras ácidas, arcillosas, a veces arenosas. Hay pocas tierras fértiles para el cultivo. Bajo el grueso aprovechable de la tierra, se encuentra tepetate o roca que dificulta la agricultura y hace más difícil el cavado de pozos. Dado que los terrenos son inclinados, hay erosión pluvial que ha producido grandes extensiones rocosas que han hecho imposible cualquier cultivo. En San Ildefonso el suelo también es rocoso, quebrado, formado por una gran cantidad de lomas que originan enormes barrancos. Son terrenos de origen volcánico, tepetatoso y arenoso y sobre él se encuentra piedra pómez, que es aprovechada para lavar utensilios. El pasto excesivo, la deforestación, el monocultivo y la explotación irracional del sillar han causado mucha erosión.

Desde hace más de tres mil años, en México se trabaja una agricultura intensiva que implica la domesticación de especies vegetales y el conocimiento para mejorar la productividad a través de la irrigación; la realización de obras como las terrazas en laderas para evitar la erosión de los suelos; el manejo de la rotación, combinación y sucesión de diversas especies en las áreas de cultivo, con la finalidad de mantener y mejorar la fertilidad de los suelos. Con la llegada de los españoles las actividades agrícolas se transformaron e introdujeron otras especies vegetales y prácticas agrícolas, como la labranza de los suelos con el arado de tracción animal y animales para la ganadería: reses, cabras, ovejas, cerdos y gallinas.[254] De acuerdo con Sahagún, "todos los otomianos eran grandes cultivadores". El maíz fue el producto agrícola por excelencia, pues era posible cosecharlo hasta tres veces al año y, hasta hoy, se aprovecha cada parte de la planta para múltiples platos y bebidas, y como medicina (té de cabellos de elote para infecciones de estómago y otros padecimientos, véase el capítulo VII). La mayoría de las milpas de maíz eran de temporal, pero también se sembraba a la orilla de los ríos, optimizando los terrenos húmedos. Sobre los elementos de cultivo, Fray Juan de Torquemada

254 Guzmán Flores, "Fertilizantes químicos y biofertilizantes en México", CEDRSSA, 2018.

(1536) dice de los otomíes de Xillotepec: "usaban unas cosas de encina *(huictli),* que son con que limpian y escardan sus cosechas. Los otomíes comían buenas comidas y bebían buenas bebidas".[255]

Imagen 12



La base de la actividad agrícola otomí continúa siendo el maíz; el frijol, la haba y calabaza siguen en importancia. Sobre la parcela, las familias mantienen cultivos de hortaliza para chile, jitomate, perejil, cebolla. Cultivan la flor de cempasúchil por su importancia ceremonial para el día de los muertos y también la venden. Albergan guajolotes y gallinas en corrales, a veces borregos y puercos y rara vez crían también ganado: bueyes, vacas, caballos, burros y mulas. Todavía en algunos barrios, la forma de labrar la tierra con tracción animal ha pasado la prueba del tiempo. Para el cultivo, algunos campesinos otomíes siguen empleando técnicas y herramientas de labranza prehispánicas y coloniales como el arado con yunta de bueyes[256] para abrir

255 Sahagún, *op. cit.,* 1975, p. 604.

256 Antes de la expansión colonial europea, el arado de madera de tracción animal se utilizaba para la labranza desde España y Marruecos hasta Etiopía, India, Indonesia, China y Japón; pero no se había intro-

surcos y remover el suelo antes de sembrar. La producción de temporal es principalmente para el autoconsumo y tiene pocos excedentes para el mercado y rendimientos inferiores a dos toneladas por hectárea.[257] Se produce el triple con la agricultura de riego. En tiempos pasados, los otomíes de la zona, como en todo el país, combinaban el cultivo de maíz, frijol (cultivado al pie de las plantas de maíz como mata o de enredadera) y calabaza (la triada mesoamericana) y sembraban chile y tomate junto al maíz en la milpa. La mata de frijol ayuda a fijar en el suelo el nitrógeno que promueve el crecimiento del maíz. Durante años se ha dejado de sembrar así, pero hoy se fomenta nuevamente la milpa tradicional del policultivo.[258] Se dejan crecer los quelites (verdolaga, huauzontle, quintoniles, romeritos) entre las plantas de maíz. Se cosechan para comer o para medicina, o se cortan y se dejan sobre la milpa para "calentar" la tierra.

Antes de sembrar, el campesino otomí se fija en las fases de la luna, espera la luna nueva, pide permiso a la tierra para sembrar, encarga su cultivo a *Jwä* y hace cruces con el humo del copal en cada esquina de la milpa. Selecciona las mejores semillas y prohíbe a los niños jugar con la tierra de la milpa "para evitar la germinación de huitlacoche".[259] Sobre todo los ancianos mantienen una gran devoción a sus tierras de temporal y cultivan su maíz con mucho amor y dedicación. Cada año ofrecen los primeros elotes a los ancestros, puesto que son ellos los dueños de la tierra que ha dado fruto. Cuando cosechan los elotes de la milpa, escogen los mejores para darlos al fuego como ofrenda rezando "Padre nuestro del cielito [...]". Retornan a los lugares donde los ancestros murieron y allí se reúnen para honrarlos con la familia, prender velas y hacer ofrendas con los elotes de la nueva cosecha. Después preparan tortillas de maíz tierno y es motivo de gran alegría en las comunidades.

---

ducido en América y Oceanía (Hopfen, 1969; Starkey, 1989). En México este arado fue introducido por los españoles en 1524 (Romero, 2006). En: Nava, Herrera Suárez, García de la Figal Costales, Martínez y Cárdenas, "Análisis de los sistemas de fuerza surgidos durante la operación del arado de palo tradicional mexicano", *Revista Ciencias Técnicas Agropecuarias,* 2015.

257 Entre 800 kilogramos a 1.5 toneladas por hectárea.

258 El sistema agrícola tradicional, la milpa, es conformado por un policultivo que constituye un espacio dinámico con recursos genéticos. La palabra milpa viene del náhuatl *milpan: milli* = parcela sembrada y *pan* = encima de.

259 Guillermo Quirino de Jesús.

Imagen 13



Los ñäñho reconocen dos estaciones: la temporada de lluvia (de mayo a noviembre) y la seca (el resto de los meses). Los trabajos principales de campo se llaman de la siguiente manera:

1. *'Ñunthe:* 'riego' (si hay; si no, lluvia).
2. *Mfuts'í:* 'barbecho semillado'. En noviembre, el primer paso es el barbecho. Se remueva la tierra con la yunta de bueyes (hoy con tractores) para que aguante y retenga más humedad. Después de arar el suelo, se deja descansar la tierra.
3. *Ñobí:* 'doble'. Alrededor de quince a veinte días después se realiza 'el doble de la tierra' con el arado.
4. *Njoí:* 'aplanado' o quiebre del suelo con una viga, aplanando la tierra antes de sembrar. Se limpia el campo con una especie de rastrillo, formado por una viga con clavos para arrancar las hierbas y romper los terrones duros.
5. *'Mot'í:* 'siembra'. Llegado marzo, las mujeres y los niños colocan de tres a cinco granos cada cinco centímetros de la superficie de la tierra, dejando un espacio de veinticinco centímetros entre cada sembrado. Se utilizan las semillas cosechadas el año anterior. En caso de que la familia tenga dos milpas colindantes, una con maíz blanco y la otra con pinto, se coloca un palo con cuernos de buey atados en

la punta en las esquinas de las parcelas para demarcar los límites y evitar que las dos variedades se mezclen.

6. *Nt'uxudethä:* 'resiembra'.
7. *Kuthä,tsil'abí:* 'escarda'. Transcurrido aproximadamente un mes, en medio de donde fue sembrado el grano de maíz, se mete la yunta para hacer surcos.
8. *Wa yokwi kuthä:* 'segunda'. Quince días más tarde, el arado pasa nuevamente para tapar el tronco de la planta.
9. *Bexupasto:* 'deshierba'.
10. El 15 de agosto (día de la Virgen de la Asunción) se celebra el día de los elotes. Se bendice la tierra y se organizan comidas en el campo.
11. La dobla (para acelerar el secado de la mazorca) y la *sofo:* 'cosecha'. Cuando el maíz se hace duro y el tallo está seco, el cultivo está listo para ser cosechado. Comienza en octubre; los preparativos se encuentran enmarcados por la fiesta de San Miguel y del día de muertos. Hombres, mujeres y niños mayores ayudan a recoger las mazorcas. Las mejores se llevan a la iglesia para su bendición. Un día antes, las madres mandan a sus hijos a recoger flores silvestres en las lomas. Para señalar que ha llegado el tiempo de comer elotes, se colocan flores de cempasúchil, lirio y otras de la época en las cuatro esquinas de la milpa y encima de las plantas de maíz. En cada dirección del viento, se pide permiso para cortar los elotes y por una buena cosecha el siguiente año.
12. *Sa zafní:* cortar el zacate, almacenarlo cerca de la casa para darlo después como alimento a los animales. Se acostumbra también quemar el zacate en la milpa para "calentar la tierra fría y hacerla fértil".
13. *'Rents'ufani:* 'juntar el zacate'.
14. *Hmunts'ufani:* 'amontonar el zacate'.

Para garantizar su sustento, todos los miembros de la familia, los compadres, vecinos y cargueros comparten las actividades agrícolas de acuerdo con el género y la edad, y las otras labores de pastoreo, de comercio, de construcción de viviendas y artesanales también. El núcleo familiar requiere de la ayuda no remunerada para la preparación del suelo: el barbecho, la excava-

ción de canales, la siembra y la fertilización. Para optimizar las faenas, las familias se organizan a través de un sistema alternado de cooperación mutua y se paga con reciprocidad, no con dinero.

En las comunidades existen cuatro tipos de tenencia de la tierra: pequeña propiedad privada, tierras de tipo ejidal (la mayoría), tierra comunal y de la iglesia; generalmente las tierras son de mala calidad. Hasta 1992, a diferencia de los ejidos y tierras comunales, las tierras privadas que cuentan con título podían venderse. Hoy, las tierras comunales son pocas, mayormente son terrenos no aptos para la agricultura que sirven como zonas de pastoreo, bosques para la caza y recolección, y bancos de minerales. En las tierras de la iglesia se trabaja de forma colectiva y están destinadas al pago de diezmos.

En Santiago, los barrios de San Felipe y El Carmen, los Barrios I, IV y VI se consideran ricos porque durante todo el año tienen acceso al agua de riego. El Barrio II es el más pobre por ser de temporal, al igual que partes del Barrio III y V, donde abundan los terrenos tepetatosos. Los demás barrios disponen de agua para regar y sembrar una vez al año ("año y vez"). Cuando un terreno pertenece al ejido (Barrio VI de Santiago) o al pueblo, los campesinos tienen que entregar parte de su cosecha a la cooperativa o la comunidad. En los ochenta, esto podía equivaler a cien de los quinientos a mil kilos que se cosechaban en el ejido. En el caso de las tierras del pueblo, se debía aportar la mitad de la producción a la comunidad. Parte del Barrio V es tierra comunal para el pastoreo. El gran bosque del cerro de San Pablo de Santiago es tierra comunal. En tiempos pasados, los habitantes llevaban a pastar a sus animales a este lugar y traían leña para la cocina, pero a partir de la introducción del gas, dejaron de ir por leña al cerro. Por los límites con el Estado de México, en dirección a Aculco, las tierras comunales han sido ocupadas por personas de fuera.

En los ochenta, cuando en la mayoría de las viviendas todavía no había agua entubada, las mujeres caminaban largas distancias para traerla de pozos, manantiales, el río o arroyos. En tiempos de sequía, solían excavar hoyos pequeños en el lecho del río para que el agua se filtrara a través de la arena, haciendo pozos efímeros provisionales con agua pura. Luego la vaciaban en cántaros de barro de diez litros que transportaban sobre la espalda con cuerdas sujetadas a los hombros. Ya no hay manantiales y el agua de los ríos se encuentra muy contaminada.

Durante las primeras dos décadas de este siglo, en Santiago y San Ildefonso se promovió la venta de semillas transgénicas por empresas agroindustriales de los Estados Unidos (Monsanto). El maíz amarillo tenía granos duros y los otomíes cuentan que los dedos les dolían al desgranar las mazorcas, las tortillas se quebraban en el comal y no tenían buen sabor. Era un tipo de maíz que se destinaba a los animales. "Por un periodo de seis años, se desplazó el cultivo y la diversidad del maíz nativo (el pinto, anaranjado, negro, blanco y rosado), aumentó la dependencia de fertilizantes y herbicidas, se endeudó más a los campesinos y se afectó su soberanía alimentaria".[260] De tal manera, las semillas nativas están amenazadas por las transgénicas. Ahora, se está recuperando la siembra del maíz nativo en las comunidades, es más barato y resistente al clima de la región. Una investigación del Instituto Intercultural Ñöñho A.C. demostró que hasta 2010 en San Ildefonso Tultepec la producción de maíz cubrió la demanda local; pero hoy el 70% de lo que se consume viene de fuera.[261] En estas décadas, también las sequías atípicas han afectado la región. En 2012 se registraron pérdidas en más de tres mil hectáreas de siembra entre los municipios de San Juan del Río y Amealco.

Agricultura religiosa y religión agrícola

La economía tradicional otomí comparte los excedentes, la tradición agri-religiosa, celebrada en la iglesia, las capillas y con los santos, va más allá de la ceremonia católica. El culto a los santos y el calendario ritual (véase abajo y el capítulo X) marca precisamente las actividades agrícolas cruciales. Para los que trabajan la tierra, la agricultura gira en torno al sistema religioso y es prioritario el servicio a los antepasados, santos, espíritus y *Jwä,* el cumplimiento con el sistema de los cargos y la ofrenda a través de festejos con comida y bebida. El sistema de cargos, organización tradicional socioeco-

260 Así lo expresa en "El derecho a la alimentación. Informe de Misión a México", del 2012, Olivier de Schutter, relator especial de las Naciones Unidas por el derecho a la alimentación: "la ampliación de los cultivos de maíz transgénico [...] y la posibilidad que tenga como consecuencia la desaparición gradual de las variedades locales podrían aumentar la dependencia de los agricultores de una tecnología que transfiera recursos a las empresas de semillas que poseen las patentes de estas variedades, aumentando de este modo el riesgo de endeudamiento de los pequeños agricultores".

261 Mario Bladimir Monroy G., anterior director del Instituto Intercultural Ñöñho A.C.

nómica-religiosa, integra miembros de los barrios para la organización de la vida religiosa, el liderazgo, la responsabilidad y el prestigio comunitario. Durante siglos se ha dado continuidad al orden sagrado y social, pero a partir de los setenta, sobre todo en Santiago, su influencia ha dado paso al sistema político partidista. Los conflictos de índole religioso los resuelven las autoridades designadas por los cargueros. En caso de conflictos civiles, interviene el delegado de la comunidad, votado por el sistema de partidos y no por usos y costumbres. Hay un registro sobre la autoridad Indígena en Santiago de 1925. Los mandatarios Indígenas, no las autoridades municipales, administraban el pueblo y eran responsables del orden jurídico religioso. Dos personas ejercían el mando:

- Al fiscal le compete la reglamentación de los asuntos religiosos, cuidar del culto en los templos, organizar las festividades de ritual y vigilar el buen manejo de los fondos pertenecientes a los santos. Sin su consentimiento ningún sacerdote puede entrar al templo ni tocar las campanas o entrar al panteón. Hay ceremonias en las que él oficia en calidad de sacerdote, por ejemplo: el día de un matrimonio, cuando se le designa nombre a un recién nacido y cuando alguien muere.
- Las atribuciones del juez, generalmente el más viejo del pueblo, son arreglar las dificultades que rara vez surgen entre los vecinos y aplicar la justicia. En la Casa de Justicia se congregan los parientes del acusador y los del delincuente, el juez, el fiscal y gran número de curiosos. Los delitos suelen ser simples ofensas o sospechas de infidelidad conyugal. Todos se sientan en el suelo, menos el juez y el reo, que ocupan sendos sillones. Antes de iniciar, todos rezan a Santiago porque salga con bien el acusado. Después el juez, con toda parsimonia, saca de un morral la "vara de la justicia", la toma por un extremo y ordena al acusado que la tome por el otro extremo. Un buen rato permanecen el juez y su víctima viéndose de hito en hito y cogidos de los extremos de la vara. Pasado el tiempo necesario, si el presunto delincuente pierde la serenidad del semblante y hace vibrar la vara con su temor, el viejo juez se levanta y exclama indignado: "eres culpable". Siguen las deliberaciones para condenar al reo. Se forma una algarabía que

> toma el aspecto de un enjambre alborotado y se establece la pena. Se le condena a no dormir en su casa por varios días o se le priva de beber pulque, que no hable con nadie, que no se le permita ir al pueblo, etcétera. Cuando por la firmeza del reo el juez nota que no hay culpa, se levanta de su sitial autoritario y le da un efusivo abrazo y todos los circunstantes hacen lo mismo para felicitarlo por su inculpabilidad.[262]

El 2 de febrero, durante la fiesta de la Candelaria, los habitantes de las comunidades llevan los granos de maíz, frijol y semillas de calabaza al templo del Barrio Centro o a las capillas para que el sacerdote o un carguero bendigan los que serán sembrados un mes después. Los cargueros de la fiesta desfilan por las casas cargando la imagen de San Isidro pidiendo cooperación para la misa en su honor (maíz o dinero). No debe perderse o tirar un solo grano o semilla que ha sido bendecido, todos tienen que ser sembrados, si no, la tierra se volverá estéril como castigo de *Hoi Jwä* (Dios Tierra). También se pone en riesgo una buena cosecha si se dejan las semillas de la calabaza al descubierto. La luna y las estrellas no deben verlas, pues de lo contrario, las calabazas se pudrirán prematuramente y perderán lo dulce de su sabor.

La Semana Santa, a finales de marzo, es el inicio del ciclo agrícola, cuando las plantas de maíz comienzan a crecer. El domingo de Ramos, los cargueros en San Ildefonso van al cerro para cortar ramas de pino y las extienden con flores sobre la milpa; a veces ponen también sangre de guajolote y llevan otras ramas a la iglesia y las capillas para pedir una buena cosecha. El séptimo viernes, a partir de las siete de la mañana, los cargueros de la Pascua hacen una escenificación que representa las catorce estaciones de la Pasión de Cristo. Suben desde la iglesia al calvario, rezando y arrodillándose frente a cada una de ellas. Los hombres cargan la imagen de Cristo y Jesús el Nazareno, las mujeres las de la Virgen de Dolores y de María. Al frente del séquito van dos niños y dos niñas con listones largos y coloridos entretejidos en el cabello; representan los ángeles y los rayos solares.

Con el inicio del trabajo agrícola, se celebra un nuevo comienzo. El sábado de Gloria, desde las siete de la mañana se prenden cohetes en todas las

262 López Robles, *op. cit.,* 1925.

capillas de San Ildefonso. En cada oratorio se designa un carguero para pegarles, con una vara o un mecate, desde a niños hasta a ancianos. Así pagan por los errores que cometieron durante el año y reciben la expiación de sus culpas. Según su comportamiento, el carguero pega fuerte o suave. La gente dice: *maga tsihu ar t'ei,* o sea 'vamos a recibir los golpes', y: "ve allá a la capilla para que tomes tu atole". Después de la ceremonia, las mujeres destapan sus ollas y jarros con frijoles, atole y tortillas.

El mismo sábado de Gloria, en la torre de la parroquia, los cargueros amarran un ramo de palma bendita. Durante todo el año, esta palma, atada al punto más alto del templo, protege la iglesia contra los malos espíritus. En la misma época, en San Ildefonso también se celebra *Ar t'axathuhme,* es decir, la fiesta del pan blanco. Dos y hasta tres días antes, los mayordomos, cargueros y ayudantes se reúnen en casa de quien tiene horno de leña para preparar panes redondos perforados en el centro y panes blancos en forma de ángeles, tortugas, víboras o pájaros. Cada año se alternan los que ofrecen y los que reciben pan, mole y bebidas. Así se hacía en tiempos prehispánicos. Según la *Relación Geográfica de Querétaro:*

> las fiestas... eran de veinte a veinte días, se regocijaban mucho no trabajando y bebiendo hasta emborracharse, tenían una pascua principal que celebraban cuando querían celebrar los frutos, llamada 'trascanme' en lengua otomí, que quiere decir pascua de pan blanco, fiesta muy antiquísima entre ellos y de gran solemnidad. Todos ofrecían en esta pascua a la diosa llamada Madre vieja cumplidamente de sus frutos como diezmo de lo que cogían...[263]

Cada 3 de mayo se celebra la Santa Cruz, se festeja el fin de la temporada seca y se espera la llegada de la lluvia. Las cruces controlan el tiempo, alejan el *menthe* y atraen el agua buena. Las familias y los cargueros adornan las cruces con flores y panes y las colocan en el campo, los cerros y al lado de los pozos y manantiales. Ese día se congregan también en las capillas, la iglesia y el campo, donde se encuentran altares con una cruz. Después comparten comida y bebida.

263 Ramos de Cárdenas, *op. cit.,* 2013, p. 34.

La noche anterior al 15 de mayo, celebración de San Isidro, los cargueros se juntan en la iglesia para celebrar la víspera y quemar castillos. Su intención no es solo un acto de deleite o diversión, sino de devoción, amor y gratitud para con la imagen. Adornan las capillas con ramilletes de flores y velas y cortan figuritas de papel que simbolizan a los antepasados. Decoran las imágenes de la iglesia con cadenas de plátanos, panes y flores. Dicen que si el Santo tiene buena voluntad, ese día tiene que llover. Hace unos cincuenta años, todavía era costumbre adornar la yunta y el yugo de bueyes con flores e ir al templo para que un sacerdote los bendijera.

El 25 de julio, en Santiago, ocho días antes de la víspera, los cargueros solían estilar procesiones cargando las imágenes santas desde la iglesia hasta las capillas. El 24 las cargaban de regreso a sus altares. Temprano por la mañana, el sacristán retiraba al santo patrón Santiago de su altar y los cargueros solían pasar en procesión por todo el pueblo pidiendo limosna. Se sigue celebrando la misa a Santiago para que la cosecha sea buena, pero alrededor de la penúltima década del siglo pasado, las festividades cambiaron diametralmente. En tiempos pasados se aprovechaba la celebración para intercambiar fruta de temporada, artículos caseros y locales (utensilios de barro, hierbas, ropa tradicional), otomíes de otras comunidades venían a presentar sus danzas y todo el pueblo compartía comida y bebida. Ya no son solo los cargueros los que toman pulque ritual después de haber cumplido con los deberes sociorreligiosos; todo el pueblo y los visitantes se rinden a una embriaguez colectiva.

A lo largo de los años, la agricultura otomí ha subsistido con recurrentes problemas de financiamiento, suelos empobrecidos, terrenos pequeños, prácticas tradicionalistas vinculadas al sistema de los cargos y autoconsumo. El campesino ñäñho cuida y labra la tierra con la misma devoción de siempre, pero las nuevas generaciones ya no alcanzan a mantener a la familia con las tierras reducidas y pobres del minifundio; la agricultura dejó de ser rentable. La sustitución de las relaciones de parentesco y socioreligiosas por las de producción y mercantilización es un proceso irreversible. El municipio de Amealco carece de programas estructurales locales y de acuerdos para realizar proyectos productivos.[264] Los campesinos otomíes han perdido su soberanía

264 Romero Zepeda, Alonso Chombo y Martínez Anaya, "La producción agropecuaria de traspatio como alternativa sustentable y sostenible en comunidades Hñähño", *Revista Digital Ciencia@UAQRO,* 2017.

y autosuficiencia alimentaria. La agricultura regenerativa, la agroecología y etnoecología[265] son consideradas en pequeña escala y no hay suficiente apoyo para una transición hacia sistemas de producción sostenible y de rescate de tecnologías tradicionales como ejes para impulsar un desarrollo Indígena rural.[266]

El Instituto Intercultural Ñöñho de San Ildefonso lanzó una granja cooperativa doméstica donde se produce huevo de rancho, carne de pollo y embutidos de carne de pollo: salchicha, chorizo y jamón. Ahí se emplean jóvenes del pueblo que de otro modo habrían migrado al norte. Desde 2014, el Instituto, junto con la licenciatura en Desarrollo Local del Campus Amealco, participa en la Comisión Organizadora de la Feria del Maíz. También hay aproximadamente doscientos invernaderos con un tamaño promedio de dos mil metros cuadrados que se localizan en Santiago, San Ildefonso y San Miguel Tlaxcaltepec.[267]

Dada la precariedad de la economía agropecuaria, desde mediados del siglo XX, los otomíes buscan actividades complementarias para su sustento. En los ochenta, los niños de las comunidades vendían chicles o cigarros por pieza, mientras los hombres se dedicaban al tejado de asientos de palma y las mujeres trabajaban en el servicio doméstico. Hoy se han encontrado nuevas estrategias económicas: la búsqueda del empleo asalariado en la construcción, la industria, el comercio ambulante e informal y, sobre todo, la comercialización de la artesanía.

Migración

La migración de los pueblos Indígenas es un fenómeno mundial. Según el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas en

265 Por ejemplo, el modelo de red-cooperativa para el aprovechamiento y manejo de hongos bioculturalmente importantes en las comunidades otomíes de Texquedó, Xajay y Tenazdá, en Amealco, Querétaro.

266 Tal como cuentan los habitantes de las comunidades otomíes, un estudio reciente de CEDRSSA de Jesús Guzmán Flores 2018 concluye que los impactos en el medio ambiente que tienen los fertilizantes químicos y el costo y la dependencia de su importación no son sostenibles. El monocultivo y el uso de los fertilizantes químicos provocó la pérdida de fertilidad de los suelos.

267 La Secretaría de Desarrollo Agropecuario (SEDEA) da apoyo a los productores a fin de impulsar el cultivo de esta hortaliza.

Nueva York, hay cada vez una mayor emigración hacia las zonas urbanas, tanto voluntaria como involuntaria. El motivo de la migración otomí, en primer lugar, está relacionado a la condición de la tierra. El campesino con más de tres hectáreas de terreno puede ser autosuficiente (salvo que las lluvias tarden en venir o caigan heladas en el mes de octubre). El excedente de la cosecha se vende a intermediarios, y alcanza para comprar alimento y ropa. Pero si la familia es dueña solo de una hectárea y carece de riego, resulta imposible sostenerse con los productos del campo. Las familias de los barrios sin riego (I, II, IV y V en Santiago y El Bothe, Yospí y El Rincón en San Ildefonso) tienen que complementar sus recursos con ingresos obtenidos fuera de la comunidad. La dependencia del ingreso externo surge porque la agricultura de subsistencia no basta, se produce por necesidad y sobrevivencia más que por espejismo. En el invierno casi no hay cultivos y hay más migración.

La temprana migración desde Santiago ha tenido otras causas determinantes. En 1944, la comunidad dejó de recibir la dotación de agua que le correspondía. Fue despojada de su manantial y sus veneros cuando se retiró el agua que provenía del Cerro de San Pablo. La matanza del ganado en 1947, el crecimiento demográfico y la escasez de tierras cultivables aumentaron la presión. Otros motivos de la migración otomí, sobre todo en San Ildefonso, son la necesidad de ahorrar para un matrimonio o bautizo, de cubrir los gastos de la educación o de cumplir con las responsabilidades religiosas del sistema de los cargos.

El núcleo familiar genera la dinámica económica, que en ocasiones es apoyada por la familia extensa, pero si ésta no dispone de recursos, no hay quien vele por la mujer y su prole. Si la mujer ha perdido a su marido o éste la ha abandonado, también se ve obligada a salir. Es mal visto en la tradición otomí que una persona joven o con tierras fértiles de riego salga a la ciudad para pedir limosna. Esto solamente se acepta en el caso de los ancianos o acaso en el de las viudas que carecen de terrenos o bien ya no tienen fuerza para labrarlos. En todo caso, es considerado más digno dedicarse a la tierra o el comercio en la comunidad, o fuera de ella. El aporte de la mujer a la economía de la familia ha aumentado considerablemente con la venta directa de artesanías en la calle o a través de cooperativas y, a muy pequeña escala, en línea.

Los procesos migratorios generaron impactos importantes para las relaciones socioculturales intracomunitarias. Dice Severiano: "En tiempos atrás, solo los ancianos tomaban pulque y con medida. Ese respeto se fue perdiendo con la migración. En la gran ciudad algunos otomíes asimilan otros hábitos, aprenden a tomar, robar, consumir drogas, estar en pandillas. Cuando vuelven a Santiago, cometen maldades". La migración también causa dolor a los que se quedan atrás, sobre todo a personas mayores. En su turno, el otomí urbanizado a veces romantiza su pueblo de origen, anhela la vida comunitaria y extraña el campo. "En la ciudad aprenden a observar de manera distinta su origen [...], revalorando los significados de su identidad. Los Indígenas se camuflan al mismo tiempo que muestran su identidad como un emblema frente a la sociedad en su conjunto, definen sus espacios públicos y privados al ritmo de sus interacciones simbólicas cotidianas; hablar *en lengua* se vuelve un recurso cultural que forma parte de la estrategia identitaria de conquista del espacio".[268]

Los flujos migratorios generan procesos paralelos y contradictorios; tanto la pérdida como la reivindicación y afirmación de la identidad, tanto ingresos como procesos de desestabilización, conflicto y desintegración. Varios testimonios mencionan circunstancias difíciles para los que se fueron, las familias que se quedaron y los conflictos intergeneracionales. En los ochenta, en Santiago, esas experiencias llevaron al nacimiento de un movimiento comunitario de líderes mayores que buscaban recurrir a las normas y valores tradicionales Indígenas, revitalizando las tradiciones religiosas. Los principales sitios de migración donde los otomíes de la región de Amealco establecieron colonias son el Distrito Federal (hoy Ciudad de México), Querétaro, San Juan del Río, Guadalajara, San Luis Potosí, León, Monterrey y otras ciudades fronterizas, centros turísticos (Puerto Vallarta) y los Estados Unidos. "En los Estados Unidos, pocos migrantes forman comunidades satelitales, una condición clave para organizarse a lo largo de las líneas de la comunidad natal. Aún menos se asocian en organizaciones étnicas, regionales o panétnicas".[269] En México, Guadalajara y Querétaro sí. En esta ciudad, hay varios asentamientos

268 Vázquez Estrada y Rico García, "La comunidad sin fronteras. Lengua e identidad entre los ñäñho-urbanos de la ciudad de Querétaro", *Gazeta de Antropología,* 2016.

269 Fox y Rivera-Salgado, *Building Migrant Civil Society: Indigenous Mexicans in the US,* 2004.

otomíes en San Francisquito, Las Margaritas, Reforma Agraria y Lomas de Casa Blanca. El gobierno provee lugares para que los artesanos puedan pasar la noche en la ciudad con dignidad. Por el número de familias provenientes de Santiago y su historia, tomó importancia la colonia La Nueva Realidad al norte de la ciudad de Querétaro.[270] En 1994, 45 familias procedentes de poblados Indígenas y familias mestizas fundaron esta colonia y se integraron al Frente Independiente de Organizaciones Zapatistas (FIOZ).[271] En un principio, la Nueva Realidad se llamaba "el Valle de Santiago", nombre apropiado porque la gran mayoría de sus habitantes eran originarios de esa comunidad. Los migrantes otomíes, y especialmente las mujeres, jugaron un papel protagónico en lograr que el gobierno autorizara los servicios.

Los primeros otomíes provenientes de Santiago llegaron a la ciudad de México en los cuarenta. Se instalaron en las calles del centro de la ciudad y colonias de la zona metropolitana como Mixcoac, Roma (la unidad 'caracoles'), Taxqueña e Iztapalapa, habitando en viviendas pobres y predios irregulares. En los setenta, familias completas ocupaban las calles del centro, Insurgentes y Reforma para vender muñecas de trapo, dulces y chicles y también para pedir limosna.[272] Contrariamente a lo que sugirieron algunas investigaciones anteriores,[273] los migrantes no siempre se encuentran consumidos por procesos de rechazo o incorporación citadina y erosión cultural. La identidad Indígena no necesariamente desaparece con la migración. Hay migrantes que cultivan relaciones de parentesco y continúan participando en

270 Véanse: Nieto y Huerta, *Situación de la población indígena en la Ciudad de Santiago de Querétaro*, CDI/UAQ/UMQ, 2010 y Murillo, *La invención de lo imaginario. Intervención etnográfica como construcción de imágenes y significados,* UAQ, 2011.

271 Se ha publicado sobre el tema, véase "Recuperar identidad cultural, reto de familias ñahñús en Querétaro. Anhelan superar la mendicidad y encontrar un mercado para continuar la producción de artesanías"; *La Jornada,* 17 de diciembre 2007; *Diagnóstico, tipología de la violencia de género y perfil del agresor. El caso de las Mujeres Otomíes migrantes en la Colonia La Nueva Realidad, Querétaro, Qro.,* Instituto Queretano de la Mujer, 2008; Prieto y Utrilla, *Ya hnini ya jä'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro,* CDI, 2006; Vázquez y Prieto (2013 y 2016), Rico García 2014.

272 Rebolledo, *op. cit.,* 2018.

273 Arizpe, *op. cit.,* 1975; Martínez Casas, "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas, los otomíes en Guadalajara", *Nueva antropología,* 2000; Morúa Leyva, "Migración rural y restructuración de hablas urbanas: perspectivas sobre la relación entre ideologías lingüísticas y transformaciones económicas en Sonora", *Ruta Crítica,* 2008; Ukeda, *Informalidad y reconstrucción de indigenidad: caso de migrantes otomíes de Santiago Mexquititlán,* XI Coloquio Internacional sobre Otopames, 2009.

el sistema de los cargos de la comunidad de origen, regresan para las fiestas importantes y a veces para la siembra y la cosecha. "Distintos rasgos culturales como la lengua y la vida ritual son re-simbolizados, tomando un nuevo valor y significado".[274] Cuando viven juntos, los grupos ñäñho urbanos son dinámicos, reproducen formas sociales y tradiciones (como en santa Bárbara, Querétaro), se solidarizan como grupo con una identidad única y sistema de valores diferente, mantienen lazos con los familiares y participan en las festividades de la comunidad. Los migrantes otomíes de Santiago en Guadalajara, por ejemplo, "se perciben a sí mismos como honrados, solidarios, religiosos y leales a la familia y a la comunidad. Cuando suceden desgracias, tanto en Santiago como en las ciudades, se responsabiliza a los mestizos o al contacto de los otomíes con ellos y su mala influencia".[275]

Con la intención de aprender la albañilería, a partir de los sesenta, los hombres de San Ildefonso Tultepec migraron a Las Vegas, Nevada, para emplearse en el gran *boom* del sector de la construcción. Otros fueron a la *midwest* y a Texas. Durante diecisiete largos años, Ronaldo trabajó en los Estados Unidos. Cuando finalmente regresó a su pueblo natal, era tan pobre como se había ido, marcado de por vida y con cicatrices. Aún así, es agradecido. Ésta es su historia.

Migración a Las Vegas

Memorata (R31)

Ronaldo, Tenazdá, San Ildefonso Tultepec

Fue un lugareño de Tenazdá quien lo había convencido de emigrar a Las Vegas, donde lo esperaba. Debía cruzar la frontera norte por el desierto de Sonora. Allí se encontró con los traficantes que le entregaron cinco litros de agua, diez latas de atún, un kilo de azúcar y una carga de droga para que caminara, sin brújula, durante días seguidos desafiando el tremendo calor del día y las noches heladas. En las grandes llanuras de arena amarilla, cientos de mojados han desaparecido sin dejar rastro. Los zopilotes comen los restos humanos agotados y dejan los huesos dispersos por el terreno. Allí también se encuentran "leones", liberados por el gobierno de los Estados Unidos o por

274 Guerrero Galván, "*Otho 'bui.* Migrantes otomíes en la ciudad de México", *Lengua y migración,* 2009, p. 40.

275 Martínez Casas y Peña, *op. cit.,* 2004.

los traficantes, para disuadir a los inmigrantes ilegales de su intención de cruzar. En uno de sus viajes encontró dos cachorros. Después del desierto tenía que cruzar una zona montañosa donde abundan víboras de cascabel y escorpiones. Logró pasar y llegar a Las Vegas, donde trabajó tres años sin sueldo. Cuando finalmente se dio cuenta de que nunca le iban a pagar y que era prácticamente esclavo, se escapó. Encontró otro trabajo y se quedó muchos años más. En esta nueva empresa le fue mejor, lo trataron bien y comenzó a ahorrar dinero, hasta que un mal día sufrió un grave accidente laboral en la fábrica. Ese mismo día, en su pueblo de San Ildefonso, como su madre contó un año después, su hermano menor, sin que le hubiera llegado la mala noticia, comenzó a llorar sin parar, dejó de comer durante una semana y casi muere. Los huesos de los hombros de Ronaldo, sus brazos y su pecho, estaban quebrados. Cerca de donde se hospedaba, moraba también un primo hermano. Su esposa recientemente había dado a luz. Ese bebé sólo dejaba de llorar cuando le permitían descansar cerca de Ronaldo. Así fue como durante semanas enteras cuidaba al niño durmiendo a su lado. El médico americano, sorprendido de su curación milagrosa, no entendió cómo era posible que se rehabilitara tan pronto. Cuando después de un tiempo finalmente llegó a San Ildefonso, Doña Camila atribuyó su improbable y rápida recuperación a la cercanía de la pureza del bebé. Según la tradición otomí, las criaturas recién nacidas tienen grandes capacidades curativas. En 2017, Ronaldo nuevamente intentó cruzar, pero esta vez, a pesar de varios intentos, no lo logró, entonces volvió a su pueblo natal al pie del monte y se casó.

Si el migrante otomí va al norte, envía remesas. Si va más cerca, a menudo regresa a la comunidad para cumplir con los deberes religiosos. En este caso, la migración contribuye a mantener la tradición, no a defraudarla, para afirmar la identidad y cumplir con el sistema de los cargos. Dados los gastos excesivos, el carguero y su familia tienen que conseguir recursos suficientes para la compra de comida, cohetes, flores, velas, fuegos artificiales, pulque y cría de guajolotes. Doña Margarita, artesana, comerciante, curandera y carguera de San Ildefonso, migra a Querétaro cada semana durante meses enteros con el propósito de juntar los medios suficientes para preparar los tamales y el mole de guajolote para cientos de cargueros de su comunidad, a veces hasta para personas. De tal manera, ella explica, gana el favor de los dioses,

santos, antepasados y el universo. Al vender sus artesanías, "transmite esa buena suerte al comprador por permitirla cumplir con el cargo. Así no solo gana prestigio y bienestar, también construye una cadena de fortuna entre el mundo sobrenatural y las personas de esta tierra".

Bojä-la concepción ñäñho del dinero

En ambas comunidades, hay quienes dicen que, según la tradición, el dinero y su ahorro están asociados a la maldad, el *'ñete,* la cueva y la mala suerte, y que lo prioritario es la subsistencia agrícola y compartir el superávit a través del sistema de los cargos, íntimamente vinculado al prestigio que se gana por servir a la naturaleza, los santos y los antepasados. El pueblo otomí se considera a sí mismo como gente honesta, verdadera y leal consigo misma y con los miembros de su comunidad. También según Fortino López, maestro que hizo un estudio en Santiago en 1925: "Los de Mexquititlán son altamente morales i [*sic*] educados. No roban, cualquier visitante puede dejar abandonado un objeto en el camino o en el campo con la seguridad de encontrar posteriormente en la Casa del Juéz [*sic*] (la Autoridad Indígena)". El dinero tiene mala fama; hallar dinero puede desencadenar desgracias. La riqueza que ha pasado tiempo sepultada, añejándose en los brazos de la tierra, está reservada para alguien en especial. Los siguientes relatos otomíes redundan sobre la importancia de valorar la milpa y apreciar las costumbres en vez de anhelar ser como los *mbo̲ho̲* o *nxumfo.*

Monedas enterradas

Cuento Histórico (CH11)

Don Nicolás, Santiago Mexquititlán

En el Barrio II de Santiago, un campesino, al labrar la tierra, encontró dinero enterrado en su milpa. Con esta riqueza se hizo propietario de una tienda, un coche y un molino, pero pronto se enfermó del corazón y al poco tiempo falleció. Dicen que este dinero estaba manchado con sangre y traía mala suerte por pertenecer a un asesino de la época revolucionaria. Su viuda administró los bienes después de su muerte, pero tampoco logró gozar de un bienestar, pues, poco a poco, fue perdiendo todo.

Según los habitantes de San Ildefonso, el 1 de enero y el 3 de mayo suelen aparecer llamaradas de luz a la medianoche en punto para señalar los sitios donde se encuentra dinero escondido, pues las monedas mismas desean ser gastadas. Sus dueñas son serpientes y se considera peligroso para los hermanos de raza ir a buscar esta riqueza. Los mestizos pueden ir tranquilamente. Cuando quien percibe los alumbramientos indicadores de una fortuna no ha sido elegido por la naturaleza, pero trata de excavar la tierra para adueñarse de un tesoro oculto, sus esfuerzos serán vanos, solo encontrará objetos quemados, como trozos de carbón, puesto que "su nombre no corresponde a la lista de los herederos legítimos".

El enano, guardián del buen dinero

Cuento Mítico (CM3)

Doña Camila, San Ildefonso Tultepec

El único "buen dinero" que no es amenaza para el ñäñho, dice Doña Camila, es el guardado y vigilado por el enano, quien a veces se presenta ante los humanos para aliviar sus penas y compartir con ellos su riqueza. El dueño de este buen dinero tiene la tez blanca, el pelo negro, no tiene ojos y va vestido de blanco. Aquellos que lo han visto y lo han saludado, dicen que tiene las manos frías.

Una señora de Tultepec relata que en dos ocasiones tuvo la buena suerte de encontrarse a un enano bajo su árbol de ocote. A cambio de dos cirios, le prometió un recuerdo. Por temor, no lo complació (aunque no tenía nada que temer), por eso nunca recibió la riqueza de la que el buen enano era guardián.

Barriles con monedas

Memorata (R32)

Severiano, Santiago Mexquititlán

En la época del Porfiriato, los santiaguenses solían viajar al Estado de México y Michoacán para vender huevos en canastas de carrizo. Una noche, dos hombres pasaron por la Hacienda de Solís cuando ya se había puesto el sol. De repente, cerca de las peñas, escucharon ruidos y al asomarse percibieron claramente el sonido de monedas cayendo. Lleno de temor, uno de ellos preguntó: "¿Qué haríamos en caso de que encontráramos ahí dinero?" Sin pen-

sarlo dos veces, el otro contestó que lo llevaría todo para gozar de una vida más fácil. Pero cuando se acercaron, solo encontraron un agujero en la tierra.

A los ocho días, nuevamente pasaron por el lugar y escucharon con asombro el mismo ruido y los pasos de unas personas persiguiéndolos. En lugar de acercarse, esta vez se escaparon para llegar a sus casas y orar a *Jwä.* Un día uno de los dos amigos salió del camino para defecar bajo unos arbustos. Donde intentó sentarse, descubrió dos barriles atestados de monedas de plata. Continuó el camino con su compañero como si nada hubiera sucedido, pero en la primera ocasión regresó al lugar del descubrimiento. En vez de los barriles, sin embargo, encontró una gigantesca víbora de más de dos metros de largo. Llegando a su casa, se enfermó gravemente y, sin encontrar remedio, poco después se encontraba bajo tierra.

Ho 'bui or tsibi 'bui ar bojä-
'Donde hay lumbre hay dinero'

Memorata (R33)
Doña Vicenta Hernández, Santiago Mexquititlán

Después de un día de labores en la milpa, un campesino otomí, acompañado por otros paisanos, pasaba por un puente a finales de la tarde. Cada vez que llegaban a ese lugar, solía darse la vuelta y decir: "Buenas tardes", pero sus compañeros no entendían por qué saludaba al aire, pues no veían a nadie. Varios meses pasaron hasta que un día que caminaban por el puente, el hombre con su extraño hábito de repente murmuró: "No me estés jalando, déjame..." Sus acompañantes escucharon un ruido de trancazos y vieron a su amigo haciendo movimientos con sus brazos y piernas, como si estuviera luchando, dando y recibiendo golpes, gritando: *"rakamaná zunthu rakamaná"* ('dame más, diablo, dame más'), hasta que le comenzó a sangrar la nariz.

Con el paso de ocho días, la misma persona soñó que al lado del puente estaba enterrada una gran riqueza. Fue al lugar y observó una llamarada de lumbre, precisamente sobre el sitio que había visto en sus sueños. Con mucho afán, comenzó a excavar hasta que su pico tropezó con algo duro. Encontró un barril lleno de oro y cobre antiguo. El destino, sin embargo, no le permitió gozar de la fortuna adquirida, porque la leyenda dice: "quien halla el dinero del *zunthú,* recibe todo el mal y debe morir". Y así pasó: al poco tiempo la muerte le llegó.

Luz y serpientes

Cuento Mítico (CM4)
Severiano, Santiago Mexquititlán

Érase una vez un primogénito de Mexquititlán que, mirando al cerro, se percató de que desde una loma cubierta de árboles aparecieron unos rayos luminosos. Aunque pobre, como todos los pobladores de su barrio, ansiaba ser adinerado y pensó que tal vez estaba viendo el reflejo de una fortuna. Salió de su hogar siguiendo los rayos y, al fin, llegó al lugar donde estos nacían. En la faz de la tierra encontró una *pizu* (serpiente venenosa) lista para el ataque. El hombre, sin esperar, dio media vuelta a la derecha. Poco después, por la impresión, el espanto tomó posesión de su vida y se murió. Desde entonces, la gente dice que es malo querer poseer mucho y no estar contento con la vida que uno lleva. Si una persona natural acumula bienes, está destinada al fracaso.[276]

Está claro que desde las últimas décadas del siglo pasado, entre las nuevas generaciones, la concepción otomí sobre el dinero ha cambiado y ganado prestigio.

ARTESANÍA

Producción artesanal otomí

Décadas atrás la agricultura dejó de ser rentable en la zona Indígena otomí de Amealco. Nuevas formas de labrar la tierra, como la agricultura de traspatio o los huertos familiares, la producción forestal, la introducción de invernaderos para el cultivo de jitomate, el turismo rural comunitario y el ecoturismo, se encuentran aún en estado embrionario. Otras actividades económicas incluyen la artesanía de textiles, la comercialización de vestimenta tradicional (el

276 Severiano recuerda a Don Pancho Rico de Santiago. Llegó a ser famoso por tener una tienda grande y mucha ganancia. En una ocasión comparó su capital con el de una familia mestiza de su comunidad y era más acaudalado. Con el paso del tiempo, los mestizos del pueblo continuaron trabajando, comprando terrenos y vehículos. Pancho Rico comenzó a tomar y perdió todo. Su nieto también era "suertudo" en los negocios. Se hizo dueño de un carro y una tienda, pero un mal día se reunió con sus amistades a festejar y fue asesinado a eso de las doce de la noche.

poncho típico de Santiago, la faja, la blusa bordada), la extracción del sillar, el tepetate, la cantera, el mármol, la piedra laja y la cal, la carpintería, la elaboración de fuegos pirotécnicos (cohetes, toritos, castillos), la albañilería, la carpintería, la alfarería (fabricación de tejas, vasijas de barro y otros utensilios decorativos, principalmente durante la época de sequía). Pero la actividad productiva de la mujer otomí que más ha ganado importancia local, nacional e internacional es la confección artesanal de la muñeca de trapo y el tejido y bordado con diseños prehispánicos, mismos que se usan en la decoración de la indumentaria, los cojines y los manteles.

El tejido otomí actual se remonta a la época precolombina y contaba con gran apreciación de los mexicas. En tiempos pasados, mujeres de varias generaciones solían reunirse en el campo o el patio de sus casas para tejer, hilar y bordar. Conocían los motivos de memoria. Los códices (Mendoza, Mixquiahuala, Osuna) demuestran el uso de símbolos matemáticos otomíes y contienen información matemática sobre las grandes cantidades de tejidos que entregaba el pueblo otomí como tributo a los aztecas.[277] "Los aspectos matemáticos del tejido implican un recuento de hilos y un seguimiento preciso complejo; sin uso de patrones o reglas, queda perfectamente simétrico".[278] "El trabajo de las artesanas otomíes demuestra asimismo un conocimiento de procesos matemáticos, de organización de información (a través del recuento de hilos) y de conceptos de simetría vertical y horizontal".[279]

A lo largo de los años, las técnicas europeas se incorporaron. Niñas, adolescentes, adultas y ancianas (y hombres también) tejen con agujas, ganchos e hilos y hacen muñecas de trapo, servilletas, morrales, fundas de almohada, manteles, bolsas, monederos, pulseras y prendas de vestir como fajas, blusas, faldas, rebozos, gorras para bebés y cada día distintas creaciones y productos. La venta es a bajo precio, tomando en cuenta las horas de trabajo que requiere la elaboración y el costo de la manta y el estambre. En las ciudades, frecuentemente, la policía decomisa la mercancía. Pese a eso, la valoración socioeconómica de la artesanía otomí ha crecido, adquiriendo mayor reconocimiento como expresión creativa y factor vital de la cultura de Queréta-

277 Gilsdorf, 2008 y "Hñähño (otomí) Mathematics Revisited", *Journal of Mathematics and Culture,* 2016.

278 Soustelle, 1937.

279 Gilsdorf, 2008.

ro. Esta valoración por el mercado es fundamental para que las comunidades puedan incorporar nuevas estrategias económicas basadas en conocimientos tradicionales locales.

Dönxu y *Le̲le̲*-la muñeca de trapo

Simbolismo

No se sabe con seguridad cuál es la cuna de la muñeca de trapo; se remonta a la época prehispánica y de la Conquista y se atribuye a los estados de Querétaro, Michoacán y México, entre Indígenas otomíes y mazahuas. El punto de cruz fue introducido por los españoles, pero el arte textil fue practicado por mujeres otomíes en tiempos prehispánicos. Lo cierto es que la muñeca tiene relevancia cultural, ha ganado importancia económica y contribuye al reconocimiento positivo de la identidad Indígena de la región. Durante siglos, fue el principal juguete infantil ñäñho, y actualmente se ha convertido en una artesanía de fama internacional, un producto de venta y de exportación importante de Querétaro a nivel nacional, y también un objeto de colección internacional.

La muñeca ñäñho es la expresión del sincretismo precortesiano y colonial. Antes de la conquista, los otomíes hacían sus muñecos con arcilla, palma y cabellos de maíz. Desde tiempos prehispánicos existían los juguetes y entre ellos se encontraban pequeñas figuras zoomorfas de cerámica dotadas de ruedas, muñequitos, sonajas, silbatos e incluso pelotas de hule que acompañaban los rituales sepulcrales de los niños como protección contra los malos espíritus.[280] Con anterioridad, la muñeca para las chicas vestía de blanco, pero hoy lleva más colores y adornos, y transmite a las niñas la tradicional indumentaria que distingue cada comunidad, representando un modelo característico Indígena.[281] Solía ser y sigue siendo un juguete antropomórfico de consuelo y la expresión simbólica de la identidad Indígena. Tanto las niñas como los niños juegan con muñecos. La muñeca para las niñas se llama

280 Elena Vázquez y de los Santos, área de investigación de arte popular de la Dirección General de Culturas Populares.

281 Doña Adela, artesana de Mexquititlán, septiembre, 2018.

Dönxu en San Ildefonso y *Lele* cuando es confeccionada en Santiago, o María en español. El de los niños es *Djixko,* o Pancho en castellano. Éste solía llevar solo un pañal, pero ahora también porta sombrero, camisa y pantalón.

Doña Adela de Santiago recuerda que su abuela decía que para las niñas era importante tener una muñeca vestida con trajes y accesorios de su pueblo porque les ayudaba a identificarse como Indígenas ñäñho. Sobre todo cuando migran de la comunidad la muñeca consuela en momentos de soledad y resguarda contra el rechazo y el racismo del mundo exterior. En la ciudad, por usar su atuendo, la mujer otomí es más discriminada que el hombre; aun así, muchas de ellas portan con orgullo su vestimenta tradicional. Ricardo Rosales cuenta que las abuelas regalaban las muñecas de trapo a sus nietas con la intención de asegurarles prosperidad para su vida, buenas cosechas, buena suerte y partos seguros. Se les consideraba ángeles productores, amuletos para evitar desgracias y acompañantes en momentos de soledad.[282]

Tradicionalmente, las madres y abuelas cosían muñecas caseras con telas de su propio atuendo, con prendas y accesorios de la familia cercana. Después de haber recibido una muñeca, la niña le daba un nombre ñäñho e iba a la iglesia con la familia para que recibiera unas gotas de agua bendita. Regresando a casa, se hacía un pequeño ritual de bautizo para celebrar la entrada de la muñeca en la familia. Cuando en las comunidades una niña muere, la entierran con su muñeca. Dentro del ataúd, la colocan sobre el pecho para que la acompañe en su viaje, la proteja contra los malos espíritus y pueda seguir jugando con ella en otros mundos. Para que no tenga hambre en el viaje, entierran con ella unas gorditas miniaturas. Cuando muere un infante, el ritual del entierro tiene características de fiesta y lo acompañan con violín y tambor, abundantes flores, velas, cohetes, comida y bebida. Significa que ha muerto un "angelito", un ser sin defectos, libre de maldad.

282 Rojas, "La emblemática artesanía de Amealco busca cruzar las fronteras para preservar una tradición de identidad indígena y mexicana", *AM Querétaro,* 2017.

Imagen 14 [283]



A principios de 1980, cuando los otomíes migraron en gran número, las muñecas todavía tenían cabello negro con trenzas, listones y cinta; eran pequeñas y hechas de manta blanca, tela de popelina, cambaya, algodón, estambre y relleno de borra. Tal y como la mujer de la comunidad, tenían el cabello dividido en dos trenzas entretejidas con cordones que se anudan en la espalda para no estorbar en las labores de la casa o del campo. Hoy, los artesanos fabrican muñecas de todos tamaños y colores, desde muy pequeñas (unos centímetros) hasta de medio metro y más de alto, a veces con nenes envueltos en el rebozo sobre la espalda.

El color de la piel y del cabello se ha ido diversificando también: hay muñecas con trenzas amarillas y con tez blanca, morena o negra. Según el tamaño, la confección de una muñeca puede tardar unas horas para las más pequeñas o hasta días enteros. Se comienza por cortar tela para alrededor de cincuenta muñecas a la vez, luego se llenan los brazos y piernas, después las cabecitas y torsos, y al final se cosen las extremidades a los cuerpos una por una con hilo de cristal. Antes de vestirlas, se les pone siempre primero un par de calzoncillos. Hoy, la creatividad de los artesanos otomíes mezcla símbolos milenarios, mexicanos y foráneos.

283 Fotografía de Jesús Arvizu.

La muñeca de Santiago es distinta a la de San Ildefonso porque viste el traje típico de esa comunidad. Algunas portan quexquemitl o rebozo y sombrero blanco. Su apariencia y tamaño ha ido evolucionando al paso del tiempo. En San Ildefonso el bordado es hilván y la muñeca es alta, delgada y está de pie. Las visten con blusa blanca o de color con cuello alto plisado, manga larga, tiras bordadas coloridas con motivos que evocan la flora y fauna de la comunidad, guajolotes, pájaros, estrellas, ardillas, mariposas, ríos, montañas y figuras geométricas. Tienen los ojos rasgados y la nariz es una raya, son largas y delgadas, llevan trenzas con listones juntadas por la espalda y a menudo cargan a un niño en brazos.

En Santiago, los bordados son hechos con punto de cruz, las muñecas son más bien gorditas y están sentadas. Tienen los ojos redondos, la nariz en forma de triángulo y la boca siempre sonriendo. Llevan faldas de cambaya rallada con encajes, las trenzas caen sobre el hombro, portan coronas de listones sobre la cabeza y tienen brazos y piernas movibles. Últimamente, las artesanas de Mexquititlán experimentan con hacer movible también la cabeza de la muñeca.

Muñeca estrella

La muñeca de trapo otomí está en camino de convertirse en una estrella internacional. Se ha vuelto un ícono de la identidad ñähño, una artesanía de exportación, una fuente de ingresos, pero también un símbolo de comercialización mexicana. Los artesanos de ambos pueblos, sobre todo en Santiago, están constantemente innovando en su costura, adaptándose a la demanda del mercado. Utilizan su máxima creatividad para inventar nuevos juguetes y retratar personajes famosos que se venden bien como Frida Kahlo, la Calavera Catrina o la María Serenita.

Xahni, la Barbie Indígena

En 2015, la microempresa queretana Yosoyoho, formada por investigadores egresados de la carrera de Antropología de la UAQ comprometidos con el rescate del hñähñú, lanzó una nueva muñeca ñäñho con el nombre *Xahni* fabricada por artesanas de Santiago Mexquititlán; el primer juguete que sabe hablar hñäñhu. Su nombre significa 'transmitir conocimiento'. La falda, blusa

y trenzas con listones representan el atuendo tradicional y lleva en el centro del cuerpo un dispositivo para reproducir frases en otomí con traducción al español. "¿Cómo estás?", "Nosotros comemos maíz y quelites", "Esa danza me recuerda mucho a mi abuelo".[284] *Xhani* es capaz de emitir desde un saludo hasta frases sobre las festividades otomíes. Ciertas grabaciones van dirigidas a los niños para que aprendan los colores o los animales en hñäñho. Otras hacen alusión a los atractivos de las comunidades Indígenas para propulsar el gusto por la zona, su cultura y el turismo.[285]

Muñeca mexicana *made in China*

Ante el éxito comercial de la muñeca Indígena típica y reconocible, símbolo de la cultura ñäñho productores chinos empezaron a reproducir su imagen en llaveros, playeras, gorras, aretes, bolsas, pósters y varios *souvenirs* en zonas turísticas y aeropuertos, pero también en las tiendas del centro de Querétaro. Otros productores también copian diseños otomíes en cerámica, caminos de mesa, camisas, etcétera. Como medida de protección del legado y de la propiedad intelectual otomí, las artesanas han comenzado a asignar y registrar los nombres que ellas mismas pusieron a las muñecas que confeccionan, como María, La Queretana, y Lupita.[286] A finales del 2017, la empresa mexicana Liverpool compró reproducciones piratas de la muñeca otomí hecha en China. La nombraron "Muñeca mexicana *Christmas Spirit*", parecida a la original sonriente, pero vestida con encajes y telas chinas brillantes y sintéticas. El reclamo del pueblo otomí tuvo un eco nacional (llegó al Senado) y fue ampliamente difundido por redes sociales. Tras las protestas y reclamos ciudadanos, Liverpool decidió dejar de venderlas.[287]

Vestida de gala en los vestuarios de grandes diseñadores

En 2011, durante el *Fashion's Night Out 2011* de la revista *Vogue* en Ciudad de México, dentro del Museo de Arte Popular se realizó una exhibición de

284 "Viva la vida: Frida Kahlo promueve la lengua indígena de la manera más surrealista", *El Heraldo de Chiapas.*

285 "Xhani, la muñeca 'anti Barbie'", *Ansa Latina,* 2017.

286 "Indígenas ñhäñhus confeccionan muñecas como principal fuente de ingresos", *La Jornada,* 2018.

287 Véase una foto de la muñeca otomí hecha en China en "Las muñecas otomíes de Liverpool: el problema no es que se fabriquen en China, sino que son copias de una hermosa artesanía mexicana", *Xataka,* 2017.

catorce "muñecas María" de gala con vestidos largos, telas exóticas y joyas brillantes, reinterpretadas y vestidas por diseñadores nacionales como Christian Cota e internacionales (Swarovski, Kenzo, Lacoste, Etro, Blumarine y Vince Camuto). Pusieron un toque de glamur a las muñecas tradicionales. La diseñadora Nicole Miller ofreció una versión de gala con un corsé y vestido de capas con volantes. Tommy Hilfiger llamó a su muñeca Preppy Girl y ésta iba vestida en la tradicional combinación de colores rojo, azul y blanco de la marca, con un vestido *halter* con bordados de motivos navales. La muñeca de Tory Burch llevaba una versión miniatura del exitoso bolso Robinson de la firma. BCBGMAXAZRIA propuso una versión rockera bautizada como Bon Chic María, que en vez de trenzas llevaba una peluca corta y un vestido de tul, con un detalle de cuero cortado con láser y una pequeña chaqueta con estoperoles. La firma Lacoste ofreció una versión deportiva bajo el nombre de María Douze, en la que conjuntó su emblemática camiseta tipo polo con una falda de piqué, que tenía varios bordados del cocodrilo de la marca en el contorno, complementada con un bolso deportivo en tono verde. La muñeca que recaudó más fondos fue la de la firma italiana Max Mara, cuyo atuendo realizado a mano consistía en un suéter y un sombrero de angora, un abrigo de lana y un pantalón jersey. Las versiones de diseñador fueron subastadas, logrando un precio final promedio de 1,597 pesos por cada una, que se destinó a organizaciones de beneficencia.[288]

Imagen 15



288 "México celebra Fashion's Night Out con muñecas a la moda", *Primera Hora,* 2011.

Lele, la muñeca gigante: embajadora de la artesanía mexicana

En 2019, la bella *Lele* (que significa 'bebé' en hñähño), muñeca gigante de seis metros de altura y con cara blanca, se convirtió en embajadora mundial de la promoción del turismo cultural y económico y de la inversión en Querétaro y México. Su primera escala en España formó parte de una gira por cuatro ciudades en tres continentes para dar a conocer la riqueza humana, natural y cultural de Querétaro y su potencial como destino turístico. Esta imagen auténticamente otomí fue utilizada para difundir el liderazgo queretano en sectores como el aeroespacial, el automotriz y las tecnologías de la información para inversionistas. *Lele* se sentó delante del Palacio de Oriente, en Madrid, España. También se paró en Potter's Field Park en Londres, en Shanghai y su última parada fue en Sidney.[289] La prensa promovió la muñeca como "uno de los símbolos más representativos de la cultura mexicana. Su color ha enamorado miles de personas".[290] En los espacios públicos donde se exhibió, se ofrecía información sobre su fabricación, historia e importancia cultural. *Lele* portaba un código QR que dirigía a la página whatsqueretaro.com con información sobre la oferta cultural, turística y económica del estado y un enlace para adquirir muñecas online elaboradas por "artesanas queretanas" (sección 'handmade' en Amazon).[291] Después de nueve meses de exhibición en siete ciudades del mundo, *Lele* regresó a Amealco.

Imagen 16[292]



289 "Lele, la muñeca otomí que promueve la cultura de Querétaro por el mundo", *Newsweek México,* 2019.

290 "'Lele', la muñeca indígena que promueve la cultura mexicana en tres continentes", *Infobae,* 2019.

291 "'Lele', la muñeca gigante Otomí, exhibida en España, Inglaterra y China", *El radar.mx,* 2019.

292 *Lele* en Londres. Fotografía: @Panch Dominguez/TWITTER

Imagen 17[293]



La muñeca en su casa queretana

Desde 2013, cada año durante noviembre se celebra en Amealco el *Festival Nacional de Muñecas Artesanales,* a donde acuden artesanos de diferentes estados de la República, invitados a exponer y vender sus muñecas y artesanías Indígenas. En 2014, se inauguró el Museo de la Muñeca "Ricardo Pozas Arciniega", dedicado a la muñeca, su historia y evolución, para promover las muñecas artesanales. Se exhiben más de quinientas piezas elaboradas a mano con textiles, fibras vegetales, madera, metales, barro, cartón o papel. En Amealco hay dos maquiladoras de ropa.

En Panamá, el pueblo guna ha logrado que Nike cancele el lanzamiento de un modelo de zapatillas inspirado en su arte textil geométrico y colorido; la empresa ha ofrecido disculpas. El gobierno de Panamá ha reconocido los textiles guna como propiedad intelectual y ha solicitado su integración en la lista de patrimonio inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). En Ecuador, en 2005, un grupo de artesanos Indígenas, fabricantes del sombrero Montecristi, presentó una solicitud para registrar una denominación de origen ante el Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual. En la solicitud adujeron que la cooperativa y otros miembros de la comunidad, de Montecristi y su región circundante, debían ser las únicas partes autorizadas a usar la etiqueta y que se

293 *Lęlę* en Madrid. Fotografía: Inqro.

debería prohibir su uso a los demás fabricantes de sombreros del Ecuador y de otros países. En 2008 se concedió la denominación de origen al sombrero de paja Montecristi.[294]

En agosto del 2018, la muñeca artesanal fue declarada Patrimonio Cultural del estado de Querétaro. Esta declaratoria incluye tres muñecas: *Dönxu* (originaria de San Ildefonso) y dos variaciones de la que se conoce como *Lele* de Santiago (con ojos bordados y con aplicaciones de tela en el rostro).[295]

Los artesanos otomíes no pueden competir con productos industrializados. De allí la urgencia de proteger la muñeca a través de una patente, un modelo de utilidad, una marca, una licencia, una indicación geográfica o una denominación de origen Indígena y, si es posible, certificar la calidad artesanal (a través de normas ISO y EFQM). En paralelo, es clave la comunicación y transmisión del significado de la muñeca en términos del valor de la cultura otomí, y la expresión de su conocimiento tradicional, identidad, creatividad y calidad.

¡Que en cada hogar queretano habite una muñeca ñäñho!

294 *Proteja y promueva su cultura: Guía práctica sobre la propiedad intelectual para los pueblos indígenas y las comunidades locales,* OMPI, 2017.

295 Paulina Aguado Romero, titular de la Secretaría de Cultura del Estado.

IX

NZOJWÄ-SOBREHUMANO

A continuación, se examinarán las tradiciones religiosas de las comunidades y su íntima relación con lo sobrehumano, como se veía aún en los ochenta del siglo pasado y todavía hoy entre los que labran la tierra. En las últimas décadas, las concepciones han cambiado drásticamente como resultado de la migración, las nuevas ocupaciones y fuentes de ingreso, los cambios dietéticos, medioambientales y socioculturales, la introducción de la educación formal y de los centros médicos, temas abordados en los capítulos anteriores.

Los antiguos otomíes adoraban deidades que personificaban la naturaleza: el sol, la luna, el agua, la tierra, el viento, el fuego y la pareja primordial "Madre Vieja" (tierra) y "Padre Viejo" (fuego), vinculada con los fenómenos naturales y responsable de cuidar a los otomíes. En el mundo otomí hoy coexisten dos formas paralelas y cruzadas de interpretar el universo: la monoteísta del gran creador *Jwä* y la politeísta omnipresente que se manifiesta en los cuerpos celestes, los montes, el agua, el fuego, el aire y la tierra. Como en todas las comunidades Indígenas del país, las prácticas religiosas otomíes de Santiago y San Ildefonso incluyen elementos de sistemas religiosos Indígenas prehispánicos, del catolicismo español medieval, actual y de otras religiones y convicciones. Tienen características iluminadas, pero también ideas oscuras y supersticiosas. Guardan nociones religiosas en prácticas mágicas y elementos mágicos en prácticas religiosas. La religión se llama *nzojwä* en hñäñho y expresa un sincretismo donde la divinidad de *Jwä* es palpable a través de los cuerpos celestes, las santas imágenes de la iglesia, los elementos, la presencia de los ancestros y también la naturaleza. El ñäñho busca el equilibrio con estos seres que lo vigilan, se relaciona con ellos, los observa día y noche y se comunica con ellos. Entre *Jwä* y el ser humano se encuentran los *mfötsʼi* ('intermediarios'): los santos, antepasados y mensajeros de la naturaleza. Ellos cuidan y aconsejan al ser humano, pero también lo castigan.

Culto al universo y la naturaleza

Dicen los otomíes de San Ildefonso: "Nuestros ancestros lejanos atribuían a cada elemento en el universo un poder especial. Adoraban a diferentes dioses, también animales. Los ancianos recuerdan que antes del advenimiento de los españoles, los naturales no tenían santos ni creían en ellos, pues consideraban que la naturaleza y el universo eran sagrados y todo pertenecía a *Jwä*". El mundo otomí actual todavía se encuentra profundamente entrelazado con el universo y la naturaleza como poderes superiores personificados. El culto a ellos forma parte integral de la vida diaria del campesino otomí y se caracteriza por una gran devoción, un profundo agradecimiento y una gran cantidad de ofrendas, flores, copal, comida y bebida.

Hasta el día de hoy, la relación de los habitantes mayores de las comunidades con el universo y la naturaleza está impregnada de respeto y entrega. La lengua hñäñho, la identidad Indígena y el conocimiento tradicional están enraizados en la interacción privilegiada y simbiosis con el medio ambiente. Cuando un otomí desea alabar o necesita pedir algo, va al campo, se quita el sombrero y mira al cielo porque "el cabello es sensible al viento y debe sentirlo, los ojos son lámparas y las sienes ventanas para la comunicación con lo divino, lo bueno, lo milagroso. El entendimiento entra por ellas y abre el corazón para encontrar la unión con el cerebro".[296]

También en tiempos de la Colonia, "a más de la adoración de dioses e imágenes, los otomianos rendían culto directamente a objetos de la Naturaleza, identificados con dioses. Los cerros, cuevas y manantiales eran importantes lugares de culto religioso, al igual que la adoración de árboles y plantas".[297] Los conquistadores llamaron "magia" a aquellas prácticas religiosas Indígenas que asociaban los elementos de la naturaleza con dioses y símbolos de fertilidad. Los grupos Indígenas mesoamericanos reconocían infinidad de presagios en los fenómenos meteorológicos y atmosféricos, en el universo, la vegetación y el comportamiento de los animales, por estar más en sintonía con la naturaleza.[298] Así es aún la realidad en las comunidades otomíes

296 Así lo dice Doña Justina de Tultepec.

297 Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, pp. 159 y 160.

298 Campos, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas,* FCE, 1982, p. 89.

de hoy. Los habitantes sostienen que "todo ser tiene *nzaki* ('vida')": el humano, los astros, la flora, la fauna, pero también las montañas y la naturaleza, y se llama *ar ts'ogi Jwä.* Las fuerzas que manipulan lo destructivo, los malos espíritus, la magia negra, se llaman *ar ts'ogi zunthu.* El ñäñho ejerce influencia sobre ambas fuerzas y al mismo tiempo está sometido a ellas.

La noción religiosa otomí sigue siendo esencialmente politeísta. La vida del campesino ñäñho de Mexquititlán y Tultepec gira enteramente en torno a la tierra, ya que los cultivos dependen del medio ambiente y se conserva un contacto íntimo con los elementos. Los otomíes comparten su vida con seres sobrehumanos que moran en el universo y la naturaleza, son dueños del agua, de los montes, del sol, etcétera, y mantienen una relación de comunicación y reciprocidad con ellos. El culto religioso se celebra en la iglesia y las capillas, pero también en el campo. Las imágenes de los santos encarnan los elementos y recursos para la sobrevivencia. Son intermediarios para solicitar a *Jwä* una cosecha fructífera y una lluvia benéfica. Para la gente grande, las manifestaciones de la naturaleza, los elementos y los astros están divinizadas y personificadas como si fueran dioses.

Dehe Jwä:	Dios Agua
ts'o anxe dehe:	alma/espíritu del agua
Tsibi Jwä:	Dios Fuego
ts'o anxe tsibi:	alma/espíritu del fuego
Ndähi Jwä:	Dios Viento/Aire
ts'o anxe ndähi:	alma/espíritu del viento
T'o̲ho̲ Jwä:	Dios del Monte
ts'o anxe t'öhö:	alma/espíritu del monte
Höi Jwä:	Madre Tierra
Hyadi Jwä:	Dios Sol
Zänä Jwä:	Dios Luna

En este universo todo puede convertirse en la vivienda de fuerzas buenas o malas. Son las intenciones del humano las que las despiertan, pero también se rigen por sus propias dinámicas. Los curanderos, parteras, rezanderos y *'ñete* rinden culto a la naturaleza. El monte tiene espíritu, tiene vida, y por

eso los árboles crecen. En tiempos de sequía, los habitantes suben al cerro para invocar el espíritu del monte. Al querer cortar un árbol, una rama, una hierba, se pide permiso, se debe hablar primero al árbol o la planta. El monte es algo inmóvil, pero el viento es su espíritu y puede levantarse. El que maldice, dice Justina, y manipula el viento y el aire se lleva las palabras ofensivas y afecta el mundo en otros lugares. Si un ser humano expresa enojo, el viento que pasa se llevará esa energía negativa y podrá levantar remolinos. Del mismo modo, con buenas palabras, el hombre también es capaz de crear movimientos positivos del aire.

El ñäñho trata con gran respeto a los elementos. Decía el padre de Severiano que maldecirlos o quejarse de ellos cuando el sol quema mucho o la lluvia cae muy fuerte es insultar la sagrada esencia de la vida. No se debe tirar lo que sobre de la comida al suelo porque el alimento es producto de la sagrada fertilidad de la tierra. En caso contrario, los elementos castigarán con años no fructíferos y cosechas pobres. El ambiente natural es generoso; el ser humano, a su vez, debe serlo con sumisión y sin desprecio porque "los elementos hablan y transmiten mensajes". Un viento fuerte repentino es peligroso porque puede transportar enfermedades contagiosas y energías negativas. Un viento frío puede causar dolores musculares. Un viento caliente afecta el estómago. Cuando se prende el fuego y de repente un trozo de leña se separa del centro sin un soplo de viento o sin que alguien haya tocado el fogón, señala la pronta llegada de una visita. Lo mismo se registra en la *Historia eclesiástica Indiana,* obra escrita a fines del siglo XVI: "Cuando estaban al fuego y saltaban las chispas de la lumbre, temían que venía alguno a inquietarlos, y así decían: *Aquinyehuitz* que quiere decir: ya viene alguno o ¿quién viene?"

'Mẹhni Jwä-mensajeros de la naturaleza

La interpretación de las manifestaciones naturales se encuentra integrada en el sistema religioso otomí. Las aves y otros mediadores de la fauna envían señales desde el mundo natural sobre el porvenir del humano. "Para los antiguos otomíes parece haber sido importante la presencia de ciertos animales, principalmente las aves y el canto de las mismas como motivos para sacar

agüeros".[299] El ñäñho, tal y como en tiempos precortesianos, reconoce infinidad de presagios tanto en los fenómenos meteorológicos como en el comportamiento de los animales. Ciertos animales son elegidos para cumplir un papel de mensajero de *Jwä.* Cuando aparecen, pueden causar preocupación o alegría, representar un mal agüero o un buen presagio. Otros son enviados con el propósito de advertir al hombre que no olvide sus deberes con los antepasados ni deje de dar ofrendas a los santos. El ser indiferente ante los mensajes del más allá puede causar consecuencias fatales. Éstas son las aves y otros animales que auguran algún evento, advierten, alarman, bendicen y anuncian:

- El estridular del grillo predice el tiempo. Cuando hace frío, se queda quieto, pero su cricri se vuelve más intenso a medida que aumenta la temperatura; cuanto más calor hace, más cantará para 'pedir agua para la lluvia'.
- Si el *ka* ('cuervo') permanece en los alrededores del pueblo hasta finales de octubre, los habitantes se alegran porque su presencia significa lluvia y que la tierra se mojará lo suficiente para poder barbechar y después sembrar en marzo. Si el pájaro se aleja en septiembre, no bastará la humedad en la tierra para la siembra del año próximo.
- Encontrar una *k'eñä* ('serpiente') por el camino es un aviso. La persona será recibida con rechazo, hipocresía o mentiras en el lugar a donde se dirige.
- *Ar kongo* ('el pájaro viejo' o 'viejito'), o tórtola, anuncia con su canto la pronta llegada de las lluvias. Cuando gorjea cerca de la milpa en época de temporal, lloverá dentro de cuatro días. También 'habla en voz mágica' cuando se acerca volando hacia una persona: en el futuro inmediato, enfrentará un problema grave.
- Cuando aúllan los coyotes *(mi'ño),* amanecerá nublado. También significa que tiene que morir una persona de mucha importancia en el pueblo, un delegado o un fiscal. Según los otomíes de las comunidades, el aullido de los coyotes asimismo puede pronosticar hambre o

299 Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, p. 231.

graves enfermedades. Sahagún así lo registra: "Cuando oía bramar en el monte a alguna bestia, fiera, o cuando escuchaba algún sonido que zumbaba en las montañas o en los valles creía que en breve le sucedería alguna desgracia en su persona, o en sus parientes, o en su casa, o que moriría en la guerra de enfermedad o que caería en esclavitud él o algunos de sus hijos".

- Cuando un gato negro (*mixi ne ar jawar:* 'gato y jaguar') y desconocido llega maullando a una casa, a los dueños de este lugar se les presentarán dificultades dentro de dos días. El símbolo del gran gato negro ha reemplazado al del jaguar, animal de gran importancia en la cosmovisión prehispánica vinculado a los poderes sobrenaturales de los hechiceros.
- La aparición del cenzontle (*nenthe: ne* = quieren, *dehe* = agua: 'quiere agua') quiere decir que un peligro se manifestará dentro de unas cuantas horas.
- El pájaro *puxjwai* ('lechuza') previene al transeúnte de la muerte: "una señora caminaba desde el centro de San Ildefonso hacia el puente de Tenazdá, cuando el *puxjwai* varias veces seguidas detuvo su vuelo para darle aletazos a su sombrero. Hizo caso omiso de la advertencia y treinta días después murió".
- El *sats'ujot'i* ('saltapared') es un ave que vive en las montañas, lejos del pueblo. Si baja hasta una comunidad es para comunicar algo a los habitantes. Cuando vuela en los alrededores de una casa o entra a una habitación, significa la muerte de un miembro de la familia.
- Al *tukru* ('tecolote', 'búho'), que tiene la cabeza y las orejas de un gato, pero el pico y el cuerpo de un ave, los otomíes le tienen mucho respeto. Con su grito suele anunciar una muerte inminente. Es mensajero de malos tiempos, sobre todo cuando aterriza cantando en el techo de una casa. Si cruza por donde alguien camina, a los pocos días se enfermará la persona que lo vio, o un familiar cercano a ella. Para evitar la adversidad predicha, debe orar toda la noche con la familia y dar ofrendas a los antepasados. El vínculo entre el tecolote y la muerte se registra desde el siglo XVI:

> Cuando oían cantar en el techo de su casa o en un árbol al tecolotl, se atemorizaban y creían que a ellos o a los parientes o a su casa les vendría algo adverso, como enfermedad, muerte, miseria, fuga de sus esclavos, asolamiento de su casa que quedaría convertida en muladar, y pensaban que de su familia y de su casa dirían: en este lugar vivió una persona de mucha estima, veneración y curiosidad, y ahora no están sino solas las paredes; no hay memoria de quien aquí vivió. El que oía el canto del tecolote acudía inmediatamente a consultar a un *tonalpouhqui,* adivino, como hase dicho al tratar del primer agüero, para que le dijese lo que había de hacer.[300]

- El encontrarse con una *t'olo zu'we* ('sabandija') siempre significa mala suerte, ya que es símbolo de enfermedad. Para liberarse de una desgracia inminente, hay que perseguir al animal y matarlo para alejar el mal. Lo mismo dice Sahagún: "Cuando quiera que esta sabandija entraba en la casa de alguno, o alguno la encontraba en el camino, luego concebía en su pecho que aquello era señal que había de caer en enfermedad, o que algún mal le había de venir, o que le había alguno de afrentar o avergonzar".
- Cuando una familia otomí encuentra en su casa o terreno un hormiguero (*ya zu'we:* 'hormigas'), lo consideran un presagio malo, signo de que alguien del pueblo les tiene envidia.[301] Ésta se despierta cuando un otomí es dueño de muchos animales y levanta buenas cosechas, pero no asume cargos en la iglesia.
- El constante ladrido de perros *(tsat'yo),* sin que se acerquen personas ajenas a la casa, es una advertencia, un mal agüero. Cuando un perro desconocido viene y aúlla cerca de una casa, indica que pronto vendrá la muerte a llevarse a uno de los habitantes.

300 Sahagún en: Robelo, *op. cit.,* 1980, p. 479.

301 También era así en tiempos precortesianos. Sahagún (*op. cit.,* 1975, p. 275) dice: "Cuando quiera que alguno veía que en su casa se criaban hormigas, y había un hormiguero de ellas, luego tomaban mal agüero, teniendo entendido que aquello era señal que habían de tener persecución los de aquella casa, de parte de algún malévolo o envidioso porque tal fama había que las hormigas que se criaban en casa eran significación de aquello arriba dicho, o que los envidiosos y malévolos las echaban dentro de casa por mal querencia y por hacer mal a los moradores deseándoles enfermedad o muerte, o pobreza y desasosiego".

- En la época de la siembra aparecen las luciérnagas *(de'ni)* iluminando como estrellitas el cielo oscuro. Pero si alguien toca o captura a una luciérnaga y después va a sembrar, las plantas no van a crecer.
- Símbolo de la fecundidad (de la tierra y de la mujer), la *'ñuxumuro* ('golondrina') es un ave migratoria y adivinadora de la lluvia al igual que el cuervo. Si vuela sobre el agua y la aletea, significa que pide que llueva más. Cuando levanta el vuelo muy arriba, las lluvias tardarán en llegar y cuando bate las alas cerca de la tierra, pronto caerá el temporal.
- Si aparece un sapo en la casa o cerca del fogón, el dueño sabe que hay alguien en la comunidad que le tiene envidia y le desea mal. Para evitar una desgracia, la energía mala debe ser neutralizada con la ayuda de un *'ñete.* Lo mismo creían en el siglo XVI: "esto mismo se sentía si alguno en su casa hablaba, o veía alguna rana o sapo, en las paredes o en el tlapanco, o entre los maderos de la casa; y también tenían entendido que las ranas las echaban dentro de casa los malévolos enemigos y envidiosos, por mal querencia".
- Cuando la calandria *(ts'int'u)* vuela sobre el pueblo hacia mediados de agosto o en septiembre, simboliza que muy pronto se irán las lluvias. Es el pájaro que anuncia la época de sequía porque tiene el pecho amarillo, color de la sequedad.

Guardianes del agua

Cuatro animales mensajeros: sapos, luciérnagas, serpientes y grillos, también son guardianes del agua y están relacionados con la lluvia. *'Da nt'ode ar thu uhuar sapo ngut'a da 'wäi* quiere decir 'escucha el canto del sapo y pronto llegará la lluvia'. El sapo tiene la relación más íntima con ella porque *ar sapo ar bätsi ar dehe* ('el sapo es el hijo del agua'). Alrededor de dos semanas antes de que se acerquen los temporales, se empiezan a escuchar sus lamentos melancólicos en la milpa, cerca de los manantiales o al borde de los ríos y arroyos. Los sapos, se dice, "se reúnen para rezar" y llaman a la lluvia benéfica que tanto ellos como el ñäñho necesitan para vivir. Del mismo modo, cuando cantan los grillos o se ve a las luciérnagas alumbrando el fondo oscuro de la noche como estrellas pequeñas, los otomíes saben que las lluvias no tardarán

en llegar. Dicen también que el aguaviento llegará pronto cuando las voces humanas se escuchan con facilidad a larga distancia.

En la concepción ñäñho, la serpiente y el agua son inseparables. Se le llama a la víbora "adivinadora de la lluvia". En época de temporal, el encontrarse con una serpiente o alicante en el camino significa que lloverá dentro de uno o dos días, ya que 'la serpiente está ahí donde hay agua...'. Los manantiales y ojos de agua tienen dueño, un protector especial para que el pozo no se seque. Suele ser una serpiente gigante, aunque un manantial también puede ser protegido por un enorme sapo. Ambos animales traen lluvia benéfica. Son bondadosos protectores del agua e inofensivos para los seres humanos. Al sacarla, el ñäñho siempre agradece a su dueño primero. No tan lejos del centro de San Ildefonso había un pozo que desde hace siglos guardaba abundantes reservas de agua. Un día, se descubrió en sus alrededores una gran víbora que había dejado su hogar acuático para "asolearse". Al escuchar gritos de mujeres, unos señores se acercaron y mataron al animal. A los tres meses ya no había una sola gota de agua en el pozo.

En Santiago cuentan que, al pie de la Peña de Bernal, expresión del inicio y fin de los seres humanos, había un manantial lleno de agua. Su dueño mitológico era un sapo grande. Cuando relampagueaba sobre la Peña, los campesinos santiaguenses podían detectar los rayos fosforescentes a lo lejos y sabían que pronto iba a caer lluvia sobre las tierras del pueblo. Un mal día, cerca del manantial, los pobladores de Bernal descubrieron "un sapo enorme y su familia". El animal les causó tanto horror que un grupo de hombres se juntó para matar al buen guardián del agua. Desde aquel día, el manantial comenzó a secarse. También cesaron las tormentas sobre la Peña. Después de un tiempo, una serpiente gigante se alojó en el lugar y con ella regresó el agua. Sin embargo, también a esta serpiente le quitaron la vida y, como resultado, hace años que hay escasez de agua en Bernal.

Mboxita-culto a los ancestros y la tierra

Según las fuentes históricas, la conquista pretendía poner fin al culto Indígena a los ancestros, las prácticas de adoración a los ídolos, los ritos y las costumbres funerarias. Pero en las comunidades, el culto a los antepasados

sigue jugando un papel primordial en la vida campesina porque es de ellos de quienes heredaron la tierra, los montes y la milpa. El ancestro es considerado un segundo dios, el dueño original de la tierra que siempre vigila sus frutos, su productividad y sus bienes.

El sistema religioso tradicional de los cargos, que se apoya en mayordomías y cargueros responsables de la organización religiosa, las fiestas, las ofrendas, la danza y la música, simboliza la adoración, el agradecimiento y el recuerdo, no solamente de *Jwä,* los santos y la naturaleza, sino también de los *mboxita.* Los símbolos de cráneos humanos integrados en los altares de la iglesia, oratorios y capillas representan la participación de los antepasados en los ritos de adoración cristiana. Los campesinos que tienen bienes o adquirieron terrenos por sucesión o levantaron buenas cosechas, según establece el sistema religioso, tienen la obligación de tomar un cargo para mostrar el reconocimiento ante los difuntos ascendientes, ganar su respeto y pedirles fortuna, al igual que manifestar la buena voluntad ante los vivos. El culto a los ancestros sobrevivirá mientras el otomí labre la tierra, vaya al cerro para cazar y al río para pescar porque los antepasados son los dueños originales.

La presencia de capillas familiares en las comunidades es una manifestación cultural significativa, es el lugar donde los otomíes honran y veneran a los *mboxita* (ancestros, difuntos). Es un tipo de oratorio, un lugar sagrado y privado, el vínculo entre los vivos y los muertos, el pasado y el presente, el recuerdo y el olvido. Cada capilla pertenece a una familia o a un grupo de vecinos. Tiene un *dä'betini* (mayor) elegido por los cargueros. Le toca administrar la compra de las velas y flores y es el responsable del cuidado de las imágenes, el mantenimiento y la limpieza. El *jwätubojä* (tesorero) es el encargado de reunir y administrar el dinero donado por los vecinos que pertenecen a la capilla. Quienes no tienen cargo cooperan con su mano de obra. Los cargueros se dividen en "los que dan" y "los que reciben". Los primeros ofrecen la comida y bebida, así como los cohetes, castillos y fuegos artificiales que amenizan las celebraciones. Cada año, sus deberes y derechos se alternan para mantener la reciprocidad.

Las capillas son los mejores edificios de las comunidades. Se construyeron con la intención de perdurar y pasar de generación en generación. Tienen piso de ladrillo, cemento, tabique o piedra labrada, paredes de adobe apla-

nadas con cal, techos de viga y tejas de dos alas. Las puertas tienen forma de arco y hay una sola ventana pequeña. Las más antiguas están revestidas con bellos dibujos murales, con elementos precortesianos y cristianos. Las capillas familiares en Santiago son probablemente del siglo XVII. "Durante un censo en 1985, se detectaron 80 capillas familiares otomíes en la región. Por falta de mantenimiento, cerca de 30 capillas se encuentran en riesgo de derrumbe o tienen pérdidas parciales".[302] Según otras fuentes, en el Barrio Centro todavía se encuentran seis capillas, incluso un oratorio que data de 1778, adornado con bellísimas pinturas. En el Barrio II hay cuatro, el Barrio III tiene doce, el Barrio IV seis, el Barrio V una y el Barrio VI tres católicas y dos centros evangelistas. En San Ildefonso se han registrado doce capillas familiares en el Barrio Centro, Xajay, El Bothé y Yospi.[303] Algunas capillas están registradas en el catálogo del INAH. En el Museo Regional de Querétaro hay una exposición permanente de una capilla donada por una familia de Santiago. En San Ildefonso una capilla contaba con imágenes religiosas y una santa cruz, pero debido a su deterioro, la familia puso en resguardo las piezas del altar en el Museo Comunitario que se encuentra en las instalaciones del Instituto Intercultural Ñöñho. Varias capillas se encuentran en ruinas. Hay familias que cambiaron de religión y dejaron el culto al ancestro, otras migraron o no protegieron las capillas del saqueo o de las inclemencias del tiempo. Las que están conservadas no tienen acceso al público por ser propiedad privada.

En el interior de las capillas se encuentra invariablemente una cruz que simboliza el descenso y la despedida de los difuntos cuando son llevados al sepulcro, el sufrimiento de Cristo, la defensa contra fuerzas negativas y una ofrenda a los primeros seres de la tierra (véase el capítulo III). Al lado de los altares y al pie de las imágenes de los santos, se encuentran todavía pequeñas muñecas de papel que simbolizan la presencia de los antepasados. En tiempos atrás, esas imágenes estaban hechas de papel blanco y, al igual que las personas de la comunidad, se vestían con ropas de manta blanca. En tiempos más recientes, los cargueros hacen los muñecos de papel chino de color, así como en la actualidad las mujeres de la comunidad se visten de trajes mul-

302 "Capillas otomíes, en riesgo de pérdida", *Capital de Querétaro,* 2017.

303 Monroy Gómez (editor), *Las capillas familiares en la Comunidad Ñöñho de San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro. Identificación, ubicación y estado físico,* 2019.

ticolores y las muñecas también lucen adornos y listones coloridos. En su interior, a veces se encuentra iconografía religiosa con detalles prehispánicos y cristianos. La capilla de la familia Blas, por ejemplo, está decorada con pinturas murales que remontan al siglo XVIII.[304]

Es fundamental que los antepasados estén contentos con sus descendientes. Si el ñäñho cumple con sus responsabilidades, consuela a los antecesores. Esto se logra cultivando la tierra, viviendo en paz con la familia, recordándolos y con misas dichas en su memoria. La ayuda es mutua. Las oraciones y misas alimentan al antepasado, resultan en el perdón de los errores del difunto y son canales de comunicación con el más allá.

Imagen 18



Capilla del siglo XVII

Los ancestros, asimismo, ejercen su influencia sobre la suerte de los familiares. Como son de la misma sangre, los miembros de una familia no deben pelearse, puesto que las maldiciones proferidas afectan a los antepasados y hacen que no puedan subir al cielo. Si por desgracia un otomí pierde a

304 Véase Hernández García, "Capillas otomíes del semidesierto, lugares de memoria y de tradición", *El Observador de la actualidad,* 2013.

un ser querido, un familiar o un animal (vaca, caballo), buscará consuelo y ayuda de los antepasados a través de la *ndäjähña* (gran oración o misa). Dicen que "al recordarse del ascendiente, el ser querido o animal regresa". La comunicación con los antepasados es un acto de gran fe. Para vivir en paz, el ñäñho debe cultivar una buena relación con los *mfötsʼi.* Cuando le va bien, debe tomar un cargo y dar ofrendas a los antepasados. Las velas y las flores, el humo del incienso, los cantos y rezos son los alimentos para el difunto, simbolizan belleza y alegría. La celebración de la *ndäjähña* es "para que los ancestros puedan comer".

Los antepasados aparecen en sueños

Memorata (R34)
San Ildefonso Tultepec

Hace tiempo, un habitante de San Ildefonso sufría por una serie de problemas. Una noche soñó que cargaba un legajo de periódicos en los brazos que repentinamente se volaron con el viento. Al día siguiente, comprendió que sus antepasados estaban molestos con él y aparecieron en su sueño para decirle que el "cuadrito" que representa su transición al otro mundo se encontraba en malas condiciones. Recurrió al auxilio de las monjas del Barrio Centro, pidiéndoles ayuda para renovar la pintura y ponerla, como es de costumbre, en un marco de madera. Después de haber cumplido con su demanda, los antepasados dejaron de entrar en sus sueños.

Los antepasados ayudan

Memorata (R35)
Santiago Mexquititlán

Una señora del Barrio IV de Santiago vendía muñecas en la ciudad de México. Un día llevaba a su hijo en brazos cuando comenzó a sentirse indispuesta. Una mujer desconocida se acercó y con el pretexto de ayudarla agarró al niño y desapareció. Seis meses pasaron. La madre estaba desesperada e inconsolable por su hijo perdido. Varias veces mandó por una *ndäjähña* para favorecer a los antepasados y un día su vecina, regresando de la capital, trajo la buena nueva de que había localizado al niño de su amiga. Con la intervención del ministerio público y el juzgado, le devolvieron el pequeño a su madre.

El antepasado se comunica con los vivos a través de las velas y las flores. Estos "hablan", por así decirlo. La llama de la vela "convierte la palabra del difunto en un mensaje visible". Cuando se enciende en honor a un antepasado y alumbra fuerte durante más de cinco minutos, significa que está molesto con los mortales, ya sea porque no le hicieron ofrendas, no le habían rezado en mucho tiempo, fueron negligentes o tuvieron pleitos familiares. Los difuntos requieren de la misa cuando están sentenciados en el más allá y necesitan pagar por un mal acto cometido en el mundo de los vivos. Sólo a través de la atención humana, la adoración de sus familiares, vecinos y amigos, pueden liberarse. Para neutralizar su malestar, los descendientes tienen que encender muchas velas y ofrecer abundantes ramilletes de flores durante tres días, en el rincón de la casa donde tendieron el cuerpo, donde alguien ha fallecido o en el templo. Sólo así la llama de las velas se calmará y el difunto podrá estar en paz. Las ofrendas de flores también transmiten el estado de ánimo del difunto. Cuando se marchitan pronto, significa que los ramilletes no fueron aceptados y el antepasado se encuentra inquieto. En tal caso, los familiares y compadres ponen nuevas ofrendas. Con flores, velas, sahumerio con copal y misas, los difuntos obtendrán salvación, dejarán de disgustarse con los vivientes y ayudarán al ser humano con milagros.

En 2009, las capillas-oratorio de Tolimán, Bernal y la Peña de Bernal fueron reconocidas como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO.[305] Este nombramiento comprende los lugares sagrados de los Indígenas otomíes-chichimecas, representados por el semidesierto queretano, las capillas-oratorio familiares (también conocidas como 'Capillas de Indios'), las festividades, las rutas de peregrinaje, la Peña de Bernal y la memoria Indígena en sí. Es urgente realizar un inventario de las capillas familiares en Santiago y San Ildefonso para asimismo promover su reconocimiento como patrimonio inmaterial.

305 La Convención de la UNESCO del 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial tiene como objetivo la conservación de este frágil patrimonio; también pretende asegurar su viabilidad y optimizar su potencial para el desarrollo sostenible. La UNESCO brinda su apoyo en este ámbito a los Estados Miembros mediante la promoción de la cooperación internacional para la salvaguardia, y estableciendo marcos institucionales y profesionales favorables a la preservación sostenible de este patrimonio vivo. La UNESCO administra la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natura*l (1972), que surge tras la necesidad de identificar parte de los bienes inestimables e irremplazables de las naciones. México cuenta con 34 sitios inscritos en la Lista de Patrimonio Mundial.

Dätä dängo-culto religioso (santos y sistema de cargos)

Las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún hacen referencia a la función clave de la religión en las civilizaciones Indígenas. El prólogo del Libro I (sobre lo divino), dice que "en la religión y la adoración de sus dioses, no creía que alguna vez hubiera habido idólatras más fieles a sus dioses, ni a un costo tan grande para sí mismos, que aquellos pueblos de Nueva España". Hoy, como lo era en aquellos tiempos, es habitual la entrega y participación masiva del pueblo en los ritos religiosos, sobre todo en San Ildefonso. Sigue "la predominación del elemento de intercambio de alimentos y la voluntad de compartir los recursos económicos".[306] Aunque en Santiago las tradiciones religiosas han cambiado significativamente, a principios del siglo pasado, para el día de la fiesta religiosa, en la comunidad "hacen bastante comida con la cooperación de todos y llevan al Santo a presidir el festín; sacrifican para un solo día hasta doscientos guajolotes y cincuenta borregos. Todos comen, todos bailan y beben pulque i [*sic*] el Santo patrono delante de la turba algarabienta. Todos ríen, cantan i [*sic*] bailan, sin que ninguna altere el orden y ninguna riña entre indios, ni se haya cometido homicidio entre los mismos de la raza. Es verdad que se embriagan a causa de beber pulque en exceso, pero en tal estado, ni ofenden ni riñen".[307]

El conjunto de relaciones del culto religioso ñäñho o cristianismo otomí da orden y sentido a la convivencia humana y sobrehumana a través de un sistema rotativo de rendición incondicional a los santos. Durante las ceremonias religiosas, los motivos que adornan los altares: panes y plátanos, velas y flores, cucharillas, danzas, música, cohetes y castillos, todos son ofrendas a los santos. Esta generosidad es recíproca. El santo ayuda a los otomíes con agua, tierra, sol y luna cuando es alimentado por el culto y la fe.

El gobierno interno y la organización religiosa recaen en los fiscales, mayordomos, cargueros y ayudantes. El cargo de mayor importancia lo tiene el

306 Sahagún, *Códice Florentino,* 1974, p. 604: "Tenían sus cuyos que quiere decir iglesias, los cuales estaban en unos cerros muy altos. Iban de noche cada veinte días... a ofrecer sus copales... y allí dormían... dejando al ídolo las ofrendas..."

307 López Robles, *op. cit.,* 1925.

fiscal. Sus funciones principales consisten en coordinar el cuidado del templo, la participación y recaudación de fondos, la organización de procesiones y demás actos de celebración religiosa. Ser carguero es un gran privilegio, ser elegido mayordomo o fiscal, un honor mayor. El sacristán les presta asistencia, y a su vez es auxiliado por un secretario, un tesorero y varias personas que tienen oficios litúrgicos. A estos últimos les corresponde recibir las donaciones destinadas para las celebraciones. Los rezadores, cantores y catequistas se encargan de impartir la doctrina cuando el sacerdote no está presente. El pueblo elige al sacristán, quien cumplirá con sus deberes hasta la muerte. Es la única persona de la comunidad que tiene derecho a tocar las santas imágenes y a sacarlas de sus nichos. Cuando alguien se encuentra mal y desea pedir algo a cambio de una promesa a un santo, debe pedir al sacristán que lo acompañe a la iglesia para sacar la imagen de su nicho y junto con él rezar de rodillas con devoción.

Durante todo el año, los cargueros se reúnen en las capillas, el templo y los cerros para brindar ofrendas y 'vigilar los santos'. Pagan las celebraciones, dan estructura a la autoridad comunitaria, reparten los alimentos y bienes económicos y son responsables del mantenimiento y la limpieza de la iglesia y los oratorios. La configuración básica de la organización comunitaria e identidad otomí se encuentra en este sistema colectivo que acentúa la ayuda mutua.

Para cumplir con un cargo y reunir los suficientes recursos, a menudo se designa como cargueros a una pareja, y así el sistema religioso fortalece la relación familiar. La divina responsabilidad de compartir la buena suerte y la cosecha a través del sistema de los cargos trae alegría y promueve colaboración. La mujer se encarga de la preparación de la comida con sus ayudantes, familiares y vecinos. En reciprocidad, les corresponden alimentos y bebida. Durante los días previos a las celebraciones, los patios de los cargueros se convierten en animados encuentros de decenas de personas que se juntan para ayudar a preparar la comida y calentar las enormes sartenes de tamales, mole y otros guisos sobre varios fogones de leña.

El catolicismo otomí es el resultado de siglos de interacción entre la religión Indígena y la católica desde la época de la Colonia. Incluye a los ancestros, los santos, los animales, las plantas, los cuerpos celestes y los elemen-

tos. En la iglesia, algunos santos llevan trajes tradicionales otomíes. Durante las fiestas importantes, y sobre todo en Semana Santa, los cargueros cuelgan ofrendas, cadenas de listones, frutas, ceras, flores y panes en forma de animales (ranas, tortugas) sobre las imágenes. El calendario de ceremonias católicas se encuentra integrado con el ciclo agrícola. Los cargueros confían en los poderes superiores de los santos y la relación sagrada con la tierra, dadora de vida y lugar de los ancestros que no pueden ser abandonados. Cuando barren alrededor de los altares donde están guardados, respetuosamente y con mucho cuidado, recogen el polvo para después llevarlo a la milpa. Hablando con la Madre Tierra, rocían este polvo bueno sobre la tierra para fertilizarla y que dé más fruto. Todavía en los ochenta del siglo pasado, todas las semanas del año había celebraciones dentro o alrededor de la iglesia. El templo, siempre abierto, era un lugar de ambiente sagrado, de adoración y devoción completa, de flores, danza, violín y tambor, de cantos y copal, donde se celebraba, con gran reverencia y modestia, la vida y la muerte, los santos y los antepasados, los dioses otomíes y *Jwä.*

Los otomíes atribuyen a los santos católicos aquellos poderes que son útiles para el ciclo productivo agrícola. Veneran las imágenes con mucho cariño y atención, las cuidan y les rezan por considerarlas fuentes verdaderas de poder, capaces de realizar cualquier milagro. El calendario religioso coincide con el ciclo agrícola de la siembra y cosecha del maíz de temporal. Las principales fiestas marcan los periodos vitales de la producción del campo y giran en torno al sol. El alba es el elemento preponderante de los rituales religiosos. Doña Camila decía que las celebraciones en la iglesia son adoraciones al sol porque "el sol es el camino y la verdad que alumbra el ser humano, es *hyadi Jwä,* la luz del Dios Sol".

En San Ildefonso, dos días antes de cada fecha ceremonial de importancia religiosa, se celebra el alba, la salida del sol. Cada sábado, domingo, lunes y jueves, los cargueros se reúnen antes del amanecer para ver salir el sol y rezar el rosario. Cada jueves se renuevan los ramilletes de flores y ceras. En cada fiesta religiosa, los cargueros adornan artísticamente las imágenes con cadenas de panes redondos, plátanos, galletas, dulces y flores. Terminadas las festividades, el sacristán recoge las ofrendas para llevarlas a su casa y consumirlas.

El cargo religioso no es obligatorio, es primordialmente un puesto de honor para cumplir con la tradición de los ancestros y agradecerles la herencia, los terrenos y los bienes. Cuando el ñäñho tiene buena suerte, terrenos fértiles y acceso a riego, le corresponde tomar un cargo. Ser carguero es una responsabilidad tanto para ahora como para el más allá. Es un gesto de reconciliación, de penitencia y expiación y, además, es un acto de gran alegría y reverencia. Tan grande es la entrega de los cargueros al culto a los santos, que suelen trabajar durante meses, a veces años, haciendo grandes sacrificios para juntar recursos suficientes y conseguir el prestigio del oficio, compartido con toda la familia de la carguera o el carguero. Quien no participa en el culto a los santos "llevará a la muerte el peso de sus errores y despertará las fuerzas de la envidia comunitaria".

En San Ildefonso, la autoridad religiosa es el primer fiscal. Además de una posición económica estable y una edad mínima de 12 años, debe tener capacidad organizativa para dirigir a su equipo de mayordomos, cargueros y demás sirvientes de los santos. Cada santo de la iglesia tiene catorce cargueros (siete hombres y siete mujeres), uno de los cuales es el mayordomo. San Ildefonso es santo católico y también Dios de la Lluvia, el Tláloc otomí que se llama *Muye* en los códices. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, los cargueros también se reúnen cerca del manantial para rezar, adornar las cruces con flores frescas y pedir lluvias bondadosas.

El día festivo más importante es el 23 de enero: la celebración del santo patrón San Ildefonso dura cuatro días. Desde el 21, por dos días y noches enteras, los cargueros se reúnen en las capillas y la iglesia para dejar ofrendas y rezar hasta el amanecer, acompañados por danzas y música. Antes del amanecer, las campanas comienzan a repicar y los cargueros caminan desde los cuatro puntos cardinales para celebrar el rosario de la aurora. Las mujeres entran a la iglesia con los brazos llenos de ramos verdes, alcatraces, claveles y rosas, según la época. Se sientan en el suelo de ambos lados del pasillo central para arreglar cada una su ramillete. Los hombres colocan los ramos en frascos delante de los altares, cortan las mechas y encienden las velas. Antes del alba, prenden el incensario de copal para ahuyentar a los malos espíritus con cruces de humo, pasando tres veces por los altares y por la cruz en el centro del panteón. Después, a un costado del templo, los cargueros descansan para comer. Así eran los ritos prehispánicos, según Sahagún:

> dos días antes que llegase la fiesta de Huitzilopochtli, toda la gente se derramaba por los campos y maizales a buscar flores... así silvestres, como campesinas... Al otro día muy de mañana los sátrapas ofrecían al ídolo flores, incienso y comida, adornándolos con guirnaldas y sartarles... las casas de los señores y principales aderezaban con ramos a los ídolos que cada uno tenía y toda la gente popular hacía lo mismo en sus casas.

Por siglos, la iglesia de San Ildefonso albergaba santos de oro y plata puros, pero estos fueron robados y remplazados por imágenes de yeso. Con excepción de la Santísima Trinidad y la Virgen de Dolores, cada imagen tiene un altar. No hay cargo para esta última, por lo que en total hay 98 mayordomos y cargueros. Además de los cargos para los santos representados por las imágenes en la iglesia, hay cargueros y ayudantes que cumplen con otros: dos campaneros (que tocan las campanas para anunciar el rosario los sábados y domingos antes del amanecer), dos apóstoles (que barren los alrededores del templo antes de los rosarios y las misas), un centurión, diez cargueros de la infantería, diez moros (danzantes que ejecutan una representación teatral montados a caballo), diez capitanes o marchas y veinticuatro danzantes. Los responsables de las tareas socioreligiosas eran 157 hombres y mujeres. Los músicos no son cargueros, reciben pago por sus servicios al igual que el sacristán; los cantores y rezadores son considerados como ayudantes de los servidores. En 1986 se encontraban las imágenes de los siguientes santos en la iglesia de Santiago Mexquititlán, a los cuales veneraban en las siguientes fechas:

- El santo patrón San Ildefonso: 23 de enero-mes frío, tiempo de sequía
- San Isidro Labrador: 15 de mayo-preparación de la tierra y las semillas, petición para la lluvia bondadosa, periodo de la siembra
- La Santísima Trinidad *(Trinitate):* siete días después de Corpus Christi en junio-el inicio de la temporal y de la caza de animales
- Santo Sepulcro (Santo Entierro): 15 de julio-tiempo de lluvia, crecimiento del maíz, cosecha de elotes tiernos
- La Virgen de los Dolores: 15 de septiembre-tiempo de cosecha del maíz
- La Virgen María y el Santo Niño: 8 de septiembre, 8 de diciembre y navidad

- Las Benditas Ánimas del Purgatorio: 31 de octubre y el Día de Muertos: 1 de noviembre-maduración de las mazorcas
- La Virgen de Guadalupe: 12 de diciembre

El antiguo cementerio se ha convertido en un atrio y los comerciantes locales y de fuera utilizan el espacio adyacente a la iglesia durante el tianguis dominical para la venta de todo tipo de productos. En tiempos pasados, en Santiago cada imagen contaba con ocho cargueros o cuatro parejas, 48 hombres y 48 mujeres en total. El fiscal tenía una relación con los nombres de los padres de familia de toda la comunidad y los cargueros eran nombrados con base en esta lista. De tal modo, todos los habitantes de la comunidad participaban en la organización de las festividades socioreligiosas. Las festividades en honor a los siguientes santos que habitan la iglesia de Santiago son las más importantes del año:

1. San José: 19 de marzo-*Nsahñuse*
2. Virgen del Pueblito: 15-28 abril (ya no se venera)-Mi pueblito
3. Dolores: Semana Santa-*Ndolore*
4. Jesús Nazareno: Semana Santa-*Näsareno, Mbaxjwa*
5. La Santa Cruz: 3 de mayo-*Nkrusi*
6. San Isidro Labrador (dos): 15 de mayo-*Nsansidro*
7. La Preciosísima Sangre: 3 de julio-*Nsangre*
8. Santiago (dos imágenes): 25 de julio-*Nsantyago*
9. Virgen María: 8 de septiembre-*Ntsinänä*
10. San Miguel: 29 de septiembre-*Nxamuge*
11. Todos los santos: 31 de octubre y 1 de noviembre-*Ntsijwekute*
12. Virgen de Guadalupe: 12 de diciembre-*Ntsi me Gwalupe*

Los cargueros santiaguenses solían trasladarse a otros pueblos para las celebraciones religiosas de mayor importancia: el 19 de marzo iban al Agostadero, el 8 de mayo los servidores del santo patrón viajaban a San Miguel Tlaxcaltepec, el 21 de septiembre los danzantes solían ir a Atlacomulco, el 29 del mismo mes los cargueros del Santo Miguel llevaban su imagen a San Miguel Tlaxcaltepec, el 4 de octubre los danzantes, cargueros, cantores y mú-

sicos solían ir a San Francisco Xhasní y el 8 de diciembre los hombres de la danza de los arcos, iban a Ixtapa.

En tiempos de sequía, los cargueros de Santiago solían sacar al señor San Isidro de su altar para recorrer todo el pueblo pidiendo limosna, esperando que pronto lloviera para la siembra. Si las lluvias tardaban en venir, también lo recorrían con el santo patrón Santiago. "Sin falta, al paso de unos días, empezaba a llover. La gente quedaba agradecida y feliz, decía que el agua sagrada había llegado para dar vida. Hoy, con tres presas y doce pozos de riego cerca, los cargueros dejaron de sacar a los santos de sus nichos como antes lo hacían".[308]

Las celebraciones religiosas otomíes incluyen características prehispánicas dentro de ritos católicos:

- El aspecto socioeconómico, representado por el intercambio de cantidades de comida y bebida en los bautizos, entierros y celebraciones religiosas, tiene lugar fuera de los límites del templo, puesto que la tradición es Indígena.
- La veneración intrínseca y constante de los antepasados, porque han sido ellos quienes han legado las tierras y tradiciones; "los antepasados exigen que se siga la costumbre".
- La importancia del propósito agrícola de las festividades religiosas, que piden la fertilidad del campo, una cosecha fructífera, lluvia bienhechora o buena caza y pesca.[309]
- El carácter colectivo, inclusivo y participativo. En los ochenta, éste se reflejaba en la personificación de pasajes bíblicos reencarnados por cargueros, representaciones teatrales, largas procesiones entre templo y capilla y por todos los barrios, noches blancas con decenas de flores y velas, el denso humo de copal y danzas al interior de la iglesia hasta que apareciera el sol.[310]

308 Así dice Severiano.

309 Tal y como en la época anterior a la Colonia, según la Relación de Hueypoxtla (29), "las fiestas importantes eran dedicadas a la siembra y la cosecha". Algunas de las festividades calendáricas estaban relacionadas indudablemente con el ciclo agrícola (Carrasco Pizana, *op. cit.,* 1950, pp. 195-197).

310 Según Mendoza Gutiérrez (*Música indígena otomí. Investigación musical en el Valle del Mezquital, Hidalgo, en 1936,* UNAM, 1952, p. 109), "Entre las prácticas religiosas que los misioneros agustinos establecieron en las

A partir de los setenta, cuando la migración a los centros urbanos aumentó, al regresar a su pueblo natal, varios migrantes de Santiago introdujeron a su comunidad otras denominaciones religiosas como la Nueva Jerusalén,[311] Testigos de Jehová, La Iglesia del Dios Vivo, Apoyo y Columna de la Verdad, El Buen Pastor y La Iglesia Evangélica Pentecostés Templo Alfa y Omega.[312] Apoyados por éstas, hacían proselitismo en el pueblo (sobre todo en los barrios III, IV y VI), convertían a sus familias y amigos, trajeron otras prácticas religiosas y sociales (los grupos protestantes prohíben el alcohol y los cigarros) y construyeron nuevos templos. El surgimiento de estos grupos religiosos está en consonancia con una fuerte tradición religiosa entre los otomíes y hace uso del vacío que surgió por la pérdida de identidad, el declive del sistema de cargos, el culto a los antepasados y al medio ambiente y la intensidad del contacto con la sociedad de consumo donde todo es visible pero poco accesible.

El sistema de cargos y sus ceremonias se han mantenido siempre al margen de la jerarquía católica y la población mestiza. Ni las monjas de la misión de San Ildefonso, ni el sacerdote de Santiago o de Amealco o las autoridades políticas asistían a los rituales. Los sacerdotes imparten sacramentos y misas, pero no participan ni conocen el culto ñäñho.

La relación entre los otomíes de las comunidades y el clero católico ha sido distante y a menudo también injusto. El último sacerdote que vivió en Santiago, Manuel Paniagua, impartía misa en el templo del Barrio Centro todos los días a las seis de la mañana, impedía a los ñäñho rezar en hñäñho y restringió el sistema tradicional de los cargos. Sin consulta previa a la comunidad, dio la orden de pintar de blanco las paredes de la iglesia, haciendo

zonas que les tocó evangelizar, con el fin de atraerse a los indígenas por medio de ceremonias exteriores, se cuentan en primer lugar las procesiones y los pasos".

311 Según Mendoza Rico (*op. cit.,* 2008, pp. 201 y 202), aunque las autoridades de la iglesia católica no avalaron la autenticidad de la aparición (de la Virgen María del Rosario a una campesina en el estado de Michoacán, el 13 de junio de 1973, en las cercanías del pueblo de Puruarán, municipio de Turicatoy), han censurado cualquier actividad cimentada en su creencia, los devotos adscritos a la Nueva Jerusalén continúan asumiéndose como católicos.

312 Véase García Álvarez, *La Iglesia Evangélica Pentecostés Templo Alfa y Omega: Una ventana etnográfica para aproximarnos al campo religioso y al cambio cultural entre los otomíes del sur del estado de Querétaro,* UAQ, 2008. En su tesis, el autor explica la relación entre la migración y la introducción de los grupos protestantes. También lo conecta con el declive de las capillas.

desaparecer los antiguos murales otomíes, que consideraba diabólicos. Los habitantes cuentan que dejó embarazada a una mujer y usaba diezmos y ofrendas para su beneficio y viajes. Nicolás y Juan Pérez Domínguez y otros líderes comunitarios, con nuestra intermediación, lograron hacer el asunto del conocimiento del gobernador y el obispo de Querétaro. El sacerdote fue trasladado a otra comunidad otomí en Tolimán y nunca fue juzgado.

El obispo de Querétaro solía ir a dar misa a las comunidades otomíes durante la celebración de los Santos Patrones. En 1987, al mediodía del 23 de enero, en frente de la iglesia de San Ildefonso, ante un altar con la imagen del santo adornada con cadenas de panes y frutos, el obispo dirigió la palabra a la congregación. Hablando fuerte por el alto parlante, animó a los fieles a "seguir el ejemplo del santo patrón y creer en un solo Dios". Como si fuera el siglo XVI, amenazó a "aquellos indios que adoran a los ídolos, que sigan creyendo en la luna y el sol y no renuncien a su magia, porque jamás entrarían al cielo". Condenando a personas que hacen pactos con el diablo, advirtió contra la real existencia del satán y llamó a los otomíes a confiar en la Santísima Virgen María, símbolo de bondad y santa intermediaria entre Dios y el mundo mortal.[313]

Don Andrés de Santiago decía que "los ñäñho que dejen de compartir la comida con este mundo y el otro, también pierden la protección del santo y con ella su buena suerte". Sobre todo en su comunidad se ha abandonado el sistema de los cargos. La transformación de la visión Indígena de la tierra sagrada en la tierra como recurso ha producido el distanciamiento de los santos y antepasados que transfirieron la tradición y la tierra de generación en generación. Inevitablemente, esta negligencia causa un sentimiento de pérdida en la gente grande y un desapego de los deberes comunitarios. Durante siglos, las costumbres socioreligiosas han dado vida al corazón de la cultura ñäñho, pero hoy están dejando de latir como elemento vital del cuerpo comunitario. Las estructuras tradicionales se han debilitado.

313 De este modo, advirtió a los otomíes contra los evangelistas que no creen en María o los santos. El mensaje del obispo a los Indígenas es idéntico al pensamiento católico del siglo XVI.

Canto, música y danza para los santos y antepasados

El canto, la música y la danza otomíes son inseparables del sistema religioso, el universo y la agricultura. Representan la expresión de la devoción a lo sagrado. Están vinculados al calendario ceremonial del ciclo agrícola y visualizan una ofrenda a los santos y antepasados. Los mayordomos y cargueros conocen los ritmos y formas de las danzas, las letras y melodías de los cantos y las alabanzas. La música precortesiana jugó un papel importante en los rituales otomianos. Según Sahagún, los sacerdotes otomíes tocaban el *teponaztli,* el tambor y varios tipos de varas, carrizos y trompetas. Los músicos y cantantes eran muy estimados porque conservaban en sus canciones los recuerdos del pasado. Los mexicas, a pesar de tener poca apreciación por los otomíes, valoraron los *otoncuicatl,* sus cantos. Las creaciones poéticas otomíes se incluyen entre las principales del imperio mexica. El rey poeta, Nezahualcóyotl, escribió alguna composición en otomí y en el Valle del Mezquital se han conservado canciones.[314]

A mediados del siglo pasado, durante las fiestas y los domingos, los otomíes, sentados en pleno sol, solían cantar y chiflar melodías autóctonas. Cuando iban a recoger garambullos, de julio a septiembre, o tunas de campo en julio y agosto, gustosamente tarareaban canciones milenarias en el cerro. Hoy son pocos los que aún recuerdan las letras y melodías.[315] En esta comunidad, se solían tocar cuatro piezas diferentes durante las ceremonias de casamiento:

1. *Mi'ño:* 'el coyote' en la casa del padrino
2. *Mö 'yo:* 'el pastor' cuando los festejantes caminaban desde la casa del padrino hasta la del novio

314 Weitlaner con la colaboración de Soustelle, "Canciones Otomíes", *Journal de la Société des Américanistes,* 1935. Véanse también: Soustelle, *op. cit.,* 1937, pp. 249-252 y Mendoza, *op. cit.,* 1952, quien ha realizado un amplio estudio de la música Indígena otomí. La clasifica en dos secciones: la religiosa: 1. salmodias en forma de responsorios, 2. alabanzas, generalmente en castellano, 3. melodías instrumentales, y 4. melodías de la danza tradicional, y la profana: 1. canciones de cuna, 2. cantos que se refieren a animales y 3. cantos amatorios.

315 Enrique Palancar registró una canción tradicional, oda a la naturaleza, cortesía de Macedonia Blas de El Bothe Palancar, Volumen II, 2009. En 2020 Daymí Alegría Alujas (UNAM) compiló un repertorio de cantos infantiles de Santiago.

3. *Ts'ot'uh'ani:* 'la siempre viva' en la casa del novio; era el baile dedicado a la pareja
4. *Nk'injwa:* 'el armadillo', en la casa de la novia

Imagen 19



Los músicos

La danza estaba integrada en el ceremonial religioso en Mesoamérica, bajo la dirección de los sacerdotes. Era un acto ritual para rendir culto a deidades y promover la buena caza y abundante cosecha.[316] Los misioneros transformaron su uso y la incorporaron en sus celebraciones católicas. Los frailes no lograron captar el sentido esotérico de las danzas ni las anatematizaron con la misma energía con la que lo hicieron con los cantares de los dioses.[317] En 1539 y en 1883, la iglesia prohibió oficialmente la celebración de danzas en el interior del templo, quedando igualmente reglamentado que no se debían realizar ni antes de salir el sol ni antes de la misa mayor.[318]

316 Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí,* INI/SEP, 1974, p. 120.

317 Fray Juan de Torquemada elaboró descripciones más minuciosas de danzas Indígenas.

318 Mendoza*, op. cit.,* 1952, pp. 119-120.

Imagen 20



Danza de los arcos

En Santiago y San Ildefonso, la música y la danza se encuentran aún integradas en el culto religioso. Se realizan dentro de la iglesia durante noches enteras hasta el amanecer y de día, en pleno sol, frente al templo y las capillas. Son una mezcla de antiguas tradiciones Indígenas, enseñanzas de los primeros misioneros y nuevas prácticas. Se realizan bajo la dirección de los mayordomos y cargueros, y siguen siendo actos rituales para llamar a la lluvia, una buena cosecha y la caza. Los músicos tocan violín, tambor y flauta de carrizo, mientras grupos de danzantes femeninos y masculinos, con tintineo de campanas, bastones y movimientos vigorosos de los pies, golpean el suelo.

Danza tradicional	En hñähño	Veneración	Comunidad	Ejecución	Vigencia
La pastora	*Neimo'yo*	Al sol, la tierra y las nubes	SIT	Mujeres	x
Los arcos	*Neinsät'o, 'ñ̲oh̲o̲*	Al sol, la tierra, las nubes y la Virgen de Guadalupe	SIT	Hombres	x
Los moros y las marchas	*T̲o̲ge*	Del tiempo de la Colonia: el triunfo de los cristianos	SIT	Hombres	x
Las sonajas	*T'olonei*	Al sol, la tierra y las nubes	SM	Niñas	x
Los viejitos	*Nei xita*	Al Dios del Fuego	SM	Hombres	-
Campo alegre	*Njohya'batha*	A la tierra y los animales	SM	Niñas	-

Danza de los moros	*Tǫge*	Del tiempo de la Colonia: el triunfo de los cristianos	SM	Hombres	-
La pastora	*Neimą'yo*	Al sol, la tierra y las nubes	SM	Mujeres	-
Los arcos	*Neinsät'o,* *'ñǫhǫ*	Al sol, la tierra, las nubes y la Virgen de Guadalupe	SM	Hombres	-
De los machetes	*'Ñenjwai*	San Isidro	SM	Hombres	-

La danza otomí tradicionalmente no es recreativa, tiene propósitos sagrados. El ritmo marcado por los pies y el bastón o la sonaja, la separación de los danzantes en hileras y los pequeños cambios de lugar son característicos. El busto, pecho-tronco, la cabeza, los hombros y los brazos no se mueven, excepto el brazo derecho que sostiene el bastón y constantemente marca el ritmo de la música. Para la danza de los hombres, se sigue el ritmo de la música con los pies porque se sostiene el arco con las dos manos. El sonar de las sonajas simboliza la invocación de las nubes, llamando al trueno y a la lluvia. A través de la danza se venera al sol y a las nubes, para que iluminen la tierra y suelten su agua benéfica. No cobran sentido en sí, sino en relación con su propósito sagrado, simbólico agrícola y la movilización de relaciones recíprocas y cargos comunales. La danza misma se concibe como una ofrenda.

En tiempos precortesianos, los adornos de los sombreros estaban compuestos por plumas; cada color tenía un significado especial y representaban el arco iris. La participación exclusiva de mujeres, de niñas pequeñas hasta ancianas, y las fechas de su presentación, asociadas a los ciclos vitales agrícolas, hacen de la danza un ritual de gratitud y de fertilidad convertido en ritmos. En tiempos pasados, la danza de los arcos era protagonizada por hombres vestidos de pantalón blanco, sobre el cual cruzaban un paliacate doblado en triángulo y una faja roja. La camisa era de manta bordada y el arco estaba adornado con plumas. Hoy en día, los hombres ya no usan el vestuario tradicional, sólo llevan una faja roja sobre la camisa, que representa la germinación de los cultivos por los rayos solares.

Los danzantes de San Ildefonso todavía realizan lustrosos bailes, sobre todo el 23 de enero y el 12 de diciembre. La danza de las mujeres se llama *neimą'yo* ('la pastora'), la de los hombres, *neinsät'* ('los arcos'). Hay cuatro grupos de danza en total, uno de seis hombres, para danzar en honor al santo

patrón; otro, también de seis hombres, en veneración a la Virgen de Guadalupe, y dos grupos de seis mujeres. Cada uno cuenta con aproximadamente treinta personas. Seis de ellos son cargueros y contribuyen a los gastos del cargo, que incluyen al maestro de danza y los músicos, pulque, comida para todos, cohetes, velas, flores y demás.

Cuando se acerca la fecha de las fiestas, los danzantes van a la capilla del mayordomo para ensayar. Muy temprano por la mañana, se reúnen primero en el templo para rezar el rosario. Luego caminan rumbo a casa del mayordomo y en el camino cantan, rezan y prenden cohetes para saludar a *Jwä.* Al llegar a la capilla, el mayordomo recibe a los danzantes y músicos con alimento y bebida.

La danza solemne "la pastora" se inicia con cánticos agudos y alabanzas en hñäñho y en español cantados por mujeres formadas en círculo. Las danzantes se forman en tres filas, haciendo rondas en forma de ocho-horizontal de cuatro en cuatro, siguiendo el movimiento del sol. Con el bastón en la mano, orlado de cascabeles en el mango, marcan el incesante ritmo de la monótona música del tambor, la flauta y el violín, simbolizando la labor del campo. El vestuario consiste en el traje tradicional y sombrero blanco rodeado de listones largos coloridos hasta la rodilla y ornamentado con abundantes flores de papel plateado como una corona. "Los adornos sobre los sombreros blancos, hechos de papel metálico, simbolizan el sol, los listones el arco iris, los cascabeles de la parte alta de su bastón, el ruido de la lluvia y los golpes en el piso que van haciendo constantemente significan el orificio que le hacen a la Madre Tierra para poder depositar la semilla del maíz. Al inicio de la danza se pide permiso a la Madre Tierra para poder hacer los orificios y sembrar, también se pide por tener una buena cosecha".[319] Los danzantes bailan dentro de la iglesia hasta el amanecer, envueltos en humo de incienso, rodeados de flores, decenas de llamas, con campanitas, bastones y música. Crean un ambiente tan intenso que parece que los danzantes, cargueros y cantantes entran en un estado colectivo de trance, de éxtasis. Cuando amanece, se da la bienvenida al alba y se reza el rosario. Al costado de la iglesia, los cargueros reparten tamales y agua de piloncillo. Después regresan a sus casas y tras de sí el sacristán cierra los pesados portones eclesiásticos.

319 Mario Monroy, habitante de San Ildefonso, primer director del Instituto Ñöñho del pueblo.

El 24 de enero, en San Ildefonso, se realiza la presentación teatral "de los moros y las marchas". Esta tradición es una reliquia de la danza de los moros y cristianos, uno de los festejos más populares de la Colonia. Creadas durante ésta, reflejan hazañas de las luchas entre moros y cristianos. "Su origen se remonta hasta el siglo XII y alude a una historia fantasiosa y milagrosa, resultado de ocho siglos de dominación musulmana sobre la tierra de España. La representación consiste en el triunfo de los cristianos (a pesar de su inferioridad numérica) en sus batallas contra los árabes; todo gracias a la intervención de lo sobrenatural".[320]

El espectáculo forma parte de la vida religiosa, conlleva elementos que no pertenecen a la liturgia oficial y es acompañado por músicos de tambor y violín. Los moros se llaman alguaciles. El primer grupo de danza está formado por dos equipos de cargueros que desempeñan diferentes papeles: el primer y segundo mayor, el sargento y segundo sargento, dos medio-mayores, dos punteros y dos ayeres. El primer grupo lleva una bandera roja y el segundo una blanca. Se envuelven la cabeza y tapan la boca y la nariz con un paliacate y sobre él colocan un tocado espléndido de espejos, listones y flores de papel. Sobre su pecho cruzan un sarape rojo. La escaramuza protagonizada a caballo representa el "encuentro", una batalla de caballería. La danza de las marchas se realiza a pie y los danzantes representan a los cristianos. Dos de ellos se designan como sargentos.

Imagen 21



Danza de los moros y las marchas

320 Warman, 1972, p. 19.

El 22 de enero del 2019 es la víspera de la fiesta del santo patrón.[321] A las 5 de la mañana los cargueros de la Marcha adornan la parte superior de la entrada de la Iglesia con una portada a base de cucharilla adornada con dulces, galletas y coca-colas chicas. A partir de las 2 de la tarde empiezan a arribar cargueros de comunidades vecinas con sus santos y vírgenes; sobresale el señor Santiago montado en su caballo blanco y blandiendo su espada guerrera. Se les da un recibimiento con las mujeres danzando, música y unas palabras de bienvenida. Acomodan a sus imágenes debajo de una lona y cada grupo carguero de San Ildefonso les ofrece comida y bebida: mole de güilo o pollo, pulque y refrescos. Se coloca la imagen de San Ildefonso a la entrada de la lona y de frente, en señal de estar dando la bienvenida a las imágenes invitadas. Luego se hace una procesión encabezada por el santo patrón hacia la iglesia donde se ofrece una misa en el atrio (espacio que se formó al retirar las tumbas que ahí existieron desde que se construyó la iglesia en el siglo XVIII, ahora cubierto de cemento). Al finalizar, se colocan las imágenes en la iglesia donde quedarán hasta el viernes 24. A las diez de la noche se prenden y corren los toritos y el castillo. El 23 también hay misa y confirmaciones de niñas y niños. Una comitiva de los cargueros de la Marcha da las gracias a los representantes de las comunidades vecinas y les obsequian collares que se elaboran a base de dulces. El 24, a las 10 de la mañana se realiza una procesión, encabezada por el santo patrono de San Ildefonso, los santos y vírgenes de las comunidades invitadas, que va de la Iglesia hasta el crucero a Tenazdá, recorriendo la vía donde se encuentra la capilla El Calvario y se regresa a la Iglesia vía la carretera, donde se celebra una misa. Al término del oficio religioso, se hace la representación de la batalla entre el grupo que lleva el cargo de los moros y el que lleva la Marcha, y se pican con varas de caña de azúcar.

El día 24 de enero del 1987, los moros aparecen a pleno galope, envueltos en una nube de polvo. Amarran sus caballos y comienzan a danzar y gritar para provocar una escaramuza con las "marchas", quienes supuestamente traen mucho dinero. Animados por su propia fuerza y atraídos por la riqueza, los árabes se apropian de dos niños marchas para simbólicamente matarlos con un cuchillo de madera teñido de sangre. Mientras los demás moros siguen bailando alrededor, los dos asesinos abren las camisas de los niños y sacan los

321 Contado por Mario Monroy desde el punto de vista de un marcha; él, como único mestizo, es carguero.

cacahuates, dulces y galletas que traían escondidos en su ropa y los esparcen a los cuatro vientos, como si fueran sus entrañas. Luego, cuatro moros levantan a los niños muertos en dos angarillas de cobijas y se incorporan a la larga fila con lentos movimientos, resaltando resplandeciente el brillo de los espejos de sus tocados a la luz del sol. Dirigida por un flautista tan diestro como el de Hamelin, un tamborilero y un violinista, la procesión se pone en marcha para trazar un gran círculo alrededor de la iglesia. Cuando entran de nuevo al templo, el mayordomo exige aclaración de los asesinatos y ordena que los culpables sean capturados y recluidos. Mientras tanto, una intervención milagrosa hace que los niños resuciten y al levantarse de la muerte temporal, se inicia un baile con los dos moros. Acto seguido, un catequista preside la ceremonia religiosa hasta que el séquito entero salga del templo. Alrededor de la cruz, justo en medio del panteón, el mayordomo prosigue la función teatral discutiendo con el "procurador" y los "abogados de los moros" sobre la multa que deben pagar a cambio de su liberación. A manera de pago, los "abogados" reciben gran cantidad de cigarros para poder salir bajo fianza. El castigo hoy ya no incluye cigarros, sino que se reparten coca-colas entre los cargueros. Durante años, la danza de hombres había desparecido, pero actualmente un viejo carguero la está volviendo a montar con jóvenes de la comunidad.

Cuando en Santiago todavía se presentaba la danza de los moros, también había escaramuzas a lado de la iglesia del Barrio Centro y los músicos tocaban flauta y tarola.

Ocho días antes de la víspera del 15 de mayo y del 25 de julio, los danzantes solían reunirse en la capilla del mayordomo para después, alrededor de las diez de la mañana, dirigirse a pleno galope hacia el centro, presentando diversas suertes ecuestres. Se acostumbraba que el mayor de los "moros" eligiera al segundo y éste era quien tenía a su cargo el nombramiento de los demás cargueros. Los jinetes disfrazados como árabes lucían un vestuario rojo y una corona decorada con pájaro. El rostro iba cubierto hasta los ojos con un paliacate. Cargaban una bandera también de paliacate a manera de estandarte, imitando la imagen del santo patrón y uniéndose a su lucha.[322]

322 Así lo recuerda Severiano.

Antes del surgimiento del ejido, los ñäñho de Santiago bailaban la danza *nei xita* (los viejitos). Para ésta, se fabricaban máscaras de madera o de cáscara de calabaza, representando el rostro de un anciano sonriente. El disfraz de viejito simboliza la alegría por vivir muchos años y el agradecimiento a *Jwä*. Se le pide más vida, rezando y cantando con gran júbilo. Esa danza es originaria de Michoacán y se remonta a la época prehispánica. Se relaciona con bailes que formaban parte de rituales en honor al Dios Viejo o Dios del Fuego.

En los setenta todavía se presentaban cinco danzas diferentes. En los ochenta, no había sino dos grupos de niñas que bailaban las sonajas el día del santo patrón, el 15 de mayo y el 12 de diciembre. Las pequeñas lucían un sombrero de palma con lacitos de colores que colgaban hasta la cadera y la falda blanca les llegaba hasta los tobillos. Dos violines y un tambor las acompañaban.

Mayo es el mes de la escarda del maíz con la yunta; es cuando los niños deben cuidar a los animales. Labrar la tierra y llevar a pastar a los animales causaba gran alegría a los otomíes, y así nació el nombre de la música que acompañaba la danza de las niñas: *njohya 'batha* o 'campo alegre'. Esta música, así dicen, nació a mediados del siglo XVIII. Las niñas representaban a las pastoras que llevaban sus rebaños a pastar al ejido del Barrio V, durante la fiesta de San Isidro.

Antiguamente, como en San Ildefonso, en Santiago había dos grupos de mujeres danzantes y uno de hombres. La pastora era interpretada por mujeres vestidas con falda blanca hasta los tobillos y blusa de manta; llevaban un bastón con cascabeles en la mano derecha y en la cabeza, a modo de corona, un tocado de plumas grandes y un largo listón que caía sobre la espalda. El otro grupo de mujeres iba vestido de rojo y bailaba rítmicamente, acompañándose con el sonido de un guaje seco enlazado con estambres de colores en la punta, que hacía las veces de sonaja.

La danza de los arcos era protagonizada por hombres vestidos de pantalón blanco, sobre el cual cruzaban un paliacate doblado en triángulo, y una faja roja. La camisa era de manta bordada y el arco estaba adornado con plumas. Cada grupo estaba formado por doce hombres y doce mujeres. Un mes antes de la función, los veinticuatro cargueros se reunían en la capilla del mayor para ensayar los pasos, a la vez que ofrecían comida y bebida al maestro de danza y a los músicos. Al acercarse la fecha de la fiesta, cooperaban para

deleitar con pavo en mole y pulque a los invitados. Los hombres, al igual que en San Ildefonso, sostenían con las manos un arco decorado mientras bailaban. Todo ello prestaba mucho encanto a las vistosas festividades religiosas del 15 de mayo, 25 de julio y 8 de septiembre.

En las mismas fechas, dos bandas de hombres, una al mando del primer mayor y otra del segundo, presentaban la danza de los machetes. Ambos realizaban combates simulados con machetes de metal mientras se leía el libro *La historia del emperador Carlos Magno y de los doce Pares de Francia*[323] acompañados por una sencilla música de flauta y tambor.

A partir de los setenta se presentan grupos de concheros otomíes y mazahuas, originarios de Santiago y Tixmadeje (lugar donde brota el agua). Los concheros manifiestan su religiosidad y celebran el pasado precolonial a través de danzas rituales sincréticas. Los cantos y oraciones son católicos, los instrumentos son de origen occidental. Otros elementos como los tocados, las sonajas y los atuendos se remontan a un pasado Indígena. Los concheros cobran por su presencia, no forman parte del sistema de los cargos y no acostumbran a ofrecer y compartir alimentos y bebidas con las comunidades.

323 *La historia del emperador Carlos Magno y de los doce Pares de Francia:* Es un libro de caballerías originalmente escrito en francés y cuya traducción al castellano publicada en Sevilla en 1521 tuvo un notable éxito editorial. Véase http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizaciontnt/pdfs/P000784990000784990000001V00.pdf.

X

'WEXE ÑÄÑHO-CLASIFICACIONES OTOMÍES

Clasificaciones

Reflejar una imagen puntual de la noción de los habitantes Indígenas otomíes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec acerca de su cultura, lengua, territorio y universo es un gran desafío. Ha requerido consultar a centenares de expertos otomíes y fuentes bibliográficas, recopilar la tradición oral —los otomíes no han registrado por escrito su propio pasado o presente—, identificar la continuidad cultural y el conocimiento tradicional. Cada generación reconstruye conocimientos y procesos en torno a su sobrevivencia, incluyendo elementos tradicionales y modernos, ajustes y experiencias sobre el entorno, el universo y la realidad de la vida diaria con conocimientos y contradicciones inherentes a la condición humana.

La transmisión de la mitología, narración y lengua ha sido el vehículo para compartir sistemas de normas, valores y conocimientos, exponiendo estructuras y construcciones subyacentes que ponen orden en el caos de la existencia. En su contenido se manifiesta la comprensión del binomio causa-efecto y del lugar que se asigna el ñäñho a sí mismo en el tiempo y en el espacio. El tema recurrente en la tradición oral es la búsqueda del equilibrio entre la fuerza vital *(nzaki)* y los elementos, las direcciones, los antepasados, los santos, *Jwä* y la naturaleza. El concepto clave de la filosofía otomí es *nzaki:* "en una persona otomí mora el *nzaki ñäñho*";[324] todo ser y fenómeno lo tiene (vida, esencia, alma, paz). Es lo que conecta al ñäñho con su entorno; comunica, observa y escucha: el *nzaki* debe estar sintonizado con el de otros seres y fenómenos de la naturaleza para alcanzar un estado de ser integrado y constructivo. Éste y otros conceptos se encuentran en la encrucijada entre cultura y naturaleza, estructura y misterio. Todo está interrelacionado y se influye mutuamente. Las montañas, la vegetación, la fauna, los antepasados, los santos y cuerpos celestes "hablan", transmiten mensajes entre ellos y con los humanos.

324 Felipe Canuto, oriundo de Santiago.

A continuación, se presenta un resumen de las clasificaciones conceptuales otomíes asociadas al tiempo *(PA),* espacio *(XENI),* humano *(JÄI)* y sobrehumano *(NZOJWÄ).* En los conceptos se encuentran elementos duales en yuxtaposición homogénea (en situación opuesta u oposición binaria), en posición triangular o cuádruple. Las clasificaciones componen el conocimiento tradicional ñäñho, traducen la intangible cognición otomí en conceptos y trazan la columna vertebral de su filosofía. Son fundadas en la mitología, en normas y prácticas comunitarias y religiosas, en experiencias individuales y memorias colectivas recopiladas. No son ni absolutas ni exclusivas; sistematizan y configuran un orden social y cósmico deducido. Encierran elementos precortesianos, testigos de la continuidad cultural milenaria otomí, e incluyen al humano y a otros seres con voluntad propia, reflexionando y actuando.

Tiempo				
P A	Códices Indígenas precolombinos[2]	Códices coloniales[3]	Fuentes literarias posteriores (papel[4] y digital[5])	Literatura de la tradición oral otomí
	Edad de *mextha*	Edad de *hñets'i*	Edad de *Jäi*	Edad porvenir
	Cielo blanco		Cielo azul	Cielo amarillo dorado
	Enanos y gigantes		Humanos	
	Huesos blancos medicinales		Huesos humanos contaminados	
	Comida cruda		Comida cocida/preparada	
	Tierra sin fuego		Descubrimiento del fuego	
	Pájaros con buen nido		Pájaros sin hogar	
	Pájaros comen buena comida		Pájaros comen mala carne	

325 Manuscritos pictográficos. Documentos producidos por los Indígenas mesoamericanos en la época precolombina durante la Conquista sobre tiras de piel de ciervo o con papel amate. En total existen alrededor de veintitrés códices prehispánicos, muchos de los cuales fueron quemados por los españoles.

326 Documentos producidos en el área mesoamericana después de la Conquista española en la segunda década del siglo XVI. Son manuscritos pictográficos y alfabéticos sobre papel europeo producidos por los escribanos Indígenas en colaboración con sacerdotes durante la Conquista y los virreinatos. Representan una continuidad de la tradición de registro mesoamericano.

327 El primer libro impreso fue la *Biblia de Gutenberg,* que vio la luz el 23 de febrero de 1455.

328 A partir del 2000.

	Pájaros con corona	Pájaros sin corona
	Día	Noche
	Horas buenas	Horas malas (mediodía y medianoche)
	Meses buenos	Meses malos
	Años buenos	Años malos
	Tiempo de calor	Tiempo de frío
	Época de sequía	Época de temporal

Espacio				
X E N I	*Hói nsu*-sagrada tierra		*Nidu*-Tártaro	
	Centro-comunidad Indígena		Periferia-mundo exterior	
	Este-blanco		Norte-negro	
	Este y sur		Norte y oeste	
	Norte	Sur	Este	Oeste
	Comunidad rural agrícola Indígena		Ciudad	
	Tierra		Sin Tierra	
	Toponímicos ñäñho		Nombres geográficos en español	
	Tierra privada	Tierra comunitaria	Tierra ejidal	Tierra de la Iglesia
	'Mui vivienda humana	Iglesia vivienda sagrada	Oratorio vivienda de los antepasados	Cueva vivienda del *'ñete,* del *zunthu,* del mal

Ñäñho						
J Ä I	Sociedades agrícolas mesoamericanas	Conquista/ dominio colonial	Asimilación y continuidad cultural	Globalización	Resistencia, vitalidad cultural y lingüística	Autonomía
	Conocimiento tradicional ñäñho		Conocimiento científico	Modelos de Desarrollo externo	Modelo de autonomía con identidad ñäñho	

Monolingüismo hñähño	Bilingüismo	Monolingüismo españo	Vitalidad lingüística e incorporación de lenguas Indígenas en la educación primaria, secundaria y académica.	
Continuidad cultural/núcleo duro		Discontinuidad		
Ñähño/ñoñho (gente natural Indígena)		*Nämfo of mbǫhǫ* (gente de razón)		
Agricultura de subsistencia, milpa de temporal, caza y recolección	Agricultura de riego	Migración	Nuevas estrategias económicas y de emprendimiento social	
Sangre fuerte		Sangre débil		
Entierro de un angelito es fiesta		Entierro de una persona mayor es duelo		
Sobreviviente		Antepasado		
Padres		Compadres		
Tsẹ (caliente)-personas, animales, hierbas	*Mpa* (frío) personas, animales, hierbas		Neutral ni caliente ni frío	
Fértil		Estéril		
Hongunt'ǫt'e-magia blanca		*Ts'ont'ǫt'e*-magia negra		
Ñänhǫ-humano	*Meti*-animales		*Jwä*-ser supremo	
Medicina natural otomí		Medicina alópata		
Médico otomí		Médico urbano		
'Yothe pasto (cura)	*'Ñete* (cura y daña	*Zǫne* (daña)	*Bädi* (adivina)	
Parto en el campo		Parto en el hospital		
Indumentaria tradicional		Vestimenta urbana		

Animales				
Animales domésticos	Fauna silvestre para la comida o medicina	Animales (sobre todo aves) mensajeros divinos	Animales guardianes del agua	Animales servidores de los *'ñete* y *zǫne*

<table>
<tr><th colspan="9">Sobrehumano</th></tr>
<tr><td rowspan="8">N Z O J W Ä</td><td colspan="4">hyadi: ndo-sol: masculino</td><td colspan="4">zänä: behñä-luna: femenino</td></tr>
<tr><td>Jwä</td><td>Anxe</td><td>Santos</td><td>Almas</td><td>Antepasados</td><td>Cuerpos celestiales</td><td>Animales mensajeros</td><td>Zunthu/ Zithu</td></tr>
<tr><td colspan="2">Fuego</td><td colspan="2">Agua</td><td colspan="3">Aire</td><td>Tierra</td></tr>
<tr><td colspan="2">Montes</td><td colspan="2">Vegetación</td><td colspan="3">Ríos y manantiales</td><td>Minerales</td></tr>
<tr><td colspan="2">Religión Indígena</td><td colspan="2">Catolicismo medieval español</td><td colspan="3">Catolicismo Indígena otomí y sistema de cargos</td><td>Evangelismo Indígena</td></tr>
<tr><td colspan="4">Luces amarillas</td><td colspan="4">Luces multicolores</td></tr>
<tr><td colspan="4">Nzaki (vida)</td><td colspan="4">Ndate (cambio de vida)</td></tr>
<tr><td colspan="4">Danzas tradicionales (la pastora, de los arcos, de los moros y marchas, etcétera.)</td><td colspan="4">Danza de los concheros (danza Azteca o Mexica)</td></tr>
</table>

Reflexiones y propuestas otomíes

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que forman parte de la Agenda 2030 mundial de las Naciones Unidas para resguardar el futuro de la humanidad, incluyen una mención específica sobre los pueblos Indígenas y reconocen que no puede haber desarrollo sostenible sin proteger los conocimientos tradicionales y los territorios. Bajo ese marco, es innegable que los sistemas de conocimiento y lenguas Indígenas contribuyen a la diversidad biológica y cultural y sirven como base de la resiliencia de los pueblos Indígenas. El conocimiento tradicional, las lenguas y los sistemas alimentarios Indígenas en todo el mundo están desapareciendo a un ritmo alarmante. Los programas para lograr los ODS con estos incluyen la identificación de nuevos mercados para productos tradicionales, el desarrollo de planes de manejo de bosques y tierras resistentes al clima, la innovación agrícola, la protección de la propiedad intelectual y las identidades culturales.

Los paradigmas de desarrollo no han logrado alinearse con las realidades Indígenas. Han ignorado la riqueza que aporta el conocimiento tradicional (CT), el derecho a ser Indígena y el derecho inalienable de todos los pueblos

a la autodeterminación.[329] En Amealco, como en otras partes del mundo, en menos de medio siglo, esto ha contribuido a una pérdida conmovedora de cultura y lengua otomí. En la actualidad, tanto los académicos como las organizaciones internacionales reconocen la importancia de los sistemas de CT. Su incrustación local le otorga aplicabilidad en el territorio porque ha surgido dentro del contexto específico y único territorial. Por siglos, solía transferirse de los ancianos a los adultos y jóvenes, pero ya no fluye y ha hecho vulnerables a las comunidades.

El CT puede ser unitario y compartido (es decir, toda la comunidad o la gran mayoría es su dueño, como el idioma hñäñho o las labores del campo). Se transfiere entre el núcleo familiar, aunque los géneros también acceden a sistemas divergentes en áreas específicas exclusivamente masculinas o femeninas como la cocina o la partería (la mayoría de las mujeres mayores es conocedora). El CT puede diferenciarse y reconocerse en sabios o en especialistas en áreas como la herbolaria, la mitología, la artesanía, la liturgia, la danza, el canto, la alfarería, etcétera. Su paradigma no separa al humano de la naturaleza personificada. La gran pregunta es cómo instrumentalizar los conceptos y conocimientos a favor del bienestar (buen vivir) Indígena, su entorno y autonomía.

La paradoja de la realidad otomí es la carencia de recursos materiales (los interminables informes oficiales reiteran sobre su marginación y pobreza) y la riqueza en recursos naturales y cultura ancestral. En las comunidades ñäñho, como en otros pueblos del planeta, las estrategias clásicas de desarrollo han fracasado. Han ignorado las dinámicas locales, apelan a la intervención externa de expertos ajenos, promueven la globalización no regulada e imponen cambios con impactos disruptivos para la identidad, la salud, la tierra y la relación intra y extracomunitaria. No han reconocido el aporte otomí y han generado fracturas sociales y propuestas de desarrollo sin viabilidad ni sostenibilidad, como la introducción del monocultivo para remplazar la milpa; la medicina moderna sin el reconocimiento de las prácticas médicas

329 Véase el informe excelente y aún actual que profundiza más sobre los temas principales de esta sección: Davis y Ebbe (editores), *Traditional knowledge and sustainable development, proceedings of a conference held at the World Bank, Washington, D.C., September 27-28, 1993,* Environmentally Sustainable Development Proceedings/The World Bank, Washington, D.C., 1995.

locales; un sistema educativo formal intercultural, sin tomar en cuenta la cultura autóctona; la ropa moderna sin respeto por la vestimenta tradicional; los negocios productivos de venta de refrescos y bebidas alcohólicas sin apoyo a la fabricación de bebidas locales (el pulque, el atole, las infusiones de hierbas); y el español (y el inglés) que suplanta al hñäñho.

Una propuesta ecocultural exige la contemplación de una estrategia dual que incluya la valoración del derecho Indígena y del CT, traducida en paradigmas definidos por las propias comunidades que tomen en cuenta los beneficios de la tecnología. El CT (o ciencia otomí) es complementaria al conocimiento científico (CC), con el cual puede coincidir, suplementar o diferir. Una política que no considere ambos aspectos no resuelve la exclusión y convierte a los "beneficiarios de programas de desarrollo" en desesperación. El indigenismo soslaya la importancia de la práctica material en el proceso de revalorización. Al devaluarse a sí mismo, el sometimiento cultural pone freno a la mejora económica,[330] resulta en depresión colectiva, alcoholismo, drogadicción y una identidad vacilante. Es urgente la "revalorización étnica y desmitificación de la identidad devaluada".[331]

No es deseable volver a visiones románticas o ideologías indigenistas externas sin raíces en las comunidades ni propuestas viables. Sin embargo, jóvenes y ancianos otomíes de ambas, ante la desistemización, reconocen la importancia de la continuidad cultural para la identidad, la sobrevivencia, y la salud física, mental y espiritual. Dicen que el *nzaki* del pueblo otomí, de los animales y de la naturaleza se está debilitando. Esa identidad es única, construida por procesos históricos y conocimiento interno, y es un símbolo de resistencia frente a la discriminación.

Los sistemas de conocimiento ñäñho pueden constituir los pilares de procesos de desarrollo, garantizar intereses comunes más allá del beneficio personal y fortalecer la identidad. Hay interés en el valor económico del CT, especialmente en el área de la biodiversidad y la artesanía, pero el pueblo saca poco provecho de programas de caridad. No hay contradicción en mantener viva la identidad y el desarrollo económico. La cultura otomí no es un

330 Véase Harguindeguy, "La desvalorización de la identidad, un problema de la situación de contacto", *Scripta Ethnologica,* 1999, pp. 59-79.

331 Harguindeguy, *op. cit.,* 1999.

obstáculo, es un activo, una fuerza impulsora del autodesarrollo. "El principal activo de cualquier pueblo indígena es su cultura, y dado que ésta es un componente inseparable entre los activos que componen su patrimonio, es a su cultura a la que [gobiernos e] instituciones financieras internacionales deben canalizar su inversión [para un desarrollo económico a largo plazo]".[332]

Tradicionalmente, la identidad otomí estaba estrechamente vinculada a la agricultura y sus aspectos religiosos. Hasta el último cuarto del siglo pasado, los habitantes se turnaban para participar en las actividades religiosas y sociales donde la reciprocidad y la generosidad se orientaban a alimentar a los seres de éste y otros mundos. El prestigio comunitario y sagrado se conseguía a través del sistema de los cargos, la danza, la música, los ritos de pasaje del ciclo de vida y la relación armoniosa con la naturaleza. Hasta el día de hoy, los ancianos no consideran casual el vuelo de un pájaro, un aguacero, la enfermedad o un embarazo, pues toda vida se vincula y encadena consecuencias, y nada es trivial ni accidental. La convergencia de tiempo y espacio puede generar fortuna o desgracia y ser ocasionada por dinámicas naturales y sobrenaturales. La otra dimensión de la realidad empírica es palpable, invisible y omnipresente, regida por los elementos que tienen *anxe* (esencia divina) y *nzaki,* y movilizada por el comportamiento humano. Así, el mundo cultural y natural es una construcción del universo y viceversa.

Los ñäñho piden respeto por el derecho territorial y la integridad cultural; quieren ser socios en la toma de decisiones que les afectan. Hoy, se han introducido nuevos símbolos de prestigio que determinan, bajo otras ópticas, las relaciones. La desintegración de los sistemas tradicionales (más notoria en Santiago) activa la descomposición de la cohesión social y abre paso a conflictos, a corrupción interna y externa, y a relaciones de poder cada día más insertadas dentro de la lógica de la política y economía (formal y paralela) nacional. Entre los extremos de la estigmatización —que refuerza la negación de transmitir el CT y la lengua— y la resistencia Indígena al abuso, la desintegración y la humillación, hay un complejo conjunto de *modus vivendi* que incorpora aquellos conocimientos y hábitos que le sirven al individuo, a veces integrado y a veces divorciado de la comunidad. Los otomíes de las co-

332 Roberto Haudry de Soucy en: *Traditional knowledge and sustainable development,* 1993.

munidades se encuentran en medio de este proceso, al parecer inevitable, de la reconfiguración de la identidad. La conexión y conectividad con la cultura otomí, la participación en los rituales y el sistema de los cargos crean resiliencia, buena suerte y vigor. Como resultado de la disociación de la cultura y lengua propia, los otomíes dicen que "están perdiendo su sangre fuerte", se sienten más débiles y vulnerables a malestares y enfermedades.

El liderazgo comunitario ha cambiado también: los que antes eran los principales del pueblo, respetados por su experiencia y CT, hoy no son elegidos. Las últimas generaciones a menudo no han sido iniciadas en sistemas tradicionales ni aprenden hñäñho; su identidad se sustenta cada vez menos en la conciencia otomí. Resulta entonces imperativo un liderazgo local familiarizado con sistemas diferentes para promover nuevas estrategias híbridas pragmáticas, adaptadas al territorio y la realidad local. El CT no ha sido utilizado para guiar los procesos de transformación y, por ende, el acceso al internet, la red inalámbrica, la educación formal, la medicina alópata y la agricultura moderna se han vuelto agentes de cambio desarraigado.

Los nuevos medios de comunicación han aumentado la conectividad entre personas separadas geográficamente, pero no se dirigen ni se interesan por la diversidad cultural-lingüística de los pueblos Indígenas, a menos que se les pueda aplicar un modelo de negocios. En las redes sociales, el dogma del éxito es fama, dinero, poder; en el mundo ñäñho, el verdadero éxito solía medirse por la no-violencia de vidas integradas en el entorno natural, donde se pide permiso antes de cazar o cosechar y se deja que todo ser pueda buscar la vida.

Al mismo tiempo, el uso del internet ofrece posibilidades sin precedentes y un enorme potencial para profundizar en la cultura y lengua hñäñho, inspirar respuestas al cambio social y servir como herramienta para la consulta de fuentes sobre la historia otomí y la difusión sobre la aplicación del CT y producciones locales que afirmen la identidad. El desafío se encuentra en la definición comunitaria de las áreas principales para el desarrollo ñäñho y una mayor autonomía. Las modalidades de su asentamiento deberían definir la agenda y los planes municipales y comunales.

La identidad cultural es el núcleo que hace funcionar las comunidades y su celebración implica bienestar y desarrollo, como lo demuestra en la últi-

ma década el surgimiento de acciones afirmativas comunitarias con respecto a la artesanía, la propiedad intelectual, el campo agrícola y la producción local (la granja doméstica en San Ildefonso). Ha quedado atrás atrás el listado peticionista; hoy se presentan iniciativas emprendedoras basadas en la cultura local e identificadas por los habitantes de ambas comunidades.

En el proceso de actualización de este libro y a través del diálogo con actores Indígenas y autoridades han surgido las siguientes propuestas, que permitirán fortalecer el patrimonio cultural y natural Indígena de Querétaro y consolidar el conocimiento tradicional en el territorio ñäñho de Amealco:

- Desarrollo de un museo comunitario en vivo en Santiago Mexquititlán conforme el artículo 30 de la Ley Indígena de Querétaro[333] y siguiendo el ejemplo de San Ildefonso (junto al Instituto Ñöñho se encuentra un pequeño museo comunitario que expone puntas de flecha de obsidiana y utensilios de barro prehispánico, reliquias de una capilla familiar abandonada y fotografías de diferentes artefactos como la pirámide del Cuisillo) y del Museo Comunitario en Tolimán llamado *Ya Nfadi Ya Ñohño* (los conocimientos de los otomíes de Tolimán). Este museo forma parte de la Unión Estatal de Museos Comunitarios del Estado de Querétaro. En sus cuatro salas permanentes, exhibe instrumentos de labranza, vestimentas tradicionales y otros objetos relacionados con la gastronomía, las tradiciones y las costumbres otomíes.
- La declaración como patrimonio cultural de las capillas/oratorios en Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec ante la UNESCO.[334]

333 La Ley dice: "Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus usos, tradiciones y costumbres. El Gobernador del Estado, a través de las dependencias correspondientes, en el ámbito de sus atribuciones, apoyará a los pueblos y comunidades indígenas en la preservación y protección de su patrimonio cultural tangible actual y en el cuidado del de sus ancestros que aún se conserva, incluyendo sitios arqueológicos, centros ceremoniales, lugares sagrados y monumentos históricos. Así mismo, con la participación de las comunidades indígenas, promoverá la instalación, conservación y desarrollo de museos comunitarios".

334 La cronista de Amealco de Bonfil, Virginia Chaparro Sánchez, dio a conocer que uno de los lugares que visitan los turistas extranjeros con mayor interés son las capillas católicas Indígenas de las comunidades. Los turistas que llegan a Amealco proceden de Estados Unidos, Francia, España, Alemania y Japón, y al visitar las localidades, piden que los adultos mayores les expliquen el significado de las pinturas y adornos que tienen las iglesias. Es importante, entonces, escribir la historia de las iglesias y capillas. Las capillas familiares otomíes de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec están en riesgo de pérdida.

- El reconocimiento de propiedad intelectual comunitaria otomí sobre la muñeca de trapo y los textiles fabricados en las comunidades, con el apoyo del INPI, ante el IMPI.
- La necesaria restauración de las pirámides del Cuisillo en San Ildefonso Tultepec y la recopilación de la historia oral sobre el sitio.
- La valoración y el apoyo a las prácticas médicas tradicionales otomíes y el papel crucial de las parteras en sus territorios, y el apoyo al cultivo de hierbas medicinales en huertos comunitarios.
- La valoración del sistema alimentario tradicional otomí.
- Poner a disposición de los habitantes copias de los códices del siglo XVI y de los documentos sobre la historia del pueblo otomí y de sus comunidades (Archivo de la Nación, archivos eclesiásticos y municipales).
- La grabación y difusión de música y poemas otomíes. En ambas comunidades todavía hay músicos y cantores.
- Garantizar el respeto por la integridad del medio ambiente ante la tala y carbonización ilegal de los árboles en los montes que rodean San Ildefonso Tultepec.
- La reglamentación de la propagación de cantinas ilegales y la venta de drogas.
- La creación de un fondo de apoyo para activos culturales otomíes[335] para aumentar la visibilidad y fortalecer el espíritu emprendedor: microproyectos autogestionados en el campo de la agricultura, salud, educación bilingüe, producción alimentaria, artesanía y pastos para plantas medicinales.

335 Véanse las experiencias de la Fundación Activos Culturales Afro-ACUA, una entidad sin ánimo de lucro que se creó como un programa del FIDA en 2007 en América Latina. ACUA promueve el empoderamiento sostenible de los activos culturales de las comunidades afrodescendientes y contribuye a través de la gestión conjunta a la promoción de iniciativas innovadoras de generación de ingresos, la recuperación de los conocimientos y las prácticas culturales, y la inclusión económica y social adecuada.

APÉNDICES

El papel de los otomíes en la sociedad centromexicana de la época prehispánica

David Charles Wright Carr

El primer intento de comprender el pasado de los otomíes suele provocar cierta confusión. Si bien resulta evidente que los antiguos señoríos y barrios otomíes desempeñaron un papel fundamental en los desarrollos culturales del centro de México, encontramos referencias abundantes que asignan un estatus inferior al pueblo otomí en su conjunto. Estas afirmaciones aparecieron por primera vez en las crónicas escritas por los colonos españoles durante el periodo Novohispano Temprano (1520-1650 d.C.). Desde entonces han sido repetidas y exageradas hasta constituir un estereotipo que nubla nuestra visión de la etnohistoria otomí.

Para resolver este problema, es necesario considerar toda clase de evidencia. Puesto que estamos hablando de la prehistoria e historia antigua de una comunidad lingüística, se debe empezar con un panorama general de los estudios lingüísticos y su relevancia para la comprensión de este grupo humano. Luego, esta prehistoria lingüística puede ser cotejada con los estudios arqueológicos, especialmente los que dan luz sobre las migraciones hacia y dentro de los valles centrales de México. El cuadro que emerge de la confrontación de la evidencia de ambas disciplinas nos aporta un armazón que facilita la interpretación de la memoria histórica de los Indígenas, especialmente la de los mismos otomíes. Finalmente, la comparación de las palabras y frases que usaban los nativos para expresar aspectos claves de la cultura centromexicana en otomí y náhuatl —las dos lenguas mayoritarias del centro de México en el momento de la invasión española— nos permite asomarnos a la cultura plurilingüe, relativamente homogénea, que resultó de varios siglos de interacción.

La prehistoria lingüística

La lingüística comparativa nos proporciona información útil para rastrear los movimientos de las comunidades lingüísticas a través del espacio y el tiempo. Las cadenas de lenguas emparentadas forman redes articuladas a través de Mesoamérica y más allá de sus límites. Las discontinuidades en estas redes son indicios de las migraciones antiguas. La glotocronología, si bien es poco precisa, nos ayuda a ubicar estos movimientos en el tiempo, ya que nos permite saber, en términos aproximados, cuándo dos idiomas emparentados se separaron de una protolengua ancestral.

Cuando llegaron los conquistadores españoles, el otomí ya había iniciado un proceso de diversificación lingüística interna, notablemente entre la variante hablada en los valles del centro de México y aquella de la Sierra Madre Oriental. Los mazahuas, vecinos de los otomíes en el norte del valle de Toluca, hablaban una lengua muy cercana al otomí, aunque las diferencias en la pronunciación hacían que estas lenguas fueran poco inteligibles entre sí. Eran más distantes del otomí y del mazahua, lingüística y geográficamente, los idiomas matlatzinca y ocuilteco, hablados en el sur del valle de Toluca. Todos estos grupos pertenecen a la rama sur de la familia otopame. La rama norte, que abarca el pame y el chichimeco jonaz, vivía sobre o más allá de la frontera de la civilización mesoamericana, en un medio ambiente más árido, donde la agricultura era precaria.

Los idiomas otopames iniciaron un proceso de divergencia hacia el cuarto milenio a.C. El paralelo entre la localización geográfica y la afinidad lingüística, al interior de esta familia, revela una red intacta de cadenas de lenguas emparentadas. Esto indica que es poco probable que los grupos otopames hayan hecho migraciones desde otras regiones después del inicio del proceso de diversificación interna. Así, su tierra de origen se ubicaría dentro de su territorio histórico, mientras la presencia de los otopames del sur en el Altiplano Central mexicano sería más antigua que las primeras aldeas agrícolas en esta región, surgidas hace más de cuatro milenios.

La prehistoria lingüística de los nahuas muestra un proceso muy diferente a la de los otopames. Su tierra ancestral se ubica en el occidente de México, donde históricamente se hablan otros idiomas de la rama sur de la familia

yutonahua: el cora, el huichol, el tarahumara, etcétera. La rama norte de esta familia se encuentra en el oeste del actual territorio estadounidense. La diversificación interna de la lengua protoyutonahua comenzó hacia el tercer milenio a.C. En algún momento de los periodos Clásico (200-600 d.C.) o Epiclásico (600-900), el pochuteco, un idioma hablado hasta principios del siglo XX en la costa de Oaxaca, se separó del protonahua. La diversificación del grupo de lenguas nahuas empezó hacia finales del Clásico, durante el Epiclásico o hacia principios del Posclásico Temprano (900-1200). La presencia de una variedad más divergente del nahua en el oriente, así como de una variante central más cercana a la que se hablaba en el occidente de México, sugiere que hubo al menos dos migraciones principales, separadas por algunos siglos. Así, las migraciones nahuas desde el occidente probablemente iniciaron hacia el Epiclásico, con movimientos poblacionales posteriores durante el Posclásico Temprano y Tardío (1200-1520).

Previo a las migraciones nahuas, los otopames del sur probablemente eran vecinos de las familias popoloca y mixteca, remotamente emparentados con la familia otopame, como parte del antiguo tronco otomangue. Cuando llegaron los primeros europeos en el siglo XVI, los nahuas habían colonizado parte de las tierras ancestrales de los otopames del sur, conviviendo estrechamente con estos grupos, y formado una faja intrusiva que pasaba por el actual estado de Morelos, dividiendo a los otomangues en dos territorios lingüísticos separados, con la familia otopame al norte y las demás familias otomangues hacia el sur.

El registro arqueológico

Las migraciones antiguas pueden dejar huellas en la cultura material, aunque no hay que confundir los movimientos poblacionales con las influencias estilísticas, los contactos comerciales y la presencia de enclaves de extranjeros en contextos urbanos. Por otra parte, las migraciones conocidas históricamente pueden dejar huellas mínimas en la cultura material. Por estos problemas, cuando intentamos comprender las migraciones antiguas, es importante considerar la evidencia lingüística y documental, junto con el resto del material.

La información bioantropológica también promete esclarecer el panorama de las migraciones antiguas; puesto que los resultados de estos estudios son todavía fragmentarios, dejaremos su integración para trabajos futuros.

La mayor parte de los movimientos poblacionales que se detectan en el registro arqueológico parecen resultar de la reacomodación de las poblaciones regionales en centros urbanos que absorbían los asentamientos circundantes, condensando su población durante algunos siglos para luego fragmentarse y dar lugar a nuevas concentraciones humanas en las mismas regiones. Estas micromigraciones intrarregionales no hubieran resultado en discontinuidades significativas en las redes de cadenas de lenguas emparentadas, puesto que las poblaciones simplemente cambiaban de residencia dentro de un valle o entre valles vecinos, en ocasiones a zonas de refugio en las sierras.

Se ha discutido mucho sobre la filiación lingüística de la población de Teotihuacán durante el periodo Clásico. Parece evidente que su población base se derivó de los valles de México, Toluca y partes adyacentes del valle poblano-tlaxcalteco, considerando que su crecimiento inicial en el periodo Protoclásico (200 a.C.-200 d.C.) coincidió con el abandono de la mayor parte de los asentamientos más antiguos en estas zonas, y tomando en cuenta la continuidad relativa en la cultura material —arquitectura, escultura, cerámica, etcétera— dentro de esta región. La repoblación de las mismas áreas posterior al colapso de Teotihuacán, hacia finales del siglo VI d.C., aparentemente por grupos asociados con esta metrópoli, apoya el modelo de las micromigraciones intrarregionales a través del periodo Epiclásico. Hemos visto que la única red de cadenas lingüísticas con raíces antiguas en esta región es la de los otopames del sur, antepasados de los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecas. La evidencia arqueológica muestra que grupos de otras regiones de Mesoamérica habían establecido enclaves en Teotihuacán durante el Clásico, aunque no hay evidencia de que hayan desplazado los linajes fundadores de la ciudad. Es probable que Teotihuacán haya sido mayoritariamente otopame, con enclaves importantes de migrantes procedentes de otras regiones de Mesoamérica.

La evidencia arqueológica no muestra indicios claros de la llegada de migrantes nahuas desde el occidente al Altiplano Central. Las implicaciones de la distribución de la cerámica llamada Rojo sobre Bayo —o Coyotlatelco— a

través de esta región sigue generando controversia y podría reflejar (o no) la llegada de poblaciones del occidente o centro norte de Mesoamérica. La presencia de cerámica Blanco Levantado de manufactura local en Tollan Xicocotitlan (hoy Tula), en el siglo x d.C., en cambio, es evidencia clara de la llegada de gente del noroeste al Altiplano, entre otros vestigios, como ciertos rasgos estilísticos en la arquitectura y la escultura pétrea. Las migraciones del Posclásico Tardío, inferidas a partir de la lingüística comparativa y las tradiciones históricas nativas, dejaron huellas escasas en la cultura material, lo que sugiere un proceso acelerado de asimilación cultural de los pueblos recién llegados. El colapso de los asentamientos mesoamericanos en el norte, junto con un crecimiento demográfico sin precedentes en los valles centrales de México, parece reflejar un movimiento poblacional importante de norte a sur. Proliferaron los señoríos autónomos o semiautónomos que dominaban asentamientos menores con algún grado de complejidad social interna.

La evidencia histórica

Los manuscritos pictóricos y alfabéticos creados por los pintores-escribanos otomíes en el periodo Novohispano Temprano nos ofrecen una mirada a la tradición histórica de este grupo. El estudio comparativo de las historias de las migraciones, contadas por los hablantes de varias lenguas, muestra que había una narrativa prototípica, adaptada por cada grupo, a lo largo de los siglos. Estos relatos, cargados de valores simbólicos, incluyen con frecuencia el origen de un grupo humano en una cueva, una serie de migraciones y una estancia en Teotihuacán o Tollan, seguidos por las historias propias de cada linaje o señorío. Las versiones otomíes de este relato cosmogónico coinciden en ubicar la cueva primordial en los cerros al norte del valle de México. Esta ubicación se encuentra cercana a la zona donde convivían otomíes con sus parientes lingüísticos que hablaban mazahua. La convergencia de la cercanía geográfica con la semejanza lingüística refuerza la hipótesis de que la tierra de origen de ambos grupos se encuentra en la parte norte del Altiplano Central.

Las fuentes históricas nahuas de principios de la Colonia registran migraciones desde el margen noroeste de Mesoamérica hacia el Altiplano Central, confirmando así los movimientos poblacionales que hemos detectado por medio de la lingüística comparativa y el estudio de la cultura material. La presencia nahua en Tollan Xicocotitlan forma parte de las tradiciones históricas, que hablan también sobre las migraciones de finales del Posclásico Temprano e inicios del Posclásico Tardío y la llegada de los aztecas, los últimos nahuas que salieron de sus tierras ancestrales en el occidente de México, una parte de los cuales fundó Tenochtitlan en la primera mitad del siglo XIV.

Durante el periodo Novohispano se desarrolló una tradición de la escritura alfabética en otomí en la región de Jilotepec, incluyendo la mitad oeste del valle del Mezquital y extendiéndose hacia el Bajío oriental, una región que fue poblada por otomíes durante el siglo XVI. Varios manuscritos híbridos, con textos pictóricos y alfabéticos, registran la memoria histórica de los otomíes. Éstos, como los mixtecos, empleaban la tradición centromexicana de escritura pictórica de una manera esencialmente semasiográfica, registrando ideas más que elementos lingüísticos, aunque este sistema de comunicación visual permite el uso de los glotogramas para registrar algunas palabras, morfemas, sílabas o fonemas mediante el uso de signos pictóricos que expresan juegos de homofonía.

Las fuentes históricas registran las migraciones otomíes del periodo Posclásico Tardío, a menudo como respuesta a las presiones militares de sus vecinos. Una de las migraciones otomíes más tempranas, de las cuales tenemos noticias escritas, se produjo al final del siglo XIV desde Xaltocan, un señorío insular en el norte del valle de México, hacia la Sierra Madre Oriental, donde hasta hoy subsiste un enclave importante de otomíes. Durante el siglo XV, varios grupos de otomíes se establecieron a lo largo de la frontera oriental del estado tarasco, mientras otros se reubicaron en la periferia del área controlada por la confederación tlaxcalteca. Todo esto sugiere que los otomíes llevaron a cabo una expansión territorial en los últimos siglos de la época prehispánica, aunque no sabemos hasta qué grado siguieron rutas migratorias más antiguas, reuniéndose con otros otomíes que hubiesen migrado en periodos anteriores, por ejemplo, en las diásporas tolteca y teotihuacana. Una respuesta similar, esta vez provocada por el dominio español, motivó

la migración de otomíes hacia el Bajío, en el sur de los actuales estados de Guanajuato y Querétaro, durante el siglo XVI. Es posible que esta migración represente la recuperación de los territorios perdidos por los otomíes cuando se abandonaron los asentamientos agrícolas del centro norte durante el Posclásico.

La cultura centromexicana en otomí y náhuatl

En Mesoamérica y en otras regiones de América, las lenguas indígenas tendían a evitar los préstamos de palabras o morfemas. Se preferían los calcos, o préstamos semánticos, en los cuales los conceptos culturales pasan de un idioma a otro sin la forma fónica. Las nuevas palabras se construían a partir de los morfemas preexistentes en la lengua receptora. En Mesoamérica muchos calcos tenían una amplia distribución. Varios eran compartidos por otomíes y nahuas. Su estudio revela un alto grado de unidad cultural entre estas comunidades lingüísticas, dentro de una amplia gama de campos semánticos. Aquí tendrán que bastar unos pocos ejemplos.

Las estructuras sociales, desde la unidad doméstica hasta la confederación de señoríos, se expresaban en términos semánticos idénticos o similares en otomí y náhuatl. Las palabras para 'señorío' en estas lenguas unen los conceptos 'agua' y 'montaña'. Las voces resultantes poseen un significado metafórico que va más allá de la suma lógica de sus morfemas componentes. La palabra náhuatl es *altepetl,* una forma lexicalizada de la frase *in atl in tepetl,* que significa 'el agua, la montaña'. La voz equivalente en otomí es *andehent'o̲ho̲,* 'el agua, la montaña'. El signo pictórico del señorío, un cerro con un chorro de agua saliendo de su base cortada, podía leerse en cualquiera de las dos lenguas, o en otras que tenían calcos de este difrasismo metafórico.

Tenemos más información sobre los nombres de las deidades mesoamericanas en las fuentes documentales nahuas que en las otomíes, aunque los datos que han sobrevivido en esta última lengua demuestran que ambas comunidades lingüísticas compartían esencialmente la misma cosmovisión. La serpiente de plumas preciosas, un icono potente en la tradición mesoamericana a partir del periodo Clásico, se llamaba en náhuatl *Quetzalcoatl* y en

otomí *Ek'ënmaxi.* El nombre en otomí puede traducirse como 'serpiente de plumas largas', 'serpiente emplumada' o 'serpiente barrendera', por la polisemia del morfema *maxi,* que puede significar 'pluma larga', 'la pluma' o 'barrer'. En la tradición nahua, Quetzalcóatl, como personificación del viento, barría el cielo antes de las lluvias; los otomíes del valle del Mezquital todavía hablan del 'barrendero de la lluvia', el viento fuerte que levanta el polvo antes de la llegada de un aguacero.

Otro indicio de la unidad religiosa fundamental entre los hablantes del otomí y el náhuatl es la similitud de los nombres de los veinte días del ciclo adivinatorio de 260 días, así como las dieciocho veintenas rituales del calendario de 365 días. La mayor parte de estas palabras son calcos con el mismo significado, o uno similar, en ambas lenguas. Hay algunas variaciones semánticas, pero lo mismo se puede decir de los términos calendáricos usados en el náhuatl que se hablaba en distintos señoríos o regiones. Préstamos semánticos de este tipo abundan en otras categorías: nombres de personas, lugares, animales, plantas, etcétera. La comparación de los calcos en otomí y náhuatl pueden contribuir a la solución de las ambigüedades y otros problemas etimológicas en ambas lenguas.

Reflexiones finales

La lengua sólo es un elemento en el complejo de ideas, valores y patrones compartidos que constituye la cultura. La etnicidad puede basarse en cualquiera de estos elementos o en una combinación de varios. La lengua no es un ingrediente indispensable de la etnicidad, aunque a menudo desempeña un papel clave en la construcción de la identidad colectiva. Sería un error suponer que los hablantes del otomí hayan constituido una "cultura" o un "grupo étnico" distinto a los nahuas u otras comunidades lingüísticas, o que hayan formado estructuras políticas exclusivamente monolingües. Cuando los elementos que constituyen la cultura son considerados como variables independientes, vemos que cada uno tiene fronteras espaciales y temporales distintas, y que éstas son borrosas y permeables.

La mayor parte de los señoríos centromexicanos eran plurilingües, mientras sus unidades constitutivas, los barrios —llamados en náhuatl *calpolli* ('la casa grande') y en otomí *andangüetsofo* ('juntos en la casa del consejo')—, eran lingüísticamente más homogéneos. Una comunidad lingüística no dominaba a otra; los señoríos eran las estructuras que competían por el poder y los excedentes económicos. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan incluía barrios de nahuas y otomíes, entre otros grupos, y los señoríos que dominaban o que eran dominados incluían poblaciones que hablaban náhuatl, otomí y otros idiomas.

En el momento de la llegada de los europeos, las diferencias culturales extralingüísticas entre otomíes y nahuas eran mínimas. Después de más de medio milenio de la coexistencia de estos grupos en una región, a menudo en los mismos señoríos surgía una cultura plurilingüe en el Altiplano Central y regiones vecinas. Mientras los nahuas seguramente hicieron contribuciones significativas a esta cultura centromexicana, es un hecho que migraron hacia esta región desde el occidente de México y que la presencia otopame en los valles centrales fue mucho más antigua. Los otomíes y sus parientes lingüísticos seguramente desempeñaron un papel muy significativo en el desarrollo de la tradición cultural de esta región. Para profundizar en la etnohistoria de los otomíes, véase la bibliografía del presente libro.

≈ ≈ ≈ ≈

Análisis y recomendaciones para una reforma de la LDC[336]

En relación al artículo 3, aunque el listado de comunidades es enunciativo, el censo de comunidades por parte del Estado podría entrar en conflicto con el artículo 1 del Convenio núm. 169: "la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio", es decir, la

336 Gracias al Dr. Mikel Berraondo López por su contribución y consejo en la elaboración de las siguientes observaciones.

autoidentificación es el elemento determinante para el reconocimiento de personas y comunidades Indígenas.

En el artículo 4, la definición de territorio no es coherente con los estándares internacionales. En cuanto al derecho a la tierra, es importante referirse al artículo 26 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.[337]

El artículo 10 "reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, mientras no contravengan el orden jurídico existente". El apartado VI de la LDC no está conforme a los estándares internacionales. La propiedad y tenencia de la tierra no la establece la Constitución o las leyes de Querétaro, sino el derecho propio de cada pueblo. Esa propiedad incluye los recursos naturales. En el mismo artículo 10 es importante añadir referencias en las que los pueblos Indígenas ejercen su autonomía; por ejemplo, decidir sobre su propio desarrollo y sobre las actividades que se realizan en sus territorios.[338]

Los artículos 16 al 22 sobre los sistemas normativos propios requieren un mayor desarrollo basado en el Convenio núm. 16 relativo al pluralismo jurídico y la complementariedad de los ordenamientos jurídicos, definición de alcances y competencias.

Respecto al artículo 31, deberían ser las autoridades tradicionales las que determinen cómo se protege su patrimonio intangible. Las municipales o departamentales deberían cumplir con lo que determinen las tradicionales.

337 Artículo 26 de la LDC: 1. Los pueblos Indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido. 2. Los pueblos Indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma. 3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos Indígenas de que se trate.

338 Conforme el artículo 23 de la Declaración ONU: los pueblos Indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos Indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

Los artículos 17 y 18[339] de la ley entran en contradicción con la Ley Orgánica Municipal del 2001 (artículo 54). En cuanto a los artículos 35 al 39, faltaría fortalecer la necesidad de que la educación debe realizarse en el marco de la cultura propia.

El título séptimo sobre las tierras, territorios y recursos naturales, conforme UNDRIP, debe reflejar los estándares internacionales. Los pueblos Indígenas tienen el derecho de propiedad sobre territorios, tierras y recursos, ejercen la posesión y toman las decisiones sobre su desarrollo y los proyectos que se llevan a cabo en sus territorios. Las autoridades no Indígenas no deberían interferir en el control de las tierras.

En el título octavo faltaría aclarar que son los pueblos Indígenas los que determinan su desarrollo y toman sus propias decisiones. En el título noveno es importante recordar que el artículo 4 del Convenio Núm. 169 obliga a los Estados a definir un plan de salvaguardas para proteger a los pueblos Indígenas.

≈ ≈ ≈ ≈

Metodología participativa de la investigación antropológica (1985-2022)

En el siglo XX, se entrelazaron la política y la antropología. Esta última acompañaba una aculturación planificada para el desarrollo y la integración de las comunidades Indígenas, y su asimilación en la civilización nacional.[340]

339 Artículo 17 de la LDC: las autoridades tradicionales de los pueblos y comunidades Indígenas, electas por la comunidad para dar solución a los conflictos y controversias entre sus miembros, lo harán conforme a sus sistemas normativos internos, en tanto no contravengan el orden jurídico mexicano y con pleno respeto a los derechos humanos.
Artículo 18: las decisiones tomadas por las autoridades de los pueblos y comunidades Indígenas, con base en sus sistemas normativos internos, dentro de sus ámbitos jurisdiccionales, deberán ser respetadas por las autoridades estatales respectivas. Véanse también los artículos 16, 19-22.

340 Los paradigmas de los indigenistas mexicanos como Alfonso Caso, Manuel Gamio, Gonzalo Aguirre Beltrán y, desde su fundación, el Instituto Nacional Indigenista (INI), sostenían que la homogeneidad de la cultura es una precondición para la unidad nacional y proponían la integración apresurada del Indígena a la sociedad mexicana por medio de la educación formal, la alfabetización, la castellanización, las carreteras y centros de salud, etcétera. Según Manuel Gamio, la integración nacional requiere de la concurrencia de varios factores como homogeneidad étnica, un tipo general de civilización al que todos estén incorporados y un idioma común.

México debía ser una sociedad culturalmente homogénea a través del mestizaje, unificando el idioma, mejorando la economía de las comunidades y multiplicando las vías de comunicación.[341] Los antropólogos colaboraban con los Centros de Educación Indígena, los Centros Coordinadores Indigenistas y el Programa Nacional de Reforma Agraria. La identidad Indígena estaba en la comunidad, y su desarrollo integral era la meta: uno que implicaría su mexicanización.[342]

Lo que se percibía como pobreza y subdesarrollo del Indígena se consideró la consecuencia de su aislamiento y falta de integración a la economía nacional. "En lugar de estimular su participación en el desarrollo económico del país, los Indígenas fueron marginados y víctimas de una proletarización",[343] y su incorporación al sistema nacional ocurría paralelamente a un proceso acelerado de deculturación, sin que el de integración ni el desarrollo se dieran.[344]

Con el final de la antropología nacionalista, nació la del cambio social y del marxismo[345] que marcó la década de los noventa del siglo pasado. La antropología como instrumento para interpretar la realidad Indígena es fundamental cuando no se sujeta a teorías importadas, sino que contempla la atención por sistemas de conocimiento tradicional Indígena y autodeterminación. Sobre todo, es clave la formación y práctica de antropólogos y lingüistas Indígenas.

El método de investigación que resultó en la publicación de esta obra combinaba la etnociencia,[346] la observación participante y la interacción constante con un sinnúmero de personas Indígenas de todas las edades en ambas comunidades; hombres y mujeres, fiscales, cargueros, mayordomos,

341 Jansen y Ruiz Ortiz, *El mundo precolonial y sus transformaciones a partir del contacto con los europeos,* XV Congreso AHILA Leiden, 2008.

342 Peña, *La antropología social y cultural en México,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2008.

343 Stavenhagen, "La sociedad plural en América Latina", *Diálogos,* 1974.

344 Véase Hewitt de Alcántara para un análisis comparativo sobre la evolución de la teoría antropológica, que refleja el cambio real del universo social del México rural.

345 Peña, *op. cit.,* 2008.

346 La etnociencia o antropología cognitiva es una de las ramas de la antropología y el estudio de la relación entre lenguaje, cultura y pensamiento.

rezanderos, curanderos, brujos, danzantes, músicos, 'gente de razón', maestros, médicos, sacerdotes, monjas y, en Querétaro y la ciudad de México, funcionarios de instituciones: la Comisión de Asuntos Indígenas en la Cámara de Diputados, el INPI, el INAH, el INALI, la Dirección General de Educación Indígena de la SEP, el Instituto Intercultural Ñöñho[347] en San Ildefonso Tultepec, el Campus Amealco de la UAQ, el Ayuntamiento de Amealco, el municipio de Querétaro, el gobierno del estado y el Colegio de México.

La investigación constó de cuatro fases principales y siguió la siguiente hoja de ruta para la recopilación de los datos:

La primera fase incluyó el estudio y la consulta de un sinnúmero de fuentes bibliográficas y se inició en 1985 con las primeras visitas al campo. Las fuentes secundarias, códices, crónicas, relaciones y publicaciones sobre el pueblo otomí de Mesoamérica ayudaron a conocer el pasado para comprender mejor el presente.

La segunda fase se concentró en las manifestaciones exteriores, la sociografía de ambas comunidades, el ambiente natural y la cultura material, los topónimos, la orografía e hidrografía, la flora y fauna, la vivienda, la indumentaria, la alimentación y el idioma. Se abordaron temas como la distribución física de las comunidades y la localización de las viviendas, los templos y oratorios para entender la relación entre los edificios físicos y las perspectivas culturales con respecto a su ubicación, las direcciones del viento, su construcción y simbología. Se registró el calendario de celebraciones y se participó en numerosas fiestas, ceremonias, ritos de pasaje y labores de campo. Se hizo un mapeo de las unidades familiares, el parentesco y la genealogía, y se recopilaron historias de vida y biografías: cuándo nacieron, cómo fue su niñez y adolescencia, cómo se concluyen los matrimonios, bautizos, entierros, en fin, cómo se celebra la vida y la muerte en las comunidades.

La tercera fase se enfocó en el concepto de cultura como complejo existente. Sobre todo, pasados dos años, se alcanzó cierto grado de familiaridad y confianza mutua, se forjaron lazos de parentesco, de respeto y afectivos,

347 La misión del Instituto es generar un sistema de educación intercultural orientado a la comunidad a partir del reconocimiento y la valoración de la diversidad y riqueza de la cultura Indígena, con los principios y valores de la economía solidaria y de la gestión empresarial, para articular los procesos de desarrollo local, la identidad y los valores comunitarios.

y logramos profundizar más en los conocimientos tradicionales. La recolección de mitos y cuentos resultó un buen método para comprender complejos sistemas de valores y normas en torno a la medicina tradicional, el curanderismo, la brujería y la cultura cognitiva otomí: filosofía, perspectivas e ideas.

La cuarta fase comenzó a finales del 2018, cuando la Facultad de Filosofía ofreció publicar esta segunda edición. Consistió en la digitalización y revisión del texto original, su actualización e inserción dentro del nuevo marco legal, la recolección de nuevos materiales, visitas a ambas comunidades, nuevos encuentros con habitantes, diálogos con artesanos en Querétaro y gratos reencuentros con quienes había trabajado en aquel tiempo y lo recordaban como si hubiera sido ayer.

≈ ≈ ≈ ≈

Literatura de tradición oral otomí

CH:	Cuento Histórico
CM:	Cuento Mítico
M:	Mito
R:	Memorata
L:	Leyenda
F:	Fábula
CH1:	El Padre Cerón y la paloma
CH2:	Los primeros pobladores
CH3:	Cómo llegaron a sonar las campanas en la iglesia de Santiago
CH4:	Cómo apareció la imagen de la Virgen
CH5:	Cómo se salvó a la imagen del santo patrón Santiago
CH6:	Cómo por intervención del santo patrón se protegió el templo
CH7:	La cueva, morada del hombre y su caballo tuerto
CH8:	La cueva de riquezas
R1:	La cueva castiga
R2:	La cueva morada de la puerca mayor
CH9:	Santo Santiago contra el ejército
R3:	El aullido del coyote

R4: Titilantes lucecillas
R5: La mula y las serpientes cambian el curso de la carretera
CH10: Lluvia de estrellas
R6: La estrella fugaz
R7: Sueño con serpientes
M1: El diluvio
M2: El Águila y el origen de San Ildefonso
M3: Cómo los humanos consiguieron el maíz
M4: La Serpiente Mitológica
M5: El Gran Mito del origen del hombre, del fuego y del color del cielo
R8: Cuerpo de tentación y cara de...
R9: Quien la hace
R10: Celos y sombras
L1: La Llorona
L2: La Llorona
L3: La Llorona
L4: La Llorona
R11: Nacimientos extraordinarios
R12: El pulque se lo llevó
R13: La flor que llora *(ar d̲oni zoni)*
R14: La sangre débil
R15: Relato de una limpia
R16: Testimonio de una muerte infantil
R17: La bruja, el perro, el guajolote, el infante y la mujer
R18: Brujería por envidia
R19: La Muerte vestida de zopilote
R20: El guajolote envidioso
R21: El gran perro negro
R22: Lucecillas coloridas
R23: Luces desorientan
R24: Luces trasladan
R25: Con un cuchillo clavado en el huarache
R26: Velas con espinas
CM1: El águila y las hormigas rojas

CM2: El ojo del gato
R27: El ojo del perro
R28: El hombre y el coyote
R29: La bruja y la bestia cornuda
R30: La bruja y la cabra
F1: El conejo y la zorra
R31: Migración a Las Vegas
CH11: Monedas enterradas
CM3: El enano, guardián del buen dinero
R32: Barriles con monedas
R33: *Ho 'bui or tsibi 'bui ar bojä*-'Donde hay lumbre hay dinero'
CM4: Luz y serpientes
R34: Los antepasados aparecen en sueños
R35: Los antepasados ayudan

≈ ≈ ≈ ≈

Índice de la medicina tradicional herbolaria y animales medicinales[348]

Índice de hierbas, plantas, árboles, hojas, frutas, flores y verduras

Hierbas, plantas, frutas, flores, verduras y árboles	Nombre en hñähño	Nombre latino/ nombre científico (probable)	Calidad	
			Xi mpa caliente	*Xi ntse* frío
Aceitilla		*Bidens odorada* Cav.		
Aguacate (hojas de)	*Xi ts'a'ni*	*Persea americana* Mill.		x

348 Esta lista se basa enteramente en conocimientos otomíes sobre la medicina tradicional, especialmente de San Ildefonso Tultepec. Se registraron los datos entre 1985 y 1988, sobre todo con la gran curandera Doña Camila y sus familiares, y se complementaron entre 2019 y 2021 con otras curaderas de San Ildefonso y Santiago. Los nombres en otomí no están completos y los nombres científicos todavía no son definitivos, deberían ser investigados más a fondo.

Aguacate (hueso de)	*Ndä ts'ä'ni*			x
Aguamiel				
Ajenjo	*Henjo*	*Artemisia Absinthium*	x	
Ajo	*Axo*	*Allium sativum* L.	x	
Ajonjolí	*Honjoli*		x	
Almidón de maíz				
Altamisa	*Altamisa*	*Parthenium hysterophorus* L.	x	
Árnica	*Do'muxyo*	*Zexmenia gnaphaloides* Lav.	x	
Avugilla	*'Yofni doni*		x	
Bálsamo	*Balsamo*	*Saxifraga geranoides*	x	
Basquillesa	*Huxu'ye* o *baxth*		x	
Bugambilia	*Bunganbilya*		x	
Camote de doncella	*Donseya*			x
Canela	*Kanela*		x	
Cebada	*Subada*	*Hordeum vulgare*		x
Cebolla	*Denxi*			x
Cedro poderoso	*Sedro xi nzedi*	*Cedrela odorata* L.	x	
Cempasúchil	*Dondujwe*		x	
Chilacayote	*Semu*			x
Cinco llagas	*Sinko yaga*	*Tagetes lunulata*	x	
Cola de caballo	*Ts'ufni*	*Equisetum arvense*	x	
Comino	*Kominu*		x	
Cóngara	*Kongra*	*Phytolacca icosandra* L.	x	
Copal				
Cordón de San Francisco	*San Fransisko*	*Salvia leucantha*	x	
Cucharilla	*Bohäi*	*Dasylirion acrotrichum*	x	
Cuachalalate				
Diente de león	*Nzaxthi doni*	*Taraxacum officinale*	x	

Doradilla		*Selaginella lepidophylla*		
Dunsa marco	*Pedo̲ni*		x	
Durazno (hoja)	*Ar ixi (xä)*			x
Elote (cabellos de)				
Encino blanco	*T'axu̲ts'u̲za*			x
Epazote de comer	*'ñäi*	*Dysphania ambrosioides* L.	x	
Epazote de monte		*Dysphania graveolens*		
Epazote de zorrillo	*Xä'ñäi*	*Chenopodium incisum*	x	
Estafiate	*Nfefe*	*Artemisia ludoviciana*		
Flor de haba	*Ndo̲ni däju̲*	*Vicia faba*		x
Flor morada	*Morado do̲ni*	*Echium plantagineum*	x	
Flor San Marco	*Do̲ni San Marko*		x	
Fresno	*De̲muzaa*			x
Frijol negro (caldo)	*'Boju̲/giju̲*			x
Garbanzo				
Golondrina	*'Ñu̲xu̲mu̲ro*	*Euphorbia hirta* L.		x
Gordolobo	*Gordolobo*	*Bocconia frutescens* L.	x	
Guayaba (hoja)	*Xäpe̲ni (xii)*			x
Guapilla/huapilla	*Xä'wu̲da*		x	
Hierba anís	*Mfe̲nindu̲xo*	*Pimpinella anisum* L.	x	
Hierbabuena	*Xäk'ani* o *xök'ni*	*Mentha x piperita* L.	x	
Hierba de la buena mujer	*Do̲ni 'be̲hñä*	*Oenothera biennis*	x	
Hierba del cáncer	*Yerbakanse*	*Cuphea aequipetala*		x
Hierba cólica	*Kolika*	*Herniaria glabra*		x
Hierba del corazón		*Maurandya antirrhiniflora*		
Hierba lechera		*Polygala vulgaris*		
Hierba meona		*Euphorbia serpens*		
Hierba mora	*'Ro̲xa*	*Solanum americanum* Mill.		x

Hierba del perro	*Doni 'yo*	*Ashco Micuna*		x
Hierba del pollo	*Tokundo'yo*	*Alternanthera pungens*		x
Hierba de la paloma		*Euphorbia serpens*		
Hierba de San Pedro	*Kähä doni*	*Primula officinalis*	x	
Hierba del sapo	*Zegda*	*Epaltes mexicana* Less.		
Hierba de zopilote	*Doni pada*	*Cyperus odoratus*	x	
Hierba sábila de la sierra o aloe vera		*Aloe barbadensis*		
Hinojo		*Foeniculum vulgare*		
Horriga u ortiga	*So*	*Urtica*	x	
Ítamo real		*Pedilanthus tithymaloides*		
Jara (jarilla)	*Hara*		x	
Jitomate	*Thengude'muxi*			x
Laurel	*Laure*		x	
Lengua de vaca	*Ixjwa*	*Rumex crispus*		x
Lentejilla (de agua)	*De'ñi doni*	*Lemna minor* L.	x	
Lentejilla (de campo)		*Clepidium virginicum* L.		
Limón (jugo)	*Nimä (dehe)*			x
Lirio de árbol	*Doni donza*	*Lilium candidum*		x
Lolita	*Mänxa doni*		x	
Madroño	*Nthaxi*	*Arbutus unedo*		x
Maguey blanco	*T'axu'wada*		x	
Maguey (penca de)	*'Wda (nxi'uda)*		x	
Maguey pinto (morado)	*Bindo'wada*	*Tradescantia spathacea* Sw.	x	
Maguey (espina)	*'Wada ('mi'wda)*			x
Maíz		*Zea mays* L.		
Malva de campo	*Xikoni*	*Malva sylvestris*		x
Manzanilla	*Mänsaniya*	*Matricaria chamomilla* L.	x	
Marrubio o manrubio	*'Ñetä*	*Marrubium vulgare*	x	

Marvena	*Märbenä*			x
Mastranto		*Mentha suaveolens*		
Membrillo	*Membrillo*	*Cydoniavulgaris Pers*		x
Mercadela		*Calendula officinalis*		
Mezquite				
Miel de colmena				
Mirto blanco (la flor)	*T'axumirto doni*	*Myrtus communis*	x	
Mirto rosa	*Rosa mirto*		x	
Muicle	*Mije*	*Justicia spicigera Schechtendal*	x	
Nabo (semilla de)		*Brassica rapa var. Rapa*		
Naranjo (hoja de)	*Nanxa*			x
Naranja (cáscara)	*Nanxa (xii)*			x
Nopal bonda	*Xät'ä 'bonda*			x
Nopal bonda (espinas)	*Xät'ä* 'bonda *('mini)*		x	
Oreja de burro	*Pext'o*	*Aloysia polystachya*		
Oreja de ratón	*Zagu ngu*	*Dichondra argentea*	x	
Ocote (corteza)	*Tudi ('mats'i)*		x	
Orégano	*Oreganu*	*Origanum vulgare*	x	
Panal de abejas				
Palo bobo	*Mfeza*	*Ipomoea arborescens*	x	
Papa				
Papa (pulpa)	*'Rok'a (ngäbo)*			
Pasto de guajolote	*Kangudoni*		x	
Pasto de limón	*Limut'ei*	*Cymbopogon citratus*	x	
Pato de gallo	*Doni me'ni*	*camedrioteucrium chamaedrys*	x	
Pata de cabra		*Bauhinia divaricate* L.		
Pata de huilo	*Doni kodo*		x	
Pata de león	*Nxu*	*Geranium potentillifolium*		x
Pata de vaca		*Bahuinia forficate*		

Pendicua	*Penxi/pingüica*	*Arctostaphylos pungens*		x
Pendicua (raíz de)	*'Yu penxi*			x
Perejil		*Petroselinum crispum* Mill.		x
Pericón	*Hmikwä*	*Tagetes lucida*	x	
Pext'o	*Pext'o*		x	
Piña (hoja de)	*Xi piñä*			x
Pirul	*Zezni*	*Schinus molle*	x	
Plátano (cáscara)	*Däza (xii)*		x	
Poleo	*'Yuntho*	*Mentha pulegium* o *poleo-menta*	x	
Pulque	*Sei*			
Quelite de berro	*K'ani pothe, k'ani dehe*			x
Retama (flor amarilla de)				
Romero (blanco)	*T'axuromero*	*Rosmarinus Officinalis* L.	x	
Rosa de castilla	*Rosa doni, donza doni*	*Rosa gallica*	x	
Ruda	*Loda*	*Ruta chalepensis* L.	x	
Sábila (de la sierra)	*Nxi'wda/'ñithi t'axu 'wada*	*Aloe vera* L.	x	x
Salsa saporría	*Dädoni*		x	x
Salvia real	*Salbia xi hño*	*Salvia officinalis*	x	
Santamaría	*Hmikwä*	*Tanacetum balsamita*	x	
Sauco (flor)	*Doni, t'axuxits'o*	*Sambucus canadensis* L.	x	
Sauz o sauce	*Xits'o*	*Salix humboldtiana* o *Salix bonplandiana*	x	
Seminilio	*Takudoni*		x	
Siempreviva	*Ts'ot'uk'ani* o *t'suta kani*			x
Sombrerillo	*K'axt'udoni*	*Hydrocotyle vulgaris*	x	
Sosa o hierba sosa	*Sosa*	*Solanum torvum*	x	
Tabaco de cigarro	*Tabako 'yui*			
Tejocote (raíz)	*'Yu peni*	*Crataegus Mexicana*		x

Tepozán	*Hnäza*	*Buddleja Americana*		x
Tianguispepetla	*Nxiga*	*Alternanthera repens* L. Kuntz		
Tó	*Too*		x	
Tomate	*Kangudẹ'muxi*			x
Tomillo	*Tomiyo*	*Thymus vulgaris*	x	
Toronjil	*Torohi*	*Melissa officinalis*	x	
Trementina	*Bopo*		x	
Trompetilla	*Doto*	*Bouvardia ternifolia*		x
Venterreal	*Bentorreal*		x	
Verbena	*Märbenä*	*Verbena officinalis*		x
Virgen/mano de virgen	*'Yeduni*		x	
Xoconoxtle (tuna)	*Ixköhö*			x
Zarzaparrilla		*Smilax aristolochiifolia* Mill.		

≈ ≈ ≈ ≈

Índice del uso de animales, partes y productos animales en la medicina otomí

		Calidad	
Fauna silvestre	Nombre en hñäñho	*Xi mpa*-caliente	*Xi ntse*-frío
Avispa	*Jogi*	x	
Águila (plumas de ala de)	*Xi'ni jwa nxu ni*		
Ardilla	*Mindo*		
Armadillo (manteca de)	*Ndẹga nk'injwa*		x
Borrego (sebo de)	*Xẹbo dẹti*	x	
Burra negra (leche de)	*'Ba'bobru* o *tsubru*		x
Burro (excremento)	*Foho burru*	x	
Camaleón (sangre de)	*Tsija (ji)*	x	
Coyote (carne de)	*Ngo mi'ño*	x	
Cola de coyote	*Ts'u mi'ño*		

Caballo (excremento)	*Fometi fani/foho fani*	x	
Cuervo (pluma de ala de)			
Gavilán (pluma de ala de)			
Grillo (caldo de)	*Ngi gibudehe*	x	
Gusano de cucharilla	*Zu'we bohai*	x	
Hormigas rojas	*Thengu* xäju	x	
Hormiga de miel	*Lafe/xäju t'afi*	x	
Huevo (yema de)	*T'axi*	x	
Huevo (cáscara de)	*Ximudi*	x	
Lagartija rasposa	*Korga*		
Lagartija blanca	*Sanduga*		
Lagartija (sangre de)	*Sanduga (ji)*		
Páncreas de res	*Mahme*	x	
Pinacate	*Dopiñä*		x
Rana (caldo de)	*'We (nhñuni)*		x
Ratón blanco			
Severiana	*Tumbuxoni*		x
Tecolote (pluma de ala de)	*Pada (xi'ni jwä)*		x
Tlacuache (carne de)	*Däzu (ngo)*		
Tlacuache (aceite de)	*Däzu (ndgaga)*		
Tortuga (sangre de)	*Xaha (ji)*		
Tortuga (carne de)	*Xaha (ngo)*		
Víbora alicante	*N'wä*		
Víbora cascabel	*Pozu*		
Venado (moronga de)	*'Yot'uji benädo, hogufani*		x
Zopilote (carne de)	*Padá (ngo)*		x
Zopilote (caldo de)	*Padá (nhñuni)*		x
Zorrillo (carne de)	*'Näi (ngo)*		x
Zorrillo (hígado de)	*'Näi (ya'a)*		x

≈ ≈ ≈ ≈

Índice del uso de líquidos, alimentos y minerales en la medicina otomí

		Calidad	
Líquidos, minerales, alimentos, telas, etcétera	**Nombre en hñäñho**	*Xi mpa*-caliente	*Xi ntse*-frío
Aceite	*Nziki (asete)*		x
Aguamiel	*T'afi 'wada*	x	
Agua de nixtamal	*(Nejallo) ginäni*		x
Alcohol	*Binu 'ñithi*	x	
Atole de maíz	*T'ei*		
Brasas de carbón	*Thehñä*	x	
Caldo de frijol negro	*Ngi 'boju*	x	
Cáscara de huevo	*Ximudo*		
Ceniza	*'Bospi*	x	
Ceniza de algodón o de lana	*'Bospi nda wa xi'yo*	x	
Ceniza de mezquite	*'Bospi t'ähi*	x	
Chocolate	*Txokolate*	x	
Copal	*Githuni*	x	
Hilo rojo	*Thähi xi nthẹni*	x	
Huesos de gigantes	*'Yomant'i däta meti*		
Humo	*'Bifi*		
Lágrimas de niño			
Lana o algodón calentado en el fogón	*Ar nda wa ar xi'yo xi 'bati jar tsibi*	x	
Mantequilla	*Mäntekiya*		x
Pan	*Thuhme*		
Panal de abeja	*Sefi kolmena*		
Piedra de hormiguero	*Xäjè do xäju*		

Piloncillo	*K'axt'ut'ati*	x	
Pulque	*Sei*	x	
Pulque mezclado con pólvora	*Sei nthänts'upolbora*	x	
Sal	*'u*		x
Tabaco de cigarro	*tabako 'yui*	x	
Tequesquite	*The*		
Tierra remojada con orina	*Hai kor mpit'i*		x
Trapo rojo	*Thengu 'bitu*	x	
Tortilla	*Hme*		
Vinagre	*Ixkudehe (binagre)*		x

≈ ≈ ≈ ≈

Nomenclatura de los términos de parentesco otomí

Los términos de parentesco son clasificaciones para determinar el comportamiento social y la etiqueta. La forma en que debe dirigirse a un abuelo es diferente a cómo se habla con los hijos o un tío. Con el fin de presentar las principales relaciones de parentesco con su respectiva terminología, se elaboraron cuatro esquemas genealógicos: dos de hombre-EGO y dos de mujer-EGA. Las relaciones de parentesco se presentan por consanguinidad y por afinidad; de este modo, se pueden observar con mayor simetría. Se han descrito siete generaciones y la de EGO/EGA forma el punto céntrico considerado como generación O. Los padres de EGO son la generación + 1, sus abuelos generación + 2 y sus bisabuelos generación + 3. Los hijos, nietos y bisnietos se consideran respectivamente como G-1, G-2, G-3 (G = Generación).

Los términos de parentesco no difieren entre los padres de la madre o los del padre (G + 2) y tampoco entre los hijos del hijo o los de la hija (G-2). El sistema de parentesco, por tanto, es bilateral.

G + 3 = bisabuelos
G + 2 = abuelos

G + 1 = padres
G 0 = EGA/EGO
G-1 = hijos
G-2 = nietos
G-3 = bisnietos

Los otomíes de las comunidades no distinguen entre familiares paralelos o cruzados, maternos o paternos. Para los tíos paternos y maternos (G + l) se aplica el mismo término, igualmente para las tías, los primos-hermanos y los sobrinos. La diferencia en las denominaciones parentales se determina según el sexo del personaje central (EGO-EGA). Tal como sigue: el nivel G-0 es para el hermano y la hermana, el primo y la prima, el G-l para el hijo y, en cuanto a los parientes políticos, el G-0 para la cuñada y el G + 1 para el suegro y la suegra. Cuando una palabra en otomí termina en "o" y "a" es para diferenciar entre masculino y femenino, lo cual indica influencia española.

Términos de parentesco	Término genérico	Entre hombres	Entre mujeres
Familia consanguínea	*Meni*		
Familia	*Ar mengu*		
Padre	*Tada* (anteriormente *hta*) *tata, tsi ndada*		
Madre	*Nänä* o *me, tsi nänä*		
Abuelo	*palé* (anteriormente *xita*)		
Abuela	*Txu*		
Bisabuelo	*Mboxita*		
Bisabuela	*Mbotxu*		
Hijo	*Bätsi*	*Ts'u̲nt'u̲*	*T'u̲* y *metsi*
Hija	*T'ixu, nxutsi*		
Nieto	*'Be̲to*		
Nieta	*'Be̲ta*		

Bisnieto	*Mbongu'beto*		
Bisnieta	*Mbongu'beta*		
Tío	*'We, tiyo*		
Tía	*Zitsi, hi*		
Hermano	*Ku*	*Jwädä*	*Idä*
Hermana		*Nju*	*Jujwe*
Primo		*Hojwädä*	*Hoidä*
Prima		*Honju*	*Höjujwe*
Familia política	*Hingi meni*		
Esposo	*Ndo*		
Esposa	*'Behñä*		
Cuñado	*Koo*		
Cuñada		*'Bepo*	*Mudu*
Suegro		*Ndohñä*	*Tsaa*
Suegra		*To*	*Ka*
Yerno	*'Mehä*		
Nuera	*Ts'ijwe*		
Sobrino	*Sobrinu*		
Sobrina	*Sobrinä*		
Padrastro	*Hota*		
Madrastra	*Home*		
Compadrazgo			
Padrino	*Tajä* (padre de Dios)		
Madrina	*Mejä* (madre de Dios)		
Comadre	*Mäne*		
Ahijado	*'Rests'i*		
Ahijada	*'Rets'i*		

Estado civil			
Angelito			
Joven, hombre no casado	*Ts'unt'u*		
Mujer no casada, niña	*Nxutsi*		
Hombre casado	*Ndǫ*		
Mujer casada	*'Behña*		
Hombre con nietos	*Xita*		
Mujer con nietos	*Txu*		
Padres del novio piden la mano de la novia a sus padres	*Nt'adi*		
Acto de pedir a la novia	*T'ödi*		

≈ ≈ ≈ ≈

Vocabulario hñähño-español

Anxe	Espíritu/ángel
Bädi	Vidente
Bätsi/t'u	Hijo
Batís	Cielo
'Bede	Cuento/historia
'Befi	Trabajo
'Betini	Carguero/servidor de los santos
'Bets'i k'axt'i	Tesorero
Dänijä	Templo grande, iglesia grande, templo mayor
Dä'betini	Mayordomo
Dätä dängo	Fiesta religiosa importante
Dängo xixthe	Fiesta de bautizo
Dehe	Agua
Demxi	Tomate (verde)
Dödemxi	Jitomate
Hme	Tortilla

Hñäñho	Idioma otomí, lengua otomí
Hñenii	Enfermedad "grave"
Hñenii nt'ei	Enfermedad de brujería
Hñenii ntsui	Enfermedad de castigo
Hogunt'ei	Magia buena
Hai nsu	Sagrada tierra, paraíso
Himbi du ir mote Jwä	Morir sin permiso del ser supremo
Hói nsu	Sagrada Tierra
Jwada	Cubo, cuartillo
Jä'i	Humano
Ju	Frijol
Jwä	Dios
Jwatubojä	Tesorero
K'ani	Quelite
Lele	Niño/niña
Majwäni	Realidad
Mbohо	Mestizo
Mboxita	Antepasado
(Ya) mengu	Padres
Meni	Pariente
Me nzänä	Sagrada luna, madre luna
Meti	Animal
Mextha	Enano
Mi 'rangudi	Extranjeros
Majä	Sacerdote
Majä hyadi	Sagrado sol, padre sol
Mpa	Caliente
Mpädi	Amigo
Ñämfo	El que habla español
Ñäñho	Persona o cultura otomí
Mboxita	Antepasado
Ndäjähñä/ndänsadi	Gran oración o misa
Ndate	Muerte o cambio de vida
Ndo	Hombre casado

Ndo zone	Brujo que chupa sangre
Nei nänä,	
'behñä y *nei nxutsi*	Danza de las mujeres
Nei ndo	Danza de los hombres
Nei xita	Danza de los viejitos
'Ñete	Brujo
Ngu	Vivienda
Nhe	Alegría
Ñ'i	Chile
Nidu	*Du*-muerte, 'lugar muerto' o 'infierno'
Nijä	Iglesia
Nthäti	Casamiento
Nt'ögi	Entierro
Ntsu/mbidi	*M bi* = que tiembla: 'espanto'
Nt'uspi	Fogón otomí
Nxumfo	Mestizo
Nzedi/nts'edi	Fuerte
Sakristya	Sacristán
Sei	Pulque
Sei Jwä	Dios Pulque
T'ete	Brujería
Tse	Frío
Tsi dähmu, tsi dada	Santo patrón
Tsita	Santo
Ts'ometi, ts'o meti	Animales "embrujados"
Ts'ont'ot'e, 'ts'o, nt'ot'e	Magia negra
Ts'ospi, ts'o tsibi	Luces "embrujadas"
Tsi anxe	Angelito o bebé
Ndundo'yo	Débil
T'unijä	Pequeña iglesia, oratorio, capilla
Tsuzne, txu zone	Bruja que chupa sangre
Vixka	Fiscal
Yoho jwä	Dios Conejo: luna
'Yothe pasto	Hierbero/curandero(a)

Xistehe	Bautizo
Xöt'ö	Nopal
Zänä	Luna y menstruación
Zo̲no	Brujo que chupa sangre
Zunthu (o *zithu*)	Diablo, satanás

Las direcciones del viento

Mboxuhyadi	Este
Mk'angi	Sur
Ñghyadi	Oeste
N'yot'i	Norte

El cuerpo humano

Apéndice	*Ndo'yo*
Bazo	*'Ñuji*
Boca	*Ne*
Cejas	*'Yodä*
Cerebro	*Ñaxu̲mu*
Corazón	*Mpoji*
Dientes	*Ts'i*
Estómago	*Mu̲i*
Hiel	*Dä'bi*
Hígado	*Ya'a*
Intestino	*T'u̲ xefo*
Intestino grueso	*Dätä xefo*
Lengua	*Jähne*
Ojo	*Da̲*
Ombligo	*Ts'äi*
Oreja	*Zagu*
Órgano masculino	*Mädo*
Órgano femenino	*'Me̲di/de̲ho*
Páncreas	*Mahme*

Pestañas	*Xidä*
Pie	*Wa*
Piel	*Xifni*

La milpa y el maíz[349]

Arado	*T'abi*
Ayates	*Ronjua*
Caña	*Nduxo*
Cosechadores	*Nxofo*
Elote	*Monxa*
Espiga	*Ngoho*
Grano de maíz	*Det'ho*
Hoja de elote	*Ximonxa*
Hoja de maíz	*Xit'ho*
Jiloteo	*Döxi*
Maíz	*T'ho*
Mazorca	*Nt'ho*
Milpa	*Wjohi*
Pelo de elote	*Xtomonxa*
Raíz	*'Yu*
Sembrador/a	*M'böt'i*
Surco	*Nt'hee*
Zacate	*Zaamni*

≈ ≈ ≈ ≈

Glosario de términos

Aculturación.- El conjunto de fenómenos resultantes del contacto continuo y directo, en el que entran grupos pertenecientes a culturas distintas de los cambios que se producen en los modelos *(patterns)* culturales originarios de uno o ambos grupos (definición del memórandum de Redfield, Linton y Herskovits).

349 Quirino de Jesús, *op. cit.,* 2015.

Carguero.- La persona ñäñho que tiene un cargo (oficio) en la iglesia sirviendo a algún santo de su elección, responsable del cuidado de la iglesia, la organización de la celebración del santo y la repartición de comida y bebida. A cambio de su servicio, el carguero consigue prestigio, gana respeto de la comunidad y será inmune a actos de envidia y brujería.

Conocimiento tradicional (CT).- Los conocimientos locales e Indígenas hacen referencia al saber y a las habilidades y filosofías que han sido desarrolladas por sociedades de larga historia de interacción con su medio ambiente. Para los pueblos Indígenas, el conocimiento tradicional establece la base para la toma de decisiones en aspectos fundamentales de la vida cotidiana. Este conocimiento forma parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad. Los conocimientos tradicionales han preservado e incrementado la diversidad biológica y cultural mundial y son la base de un desarrollo sostenible adaptado al modo de vida local (UNESCO).

Continuidad cultural.- La continuidad cultural se manifiesta a través de los productos culturales y en lo cognitivo (reside en la mente de la persona socializada por conceptos que se remontan a tiempos antiguos prehispánicos y de la Colonia). Las manifestaciones de continuidad cultural se encuentran en las comunidades Indígenas mexicanas del siglo XXI que mantienen y cultivan conocimientos tradicionales, conceptos religiosos, usos y costumbres que se remontan a tiempos prehispánicos. Un enfoque en ese patrimonio vivo permite una investigación innovadora que arroje luz sobre el significado y la función de los artefactos y momentos arqueológicos de hoy, sobre la medicina tradicional y sus propiedades curativas o sobre prácticas sostenibles en un mundo de creciente degradación ambiental.[350]

Cultura.- El lugar que ocupa el término 'cultura' en la antropología se puede comparar con la posición que tiene el concepto 'idioma' en la lingüística y 'vida' en la biología; es decir, conceptos elementales que difícilmente pueden

350 Véase Llanes Ortiz (profesor de universidad) y Jansen (profesor emérito de arqueología e historia mesoamericana), *Heritage of Indigenous peoples,* Leiden University.

ser definidos.[351] El origen de la palabra latina 'cultura' es claro. Es un derivado del verbo *colo* (infinitivo *colere*), que significa atender, cultivar o labrar, entre otras cosas.[352] En la antropología, abundan las definiciones, tanto complejas como simples. La mayoría de los antropólogos la definirían como el conjunto compartido de valores y normas, ideas, conceptos y reglas de comportamiento (implícitos y explícitos) que permiten que un grupo social funcione, se distinga y se perpetúe. En México, cuando se reconoce que una persona tiene conocimientos y lee literatura, se le llama culta o cultivada. Justamente "parte de la confusión con el concepto de cultura surge cuando se le usa como expresión y manifestación de las bellas artes de donde se interpreta que las personas instruidas y conocedoras de las artes y de otras gentes son muy instruidas, asumiéndose que hay toda una gradación hasta los 'incultos' (carentes de cultura)."[353] El concepto de la cultura en ese libro se entiende como sistema en términos de sus componentes y sus relaciones, con perspectivas históricas y contemporáneas. Describe la complejidad de la cultura local de las relaciones intrahumanas y sobrehumanas en las comunidades ñäñho y analiza sistemas tanto verticalmente (a través de una perspectiva histórica) como horizontalmente (tradiciones y transiciones).

Dialecto.- Variedad de una lengua, principalmente referida a una región, que revela suficientes peculiaridades fonológicas, gramaticales y de vocabulario. Por consiguiente, el hñäñho, como todos los demás lenguajes autóctonos mexicanos, no es un dialecto, puesto que tiene sus propias raíces lingüísticas y no es un derivado de otro idioma. Es común que se considere, erróneamente, que la lengua Indígena es un dialecto por carecer de una escritura o una gramática escrita.

Enculturación.- Este término proviene del inglés *enculturation* y fue utilizado por primera vez en 1948 por el antropólogo Melville Herskovits. Es el proceso por el cual un individuo incorpora, conoce, aprende y pone en práctica las

351 Oosten, "Culture", ICA paper, Leiden University, 1985.

352 Minkov, M. (2013). "The concept of culture". En *Cross-cultural analysis: The science and art of comparing the world's modern societies and their cultures* (pp. 9-18). SAGE Publications, Inc.

353 Tomás R. Austin Millán, 2000.

normas, creencias, tradiciones y costumbres de una cultura en la cual se inscribe. La enculturación tiene por objetivo enseñar aquello que es considerado apropiado y lo que no dentro de un marco social, para que los individuos puedan integrarse de forma adecuada al grupo al que pertenecen.

Endogamia.- Del término *endo* = dentro, *gamos* = unión (griego). Norma de contraer matrimonio entre individuos pertenecientes al mismo grupo o ascendencia.

Etnociencia.- La etnociencia o antropología cognitiva es una de las ramas de la antropología enmarcada dentro de las nuevas tendencias que empezaron a desarrollarse a comienzos del siglo xx. También es conocida como nueva etnografía y ha sido definida como el estudio de la relación entre lenguaje, cultura y pensamiento. La antropología cognitiva se concentra en las categorías lingüísticas para aproximarse a los sistemas de clasificación y conocimiento cultural. Aunque la metodología y los temas de estudio han variado a lo largo de su historia, se comparte la premisa de que la cultura es conocimiento; cada grupo de individuos tiene su propio sistema para percibir y entender el mundo, y el conocimiento cultural se refleja en la lengua. Al etnocientífico le interesa saber cómo perciben la cultura los miembros de la misma, y no tanto cómo es en verdad ésta. Éste ha sido el foco de atención de esta publicación: cómo perciben y describen los ñäñho de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec su realidad, su cultura material e intangible.

Exogamia.- Del término *ex* = fuera; norma de contraer matrimonio entre individuos de distinto grupo o ascendencia.

Familia extensa.- Una familia extensa es una familia que se extiende más allá de la nuclear y consta del padre, la madre y sus hijos, nietos, tías, tíos, abuelos y primos, todos compartiendo y viviendo en el mismo hogar.

Familia nuclear/núcleo familiar.- Familia conviviente formada por los miembros de un único núcleo familiar, el grupo formado por los padres y sus hijos.

Familia lingüística.- Grupo de lenguas que proceden de un tronco ancestral común.

Fiscal.- Es quien tiene a su cargo todos los cargueros y es el presidente de la organización socioeconómica-religiosa comunal de los cargos.

Genealogía.- Escrito pictográfico que contiene la serie de progenitores y ascendientes de un individuo.

Gente de razón.- Los no-Indígenas a los ojos de los otomíes.

INEGI.- Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Lengua Indígena.- Según la Ley de Derechos Lingüísticos de México, la lengua Indígena otomí es reconocida como una lengua nacional, junto a otras 67 lenguas Indígenas y el español. Aunque los pueblos Indígenas constituyen menos del 6% de la población mundial, hablan más de cuatro mil lenguas. Las lenguas Indígenas no son únicamente métodos de comunicación, sino también sistemas de conocimiento amplios y complejos que se han desarrollado a lo largo de milenios. Son fundamentales para la identidad de dichos pueblos, la conservación de sus culturas, sus concepciones e ideas, y para la expresión de la libre determinación. Cuando las lenguas Indígenas están amenazadas, las comunidades también lo están.

Levirato.- El casamiento con un primo hermano del difunto esposo.

Mayordomo.- El jefe de un grupo de cargueros que sirven a cierto santo predilecto de la iglesia.

Patrimonio.- El patrimonio cultural-lingüístico consiste en elementos tangibles e intangibles de la cultura. Las comunidades otomíes de Amealco han pasado por cuatro décadas de cambios drásticos. Habían logrado conservar su patrimonio hasta el último cuarto del siglo pasado. Posteriormente, se vieron obligadas a abrirse al mundo exterior, entrando en nuevos sistemas co-

merciales, tecnológicos, sanitarios y educativos que arrojaron una sombra sobre la transmisión oral de tradiciones y prácticas centenarias, y el uso de la lengua hñäñho.

Sistema de cargos.- El sistema de cargos se practica en muchas comunidades otomíes e Indígenas del país, "no es una institución homogénea, sino que, por diversos factores endógenos y exógenos, ha definido un rostro peculiar en cada localidad".[354] En nuestras comunidades, el sistema representa la organización de los oficios socioeconómico-religiosos en servicio de los santos de la iglesia y de las capillas. Es una forma de gobierno y una práctica de autonomía. Cuando en Santiago un grupo de líderes Indígenas buscaba retomar el orden en la comunidad y revertir procesos de desintegración y conflicto, era precisamente a través de la reivindicación del sistema de cargos. Éste asigna responsabilidades rotativas a familias (parejas, hombre o mujer) de la comunidad. En Santiago solían ser seleccionados conforme a un listado de nombres de habitantes y en San Ildefonso conforme a un sistema rotativo. La responsabilidad ritual, el liderazgo comunitario y la representación política de partidos no se cruzan ni solapan, pero con el servicio a los santos, el fiscal, mayordomo o carguero crea una familia y gana prestigio y tranquilidad.

Sororato.- El casamiento con la prima hermana de la difunta esposa.

354 Topete Lara "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnoregión purépecha", *Cuicuilco,* 2005, pp. 95-129.

Bibliografía

Bibliografía

Acevedo Sandoval, Otilio Arturo; Morales Damián, Manuel Alberto; Valencia Pulido, Silvana Berenice. *Pintura Rupestre del Estado de Hidalgo,* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 2002, pp. 99-102.

Acnudh: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. "Mecanismos Especiales de los Pueblos Indígenas", *Diplomacia Indígena,* 2010: http://www.diplomaciaindigena.com/instrumentos-y-mecanismos-de-ayuda/mecanismos-especiales-de-los-pueblos-indigenas/

Alvarado Guinchard, Manuel. *El códice de Huichapan, relato otomí del México prehispánico y colonial,* Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica, 48), 1976.

Álvarez Icaza Longoria, Pablo. *La discriminación hacia la población indígena en Ciudad de México, una deuda social pendiente,* Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación, 2021.

Archivo de la Reforma Agraria: Informe sobre las condiciones en que se encuentra el pueblo de San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro.

Arizpe, Lourdes. *Indígenas de la Ciudad de México, el caso de las Marías,* Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 182), 1975.

Atlas de los Pueblos Indígenas de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=67

Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2009.

Auger, Monique. "Cultural Continuity as a Determinant of Indigenous Peoples' Health: A Metasynthesis of Qualitative Research in Canada and the United States", *The International Indigenous Policy Journal, 7*(4), 2016.

Austin, Tomás. "Para comprender el concepto de cultura". *Una educación y desarrollo, 1*(1), 2000: http://www.estudiosindigenas.cl/educacion/compcult.pdf

Barrera Garrido, Karla Montserrat. *Acceso a la Justicia del Estado por parte de la población de origen étnico. Un análisis interpretativo de la cultura del Estado de Derecho,* tesis, Universidad Autónoma de Querétaro-Facultad de Filosofía, 2018.

Bartholomew, Doris. "Intercambio lingüístico entre Otomí y Náhuatl", *Estudios de Cultura Otopame, 2,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Berraondo López, Mikel. *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos,* Universidad de Deusto, 2006.

Cadogan, León; López Austin, Alfredo. *La literatura de los guaraníes,* Joaquín Mortiz (El legado de la América Indígena, serie del Instituto Indigenista Interamericano), 1965.

Campos, Julieta. *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 89.

Cano Romero, Yolanda (coordinadora). *Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles, estado de Querétaro,* volumen 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Querétaro, México, 1990, p. 47.

Canuto Castillo, Felipe. *La flor que llora y el rescate del caballo de santo Santiago, historias otomíes (ya 'bede ñaño) de Mexquititlán, Querétaro,* Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

_____. *Otomíes en la ciudad de México. La pérdida de un idioma en tres generaciones,* Universidad de Alcalá.

"Capillas otomíes, en riesgo de pérdida", *Capital de Querétaro,* 2017.

Carrasco Pizana, Pedro. *Estructura político territorial del Imperio tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan,* Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

_____. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1950.

_____. "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist, 63,* 1961.

Caso, Alfonso. *Los calendarios prehispánicos,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.

Catálogo de las lenguas Indígenas nacionales, variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, Secretaría de Educación Pública, 2010: https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf

Charters, Claire; Stavenhagen, Rodolfo. *Making the declaration work: The United Nations declaration on the rights of indigenous peoples,* International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen, 2009.

Chávez, Mariana, "Otomíes y ñhañhús confeccionan muñecas como principal ingreso", *La Jornada maya,* 2018: https://www.lajornadamaya.mx/nacional/94840/Otomies-y-nhanhus-confeccionan-munecas-como-principal-ingreso

Códice Vaticano A, 1996: f. lv, 4 5, en: Ana Díaz, *Cielos e inframundo, una revisión de las cosmologías mesoamericanas,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.

Coe, Sophie. *America's first cuisines,* University of Texas Press, EE.UU., 1994.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Querétaro.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. UNESCO: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Cruz Ruega, Elisa. *La consulta previa en México, límites y falencias,* octubre, 2020: https://debatesindigenas.org/notas/70-consulta-previa-mexico.html

Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Aprobada en la segunda sesión plenaria, celebrada el 14 de junio, 2016: https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resolución aprobada por la Asamblea General: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Decreto por el que se crea el Consejo Estatal de Población del Estado de Querétaro.

Delgado de Cantú, Gloria. *Historia de México, legado histórico y pasado reciente,* tercera edición, Pearson Educación, México, 2015.

Delgado de Cantú, Gloria; Sánchez Córdova, Humberto; Romo Medrano, Lilia Estela. *Historia de México,* Pearson Educación, México, 2002.

Descola, Philippe. "Más allá de la naturaleza y la cultura", 2011, en: Fernando Guerrero Martínez, "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos", *Revista pueblos y fronteras digital, 10*(20), 2015.

Diagnóstico, tipología de la violencia de género y perfil del agresor. El caso de las Mujeres Otomíes migrantes en la Colonia La Nueva Realidad, Querétaro, Qro., Instituto Queretano de la Mujer, 2008.

Dirección de Investigación y Estadística Legislativa, Poder Legislativo del Estado de Querétaro: http://legislaturaqueretaro.gob.mx/app/uploads/est-leg/leyes/001_59.pdf

Dow, James W. "Las figuras de papel y el concepto de alma entre los otomíes de la Sierra", *América indígena, III*(XLII), 1982, pp. 629-650.

_____. *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí,* Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, México, 1974.

Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme,*volúmenes 1 y 2, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1867-1880.

Eco, Umberto. *El nombre de la rosa,* Bompiani, Italia, 1980.

Florescano, Enrique. *La visión del cosmos de los indígenas actuales,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.

Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México: https://www.derecho-municipal.org.mx/single-post/2018/07/24/enciclopedia-de-los-municipios-y-delegaciones-de-m%C3%A9xico

Fournier, Patricia; Mondragón, Lourdes. "Las bebidas mexicanas. Pulque, mezcal y tesgüino", *Arqueología mexicana,* 2012.

Fox, Jonathan; Rivera-Salgado, Gaspar. *Building Migrant Civil Society: Indigenous Mexicans in the US,* 2004.

"Frío-calor", en: *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Mexicana,* Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana.

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes,* Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México, 1990.

García Espejel, Alberto. "Condiciones de pobreza de la población indígena en la Sierra Gorda de Querétaro", *Primer Coloquio Internacional Migración y Desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración,* 2003.

Garza Cuarón, Beatriz; Baudot, Georges. *Historia de la literatura mexicana: las literaturas amerindias de México y la literatura español del siglo XVI,* volumen 1, Siglo XXI Editores, México, 1996.

Gilsdorf, Thomas. "Arte textil Otomí y Mazahua como una expresión femenina de las matemáticas". *Estudios de Cultura Otopame,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

_____. "Etnomatemáticas de los Otomíes", *Estudios de Cultura Otopame, 6,* Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 165-181.

_____. "Hñähñu (Otomí) Mathematics Revisited", *Journal of Mathematics and Culture,* agosto, 2016.

_____. *Introduction to Cultural Mathematics with Case Studies in the Otomies and Incas,* John Wiley & Sons, EE.UU., 2012.

_____. "Mathematics of the Hñahñu: the Otomíes", *Journal of Mathematics and Culture, 4*(3), 2009.

Guerrero Galván, Alonso. "*Otho 'bui.* Migrantes otomíes en la ciudad de México", *Lengua y migración,* diciembre, 2009.

Guerrero Martínez, Fernando. "Concepciones sobre los animales en grupos mayas contemporáneos", *Revista pueblos y fronteras digital,* 2015.

Guía de Implantación: fortalecimiento de los sevicios de salud con medicina tradicional, Secretaría de Salud.

Guzmán Flores, Jesús. "Fertilizantes químicos y biofertilizantes en México", Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Aalimentaria, 2018.

Harguindeguy, Laura Collin. "La desvalorización de la identidad, un problema de la situación de contacto", *Scripta Ethnológica, XXI,* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1999, pp. 59-79.

Hernández, Eduardo. "Sin miedo a China", *Diario de Querétaro,* 2017.

Hernández García, Gilberto. "Capillas otomíes del semidesierto, lugares de memoria y de tradición", *El Observador de la actualidad,* octubre, 2013.

Hernández Mayorga, Álvaro. *El Valle del Mezquital: noticia histórica y estudio social y económico de la región,* Secretaría de Educación Pública/Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, México, 1964.

Hewitt de Alcántara, Cynthia. *Boundaries and Paradigms. The Anthropological Study of de Rural Life in Postrevolutionary Mexico.* Leiden Development Studies, (4), 1982.

Huitrón Huitrón, Antonio. *Monografía municipal Jilotepec,* Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1999.

"Indígenas ñhäñhus confeccionan muñecas como principal fuente de ingresos", *La Jornada,* 2018: http://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/08/16/indigenas-otomis-y-nhanhus-confeccionan-munecas-como-principal-fuente-de-ingresos-2373.html

Informe general de Consulta sobre Alcoholismo y Pueblos Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

Jansen, Maarten; Ruiz Ortiz, Víctor Hugo. *El mundo precolonial y sus transformaciones a partir del contacto con los europeos,* XV Congreso AHILA Leiden, Países Bajos, 2008.

Jaramillo, Ana; Ávila, Florencia; Cafiero, Antonio; Busti, Soledad. *Los nombres de América Latina, Atlas histórico de América Latina y el Caribe,* Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo. *Práctica notarial y judicial de los otomíes. Manuscritos coloniales de Querétaro,* Porrúa, México, 2012.

Kohn, Eduardo. *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human,* University of California Press, EE.UU., 2013.

Krickeberg, Walter. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas,* recopilado, elaborado y traducido por Johanna Faulhaber y Brigitte von Mentz, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Lagarriga Attias, Isabel; Sandoval Palacios, Juan Manuel. *Los Otomíes del Norte del estado de México. Una contribución al estudio de la marginalidad,* Libros de México, México, 1978.

Lara Vázquez, Fidel; Romero Contreras, Alejandro; Burrola Aguilar, Cristina. *Conocimiento tradicional sobre los hongos silvestres en la comunidad Otomí de San Pedro Arriba,* México, 2013.

"La reforma constitucional en materia indígena de México", *Universidad Nacional Autónoma de México,* 2002: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3038/21.pdf

"Las listas del PCI y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia", *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:* https://ich.unesco.org/es/listas?text=&country[]=00143&multinational=3&display1=inscriptionID

"Las muñecas otomíes de Liverpool: el problema no es que se fabriquen en China, sino que son copias de una hermosa artesanía mexicana", *Xataka,* 2017: https://www.xataka.com.mx/otros-1/las-munecas-otomies-de-liverpool-el-problema-no-es-que-se-fabriquen-en-china-sino-que-son-copias-de-una-hermosa-artesania-mexicana

Lastra García, Yolanda. *Los Otomíes, su lengua y su historia,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

_____. *Topónimos otomíes,* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2002.

"'Lele', la muñeca gigante Otomí, exhibida en España, Inglaterra y China", *El radar.mx,* 2019.

"'Lele', la muñeca indígena que promueve la cultura mexicana en tres continentes", *Infobae,* 2019.

"Lele, la muñeca otomí que promueve la cultura de Querétaro por el mundo", *Newsweek México,* 2019.

Lerma, Félix; Hernández, Nicté; Peña, Daniela. *Un acercamiento a la estética del arte rupestre del Valle del Mezquital, México,* Universidad Nacional Autónoma de México-Colegio de Historia/Facultad de Filosofía y Letras, México, 2013.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale,* Eudeba, Argentina, 1958.

_____. *La Pénsée Sauvage,* Librairie Plon, Francia, 1962.

_____. *Les estructures élémentaires de la parenté* [The Elementary Structures of Kinship (1969)], Presses Universitaires de France, Francia, 1949.

_____. *Mythologiques I-IV,* traducidos por J. Weightman y D. Weightman, 1964. *Le Cru et le cuit* [The Raw and the Cooked], 1969.

_____. *1964-1971 Mythologiques I-IV,* traducidos por J. Weightman y D. Weightman, 1966. *Du miel aux cendres* [From Honey to Ashes], 1973.

_____. *1964-1971 Mythologiques I-IV,* traducidos por J. Weightman y D. Weightman, 1968. *L'Origine des manières de table* [The Origin of Table Manners], 1978.

_____. *1964-1971 Mythologiques I-IV,* traducidos por J. Weightman y D. Weightman, 1971. *L'Homme nu* [The Naked Man], 1981.

Levitin. "Values", en: Robinson y Shaver (editores), *Measures of Social Psychological Attitudes,* Survey Research Center/Institute for Social Research/University of Michigan, EE.UU., 1973.

Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, México, actualización en octubre, 2019.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis o *Tratado sobre hierbas medicinales indígenas.*

Lineamientos del Instituto Electoral del Estado de Querétaro para la consulta en materia de derechos político-electorales de las comunidades indígenas en el Estado, Instituto Electoral del Estado de Querétaro: https://ieeq.mx/contenido/normatividad/lineamientos/Lineamientos_derechos_politico-electorales_indigenas.pdf

López Austin, Alfredo. *Cosmovisión y pensamiento indígena,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.

_____. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

_____. *El conejo en la cara de la luna, ensayos sobre mitología de la tradición Mesoamericana,* 1994.

_____. *El pasado indígena,* escrito con Leonardo López Luján, 1996.

_____. "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún", *Estudios de cultura náhuatl, 42,* agosto, 2011.

_____. "Fases y faces de la Luna. El personaje astral en la mitología mesoamericana", aprobado para su publicación en la revista *Ciencias,* 2019.

_____. *La cosmovisión de la tradición mesoamericana,* 2016.

_____. *La educación de los antiguos nahuas,* Secretaría de Educación Pública-Cultura/El caballito, México, 1985.

_____. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* 1990.

_____. *Medicina náhuatl,* Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

López Robles, Fortino. "Los otomíes", *Corazón de indio, Santiago Mezquititlán,* Monografías sobre la vida de los indios, Talleres Gráficos, México, 1925.

Los derechos de los pueblos Indígenas en México, una mirada desde los organismos del sistema de naciones unidas, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2018.

"Lugares de memoria y tradiciones vivas e los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal, guardiana de un territorio sagrado", *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:* https://ich.unesco.org/es/RL/lugares-de-memoria-y-tradiciones-vivas-de-los-otomi-chichimecas-de-toliman-la-pena-de-bernal-guardiana-de-un-territorio-sagrado-00174

Martín Contreras, Donaciana. *Descripción de la lengua otomí en Tlacotlapilco, Hgo.,* Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

Martínez Casas, Regina. "La comunidad moral como comunidad de significados, el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara", *Alteridades, 23,* 2002.

_____. "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas, los otomíes en Guadalajara", *Nueva antropología, 57,* 2000.

_____. *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata), México, 2007.

Martínez Casas, Regina; Peña, Guillermo de la. "Migrantes y comunidades morales. Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara". *Revista de Antropología Social, 13,* 2004, pp. 217-251.

Martínez Sánchez, Nahum; Cano Asseleih, Leticia; Velázquez Rosas, Noé. "Raíces en tu bebida, la zarzaparrilla", *Diversidad Biocultural.*

Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana* [1595], edición digital a partir de la edición de Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería, México, 1870.

Mendoza Gutiérrez, Vicente Teódulo. *Música indígena otomí. Investigación musical en el Valle del Mezquital, Hidalgo, en 1936,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1952.

Mendoza Rico, Mirza. "La Nueva Jerusalén y su relación con la población otomí de Querétaro", *Estudios de Cultura Otopame,* 2008.

Mentz, Brígida von. "Topónimos y cronología: notas sobre una puerta distinta al estudio del pasado", *Historia mexicana, 67*(1), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, julio-septiembre, 2017.

"México celebra Fashion's Night Out con muñecas a la moda", *Primera Hora,* 2011.

Michel de Guerrero, Joanne. *Oapan Nawa Folktales: Links to the pre-Hispanic Past in a Contemporary Indian Community of Mexico,* tesis de doctorado, Universidad de Pittsburgh, 2010.

Minkov, Michael. "The concept of culture", en: *Cross-cultural analysis: The science and art of comparing the world's modern societies and their cultures,* SAGE Publications, Inc., EE.UU., 2013, pp. 9-18.

Monroy Gómez, Mario Bladimir (editor). *Las capillas familiares en la Comunidad Ñöñho de San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro. Identificación, ubicación y estado físico,* un trabajo de investigación de jóvenes de la comunidad egresados del Instituto Intercultural Ñöñho, 2019.

Moreno de Alba, José G. *Minucias del Lenguaje,* Océano/University of Texas, 2008.

Morúa Leyva, María del Carmen. "Migración rural y restructuración de hablas urbanas: perspectivas sobre la relación entre ideologías lingüísticas y transformaciones económicas en Sonora", *Ruta Crítica, 26,* 2008.

Muñoz Cruz, Héctor. "Significado y filiación de las políticas de lenguas Indoamericanas. ¿Diferente Interpretación y regulación de las hegemonías sociolingüísticas?", en: Barriga Villanueva, Rebeca; Butragueño, Pedro Martín (directores), *Historia sociolingüística de México,* volumen 2, El Colegio de México, México, 2010.

Murillo, Eunice. *La invención de lo imaginario. Intervención etnográfica como construcción de imágenes y significados,* tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2011.

Murillo, Osvaldo Roberto; Arreola, David Jesús. "Calendarios y astronomía en el antiguo Xochimilco", *Revista digital universitaria,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Nava Escudero, César. "Indigenous Environmental Rights in Mexico: Was the 2001 Constitutional Reform Facilitated by International Law?", *Mexican Law Review, 4*(2), junio, 2012.

Nava, Fidel Diego; Herrera, Miguel; García, Armando Eloy; Martínez, José Rodolfo. "Análisis de los sistemas de fuerza surgidos durante la operación

del arado de palo tradicional mexicano", *Revista Ciencias Técnicas Agropecuarias,* 2015.

Nielsen, Jesper; Sellner Reunert, Toke. "Dante's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe", *Antiquity, 83*(320), 2009, en: Ana Díaz, *Cielos e inframundo, una revisión de las cosmologías mesoamericanas,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.

Nieto, Jaime; Huerta, Cathia. *Situación de la población indígena en la Ciudad de Santiago de Querétaro,* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Marista de Querétaro, México, 2010.

Noguez, Xavier; López Austin, Alfredo. *De Hombres y Dioses,* El Colegio de Michoacán A.C., México, 1997.

Norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas: https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/pdf/Norma_Otomi.pdf

"Numeralia indígena 2015", *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015,* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2015: https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indige-nas-de-mexico-2015-116128, en: *IWGIA, El mundo indígena 2020.*

"Oficina Nacional en México", *Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura:* http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/intangible-heritage/

Olivé Morett, León; Puchet Anyul, Martín. "A qué se enfrenta el conocimiento tradicional cuando se trata de protegerlo", *Revista UNAM,* 2015.

Oliver Vega, Beatriz. "Esbozo etnográfico de los otomíes del sur de Querétaro. Problemas del desarollo histórico", Simposio Fonapas, México, agosto, 1978.

Oosten, "Culture", ICA paper, Leiden University, 1985.

Ortega y Gasset, José. *Una interpretación de la historia universal, Revista de Occidente* en Alianza Editorial, España, 1979.

Palancar, Enrique L. *Gramática y textos del hñöñhö: otomí de San Ildefonso Tultepec, Querétaro,* volúmenes 1 y 2, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2009.

Panorama Educativo de la Población Indígena y Afrodescendiente, Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación/Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2017.

Peña, Guillermo de la. "Articulación y desarticulación de las culturas", en: Sobrevilla, David (editor), *Filosofía de la cultura,* Editorial Trotta, España, 1998.

_____. *La antropología social y cultural en México,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, México, 2008.

Peña Salinas, Daniela. *Negrura de lluvia entre dioses; el arte rupestre de El Boyé,* Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras/Colegio de Historia, México, 2014.

"Piden poner alto a tala clandestina en Amealco", *El Sol de San Juan del Río,* 30 de mayo del 2020: https://www.elsoldesanjuandelrio.com.mx/local/piden-poner-alto-a-tala-clandestina-en-amealco-5296189.html

Plan Municipal de Desarrollo 2016-2018, Amealco de Bonfil.

Prat Ferrer, Juan José. *Bajo el árbol del paraíso, historia de los estudios sobre el folklore y sus paradigmas,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, 2008.

Prieto Hernández, Diego; Utrilla Sarmiento, Beatriz (coordinadores). *Ya hnini ya jä'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro,* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.

Programa de Ordenamiento Ecológico Local del Municipio de Amealco de Bonfil, Resumen Ejecutivo (2015-2018).

"Programa institucional 2020-24", Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 21 de septiembre, 2020.

Proteja y promueva su cultura. Guía práctica sobre la propiedad intelectual para los pueblos indígenas y las comunidades locales, Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2017.

Pueblos indígenas de México en el siglo XXI. Otomí. Estudio general al pueblo otomí, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017.

"Pueblos Indígenas, Panorama General", Banco Mundial.

Questa Rebolledo, Alessandro; Utrilla Sarmiento, Beatriz. *Otomíes del Norte del Estado de México y Sur de Querétaro, Pueblos Indígenas del México contemporáneo,* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.

Quezada, Noemí. *Los Mataltzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1972.

Quirino de Jesús, Guillermo. "El Maíz: un saber local", en: Jorge Alberto Martínez y Álvaro Jesús Chávez (coordinadores), *Ciclos Sociales y Culturales del Maíz en San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro., México,* Instituto Queretano de la Cultura y las Artes (Serie Investigación), México, 2015.

Ramírez Espinosa, Naayeli; Cerqueira, Daniel. *La libre determinación de los pueblos Indígenas en México, experiencia y regulación,* 2021.

Ramos de Cárdenas, Francisco. *La Relación Geográfica de Querétaro, de 1582,* edición de Juan Ricardo Jiménez Gómez y David Charles Wright Carr, Instituto de Estudios Constitucionales/Fondo Editorial de Querétaro, 2013: https://www.researchgate.net/publication/262262700_El_manuscrito.

Rebolledo, Nicanor. *Escolarización interrumpida, un caso de migración y bilingüismo indígenas en la ciudad de México,* Universidad Pedagógica Nacional, México, 2018.

"Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas", *Organización de los Estados Americanos,* 2022: http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/default.asp

Robelo, Cecilio Agustín. *Diccionario de mitología náhuatl,* volúmenes 1 y 2, Innovación, México, 1980.

Rojas, Juan José. "La emblemática artesanía de Amealco busca cruzar las fronteras para preservar una tradición de identidad indígena y mexicana", *AM Querétaro,* 15 de febrero, 2017.

Romero, Nicolás. *Los otomianos de Zitácuaro 1955,* H. Zitácuaro, reproducción mimeográfica por el H. Ayuntamiento Municipal y la Escuela Secundaria Federal, 1967.

Romero Zepeda Jorge Adán; Alonso Chombo, Rosalía; Martínez Anaya, Agustín. "La producción agropecuaria de traspatio como alternativa sustentable y sostenible en comunidades Hñähño", *Revista Digital Ciencia@UAQRO,* 2017.

Rosales, "Particulares se pelean por Lele; 3 intentos de registro ante el IMPI", *Diario de Querétaro:* https://www.diariodequeretaro.com.mx/local/particulares-se-pelean-por-lele-3-intentos-de-registro-ante-el-impi-4276408.html

Sahagún, Fray Bernardino de. *Códice Florentino. Historia general de las cosas de la Nueva España* (escrito entre 1540 y 1585), Porrúa, México, 1975.

_____. *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex,* 1577: https://www.loc.gov/item/2021667837/.

Santamarina Novillo, Carlos. "El diluvio según Tlaloc, traiciones, negociaciones y malentendidos de la cultura náhuatl en las fuentes coloniales", en: Sánchez Cuartero, Izaskaun (editor), *Conflicto, negociación y resistencia en las Américas,* Universidad de Salamanca, España, 2018, pp. 56 y 57.

Schutter, Olivier de. "Informe de la Misión a México", *El derecho a la alimentación,* Organización de las Naciones Unidas-Derechos Humanos, México, 2012.

Serna, Jacinto de la. *El manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas.* Anales del Museo Nacional, capítulo VI, 1630.

_____. *Sistemas alimentarios,* FAO-*Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.*

_____. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México,* Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953.

Soustelle, Jacques. *La familie Otomi-Pame du Méxique central,* Publicaciones del Instituto de Etnología, Francia, 1937.

_____. *Les noms de Lieux en otomi et dans les langages indigènes apparentés,* XXV Congreso Internacional de Americanistas, 1939.

_____. *La pensée cosmologique des anciens mexicains,* Hermann et Cie, Francia, 1955.

_____. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista,* Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

_____. "La literatura otomí", en: Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días,* Siglo XXI Editores, México, 1996.

Spirkin, Alexander. "Chapter 2. The System of Categories in Philosophical Thought", en: *Dialectical Materialism,* Progress Publishers, 1983.

Stavenhagen, Rodolfo. "La sociedad plural en América Latina", *Diálogos, 10*(1[55]), El Colegio de México, enero-febrero, 1974.

_____. "La Constitución de Querétaro y los pueblos indígenas de México". *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas, 1*(2), 2017, pp. 12-35: https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/6982.

Suárez Ognio, Leonor. *Ser Indígena, razón de orgullo,* Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2018.

Tauli-Corpuz, Victoria. *Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México.* Visita oficial a México del 8 al 17 de noviembre de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas.

Terven Salinas, Adriana. *Entre el reconocimiento de la diversidad cultural y los sistemas normativos de los ñäñho del sur del estado de Querétaro, México: una reflexión desde la perspectiva del Estado de derecho frente a la pluralidad juridical,* Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2017.

Terven Salinas, Adriana; Vázquez, Alejandro; Prieto, Diego. *La ciudad como espacio de multiculturalidad y ejercicio de derechos,* Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2013.

Topete Lara, Hilario. "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnoregión purépecha", *Cuicuilco,* 2005.

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana. Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimientos, conquistas, conversiones y otras cosas maravillosas de la mesma tierra (1615),* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

Tranfo, Luigi. *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital,* Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Educación Pública, México, 1974.

Ukeda, Hiroyuki. *Informalidad y reconstrucción de indigenidad: caso de migrantes otomíes de Santiago Mexquititlán,* ponencia presentada en el XI Coloquio Internacional sobre Otopames, University of South Florida, St. Petersburg, 2009.

_____. *Pobreza y los pueblos indígenas: el caso de dos familias otomíes migrantes en la ciudad de México,* 2001.

Valverde López, Adrián. "San Nicolás de la Torre, Querétaro: de estancia a hacienda. Siglos XVI y XVII", *Cuicuilco, 15*(44), septiembre-diciembre, 2008.

_____. "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII", *Dimensión Antropológica, 16*(45), enero-abril, 2009, pp. 7-44: http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3082

Van de Fliert, Lydia. *Guía para Pueblos Indígenas. Sobre políticas, proyectos, asistencia financiera y técnica de agencias internacionales, gubernamentales y no-gubernamentales en América Latina,* con contribuciones de la OIT, PNUD, Banco Mundial, IFAD, UNESCO, OACNUD, ACNUR, BID, etcétera; agencias gubernamen-

tales: Dinamarca, Suecia, Países Bajos, Francia, Reino Unido, etcétera, y la sociedad civil. Introducción: Rodolfo Stavenhagen y Rigoberta Menchú Tum (Premio Nobel de la Paz). Apoyo financiero: Fondo Europeo de Derechos Humanos (Peter Ashman), DANIDA, Broederlijk Delen, WWF. CNDH, México, 1997.

_____. *Indigenous Peoples and International Organisations,* con contribuciones de las agencias de la ONU (ILO, WB, UNDP, UNHCR, UNESCO, IFAD, EC, UNWGIP), e INGOS (WWF y AI). Spokesman (Bertrand Russell House), Reino Unido, 1994.

Vázquez Estrada, Alejandro; Prieto Hernández, Diego. *Indios en la ciudad: identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli Queretana,* Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2013.

_____. *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro,* compendio monográfico, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas/Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2014.

Vázquez Estrada, Alejandro; Rico García, Karola. "La comunidad sin fronteras. Lengua e identidad entre los *ñääñho*-urbanos de la ciudad de Querétaro", *Gazeta de Antropología, 32*(1), 2016.

Vázquez Estrada, Alejandro; Terven Salinas, Adriana; Hekking, Ewald; González, Juana; Reséndiz, Olivia. *Ya hñä ne ya 'mui 'ñäni zäntho. Lengua y cultura en movimiento,* Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2016.

Viesca Treviño, Carlos; Ramos de Viesca, María Blanca. "Aportaciones de la medicina náhuatl prehispánica", *Arqueología mexicana, 130,* Universidad Nacional Autónoma de México-Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina/Facultad de Medicina, México, 2014, pp. 66-73.

"Viva la vida: Frida Kahlo promueve la lengua indígena de la manera más surrealista", *El Heraldo de Chiapas:* https://www.elheraldodechiapas.com.mx/cultura/viva-la-vida-frida-kahlo-promueve-la-lengua-indigena-de-la-manera-mas-surrealista/

Viveiros de Castro, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds,* HAU Press, EE.UU., 2015.

Wall Kimmerer, Robin. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants,* Milkweed Editions, EE.UU., 2013.

Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos,* Secretaría de Educación Pública (SepSetentas), México, 1972.

Weitlaner, Roberto, con la colaboración de Jacques Soustelle. "Canciones Otomíes", *Journal de la Société des Américanistes,* 1935, pp. 303-324.

Williams, Eduardo. "Aquatic subsistence in the basin of Mexico, Etnography and Etnohistory", *Aquatic Adaptations in Mesoamerica: Subsistence Activities in Etnoarchaeological Perspective,* 2021.

"Xhani, la muñeca 'anti Barbie'", *Ansa Latina,* 2017: http://www.ansalatina.com/americalatina/noticia/mexico/2017/08/05/xhani-barbie-mexicana-que-enaltece-a-indigenas_5b89c1e5-0394-4b37-b440-29057df02361.html

Yon, Rafael *et al.* "Modelar la cabeza: una tradición mesoamericana milenaria desde el Preclásico hasta la actualidad", *Estudios de cultura maya,* 2017.

Para profundizar en la etnohistoria de los otomíes, el lector puede consultar las siguientes obras de David Wright Carr, disponibles en *ResearchGate* (https://www.researchgate.net/profile/David_Wright-Carr):

1997, "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.C.-1650 d.C.", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad,* (72), pp. 225-243.

_____. *Manuscritos otomíes del Virreinato.*

1998, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo", en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid,* tomo 41, pp. 73-103.

2005, "Hñahñu, Nuhu, Nhato, Nuhmu. Precisiones sobre el término 'otomí'", *Arqueología Mexicana.*

_____. "Lengua, cultura e historia de los otomíes", *Arqueología Mexicana, 13*(73), pp. 26-29.

_____. "Los otomíes: cultura, lengua y escritura". tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán.

_____. "Los otomíes, un pueblo olvidado". *Arqueología mexicana, XIII*(73), mayo-junio.

2006, *Manuscritos otomíes en la Biblioteca Newberry y la Biblioteca de la Universidad de Princeton,* Ediciones La Rana/Gobierno del Estado de Guanajuato. Última actualización en 2012.

2007, "Los dioses en las lenguas otomí y náhuatl", Universidad de Guanajuato, Conferencia: IX Coloquio Internacional sobre Otopames, Xalapa: https://www.researchgate.net/publication/315553510

2008, "La sociedad prehispánica en las lenguas náhuatl y otomí", *Acta Universitaria, 18*(1), pp. 15-23.

_____. "The Making of a Collection: Mesoamerican Manuscripts at Princeton University", en colaboración con Teresa T. Basler, *Libraries & the Cultural Record, 41*(3), The University of Texas Press.

2009, "El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl", *Tlalocan, 16*, pp. 217-253.

_____. *Mixquiahuala en el siglo XVI: dominio y resistencia en un pueblo otomí,* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

2010, "El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente".

2011, *El Códice de Huichapan. Notas introductorias y versión paleográfica.* Última revisión.

_____. "La tinta negra, la pintura de colores; los difrasismos metafóricos translingüísticos y sus implicaciones para la interpretación de los manuscritos centromexicanos de tradición indígena", *Estudios de Cultura Náhuatl, 42,* pp. 285-298.

2012, "Códice de Huichapan", *Arqueología mexicana, 42,* pp. 54-57.

_____. *El Códice de Jilotepec.*

_____. "El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente", El Colegio de Michoacán, pp. 271-286.

2014, "La prehistoria e historia temprana de los pueblos originarios del Bajío", en: David Charles Wright Carr y Daniel Vega Macías (coordinadores), *Los pueblos originarios en el estado de Guanajuato,* Universidad de Guanajuato/ Pearson Educación, México, pp. 1-40.

2017, "La prehistoria lingüística del Bajío", en: Elizabeth Mejía Pérez Campos y E. Fernando Nava L. (coordinadores), *El Bajío mexicano, estudios recientes,* Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 403-423: http://smamexico.org.mx/publicaciones/bajio/index.html

_____. "Otomianos y nahuas: antiguos pobladores del Centro de México", en: Raymundo César Martínez García (coordinador), *Miradas recientes a la historia mexiquense, del mundo prehispánico al periodo colonial,* El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, pp. 15-58.



1987



2019

La presente edición digital de
Ar ñäñho hongar nzaki.
El Otomí en busca de la vida
de Lydia van de Fliert
fue maquetada por Federico de la Vega
en el Taller del Fondo Editorial
de la Universidad Autónoma de Querétaro.
El cuidado estuvo a cargo de
Luz Ledesma y la autora.
Se publicó en septiembre del 2025,
en Santiago de Querétaro, México.

Publicada por primera vez en 1988, el propósito de la monografía etnográfica *Ar ñäñho hongar nzaki. El Otomí en busca de la vida* ha sido escuchar la voz del pueblo Indígena otomí de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, en Querétaro, y compartir conocimientos sobre las tradiciones y transiciones en la vida comunitaria. Todo lo aprendido durante nuestra longitudinal convivencia y colaboración se encuentra en esta segunda edición, enteramente revisada, actualizada y con material inédito. Incluye un gran número de conceptos y clasificaciones ñäñho, compara los códices y manuscritos del siglo XVI con el conocimiento tradicional otomí actual y traza paralelismos para comprobar la continuidad cultural. Asimismo, reconoce a los habitantes que participaron en la investigación como los legítimos dueños del contenido y rinde homenaje a la curandera doña Camila de Tenasdá y a don Severiano Andrés de Jesús de Mexquititlán. Dentro del contexto del Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (DILI), proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas entre 2022 y 2032, busca contribuir a preservar, revitalizar y promover la cultura y lengua otomíes, además de servir al mundo académico, al sistema educativo y a procesos locales de autodeterminación.