

ATLAS DE CULTURAS DEL AGUA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO Y AGUA: OTOMÍES DE LA HUASTECA

Israel Lazcarro Salgado
Instituto Nacional de Antropología e Historia

INFORMACIÓN PRINCIPAL

COSMOVISIÓN:

Mitos y leyendas u otros relatos¹:

El mundo es según las ideas que hay sobre él. Claro está, no se trata de una vulgar imposición ideológica sobre las “realidades materiales” del mundo, sino más bien la única forma en que dichas realidades pueden ser aprehendidas: simbolizamos el mundo para actuar sobre él. De cualquier forma el mundo impacta sobre los seres humanos y es impactado por ellos. Los otomíes han configurado un complejo sistema de creencias, saberes y prácticas que les permiten interactuar con el mundo, vivir en él, servirse de sus recursos mientras buscan la manera de retribuirlo. Pareciera que para los otomíes (como podría decirse igualmente para otros grupos indígenas de la región) todos los seres vivos están sometidos a una lógica de reciclaje, en la que cada quién obtiene algo a cambio de otra cosa, en la que todo muere y se renueva. Tal es el ciclo de la vida para los otomíes. Como veremos, el agua está en el centro de ese sistema de reciclaje.

El agotamiento, el envejecimiento, la putrefacción no son más que aspectos de un mismo ciclo vital. Lo mismo el nacimiento, el crecimiento y la reproducción. Los mitos suelen ofrecer un modelo explicativo de cómo empezó todo. Los mitos no sólo hablan de los orígenes, pues también enuncian los fines. Para los otomíes el mundo no empezó siendo como lo conocemos: al igual que muchos otros pueblos y culturas alrededor del mundo, es la luz uno de los grandes dones divinos mediante el cual el mundo pudo ser habitable, entre otros, por los seres humanos. Como buena parte de las concepciones mitológicas mesoamericanas, el cosmos otomí se

¹ Salvo excepciones marcadas con (*), los vocablos en otomí que aparezcan a lo largo de este escrito, siguen la ortografía empleada en el *Diccionario otomí de la Sierra*, por Artemisa Echegoyen, Catalina Voigtlander y Enrique Romero (Echegoyen, Artemisa *et al*, 2005). Aquellas excepciones marcadas con el asterisco, son vocablos con grafías distintas a las que los lingüistas emplean, pues fueron registrados por quien escribe, según una notación propia. Los términos marcados con (♦) conservan las grafías empleadas por Jacques Galinier en sus textos. Hay veces que las grafías entre una notación y otra son notablemente distintas, lo que puede obedecer incluso a diferencias en la pronunciación regional, y no sólo al uso de gráficos distintos. Para evitar confusiones, algunos términos aparecen con ambos tipos de notación, marcada con asterisco la que corresponde al autor de estas líneas. Sin embargo, lo común será seguir la ortografía propuesta en Echegoyen *et al*, 2005.

debatíó entre las potencias solares, cálidas y celestes, y las acuáticas, frías e infraterrestres.

Los otomíes no se remiten constantemente a la mitología para explicarse las cosas inmediatas, sin embargo los mitos ofrecen en buena medida, los principales referentes a partir de los cuales se entienden las cosas de la vida cotidiana: no es preciso saberse el mito para asumir que lo nocturno es femenino y que el arroyo es peligroso. Los sistemas de creencias se entretajan a partir de ideas, saberes, experiencias, normas, deseos, miedos y sueños. Entre los otomíes contemporáneos el corpus mítico suele ser fragmentario y asumir la forma de anécdotas, refranes, chistes y sueños. No existe una versión mítica que sea la ortodoxa ni mucho menos. No obstante, pese a las notables variaciones y a las diversas formas de narración, podría decirse que algunos elementos son constantes, en especial el papel del Cristo Sol en el inicio del mundo, la aparición de los seres humanos, el don del maíz y el inicio de los cultivos. En este sentido, podría reseñarse a muy grandes rasgos los elementos míticos que sirven de eje en los relatos otomíes. Por supuesto, la variación es consustancial al mito.

Salvo excepciones marcadas con (*), los vocablos en otomí que aparezcan a lo largo de este escrito, siguen la ortografía empleada en el *Diccionario otomí de la Sierra*, por Artemisa Echegoyen, Catalina Voigtlander y Enrique Romero (Echegoyen, Artemisa *et al*, 2005). Aquellas excepciones marcadas con el asterisco, son vocablos con grafías distintas a las que los lingüistas emplean, pues fueron registrados por quien escribe, según una notación propia. Los términos marcados con (♦) conservan las grafías empleadas por Jacques Galinier en sus textos. Hay veces que las grafías entre una notación y otra son notablemente distintas, lo que puede obedecer incluso a diferencias en la pronunciación regional, y no sólo al uso de gráficos distintos. Para evitar confusiones, algunos términos aparecen con ambos tipos de notación, marcada con asterisco la que corresponde al autor de estas líneas. Sin embargo, lo común será seguir la ortografía propuesta en Echegoyen *et al*, 2005.

En un principio no había sol, la gente no conocía el maíz y vivía sólo en los montes, desperdigados. Tampoco había pueblos, todos vivían en el monte como el resto de animales. *Zithú**, el malo, el Diablo, era dueño de la tierra, su propietario original. Se cuenta que Cristo, era un niño: “diosito, hijo de Dios”, al que los otomíes llaman *Òjä* (aplicado al dios cristiano, que luego identifican con “el Señor Salud”, o San José). El “Santo Niño” estaba solito, sentadito. Pero los malos lo querían matar: el maligno lo correteaba, en tanto que el niño pasaba por las casas de la gente buscando refugio. Los malos le dispararon con unas flechas y lo hirieron de muerte. Para que no escapara, los malos encomendaron al gallo que avisara si Cristo se levantaba, pero el gallo decidió apoyar a Cristo y sólo cantó cuando en el cuarto día, Cristo finalmente se subió por medio de un árbol, al cielo, a donde estaba su papá. Cuando el gallo cantó ya era demasiado tarde y los diablos ya no lo pudieron alcanzar: Cristo se había elevado para convertirse en Sol (*Hyádi*). Se dice que del árbol escurrieron 32 gotitas de sangre: de éstas, 16 se convirtieron en granos de maíz. De las otras 16 aparecieron las aguas, los ríos, los pozos. Cada uno de esos lugares quedaría marcado con una cruz: el agua nunca se acabaría en esos sitios. Diosito dejó así 16 “huevinas de pescado”, con que se hicieron los manantiales. La Sirena (*Xúmfø Déhe*) hizo una lista de cuántas huevinas había en el mundo, y supo qué trabajo querían las huevinas: “que no se seque el lugar donde estoy” le dijeron. Así que el cerro (*Tóhø*) les dio “su vena” para suministrar agua permanente. El agua es del cerro, pues está ahí, de ahí nace, aunque fue la Sirena quien la mandó.

Otro relato narra cómo es que el “abuelito” (imagen ancestral para los otomíes) empezó a sembrar la tierra y del concurso del agua para lograrlo: se dice que pidió la semilla, para alimentar a todos. Él es un cerro y Dios (*Ōjā*) le dio una caja, donde la abuelita guardó las semillas, como una bodega (es decir, el mercado) para que la semilla no se perdiera. Por ese motivo hicieron santo al maíz, que es un niño: se trata del mismo Cristo. Para que alcanzara el maíz, el abuelito se dispuso a sembrarlo, para lo cual limpiaría y sembraría en siete lomas. Pero no pudo hacerlo pues cuando quiso quemar, el Fuego (*Tsíbi / Zibí**) no logró quemar nada. Y es que no se puso de acuerdo con el Viento (*Dāhí*), porque no sabía dónde vivía. Le preguntó a un señora dónde vivía el Viento, y la Señora, que era la Sirena, le dijo que en el cerro, pero que no era fácil encontrarlo. Pero le dijo cómo encontrarlo, con carrizos (“tarros”): una rama de carrizos cayó y el viento llevó agua hacia ellos. Así que el abuelito juntó un grupo de carrizos y los agujeró por el medio, y cuando el viento se dirigió a ellos, chifló a través de los agujeros, de manera que el abuelito pudo encontrarlo. El abuelito le pidió que le ayudara a quemar la milpa, pero el Viento le aconsejó chiflar junto con músicos cuatro sonos para él. El abuelito así lo hizo, prendiendo el fuego sobre la loma, mientras los músicos tocaban los sonos: el Viento se puso a bailar, y de esta forma esparció la lumbre. Es así que se quemaron las siete laderas que el abuelito necesitaba y pudo tumbar los palos que no había podido cortar.

Así que el abuelito se dispuso a sembrar el maíz, para lo cual citó a los peones cuatro días después de haber quemado y limpiado el terreno. Llegaron doce peones, jabalíes, tejones, “tejón solo” (coatí), ardillas y otros animales. El tlacuache le dijo al abuelito que traía con él varios peones pero que no tenía morral dónde guardar la semilla, y el abuelito le dio una. El armadillo sí tenía morral, en tanto que la ardilla sembraba con su boca. El abuelito tenía que darles de comer a los peones y temió que no alcanzara el maíz. El Viento-Sirena le dijo cómo dar de comer a todos: echar cuatro granitos de maíz en agua de nixtamal, bien tapado. Los cuatro granitos se transformaron en siete cuartillos (28 mazorcas) para hacer tortillas: cuatro rendirán en una canasta, se tapó y se crearon muchas: el primero en comer sería el “cuatoche”, que tendría buena mano, pues se hicieron más tortillas. Nunca faltan desde entonces, gracias a la Sirena. Al final, el abuelito invitó a sus peones a probar lo que sembraron, y es así que “apareció el daño”: desde entonces van todos los animales a comerse el maíz de las milpas. Sin embargo, no se terminó el maíz: hay para todos.

No obstante, este mundo marcado por el ascenso del Cristo-Sol, sólo es un mundo pasajero: antes hubo otros mundos y otros seres que lo poblaban. Como el resto de las narrativas míticas mesoamericanas, algunas comunidades otomíes dan cuenta de antiguas poblaciones de gigantes destruidas por desastres naturales, en especial por un diluvio universal, que subraya el papel a la vez creador, destructor y purificador del agua. El mito de la persecución de Cristo Sol por los diablos, hasta el momento del ascenso del Sol y la caída de los diablos, remite a todo el complejo ideológico ligado con el paso de la era de los gigantes (*węma*), a la era de los seres humanos. Origen ligado con la destrucción de aquellos moradores antediluvianos que habitaban un mundo oscuro y sin religión, que comían carne cruda y que se comían entre sí, que no conocían el habla y se comunicaban a señas, que no sembraban nada y vivían desperdigados en los montes, que no se acordaban de sus creadores y no ofrendaban nada en retribución (Galinier, 1990: 340-341, 509-510, 548-549); tal es el mundo de aquellos gigantes que se convirtieron en piedra en cuanto ascendió el Sol al firmamento: su carne blanda se endureció para

transformarse en roca, transformación litomórfica acompañada por el canto del gallo, el ave solar (Galinier, 1990: 601-602). Antes del diluvio, se dice que las piedras eran ligeras, suaves y fácilmente transportables. Sólo después del desastre, y del ascenso del Cristo Sol, las piedras se volvieron pesadas, y los ancestros gigantes se transformaron en rocas, en acantilados. De su sacrificio, nacieron los seres humanos, nació el mundo de los otomíes, que es el mundo del “costumbre” y la luz solar. Tal es el alcance destructor y creador del diluvio cósmico. En palabras de Jacques Galinier:

“El diluvio sigue siendo, para los otomíes, el verdadero punto de ruptura del equilibrio cósmico, del espacio y del tiempo. Su espectro atormenta los espíritus, su perspectiva es evocada con una frecuencia que traduce la intensidad de la sensación de degradación, de desgaste del mundo. Tanto en los mitos como en los episodios rituales, la alusión al diluvio hace referencia a dos tipos de acontecimientos: los fines del mundo anteriores a la época actual, y el que está por venir, muy próximo, cuyas primicias son ya perceptibles”. (Galinier, 1990, 508).

Para Galinier es muy claro este sentimiento de degradación progresiva del mundo otomí, de envejecimiento y polución creciente. A grandes rasgos, “el diluvio fundamental, el que puso fin a la existencia de los ‘gigantes’, estuvo marcado por la inundación del universo. Después de que las aguas se hubieron retirado, emergieron los cerros, y luego surgió la humanidad actual” (Galinier, 1990, 508).

Antes del diluvio pues, el mundo vivía en la oscuridad. De esta forma, el elemento acuático está relacionado tanto con los orígenes como con los fines: el agua acabó con el mundo inundándolo, y es justamente de las grandes aguas, del centro del mar, “*Xúmfø dāh Déhe*” el “mar grande”, de donde salió el Sol, frío y mojado hasta alcanzar su altura y potencia máximas, para calentar y endurecer el mundo. De ahí que el agua esté relacionada con el inframundo. Cuando los otomíes se refieren a *Xúmfø dāh Déhe*, evocan al “Agua de abajo”, de donde sale el sol: según nos dicen, “es el mar, ahí apareció Dios, en medio del agua, entre las cuatro esquinas del mundo”. Desde ahí el Santo niño “enseñó el camino a los pozos”.

Al respecto, Galinier enfatiza así el nexo simbólico existente entre las aguas subterráneas con el líquido amniótico, oscuro origen de todos los seres humanos, y al cual finalmente regresaremos.

Deidades y personajes míticos relacionados con el agua:

Junto con la Tierra (*Hăi / Hōi**) y el Fuego (*Tsíbi / Zibí**), el Agua (*Déhe*) figura entre los principalísimos elementos sacralizados por los otomíes. No está de más decir que los otomíes viven un mundo poblado de seres divinos: cerros, nubes, semillas, ríos, vientos, piedras, vegetación, por no hablar de la parafernalia ritual que utilizan durante los rituales (el sahumador, las tijeras con que recortan los curanderos a las divinidades en papel, y demás artefactos), todo está vivo, y es susceptible de ser entendido como una potencia divina: en cada pueblo, en cada comunidad, e incluso para cada curandero, hay multitud de entes divinos. Al punto que algunas de estas divinidades son enteramente desconocidas para algunos, en tanto que cada divinidad pareciera ajustarse a una convención meramente local (en la cual la creatividad individual es especialmente notoria), casi como una formulación lingüística elevada al rango de lo divino. No obstante, la Tierra, el Fuego y el Agua son constantes en todas partes. Algunos curanderos focalizan su atención en

algunos entes divinos en detrimento de otros, pero la triada Tierra – Fuego – Agua es general. Nunca faltan, pues en todo ritual estos tres entes divinos son ofrendados, al punto que su enunciación es para los otomíes, casi una fórmula ritual obligada. A ella, podrían añadirse el Viento (*Dǎhí*), el Sol (*Hyàdi*) y el Maíz (*Dèthā*) cuyas expresiones son más variables, aunque igualmente omnipresentes.

Tierra, Fuego y Agua, se les encuentra pues, en todos los contextos rituales de los otomíes, fastos y nefastos, pues tanto pueden dar vida como quitarla. Por ello se habla, en el caso del agua, de “Agua buena” y “Agua mala”. En los contextos fastos, aparecen junto con Cristo-Sol y el Maíz, mientras que en los contextos nefastos suelen aparecer junto con (e incluso ser entendida como) el Viento: cuando el agua es peligrosa se habla de un *mal aire*.

Aparte de ser fasta o nefasta, el Agua también tiene género como el resto de las divinidades otomíes: todas son hombre y mujer, cada una con su respectiva representación gráfica. Sin embargo, el agua está predominantemente feminizada, pues se habla de la “Santa Agua”, la “Sirena” o *Xúmfø Dehe*, “Señora del Agua”, aunque ello no implica desconocer que también existe su pareja masculina, “el Sireno” o *Buèhe déhe**.

Ataviada con joyas y diversos adornos (gotas de agua forman sus aretes y collares), a la Sirena o *Xúmfø Dehe*, se le imagina con vestidos de color verde-azul: “El verde es el color habitual de la vegetación, del reino de la humedad (*šun-ka*): *hmũthe*♦, divinidad del agua, de la vegetación exuberante y del amor, fecunda con su deseo el medio que recorre, o por el contrario, lo deseca...” (Galinier, 1990, 520).

Para los otomíes, se trata de una mujer extremadamente bella, aunque la mitad de su cuerpo parece la de un reptil (una víbora con frecuencia), o bien la de un pescado. No es extraño que aparezcan manantiales ahí donde se ven serpientes. De hecho, si se mata las serpientes, se corre el riesgo de que los manantiales se sequen.² En algunos casos, es mitad mujer y mitad pájaro (Galinier, 1990: 329). En los ojos de agua cristalina, suele ser vista como un enorme pescado, o bien como un remolino. Otras exégesis dan cuenta de una Sirena monstruosa, con la cabeza de un peligroso reptil dentado (Galinier, 1989: 457). De nuevo, no se puede olvidar a la “Víbora de Nubes” o “Cola de Agua”, que serpentea los cielos como grandes nubes grises portadoras de lluvia, común en las exégesis otomíes de otras regiones (cf. Lastra, 2006: 336).

Comúnmente se dice que el agua es una mujer de singular belleza pero de peligrosa sensualidad: atrae a los hombres con sus encantos, y una vez que los lleva al agua, éstos se ahogan en medio de un remolino, para entonces convertirse en sus peones. (Ver algunos ejemplos en Galinier, 1990: 329-330). Como hemos visto, la Sirena está en el origen del mundo, las grandes aguas de donde emergió el Sol. Su belleza sólo subraya que esta erotización del agua, vinculándola con el deseo sexual. Galinier advierte que “deseo” en el otomí del valle del Mezquital, se dice “*k’ati*”, palabra que tiene relación con la humedad vaginal. Por otra parte, el término *k’ašphani*♦ “piel húmeda” designa la desnudez. Para el antropólogo francés, piel y agua parecen formar un mismo campo semántico. Lo mismo que la vegetación y la humedad. De ahí que “el cambio de piel se expresa en el Mezquital con el verbo *k’ani*. Esta concepción se puede comparar con la ideología prehispánica de la fertilidad y sobre todo con el ritual *Tlacaxipehualiztli*, ritual azteca de desollamiento en honor de *Xipe Totec*, divinidad del cambio de la vegetación, que se viste con la piel de los cautivos sacrificados”. (Galinier, 1990: 521). Es un hecho que los otomíes

² Igual sucede para los otomíes de Amealco, Querétaro, que al igual que en muchos otros casos, la serpiente y el sapo son animales que cuidan de los manantiales. (Lastra, 2006: 336).

de la Huasteca, asumen que el cambio de vegetación de la temporada de secas a la de lluvia, es un “cambio de ropa”, pues todo se renueva. Por supuesto, para los otomíes la piel y la ropa constituyen simbólicamente una misma cosa, de manera que la renovación vegetal, el reverdecimiento, es un cambio de piel. De ahí que el concepto con el que los otomíes designan al mundo es “*Ximhōĩ**”, “piel-tierra”, abarcando tanto los montes y su vegetación, como la tierra que habitan los hombres, el agua y el cielo.

Otra divinidad asociada con el agua, es la *San Juanita*, una “virgen”, encargada del agua que llega a cada comunidad, sea como lluvia o bien en los ojos de agua que hay en cada comunidad otomí. La *San Juanita* es en realidad una feminización del propio San Juan Bautista, pues es celebrada ese mismo día, el 24 de junio. Es de destacar esta deliberada feminización de una divinidad relacionada con el agua: San Juan Bautista es el nombre católico de *Aktsiní*, o *Aktsín*, el dios totonaco del Mar y de la lluvia, que lo es también del Trueno y el viento: es decir, San Juan *Aktsiní* es el dios totonaco del Huracán (Trejo, 2006b). De hecho, mientras que para los totonacos San Juan *Aktsiní* es preeminente, para los otomíes el agua (femenina) es complementaria de otra divinidad aún más importante: el Sol, *Hyadi*. La importancia de los vientos del norte, y el recurrente azote de huracanes en la Huasteca meridional, fue asimilada por los otomíes a través de esta divinidad totonaca, pero limitando su papel justo al día en que se conmemora: el 24 de junio. Atributos míticos totonacos de San Juan han sido incorporados de manera fragmentaria y secundaria por los otomíes. Para ellos, San Juan Bautista es así, un dios acuático, turbulento, pero de un solo día: su trabajo es el de limpiar ríos, arroyos y pueblos, “chapea los caminos”: opera sólo en su día, en el mes de junio, sus aguaceros son masculinos, barren con todo lo acumulado durante el año, se lleva las inmundicias. Es agua sucia que recoge la Sirena y mediante la cual ella sabe qué se hizo en cada pueblo. Por ello la regulación total del agua durante el resto del año está a cargo de la Sirena, o bien, de este San Juan feminizado que es la “San Juanita”, que provee de lluvias y agua durante el resto del año.

Como Santa, la *San Juanita* es ubicada junto con otras divinidades de procedencia católica (por lo que se la ubica en la parte alta del altar, de las potencias celestes) pero asume muchas de las características de la Sirena (ofrendada en la parte baja del altar, con las potencias terrestres), al punto que llega a confundirse con ella. De hecho, la Sirena terrestre y la San Juanita celeste no son más que el desdoblamiento de una misma divinidad, *Xúmfø Déhe*, Señora del Agua, que rodea al mundo, presente tanto en la tierra como en el cielo y el inframundo. Hay quienes dicen que la San Juanita es hija del Señor Salud (San José) o bien que es hija de la Sirena. En general, la San Juanita asume el carácter benigno y ortógeno del agua: es agua dulce, proveniente del cerro (y de la cual se dice que es “blanca”³), mientras que a la Sirena se le atribuye el perfil más peligroso y descontrolado del agua, salada si se trata del mar, agria si es inframundana, proveniente de la tierra negra de los muertos. Ambas son fastas, pero la Sirena también puede ser nefasta. Así, si bien los arroyos y ríos, lo mismo que los manantiales, son “venas de la Sirena” (*Ñü'jí Déhe*), que vienen del cerro, y desde el mar, no obstante el agua del arroyo es agua

³ También se dice que el agua del cerro, preciosa como es, es “verde” (color que no se distingue en lengua otomí del azul; de hecho, el verde azulado es el color de la Sirena por antonomasia). Esta cualidad de venir del cerro (en específico, del cerro San Jerónimo) la convierte para algunos, en “agua de razón”, es decir, agua mestiza: poderosa, gobernante; habla español como el resto de los entes salvajes que habitan el cerro.

nefasta: es ahí donde la gente deposita sus inmundicias. Ahí habita la “Sirena mala”, *Tzō Déhe*.

Después de todo, todas las aguas del mar fluyen a través del mundo, llegan a los cerros, se elevan como vapor, como nubes, llegan al cielo donde el Sol juega con ellas y cocina sus alimentos, recorren la Tierra en ríos y arroyos, por las venas de los cerros, y se filtran al inframundo de donde salen en manantiales y pozos, “para luego volver al mismo lugar”, el océano, donde las aguas “se juntan”, en la Casa de la Sirena, el Mar grande.

Ceremonias, ritos, fiestas y danzas:

Si bien se considera que el hogar de la Sirena es el mar “Agua grande”, y a pesar de que la Huasteca es tierra caliente relativamente cercana al mar, a los otomíes les queda un poco lejos ir hasta la costa y en general nadie lo hace, de manera que no hay procesiones al mar. Basta con visitarla en los sitios donde la Sirena habita en la tierra: estanques de agua, pozos, manantiales, como veremos más adelante, son los lugares sagrados adonde está la Sirena. Sea una poza, un manantial, o una cueva de donde mana el agua. Por lo común, los otomíes dejan ahí una canasta con diversas ofrendas al interior, flotando en el agua para que cuando se sumerja, llegue a la “raíz del agua”, adonde la Sirena dé cuenta de ellas.

Los otomíes tratan a la Sirena, “Dueña del Agua” con sumo respeto y cuidado pues se dice que es muy voluble, de manera que tratar con ella es sumamente delicado. Suelen ofrendarle igual que a otras divinidades, comida y bebida, aunque también le regalan otros artículos que subrayan la coqueta vanidad de esta divinidad femenina: espejos, zapatillas blancas, vestidos (verde-azul o blanco), abanicos, sombrillas, lápiz labial, sostenes, collares, aretes, anillos y jabones, para que pueda bañarse, además de otros objetos propios de la iconografía de la Sirena: guitarras, sombreros, etc.

La ofrenda consiste en sacrificar un número variable de aves (macho y hembra) de pollos o guajolotes (si es para las entidades divinas de la parte superior del altar, se matan un gallo y una gallina, si se trata de la parte inferior del altar, se sacrifican un guajolote macho y una hembra). Se les rasga el cuello para recoger su sangre, y con una pluma de las propias aves, pintar de sangre los recortes de papel que representan a cada una de las potencias divinas que habitan el mundo. Es así que la sangre carga de fuerza a los recortes, pues es vida lo que se les dio. Después viene la ofrenda de alimentos y bebidas: primero a las divinidades nefastas, a las que se les dio vida con la sangre salpicada de un pollo negro, para luego darles de comer piezas de pollo cocido (fundamentalmente patas, alones, mollejas e hígado), “pascal” (un platillo hecho a base de pipián), galletas y pan destrozado, además de refrescos, cerveza, aguardiente y cigarros. Sólo entonces los chamanes podrán hacer la “barrida”, limpiar de cualquier ente nefasto para poder hacer la ofrenda a las potencias fastas. Después de haber expulsado a las nefastas, se da de comer a las benéficas. Pollos cocidos, chocolate con pan, tortillas, refrescos, además de la música de sones, y el humo del copal. Los músicos (un dúo de violín y guitarra, por lo general) entonan sones diferentes para cada una de esas potencias divinas, sean fastas o nefastas: su música es también una ofrenda a los dioses. El humo del copal también es una ofrenda, además de que sirve para que las oraciones y súplicas lleguen a su destino. El chamán y demás curanderos suelen soplar el humo del copal, tanto a los entes divinos como a las personas presentes. El refresco ofrendado también suele ser salpicado sobre las ofrendas y sobre las personas (de

hecho, en otomí, sahumar y salpicar se dicen igual: *i fúnì*). De esta manera, los curanderos aprecian la espuma de los refrescos, y los agitan para que pueda salir disparada hacia todos los presentes.

No hay un día especial en el calendario para ofrendar al agua: básicamente, el agua es siempre ofrendada en todos los rituales a lo largo del año. Claro está, hay ocasiones en que la Sirena merece atención especial, por ejemplo cuando una intensa temporada de lluvia ha derivado en terribles desastres (inundaciones, pérdida de cosechas, deslaves, etc.), en esos casos los otomíes consideran urgente emprender una serie de rituales destinados a aplacar la ira de la Sirena, ofrendando todo lo que ella exige. Por lo común, en los rituales que se celebran a lo largo del año (denominados *costumbres*, sea que tengan su acento en la fertilidad agrícola o que sean más bien terapéuticos, ego-referenciados o colectivos), al agua sólo se le ofrenda comida (pollo cocido con tortillas de maíz), café o chocolate con pan de dulce, refrescos de sabor, e incluso cerveza. A veces también se le ofrendan cigarros y aguardiente, sobre todo cuando se trata del agua nefasta.

Una ocasión ritual que destaca en la atención destinada al agua, es la Fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo: ese día está avocado fundamentalmente al ascenso del Cristo-Sol a los cielos, cuando la semilla de maíz ya ha crecido y se inicia un nuevo periodo agrícola. La fiesta es ocasión para el cambio de mayordomías, ahí donde todavía subsisten: los mayordomos salientes entregan a los entrantes, las imágenes de los santos de la iglesia para que las custodien. Entre estas imágenes hay tres cruces: la Cruz mayor (relacionada con el Sol, “Cruz del Cielo” o *Pönthi mahenzi**), otra con el Fuego (*Zíbi pönthi**) y otra con el Agua (*Pönthi déhe**). Estas asociaciones no son claras, pero lo cierto es que los otomíes realizan una procesión de la iglesia a los pozos del pueblo, los tres días que dura la fiesta, un día por cada mayordomo entrante. Mientras que los mayordomos salientes se despiden, los entrantes saludan los pozos de agua, empezando por el más antiguo, (el “jefe”). Cargando los santos y las cruces, los mayordomos entrantes se hincan, junto con los salientes, y el resto de asistentes, ante cada pozo, sonando campanas y haciendo tronar un cohete de arranque como forma de saludo. Al final dejan una ofrenda de flores, velas y refrescos sobre los papeles recortados con la imagen de la “Cruz de Agua”, divinidad vinculada a la *San Juanita*, y por ende, a la Sirena. La “Cruz de Agua” que está en una de las esquinas de la iglesia, concentra la información relativa al agua, proveniente de cada Cruz de Agua de los altares domésticos. En la parte inferior de todo altar otomí, se van a encontrar regularmente un par de cruces: la Cruz de Tierra (*Pönthi hōi**) y la Cruz de Agua o *Pönthi déhe**. Todas ellas “se comunican” con la cruz de la Iglesia, que a su vez se dirige a la Cruz de Agua ubicada en cada pozo del pueblo. De esta forma, toda ofrenda realizada en el espacio doméstico, llegará a su destinatario final. No obstante, para que el agua reciba su ofrenda, necesita estar materialmente presente.

Tanto en los rituales ordinarios (los *costumbres*), como en los más importantes (como el arriba reseñado de la Santa Cruz), se coloca un recipiente con agua del pozo (o pozos, tratándose de un *costumbre* grande como la Fiesta de la Santa Cruz) en la parte baja del altar, donde permanecerá hasta que el ritual finalice: ahí los curanderos colocan su ofrenda de comida y bebida, además de poner dentro del recipiente un par de velas (apagadas), y un par de pequeños hilos de flores (que suelen colocarse sobre toda entidad divina durante el ritual). El sentido de esta acción ritual es que el agua ahí ofrendada, después sirva de mensajero y dé cuenta de la ofrenda que ese grupo de personas le dio. (Trejo *et al.*, 2006a: 29-31). Después de bailar toda la noche, al amanecer todos se disponen a entregar la

ofrenda al pozo: cargan la comida, refrescos, velas y flores, junto con el recipiente con el agua, y en procesión se dirigen a los pozos, encendiendo las velas y sonando campanitas. Al llegar a los pozos, colocan las ofrendas junto al pozo, a un lado de la “Cruz de Agua”, vertiendo el líquido del recipiente (el agua ofrendada) al pozo, donde se mezclará y dará su informe: los otomíes entienden que es agua comisionada entregando su informe al resto del agua, como sucede entre los seres humanos cuando un pequeño grupo de hombres va comisionado para tratar algún asunto lejos, y luego regresan a dar cuentas en una asamblea general.

Lo mismo aplica para el agua nefasta, también ofrendada en toda ocasión ritual a lo largo del año, sea en los rituales de *costumbre* al hacer la barrida, o bien en el Carnaval. Junto con las otras potencias divinas nefastas, el agua nociva es ofrendada *antes* del agua fasto. La ofrenda a los entes nefastos se realiza afuera del recinto ritual, sobre el suelo: los curanderos colocan los recortes de papel que representan a cada uno de estos entes nefastos, y luego la comida, la bebida y las velas. Es entonces que un poco de agua del río se coloca en un recipiente, adonde recibirá refrescos, aguardiente, cerveza y cigarros encendidos (que por supuesto, se apagan de inmediato al entrar en contacto con el agua) pues al Agua nefasta también le gusta fumar. Después de que se ha regado la comida (que suele estar destrozada) y la bebida, y después de haber sacrificado un pollo negro cuya sangre se salpicó sobre los recortes de papel, se recoge la ofrenda y se lleva a un lugar solitario en el monte, o se echa al río (donde el agua ofrendada regresa al cause) o bien en un lugar especial en el cementerio (un espacio claramente nefasto), pues todo lo ofrendado se trata de material sumamente nocivo.

Las aguas descontroladas, destructoras, son las aguas que vienen del mar o del cerro: enferman, destruyen, ahogan. El Carnaval es ocasión en que se ofrenda y se celebra enteramente a los *malos aires* que salen de esas aguas: el “Viento comanche”, o el Arco iris. De hecho, la temporada de sequía acaba justamente entre la fiesta de Carnaval y la Fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo. Así, el Carnaval es también una fiesta para pedir lluvia: basta invertir las cosas, ponerse la ropa al revés, para hacer que llueva. Por eso, cuando alguien accidentalmente se pone una prenda al revés, se dice que está pidiendo lluvia.

Canciones, música y refranes:

No hay ofrenda que los otomíes entreguen sin música. Cada potencia divina que habita el mundo, tiene su son. De manera que cuando se está ofrendando al agua, los músicos entonan el Son del Agua. Mientras los músicos tocan, los ofrendantes cantan y bailan el son, frecuentemente bajo el influjo de la hierba Santa Rosa, de manera que el Agua (sea como Sirena, o como la Virgen San Juanita) se comunica con los seres humanos, exigiendo el reconocimiento a sus poderes y dones. El canto de los otomíes, se alterna con oraciones de gratitud y pedimento, así como de perdón. La Laguna es frecuentemente mencionada en estos contextos. Galinier nos ofrece un ejemplo de cómo es que la Señora del Agua, en el Canto de la Laguna o *Bēi tebeš'i*♦: “Yo soy la madre de todos los seres vivientes. Soy la poderosa, sobre todos los mares, sobre todas las aguas”. (Galinier, 1990: 292).

Junto con el agua, se ofrenda y se canta a otras potencias divinas vinculadas con el agua: el Trueno y el Rayo, el “Juez del Agua” (*bēi s'utapi tehe*♦), o también la lluvia y la tormenta. Este es un ejemplo del Canto de la Tormenta (*bēi tāye*♦):

“Yo soy la nube, soy la tormenta, y recorro el mundo porque Dios me ha dado el poder para que todos mis hijos se beneficien de mí.

¿Quién puede darles a ustedes agua cuando tienen sed, sino yo?

¿Quién hace brotar el agua, nacer las plantas, sino yo?

Todos mis hijos que sufren sobre sus tierras, sobre sus parcelas, no se perderán gracias a mí.

Porque soy la que los refresca, soy la tormenta fresca”.

(Galinier, 1990: 294).

Como lo ha anotado Galinier, la guitarra y el violín forman una pareja: el violín (*biole*♦), principio femenino, es el que dirige la danza, “canta” ya que produce tonalidades altas en la escala musical. Por otro lado, la guitarra (*tābita*♦), de carácter masculino, es el acompañamiento. Al momento de tocar ambos instrumentos, Galinier entiende un acoplamiento sexual. (Galinier, 1990: 327). Es interesante destacar que los músicos otomíes a parte de conocer el amplio repertorio de sonos necesarios para los rituales del *costumbre*, buscan reproducir con los instrumentos, el habla, de manera que mientras tocan están también memorizando la letra de las canciones. Así, el violín (con su amplia gama de sonidos, graves y agudos) reproduce el juego tonal del idioma otomí, de manera que para los escuchas es posible identificar los acentos de cada nota, como si se tratara de sílabas. Con ellas forman palabras. Es así que los músicos hacen literalmente “cantar” a sus instrumentos. Al respecto, Boilès documenta la música otomí, y expresa justamente que se trata de “canciones” aunque no tengan letra y sean tan sólo tocadas con los instrumentos.

Tal riqueza tonal, permite la inteligibilidad en los rituales, pues con sólo escuchar la música es suficiente para saber si se trata del son del agua o del fuego, y no sólo por que se identifique la melodía: lo que los otomíes escuchan también son “palabras”. Boilès analiza diferentes pautas de tono que se asocian con sustantivos como Dios, Cruz, Señor de Semillas, amanecer, San Antonio; “los que anteceden”, Tierra donadora, Antiguos, Antiguos del Monte San Jerónimo, Tierra receptora, Agua, “hablantes”, altar, altar de los Antiguos, “los que tardan, pausan o descansan”, “los que se quieren quedar”, ofrenda, Santa Rosa, flor, ofrenda floral, “flor que habla”, Tierra de los antiguos, velas, danzantes, “los que llevan velas o poseen luz”. La pauta rítmica también se asocia con verbos tales como: caminar hacia un lugar, yendo a hacer una petición, volver de un lugar, salir de una capilla, llegada, venida, petición de que algo salga bien, propiciación, ganar camino de favor, venir a recibir una ofrenda, saludar, informar, pedir perdón, hablar, pedir, traer ofrenda. (Boilès: 1969; citado en Lastra, 2006: 360-361).

Al final de la cadena melódica, hay una relación con lugares, casi como adverbios de lugar: “puerta de la entrada del oriente”, “lugar asamblea”, “en el manantial”, “lejos del centro ceremonial”, “tierra de semillas”, “camino al altar de los antiguos”, “camino a la montaña”, “donde los antiguos hablan”, “donde se pide un favor”, “altar”, “santuario en la montaña”, etc. De esta manera, la música siempre dice “algo”, y se entiende que son los mensajes de la propia Santa Rosa (la marihuana), quien los comunica a través de la música. De ahí que un ritual sin música sea inconcebible. Bajo los efectos de Santa Rosa, los otomíes cantan y bailan, sea de manera individual, sea en grupos. Así, aunque cada quien pueda cantar por su lado, distintos mensajes, es posible que un pequeño grupo de personas se embarque en un baile frenético entonando una misma canción a una

voz. Se entiende así que en los rituales interétnicos (muy frecuentes entre otomíes y nahuas, o entre otomíes y tepehuas, o entre otomíes y totonacos) la gente sepa si el violín está “hablando” en otomí o en alguna otra lengua.

Galinier registra un sinnúmero de dichos y chistes: los otomíes hacen un uso muy sofisticado de la versatilidad tonal y gramatical de su idioma, de manera que los juegos de palabras, combinados con metáforas, metonimias y sinécdoques, dan lugar a un amplio juego interpretativo. La mayor parte de estos juegos lingüísticos giran en torno a la sexualidad, sea para enfatizar y explotar las relaciones de género, con sus placeres, contradicciones y conflictos, o bien, para caracterizar el mundo, asignándole roles y características sexuales.

Así, podemos referir un dicho muy sencillo, recuperado por Galinier: *nu ma hpa n'yohu, nu šui šisu*♦, “lo diurno es macho, lo nocturno es hembra”. En pocas palabras, se perfila una visión del cosmos: “Esquemáticamente, el Sol y la Luna son las dos figuras antitéticas que simbolizan una el día, la otra la noche. En las creencias populares, mundos y astros son a veces confundidos. Un cielo sería el dominio del Sol, otro el de la Luna, y un tercer, en fin, el de las estrellas”. (Galinier, 1990: 525).

Lugares sagrados:

Para hablar de los lugares sagrados que son preeminentes para los otomíes, hay que empezar por lo más inmediato: “En el centro de la comunidad, el pueblo (*hnini*♦), es una versión reducida del universo, tal como lo precisa la metáfora *mate ra šimhoi*♦, ‘mitad’ o ‘centro del mundo’. Es hacia éste que convergen los caminos de las localidades circunvecinas...”. Tal orientación hacia esta mitad del mundo (ahí donde el “barrio alto” se encuentra con el “barrio bajo”, característico de todo sistema de mitades, común en Mesoamérica) tiene como eje ordenador la salida y ocultamiento del sol: este y oeste. El norte y el sur serán notoriamente secundarios, y de aparecer alguna expresión simbólica de estos puntos cardinales, será como hecho secundario de aquel eje primordial. Como advierte el propio Galinier, los asentamientos otomíes no prestan mucha atención a estos ejes ordenadores del espacio: “...ya sea de tipo semiagrupado o semidisperso, la estructura del hábitat otomí no es coextensiva a un sistema coherente de representación del espacio”. (Galinier, 1990: 479).

Así, una de las características del “centro”, es la de polarizar las actividades rituales de la comunidad. De ahí que la plaza pública sea el punto ideal de fusión de los grupos humanos en las experiencias sagradas. El centro mitiga las rivalidades inherentes a un modelo de mitades relativamente polarizado. Tal es la importancia de la iglesia, como “casa del centro”. En el centro encuentran su espacio de acción tanto las ceremonias católicas como el Carnaval, en su función integradora e identitaria. No obstante, aunque el pueblo-centro sigue siendo el punto focal por excelencia, otros espacios conservan un valor eminentemente sagrado: están los manantiales en las inmediaciones de las viviendas, además los oratorios y ciertos puntos específicos del monte, donde suelen ser abandonadas las ofrendas después de los rituales terapéuticos, de fertilidad u otros. “Todas las comunidades poseen sobre su territorio elevaciones que son objeto de creencias y prácticas votivas: a veces simples lomas o colinas, o aun barrancas o cerros escarpados. Estas alturas ofrecen una representación concreta de la verticalidad del mundo. Son la morada de los ancestros y los diferentes ‘dobles’ (nahuales) de los habitantes del pueblo”.

Se podría decir que cada pozo y manantial en toda comunidad otomí, es sagrado: ahí está la San Juanita, la Sirena. En este sentido, varios autores han sido tentados a identificar a los diversos grupos etnolingüísticos que componen la Huasteca con una actividad ritual característica focalizada en algún elemento en particular, siendo el agua para los otomíes su elemento de focalización ritual. Tal es la tesis esbozada en Valle, *et al.* (2003b: 282) según la cual los cerros de Chicontepec son el ombligo del mundo para los Nahuas, en tanto que las cuevas de *Ximo Hunco* lo son para los Teenek, y el agua lo es para los otomíes y tepehuas, en función de su estrecha relación ritual, dando lugar a una “división interétnica del trabajo ritual”. Sin embargo, Williams ya había destacado que pese a las similitudes entre tepehuas y otomíes, estos últimos se distinguen no tanto por su atención al agua, sino por su culto al Diablo, que Williams identifica con la antigua divinidad nahua de *Tezcatlipoca*, subyacente al culto otomí contemporáneo destinado a la Luna, y su aparejamiento con el Sol. Galinier parece haber adoptado esta posición, llevándola aún más allá pues para él, el Carnaval aparece como el espacio privilegiado de la ritualidad y la identidad otomí.

No obstante, está claro que para los otomíes el agua constituye una de las principales potencias divinas, y su culto no es exclusivo ni de tepehuas, ni de otomíes, ni de nadie más (ver al respecto: Heiras, 2006: 138-146). Los otomíes refieren el santuario de la Laguna como uno de los más importantes, a donde llevan ofrendas a la Sirena tras largos peregrinajes por caminos sinuosos y enlodados. Sin embargo, los informantes frecuentemente refieren diversos lugares con el nombre de la “Laguna”, de manera que para algunos está ubicada en el municipio de Huehuetla, o en el de Tenango de Doria, en el estado de Hidalgo; o bien en los municipios de Texcatepec, o en Ixhuatlán de Madero, en Veracruz, e incluso en Pantepec, Puebla. Nuestros informantes señalan diversos estanques de agua, “lagunas”, como la “Casa de la Sirena” (sea en San Francisco La Laguna, o en San Pablo el Grande, ambos en Tenango de Doria [Hgo.], en Santa Úrsula, cerca de Huehuetla [Hgo.], o bien en Pisaflores, Ixhuatlán de Madero [Ver.], en Pie de la Cuesta, Texcatepec [Ver.] e incluso en Mixún, Pantepec [Pue.]). También están la Laguna de Xalapa, la de San Gregorio, la de San Sebastián y la de la Pesma.

De todo esto resulta que la ubicua Laguna, forma parte ante todo, de un paisaje cósmico, es un referente espacial de una geografía simbólica: podríamos decir que cada pueblo tiene su “Laguna”. Como bien lo señala Carlos Heiras, “La Laguna podría ser un sitio sagrado que, como los cuerpos de agua que la sustentan, aparece y desaparece lluvia tras lluvia, año tras año, reconfigurando el paisaje, apareciendo aquí y allá...” (Heiras, 2006: 142). Sin embargo, hay algunos lugares que se destacan por su importancia regional como “casa” de la Sirena: Galinier sitúa uno de ellos en el municipio de Tenango de Doria. En este caso, es igualmente un depósito natural de agua, un meandro que forma parte del río San Francisco. Como en todos los sitios donde vive la Sirena, a la Laguna (*Te'běts'i*) no se puede llegar sin una ofrenda cuantiosa. Aquel que no lo haga, resbalará y caerá en el agua donde probablemente morirá en medio de un remolino. Son abundantes las anécdotas en ese sentido. Llama la atención el nombre otomí de La Laguna: “*Tebēs'ĩ*”, que aquí transcribimos mejor como *Te'bets'i*, cuyo significado Galinier recoge como “Agua de las plumas”. Uno de los términos que componen esta palabra, es *'běts'i*: en el *Diccionario Otomí de la Sierra* (Echegoyen *et al.*, 2006: 34), *xóm 'běts'i* aparece como un adjetivo que indica “de muchos colores”. Por su parte “Pluma (de ave)”, aparece como *Xĩběts'i*, en la cual *xi* sugiere “cubierta”, o “superficie” o “piel”, de manera que las plumas de las aves son una “cubierta o piel de muchos colores”. De

ahí que no sería descabellado señalar que la Laguna, sea también entendida como “Agua de muchos colores” lo que sin duda alude a una de las principales características de la Sirena, la de poseer todas las aguas, en todos sus colores. De hecho, la concentración de colores es para los otomíes, algo simbólicamente poderoso (el *Bādi**, el curandero, ornamenta su bastón ritual con listones de colores, como emblema de poder), pues bien puede asociarse con la diversidad de semillas, en contextos fastos, aunque también con los colores del arco iris, característicamente nefasto y peligroso. De esta manera, la ambigüedad en cuanto al sentido que pueda tener la concentración de colores en un espacio, en primer lugar lo que subraya sin duda es su preeminencia y su indudable poder.

Tal es la preeminencia de la Laguna. La que encuentra Galinier en Tenango de Doria no es la excepción, como sede del poder acuático de la Sirena a nivel regional. En sus palabras: “La Laguna sirve como centro ceremonial para toda una vasta región indígena situada en el municipio de Tenango de Doria, en las proximidades de San Francisco La Laguna, es decir en el corazón de la región otomí del sur de la Huasteca. Este lugar de culto atrae peregrinaciones desde el Altiplano hasta las tierras cálidas de la llanura veracruzana. Aparte de los otomíes orientales, los totonacos, los tepehuas y los nahuas consideran asimismo a La Laguna como uno de sus santuarios históricos”. (Galinier, 1990: 328).

Según una historia registrada por Galinier, un héroe cultural fue hechizado bajo el efecto del encanto de una mujer, cuya extremidad inferior era la de un ave. Al respecto Galinier destaca cómo la descripción del héroe en el elemento acuático asume una expresión ritual cuando el chamán se introduce al río para depositar la canasta con las ofrendas. Aparentemente, cerca de ahí hay una “puerta”, “que se abre (...) sobre una ‘tienda’ situada en las profundidades de la tierra”. (Echegoyen y Voigtlander, 1977:77, citado en Galinier, 1990: 329). De acuerdo con los datos de Galinier *“hmũthe*♦ puede cambiar su silueta de mujer-pájaro por la de una criatura acuática semejante a la ‘Sirena’, cuyo nombre lleva. En la región de San Sebastián se levanta un cerro llamado *t’əpəsi*♦, el ‘Cerro de las Cenizas’, en cuyo flanco se abre una cueva. En el interior de esta cueva está cavado un pozo, al cual acude la ‘Sirena’ periódicamente a recoger la canasta de ofrendas depositada con esta intención; *hmũthe*♦ aparece aquí bajo el aspecto de una puerca, animal que es símbolo de fecundidad”.

La Laguna es un sitio ceremonial de carácter femenino y al cual se dirigen, sobre todo, para contener los excesos de la Sirena, tras lluvias excesivamente torrenciales, deslaves o pérdida de cosechas. De acuerdo con Galinier, solía ser visitado entre septiembre y octubre, al finalizar la temporada de lluvias. Sin embargo, como el propio Galinier señala, es un sitio de extrema importancia aunque secundario ante el más importante de todos: el cerro San Jerónimo, donde se encuentra la “Iglesia Vieja” o *Mayónikha*♦, también conocido como “México chiquito”. Aquí se perfila de manera más contundente la religiosidad otomí centrada en el culto a los cerros.

Y es que cada comunidad otomí, como lo hemos podido constatar: “...se define en relación a su propio cerro. Entre las eminencias notables citadas líneas arriba, se intercalan numerosas lomas, acantilados y cumbres más o menos pronunciadas, cargadas de símbolos, y que son objeto de cultos. Con mucha frecuencia son simples montículos o elevaciones, generalmente recubiertas por la vegetación, de difícil acceso, y siempre desprovistas de viviendas. Algunos de estos cerros están agrietados, calados por cuevas y fosas. El cerro es a la vez forma y continente. Su morfología se explicita a través de una codificación antropomórfica:

se habla de la cabeza, de los ojos, de los brazos, de la nariz...". Es un ser vivo sumamente poderoso. Como lo indican los propios otomíes: "el cerro es gobierno". Con él están las semillas, las riquezas, los conocimientos chamánicos y todo lo más valioso. Con él tratan los vientos, las aguas, el fuego, los animales, los diablos, los muertos y los santos.

La lengua da cuenta de su importancia: "El término que designa al cerro es *t'ø*, seguido del sufijo reverencial *hø*. En la nomenclatura toponímica, está precedido del nombre o del adjetivo que hace referencia al cerro local, por ejemplo *hmūt'ø* (Señor del Cerro), *yohtont'øhø* (siete cerros, los picos de Chicontepec). A veces se combinan dos prefijos con la raíz, para enfatizar la intensidad de lo sagrado...". Así, el Cerro Napateco (otro de los cerros más importantes de la ritualidad otomí) lleva por nombre: *ntø's'ønt'øhø*, el cual claramente presenta una duplicación del reverencial, que Galinier interpreta como "viejo y sucio cerro", en función de la peculiar cosmología otomí. (Galinier, 1990: 549). La importancia del cerro es que no sólo pone en juego las tres categorías espacio-temporales que refiere Galinier: *altura*, *jerarquía* y *génesis*, sino que también regula el acceso a los recursos, los distribuye y recicla. Él también regula la conducta de los seres humanos, pues de él salen los aires que castigan, las enfermedades tanto como los dones. Es "orden" en términos de los propios otomíes.

Así, el cerro San Jerónimo no es el único cerro, pero es para los otomíes de la Huasteca meridional, en términos simbólicos, el de mayor jerarquía. *Mayónikha*, "La Iglesia Vieja", en el cerro San Jerónimo es pues, un gobierno supremo. Es éste el sitio de donde irradian los poderes del mundo, pues es aquí donde están las riquezas, de donde surgen las aguas y los vientos. Es un espacio de carácter masculino, un centro ceremonial mayor, que frecuentemente se menciona junto con La Laguna (un centro ceremonial menor). Es preciso pedir permiso para llegar y permanecer ahí: los *aires* del cerro (que son como policías enviados por el Señor del Cerro) cuidan el lugar e impiden el paso a aquellos que no vayan con el respeto y humildad suficientes. Son varias las "puertas" que es preciso ofrendar, para poder ir ascendiendo. Los "aires" del cerro, permiten el paso, o se oponen, propiciando caídas o bien enfermando.

No olvidemos que el mar también está en el cerro. Así, también hay vientos buenos (*Howan Dähí**) que vienen del mar, lo mismo que vientos nefastos como el *yøn Tzøn Dähí**. Tanto la "Iglesia Vieja" como La Laguna, son centros de peregrinación que despiertan gran atención entre los otomíes. Del Cerro San Jerónimo se dice que es "Gobierno federal", e incluso en correspondencia al ámbito del gobierno civil, a *Mayónikha* también se le conoce como "México chiquito", en tanto que otros cerros de menor jerarquía son atendidos por sus pobladores regionales y locales: el Cerro Jonotal, en el municipio de Ixhuatlán de Madero, es sede del gobierno regional, municipal, en tanto que cada comunidad y cada rancho, tiene su propio cerro como centro de poder y autoridad local. No es prudente visitar los cerros de mayor jerarquía si antes no se ha acudido con los inmediatamente inferiores. Aquellos son tan importantes y exigentes, que no se les puede visitar con frecuencia, ya que ofrendar todo lo que piden es sumamente costoso: pueden pasar décadas entre una peregrinación y otra. En cambio, los cerros locales suelen ser objeto de ofrendas y visitas rituales más periódicas (y no tan onerosas).

Son claros los atributos solares de los cerros: el Cerro San Jerónimo presenta todos esos atributos que lo vinculan no sólo con el Sol, sino también con lo masculino, el mundo de arriba, lo cálido. En tiempos de sequía es cuando los otomíes se disponen a ir a ofrendar a los cerros (sobre todo en los meses que van

de diciembre a marzo o abril). Son estos también los tiempos que inauguran el año, siendo el Carnaval la fiesta que marca el inicio del ciclo ritual otomí. Las ofrendas al cerro tienen por finalidad el pedimento de lluvia. Algunos cerros son especialmente venerados cuando contienen pozas de agua en sus laderas o en su cumbre: materializan la idea de que el agua rodea al mundo. En las cumbres del mundo, los otomíes le piden al Sol que libere el agua que tiene en los cielos. De alguna forma, la Sirena también está ahí, pues hay curanderos que refieren cómo la Sirena llega del mar, y va ascendiendo por el cerro, como si se tratara de una escalera, bailando, hasta llegar al cielo. De ahí que el mar y el cielo sean accesibles justamente en la cumbre de los cerros: es ahí que los otomíes suelen ofrendarle tanto al Sol como a la Sirena.

Los otomíes dicen realizar tales expediciones en los meses de secas pues les resulta más fácil andar por las veredas que en los tiempos de lluvia, cuando los ríos crecen y los caminos lodosos son sencillamente intransitables. Sin embargo, es probable que la dicotomía que establece Galinier entre las peregrinaciones al cerro (a *mayónikha*♦) para pedir lluvia, y las peregrinaciones a la Laguna (que podríamos entender, como algunas exégesis lo sugieren, como la “Sirena de abajo”), para el cese de lluvias, sea atinada. Son los cerros los que administran el agua, y a ellos se les pide que la liberen en tiempos de sequía. En cambio, el exceso de agua debe remediarse con ofrendas y súplicas a la Dueña del Agua (Galinier, 1990: 332). Al respecto, Galinier ofrece el siguiente esquema:

La asimetría “Iglesia Vieja” / La Laguna

<i>Mayonikha</i>	<i>tebēs'i</i>
Centro ceremonial mayor	Centro ceremonial menor
Principio masculino (<i>hmũmbēti</i>)	Principio femenino (<i>hmũthe</i>)
Cerro	Río
Arriba	Abajo
Tierra / cielo	Agua
Petición de lluvia	Petición de que cese la lluvia

(Galinier, 1990: 332).

Si tal esquema es correcto, es de esperar que los otomíes lo reproduzcan en otros puntos. Tal posibilidad es la que Heiras busca confirmar para el caso de los otomíes orientales de la zona norte, quienes consideran también dos santuarios: La Pesma y el Cerro del Plumaje, siguiendo un esquema homólogo al de la zona centro-sur (Heiras, 2006: 138-146). La Pesma, en el Cerro Chato, es igualmente un “santuario mayor”, al que acuden los otomíes a pedir lluvia. Mientras que el Cerro del Plumaje (nombre que vuelve a hacer alusión a las plumas) acoge una poza similar a la de la Laguna, una poza llamada “poza de las Ajuntas”. Sin embargo, en este último caso no es posible confirmar tal analogía, y hacer equivalentes la Pesma con *Mayónikha*. Lo que no podemos dejar de hacer es reconocer que los otomíes muestran notable flexibilidad para interpretar el mundo, e interactuar con él a partir de los referentes simbólicos y míticos a su alcance. Si una poza se seca, habrá que encontrar otra. Una lluvia torrencial, la aparición de un manantial, todo es susceptible de integrarse a su ciclo ritual, y detonar todo el complejo simbólico asociado con la Sirena. De manera que cada comunidad (e incluso cada curandero), tendrá su cerro y su laguna especiales para realizar sus ofrendas.

Si bien hay cierto acuerdo sobre la localización y preeminencia del cerro San Jerónimo (acuerdo en términos relativos, sobre todo frente a la ubicua Laguna), también es común que los otomíes vayan a varios de estos lugares, sin detenerse demasiado en determinar cuál es el principal, y cuál el secundario: tal es competencia de los curanderos y demás especialistas rituales. Para el campesino común otomí, el mundo está pleno de entes divinos y sumamente poderosos, todos tienen un “trabajo” que hacer en el mundo y es preciso ofrendarlos de vez en cuando. No se trata de desacreditar santuarios en beneficio de otros. Para los otomíes, este complejo paisaje simbólico no es contradictorio sino complementario. Incluso, en el mismo cerro, las opiniones van a diferir respecto a cuáles son las “puertas” del cerro y de la Laguna, que es preciso ofrendar. Son precisamente estos altares los peldaños de la “escalera” por donde tanto los seres humanos como la Sirena pueden llegar a los cielos.

De hecho, tal es el sentido del palo del Volador: *‘Dete mahes’i*, “escalera al cielo”: en efecto se trata de un verdadero eje del mundo, que une los espacios celestes con los infraterrestres. Expresa tanto el centro de la unión como de la separación del cielo y el inframundo, patente oposición entre las fuerzas solares diurnas, y las terrestres y lunares nocturnas. El cerro es pues, ese mismo eje. Algunos identifican hasta doce “puertas” o “mesas” adonde es necesario dejar ofrendas para San Jerónimo. Para otros no son más que siete.

Así, los peregrinos de una comunidad sencillamente pasan de largo, con apenas una sencilla reverencia, un sitio que para otros resulta ser de los más importantes. Claro está, ver ofrendas de otras comunidades, sólo confirma la sacralidad del espacio. Se asume que son “puertas”, “guardianes”, “jueces” con diversas jurisdicciones. O bien, se dejan de lado para acudir con el “mero mero jefe”. Ante el cuestionamiento del etnólogo, los informantes suelen racionalizar sus acciones y proyectar argumentos de tipo político en sus respuestas: aquellos que dejan ofrendas en otros puntos “no saben bien” cuál es el sitio correcto. Lo cierto es que en cada santuario es preciso pasar la noche, y regresar al día siguiente. Sea que se trata de una poza, la Laguna, o de la cumbre de un cerro. Llegar hasta esos lugares y pernoctar ahí requiere todo un esfuerzo físico: tal esfuerzo es parte de la ofrenda. Todo otomí deberá realizar este peregrinaje al menos una vez en su vida.

Son muchos los lugares que los otomíes visitan cuando buscan tratar con la Sirena: depósitos de agua que resultan de un deslave, o manantiales subterráneos (por ejemplo, está la Laguna de Santa Úrsula, o la de Jalapa, o la de San Sebastián, etc.). Uno que ha cobrado relevancia es un manantial descubierto en la década del noventa del siglo pasado, en un rancho privado perteneciente a la comunidad de Cruz Blanca, en Ixhuatlán de Madero (Ver.). Se dice que un campesino vio una víbora, y al querer matarla, ésta se fue metiendo en lo profundo de la tierra. Al ir sacando la tierra para atraparla, se encontró con una piedra de donde empezó a brotar agua: la piedra es la Virgen San Juanita, y el manantial es hasta hoy visitado y ofrendado por los otomíes de la región, que han construido ahí un pequeño altar techado. La víbora ya no apareció como tal, pero se puede decir que ahí está, bajo la forma de la San Juanita.

Iconografía, arte y simbolismo:

Como ya lo hemos mencionado, la iconografía de la Sirena es básicamente: el color verde-azul, que se manifiesta en numerosos artefactos que los otomíes utilizan cuando tratan con ella, además de los atributos de reptil o de pescado con que suele

manifestarse ante los hombres. A veces, su cuerpo es mitad mujer y mitad pájaro. Como Sirena, es una mujer sumamente sensual, ataviada con joyas, además de utilizar un sombrero o una sombrilla, abanico y guitarra. Otra de las formas con que se manifiesta es el remolino: cualquier movimiento circular en el agua es indicio de la Sirena.

Se dice que el agua que está adentro del pozo es preciosa, limpia. En algunos de los recortes de papel con que los chamanes la representan, el agua (hombre y mujer) se le representa como un mestizo, merced a su riqueza. El agua con poder, con gobierno, trabaja en el cerro, con el Sol y los santos. Bajo ese perfil, el agua es la San Juanita: su recorte se coloca en la parte superior del altar junto con los otros recortes de santos y potencias celestes. Para algunos especialistas rituales otomíes, el agua preciosa está perfumada y es rica, razón por la cual tiene zapatos como los otros, mientras que el agua de abajo, la que está en la parte baja del altar, está descalza, con los pies desnudos igual que los pobres, igual que los indígenas, “como nosotros” dice el curandero.

En los recortes de papel, suelen hacerse algunas marcas que sugieren la “Cruz de Agua” presente en cada pozo. Otras veces, en el centro del muñeco de papel, un pequeño corte de forma semicircular, simboliza una gota que cae, “como un botón de flor”, es el “corazón del agua” (*Müí dehé**). Si bien el color verde-azul es el color del agua pura y cristalina, los recortes de papel con que se ofrenda cotidianamente, se hacen en “papel revolución” en color blanco: todas las potencias divinas se recortan así. Los colores sólo se emplean en contextos nefastos, asociados sobre todo con la enfermedad. Cuando se recortan a los “malos aires”, los vientos que portan la enfermedad, se hace en “papel de China” de diversos colores: entonces el papel verde es el directamente vinculado con el agua, el agua nefasta. En general, las ofrendas destinadas a la Sirena, perfilan aspectos propios del Arco iris (que como veremos, es un viento sumamente nefasto): los espejos que tanto gustan a la Sirena suelen estar acompañados de listones multicolores. Sin embargo, no sería prudente postular la existencia de un nexo simbólico muy claro entre la Sirena y el Arco iris. Más adecuado sería asumir que cuando se trata de la Sirena, se está frente a una divinidad polimorfa, que se desdobla con la misma facilidad con que se diversifica el agua en el mundo.

Así, hay rituales de petición de lluvia en los que la Sirena queda claramente asociada con la Luna, que es representada con un círculo de papel. Las plegarias que acompañan estos rituales son para saludar a *sinana*♦, diosa lunar, parcialmente confundida con la Virgen de Guadalupe. Galinier refiere un mito que narra la aventura de un hombre que, al pasar junto a un estanque percibió el reflejo de la luna, sintió vértigo y se ahogó. Por eso no se debe contemplar el reflejo de la luna en el agua. Al respecto, Galinier recuerda que la hidromancia es una de las técnicas chamánicas más famosas: “Al examinar el reflejo de la luna en el agua se vislumbra el resultado del ‘combate’ que se libra entre la luna y las estrellas durante los eclipses”. Ahogarse en el agua, como consecuencia del vértigo provocado al ver el reflejo de la Luna en ésta, es sin duda interesante. No olvidemos que la Sirena ejerce particular atracción sobre los hombres: el vértigo alude al remolino, imagen característica de la Sirena. En esta sencilla narrativa, como lo destaca Galinier, el informante puso en relación el agua, el vértigo, la muerte y la luna: el tema del reflejo, que de nueva cuenta nos remite a los espejos de la Sirena, “es una evidencia más de la proximidad conceptual entre la luna y el agua”.

De esta manera, para Galinier, morir ahogado equivale a una muerte más “sagrada” que las otras: los que murieron ahogados son honrados por separado de

los muertos “de Dios” celebrados en Todos Santos, pues se celebran quince días antes, el día de San Lucas -18 de octubre- para que no afecten al resto de los difuntos. Tal separación se materializa en algunas ocasiones, incluso con una ofrenda fuera de la vivienda, para evitar la contaminación del grupo doméstico. Los muertos de San Lucas se asimilan a esas fuerzas del mundo, poderosas y descontroladas. El ahogado, lo mismo que la mujer que muere en el parto, los accidentados y asesinados (la muerte violenta, la muerte imprevista, la muerte que interrumpe una vida normal), son muertos que se sacralizan (y se hacen peligrosos) al instante. Este tipo de desaparición “es percibido como el retorno a la ‘gran agua’ cósmica, el universo uterino de donde todo procede y a donde todo conduce”. (Galinier, 1990: 536).

Léxico del agua:

Vuelvo a recordar al lector que, salvo excepciones marcadas con (*), los vocablos en otomí que aparecen a continuación, siguen la ortografía empleada en el *Diccionario otomí de la Sierra*, por Artemisa Echegoyen, Catalina Voigtlander y Enrique Romero (Echegoyen, Artemisa *et al*, 2005). A veces aparecen los dos tipos de notación (la mía marcado con asterisco), en un mismo término, para ofrecer otras vías de lectura con miras a aproximarse lo mejor posible a la pronunciación otomí. La mayoría de los vocablos en otomí son sustantivos y aparecen sin el artículo (*ra*, *rá*, *ran*, *yø*, *yøn*, *xøn*), aunque decidí añadirlo cuando el mismo vocablo se utiliza para diversos objetos y el uso de un artículo u otro cambia su sentido. Sin embargo, la gran mayoría de los vocablos aparece con los artículos *ra* o *rá*. Por otro lado, las expresiones verbales están anteceditas por (*i*), o por (*dí*, *din*).

<i>ra Déhe</i>	- el agua
<i>Íxkádèhe</i>	- Agua ácida (con ella “se lava bien la ropa, brota de la Tierra agria, amarilla”).
<i>Páthe</i>	- Agua caliente
<i>Tse´the</i>	- Agua fría
<i>Xáthe</i>	- Agua fresca, refrescante.
<i>K’amdèhe</i>	- Agua verde (de poza cristalina, pura)
<i>Xáthe</i>	- Agua estancada, apestosa.
<i>Müi déhe</i>	- Corazón del agua.
<i>ra Dädädèhe</i>	- el mar, el océano.
<i>Déhe O’já*</i>	- Agua de dios
<i>Bømmbe Óhã dehé / Buèhme O’já dehé*</i>	- Mar (Sirena de arriba)
<i>Däh Dehé</i>	- Mar (Sirena de abajo)
<i>ra Deja</i>	- El mar.
<i>Xúmfø däh Déhe</i>	- Sirena del mar grande.
<i>Xúmfø Déhe</i>	- La Laguna (“Revive el agua para abajo, y sale rama a San Jerónimo”).
<i>Te’bë’s’i</i>	- La Laguna (“Agua de las plumas”, o “Agua de muchos colores”).
<i>H’múthe</i>	- “Señorita”, la Sirena dueña del agua.
<i>‘Yóhü Déhe</i>	- Sirena hombre, Sireno.
<i>Buèhe Déhe*</i>	- Sirena hombre, Sireno.
<i>Xäxüí</i>	- Rocío (agua del cielo que manda la Luna: es el Sireno).
<i>Maka Mé / Makhamé*</i>	- Virgencita: maneja el agua

<i>Mbóhthe</i>	- Pozo.
<i>Zānthe</i>	- Pozo permanente.
<i>Zóhthe</i>	- Pozo temporal (sólo se forma cuando llueve).
<i>Zóthe</i>	- Muerto ahogado.
<i>Gũi</i>	- Nube
<i>Jògũi</i>	- Nube negra de lluvia.
<i>‘Bõngũi</i>	- Niebla, neblina.
<i>Hàngũi</i>	- Neblina (literalmente: “nube cercana a la Tierra”)
<i>Xigũi</i>	- Nubecilla
<i>Thógũi</i>	- Nube de vapor.
<i>Ts’urgũi</i>	- Nubes ligeras
<i>‘Yòngũi</i>	- Nubes secas.
<i>Hyäpa*</i>	- Vapor
	- Calor, sopor.
<i>Hwẹi / Wäi*</i>	- Trueno
<i>Hwẹi yógi</i>	- Viejo Trueno hombre.
<i>Hwẹi bõmmbe / Wäi buèhme*</i>	- Trueno mujer.
<i>Xonté Santó*</i>	- Lluvia (“sudor de Dios”).
<i>ra ‘Yě</i>	- Lluvia.
<i>Dă’yé*</i>	- Lluvia hombre, aguacero, tormenta.
<i>i Dă’yé*</i>	- Cae aguacero.
<i>ran Dă’yé*</i>	- la Tormenta, la tempestad.
<i>Pá’ye</i>	- Aguacero.
<i>Dăpá’ye</i>	- Aguacero torrencial.
<i>Tsé’ye</i>	- Lluvia mujer, llovizna (de invierno).
<i>Zút’ye / Zú’ye</i>	- Llovizna.
<i>T’úxá’ye / T’ú’ye</i>	- Llovizna constante.
<i>Fá’ye</i>	- Lluvia menudita.
<i>‘Bè’ye</i>	- Ráfaga de viento con lluvia.
<i>Hyéthe</i>	- Tiempo de lluvias (literalmente: “se disfraza / se viste de agua”).
<i>ra Jǎ’t’i</i>	- El Agua de lluvia.
<i>di jǎ’t’i</i>	- Gotea
<i>yø jǎ – Frijol</i>	- (el grano de)
<i>ra jǎkáfe</i>	- Café (grano limpio de)
<i>ran Dǎ</i>	- Granizo (el)
<i>ra dǎ</i>	- la piedra
<i>rá dǎ</i>	- su riñón.
<i>Dǎthé</i>	- Río
<i>Ñu déhe*</i>	- Río (“camino de agua”)
<i>Ñu-ji Déhe*</i>	- Vena de la Sirena (“camino de sangre del Agua”)
<i>‘Yěthe</i>	- Brazo / mano / rama, del río.
<i>Hyë</i>	- Arroyo, cañada.
<i>ra ‘Bánthe</i>	- Corriente fuerte del río.
<i>Dǎ bǎndèhe</i>	- Corriente muy fuerte del río.
<i>‘Bàdèhe</i>	- el remolino del río
<i>‘Yøthe</i>	- Agua misteriosa (literalmente: “Alucinación de agua”).
	- Río que se seca.
<i>i fúni</i>	- Humea (copal, cigarro, leña, etc.)
	- Salpicar (agua, refresco, sangre, etc.)

Fúnthe

i dú'ye

ai k'ăi

xôn k'ă

rà k'ani

rà k'ángø

xôn k'ant'i

rà k'áza

*T'øhø / Téhe**

Hmùthø

Däpo

Dõnthĩ

Dõndähi

'Bèhjũni

Ñiēdo déhe

Ñiēdo wăi

rá Déhe

ran Gĩ

Gí'yu

Gí'yømbøhø

Gíthe

Gída

Gída' dădømu

Gída' thøxe

ran Døhe

Bøhăi

Děpøhăi

*ra Hăi / Hoi**

din hăi

Gòhăi

Fònthhăi

Pàhăi

Tsèhăi

xôn 'yòni

'Yønhyë

ra 'Yònghăi

ra Ûhăi

'Yòngø

'Yòthă

'Yònza

'Yòndäpo

- Espuma (de la corriente de agua: literalmente “humo de agua”).

- Chorro de agua.

- se moja, se empapa (literalmente: “se carga lluvia”).

- lo humedece (literalmente: “lo pone verde”)

- Mojado.

- el Quelite (genérico: hierbas comestibles)

- la Carne fresca.

- lo verdoso, azulado.

- la Leña verde.

- Cerro

- Cerro (sagrado).

- Monte, hierba, maleza.

- Bosque.

- Excusado.

- Viento huracanado

- Mal aire

- Arco iris.

- Espejo de agua

- Espejo del rayo

- su jugo, su néctar, su savia.

- su jugo, su caldo (de pollo), su savia.

- Chorro de agua (de lluvia)

- Jugo de caña.

- Caldo

- Lágrima (de llanto).

- Aceite de semilla de pipián molido.

- Aceite de ajonjolí.

- El aguachal, tierra húmeda.

- Lodo.

- Lodazal, donde siempre hay lodo.

- La Tierra.

- El polvo.

- La basurita.

- El suelo.

- El país.

- El mundo.

- se hace polvo, se desmorona.

- se hace tierra, se pudre.

- Basura (¿“Cuatro tierras”?).

- Polvo.

- Tierra caliente.

- Tierra fría.

- lo seco.

- Arroyo seco.

- Tierra seca.

- Tierra seca (agotada, estéril).

- Carne seca.

- Olote.

- Leña seca.

- Monte seco, hierba seca.

<i>rà Xĩ</i>	<ul style="list-style-type: none"> - La cáscara - su cuero - su hoja - su cubierta - su concha
<i>Xĩ'bé'ts'i</i>	- Pluma de ave (literalmente: "cubierta de muchos colores")
<i>Xĩda</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Párpado (literalmente: "envoltura del ojo") - Pestaña.
<i>Xído</i>	- Cascarón ("Envoltura de huevo")
<i>Xidé'yo</i>	- Lana de borrego
<i>Xĩfani</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Cuero (de res, de puerco, etc.) - Piel (de venado, de lagartija, etc.) - Piel, cutis (humana).
<i>Xíkóni</i>	- Corteza de jonote.
<i>Xíza</i>	- Papatla, hoja de platanillo.
<i>Xĩza</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Corteza (de árbol) - Hierba, maleza.
<i>Xímbbá't'i</i>	- Hojas quemadas
<i>Xíngu</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Pelaje, pelambre (de animal). - Vello (de persona) - Peluza (de plantas)
<i>yø Xíngúni</i>	- Cabellos de mazorca.
<i>Xímhǎi</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Mundo: "es grande, abarca el cielo y la tierra". - Cielo - Mundo (de gente) - Tierra (sagrada: <i>Maka Ximhai</i>, "Sagrada tierra").
<i>Xímbo</i>	- Jícara de bejuco
<i>rán Déhe</i>	- Su coronilla.
<i>Thúmmándéhe</i>	- Mollera.
<i>Dèbe</i>	- Impermeable, ataja el agua.
<i>dí dè'mi</i>	- lo cubre contra la lluvia.
<i>i pò</i>	- hay, contener (líquido)
<i>i pòts'i</i>	<ul style="list-style-type: none"> - se encharca. - se cuaja.
<i>i pójwa</i>	<ul style="list-style-type: none"> - se enmohece (por humedad). - se oxida.
<i>i 'yà</i>	- se pudre
<i>i 'yà'yòni</i>	- se enmohece (literalmente: "se pudre en seco").
<i>i túthe</i>	- tiene sed (literalmente, "muere por agua").
<i>i tsǎ</i>	<ul style="list-style-type: none"> - lo bebe. - lo come (algo suave sin necesidad de masticar).
<i>i tsítthe</i>	- toma agua
<i>di tsǐthébi</i>	- le da de beber agua.
<i>i ǎi</i>	- la saca (agua)
<i>i àt'i</i>	- lo ahueca, lo ahonda. La saca para echarla en algo.
<i>i á'ts'i</i>	- la saca cuchareando.
<i>ran t'ǎi</i>	- la cosa con la que se saca cualquier líquido.
<i>ran t'ánthe</i>	- la cosa con la que se saca agua.
<i>ran 'Yǎi</i>	- Recipiente para acarrear agua.
<i>i 'yǎi</i>	- acarrea el agua.

ra 'yăi

- la aguadora (que carga agua).

Ilustraciones:

FOTO 1: RITUAL DEL COSTUMBRE

FOTO 2: CULTO A LOS POZOS

FOTO 3: CRUZ DEL CIELO

CONOCIMIENTO DE LOS CICLOS NATURALES, TAXONOMÍAS Y CAPACIDAD PARA PREDECIR Y PRONOSTICAR FENÓMENOS

Conocimientos Astronómicos

En la actualidad el saber astronómico de los otomíes se limita a unos cuantos elementos dispersos. No obstante, hoy día, el elemento rector de la configuración del espacio sigue siendo la división solar en ejes. Es el recorrido del astro lo que permite la comunicación entre los espacios terrestres humanos y el inframundo. Para los otomíes, el astro solar (*Hyádi*) nunca descansa: gira alrededor del mundo, iluminando las capas superiores (presuntamente, tres mundos aéreos de carácter seco y vivificante, además del plano terrestre donde se encuentran los seres humanos), para luego sumergirse en el inframundo, otras tres capas (precisión numérica que varía entre informantes: los números aquí mencionados siguen a los datos de Galinier), de un mundo subterráneo, acuático y propio de los muertos. Dado que el mundo está rodeado por agua, se piensa que el Sol emerge del oriente de entre las aguas marinas, aún con gotas, razón por la que tarda en calentarse. Tanto el nacimiento del Sol como su muerte aluden a esa inmersión en el elemento acuático que rodea a la Tierra, el “agua grande”. “Así, por la mañana, el Sol aparece húmedo aún, su temperatura es fresca. Luego se va calentando poco a poco, hasta mediodía. Si no penetrara en el medio acuático, la humanidad desaparecería”. Esta inmersión en el agua, es en sí un acto de sacrificio, en el que el Sol “penetra en la obscuridad” (*yɥ kha ra šũi*♦), lo cual, según refiere Galinier, no puede ser mencionado sin provocar hilaridad: es una de las designaciones más comunes del acto sexual. (Galinier, 1990: 527-528).

De acuerdo con las versiones actuales del mito del Sol y de la Luna, tal parece que los atributos prehispánicos del astro solar aún se mantienen: “El astro aparece ahí como un personaje pobre, sarnoso, honesto, cuyo sacrificio aporta a la humanidad fertilidad y luz”. Es clara la identificación que los otomíes hacen del Sol consigo mismos. En tanto que la Luna está asociada justamente con los adversarios históricos de los otomíes: la Luna (*Zăná**), que se opone al Sol, es un astro codicioso, vinculado con la muerte, lo inframundano, la lujuria, la soberbia y la riqueza: la Luna es de los mestizos, del Diablo. De manera que en la medida en que el Sol sube al firmamento, se va secando, hasta que en el atardecer vuelve a sumergirse en el elemento acuático en el occidente. El Sol del atardecer es el Sol que muere: *Nihūj Hyādi**. Inicia entonces su marcha por la Tierra inframundana, el mundo acuático: el Sol del inframundo está “debajo de la Tierra” (*K'ix'kohōi**) para luego volver a nacer de entre las aguas: “Señor del Medio Mundo” (*Mahté Neki**, “Claridad del medio mundo”), el resplandor, el alba.

De su periplo nocturno, acuático, se desprende que con el Sol también esté la Sirena, a lo largo de su viaje inframundano. Este hecho, como hemos visto, lleva a pensar en algunos casos, que el mar también esté en el cielo. El camino seguido por el sol en el universo nocturno es el mismo que emprenden las personas ahogadas, “arrebatadas por los remolinos, o las que se aventuran dentro de las cuevas y resurgen metamorfoseadas en la región oriental”. (Galinier, 1990: 490).

En términos generales, el Sol, astro masculino, es fuente de orden. No obstante, la Luna no necesariamente es un astro femenino: para muchos otomíes el trabajo de la Luna es iluminar durante la noche, pero está claro que tiene connotaciones más bien nefastas: como lo indica Galinier, la Luna es un astro sexualmente ambiguo: es macho y es hembra. La Tierra es la concentra los aspectos más destacados de la feminidad. La Luna está asociada con la riqueza, y por ende, con lo no indígena. El Diablo parece jugar un gran papel en la labor de la Luna, pues se sirve de ella para andar de noche. De hecho, entre el Sol y la Luna se escenifica una lucha cósmica entre los poderes diurnos y nocturnos, cuya expresión más perturbadora es el eclipse de Sol, cuando la Luna parece engullirlo. Se dice que “lo carga” (Echegoyen, *et al.* 2005: 110, 375), aunque también podría interpretarse como “El Sol muere”: *Dùhyádi* (“Eclipse de Sol”), de la misma forma que el Sol es devorado por el mar al caer la noche.

Ciertamente, los eclipses dan la pauta de este enfrentamiento: el eclipse de Sol se aprecia claramente como una guerra que involucra a los propios indígenas, y conlleva el riesgo su propia desaparición. Los eclipses presagian epidemias y de enfermedades. Según observó Galinier en San Pablito, (Pahuatlán, Pue.), se lanzan disparos con pistola o fusil, o incluso se arrojan cohetes en dirección al Sol con la finalidad de interrumpir el combate de éste con la Luna y las estrellas. (Galinier, 1990: 542).

En cambio, como el propio Galinier destaca, los eclipses de Luna son un signo de guerra entre los ricos, los “catrines”, los mestizos de las ciudades. En San Pablito, no se emprende ningún trabajo cuando hay eclipse de Luna. Sin embargo, como en otros tiempos, se percute un objeto de metal: este rito, según los chamanes, tiene como finalidad “separar” a los dos astros, y colocarlos de nuevo en su posición inicial. Se considera que el ruido puede lograr que la guerra concluya. Y como se ha podido observar en campo, es el ruido lo que anticipa y concluye los Carnavales. Antiguamente en San Pedro Tlachichilco (registra Galinier) se sacaba el metate de la casa durante el eclipse de Luna, puesto que ésta podría transformarlo en jaguar, y devorar a los hombres. Tal parece que el metate tiene connotaciones simbólicas ligadas a la sexualidad (pues un té de basalto del metate evita los embarazos), y tiene en la Luna a su imagen celeste. No podemos olvidar que las piedras suelen convertirse en jaguares que gracias al disparo certero de una estrella fugaz, volvían a quedar como piedras.

Galinier (1990: 517) destaca cómo durante los eclipses de Luna, el tono rojizo con que aparece, delata su actividad sexual, a semejanza de la primer sangre menstrual, sangre derramada que es de alguna forma, una sangre derramada por el Diablo, el Señor de la Noche. Se dice entonces *Dùzāna*, “Eclipse de Luna” (literalmente: “la Luna muere”). La fase de la conjunción (la “muerte de la Luna”) es particularmente temida, pues la sangre que exhibe puede propiciar el aborto en las mujeres embarazadas, razón por la cual llevan un listón rojo o una moneda de a peso en la faja, a fin de proteger al feto. (Galinier, 1990: 537). Podríamos decir que se trata de una estrategia homeopática, pues se contraviene el influjo nocivo del

eclipse lunar proyectando sobre la luna el color rojo y la redondez de la moneda, en la misma lógica del espejo lunar.

Dados los rasgos femeninos con que se la representa, la Luna evoca la brujería, los maleficios nocturnos. Galinier plantea que para los otomíes, este astro desprende una energía ambivalente puesto que aunque alimenta la vida (preside los rituales de nacimiento y la actividad sexual) ocasiona también la enfermedad y la muerte. Por un lado revitaliza, por otro propicia el derramamiento de sangre: desde la sangre menstrual hasta la sangre derramada por asesinato. Mientras que el Sol es portador de cordura, de raciocinio, la Luna lo será de la voluptuosidad, del desorden, del engaño y la violencia. De ahí que los desórdenes psicopatológicos entren en el campo de los síndromes “lunares”: a la debilidad mental se le califica de *ntøzāna*♦ “vieja luna”. (Galinier, *idem.*).

Las estrellas (*Tsø*) también son objeto de reflexión para los otomíes. Se dice que las estrellas son seres buscando precipitarse sobre la Tierra. Los otomíes aprecian que hay estrellas que se mueven sobre la Tierra como si dieran vueltas: la “estrella que se mueve en la cama”, *Hmām’òitsø* es como se le conoce a la Vía Láctea (Echegoyen *et al*, 2006: 375). A ésta también se le conoce como *pøso*♦, “Camino de Santiago”, y se dice que nace de los volcanes. Indica la llegada del tiempo frío.

La tradición chamánica investigada por Galinier considera que las estrellas “son mujeres que han sido pegadas al cielo, ‘son las flores del mundo’ (*pi kwani yu sø-nu tøni šimhoi*♦)”. A las estrellas se les atribuyen virtudes guerreras: “Por la noche, las piedras quieren levantarse para comerse a la gente, pero las estrellas fugaces las matan” (*nde ta tãki ta za ta khãi, pi yo yu sø-pi tũ ntø*♦). (Galinier, 1990: 526). Algunos identifican la *ran Gãmbástø*, la constelación “de racimo”, que parece ser un racimo de capulines (“Estrella racimo”). Otra constelación que los otomíes encuentran en el cielo, es la que denominan “Constelación del tancolote” (*‘Bãnst’itsø*), o bien, las “Estrellas de la Cruz” (*Pönt’itsø / pontisø*♦), que Galinier identifica con Orión. Existe aun un nombre para la estrella polar (*kãmpasø*♦), que marca uno de los extremos de la Osa Menor, denominada *karrosø*♦ (del español “carro”). Visible en el norte, esta estrella es considerada como nefasta. *Tãkãmpasø*♦ es el término que se aplica a “*Alkaid*”, perteneciente a la constelación de la Osa Mayor, como *wãhisø*♦ “arado-estrella” (también llamada *Hwãfanitsø*). Algunos más denominan a la “Constelación del arado” como *T’ãbítsø*, en la que identifican el arado de madera con su caballo (Echegoyen *et al*, 2006: 375). Según apunta Galinier, a estas estrellas se les designa a veces con el nombre de *yohtosø*♦ “siete estrellas”. *Temušisø*♦ designa tanto a la constelación de *Escorpión* como a las “Estrellas de la cruz”. Entre las constelaciones que observan los otomíes, de acuerdo con Galinier, se destacan las Pléyades o Siete Cabrillas, cuyo nombre otomí ha sido olvidado.

Los cometas o *phønasø*♦, son las “estrellas que humean”. De hecho, como recuerda Galinier, así eran llamadas en la tradición nahua mexicana, las *citlallin popoca*. Anunciadoras de enfermedades, “forman parte de las estrellas flechadoras con virtudes fecundantes”. Galinier recoge un mito en torno al nacimiento del Sol, en el que Cristo es tocado en pleno cielo por una estrella (entiéndase una flecha) que lo hiere en el pie: de su sangre derramada sobre el suelo nacerá el chile (*Tzicatlán*). Como vimos en el mito reseñado al inicio, de la sangre de Cristo, producto de un flechazo, es que se originaron las semillas y los pozos de agua.

Entre las estrellas flechadoras se destacan las fugaces, *pisø*♦, “estrellas excrementos”, que son aquellas que evitan que las piedras se conviertan en

jaguares. Según Galinier, el “excremento” abandonado por las estrellas fugaces, es igualmente nocivo pues es causa de enfermedades: no sólo a los humanos les resulta perniciosa, sino que también a los animales, pues les provoca llagas de las que salen gusanos.

A Venus, le llaman *Háxátsø*, “Estrella que amanece”. Venus (Galinier también recoge el término *tāsø*, “gran estrella”) es reconocido dentro de la cosmología otomí como estrella matutina. No está investida de ningún carácter nefasto, ya que acompaña al Sol. A esto, podemos añadir que los otomíes piensan a Venus como retrato del Sol, pues lo emula con su brillo, saliendo por el mismo lugar que él, por lo que también le dicen *Dũhyáts’ítsø*, literalmente: “Estrella que carga el retrato (o su doble)”. (Echegoyen, *et al.* 2005: 79, 131, 169, 326).

Meteorológicos:

Se dice que la lluvia viene de las cuatro esquinas del mundo: el agua sale de los cerros, dentro de las nubes, como si fueran cántaros. Los cántaros provienen de las cuatro esquinas del cielo, y se mueven “en cruz”: si llega del oriente lloverá en el occidente, si llega del sur lloverá en el norte, siempre en el extremo contrario a su lugar de origen. Quien determina el momento y lugar de la lluvia es el cerro: los cerros envían el agua, pues ellos saben qué pueblos han trabajado, adónde se han dado las ofrendas, y quién la necesita más. El Rayo del cerro (*Hwëi / Wai**) avisa que el cerro ha dado una orden y que envía el agua. Si “ronca feo, con coraje” es que es hombre (*Hwëi yógi*) es que traerá un aguacero. Si no, es mujer (*Hwëi bómme / Wai buèhme**) y trae llovizna. Aparte de transportar mensajes, avisos y castigos, el rayo también dirige el flujo del agua. A veces el Trueno trae lámpara: el Relámpago (*Fuei Dāhī**): es “Luz de Dios” (*Tsíbi Ojā / “Zibí O’já”**), o “Lumbre del cielo” (*Zíbi Mahenzī**). El *Fuei Dāhī**, el relámpago, es un viento que “trae arma”, pues suele hacer cuatro disparos. Cuando se aprecian los rayos, se exhibe el collar (o la corona) del Agua del cielo: un “Collar de la Virgen” (*Thebé Makhambé**) o “Corona de la Virgen” (*Datēni Makhambé**). Luce como la parte inferior de un gigantesco semicírculo en el cielo, un rayo que cruza el cielo y del que se desprenden otros cuatro rayos hacia abajo, tal es el collar de la Virgen. Por su parte, el Trueno, es un Señor viejo, *“Gānī” / “Goñī”**, que avisa si el agua ya viene.

Los muertos también desean agua y alimentos, por eso se les ofrenda en la Fiesta de Todos Santos. Sin embargo, no todos los muertos tienen una familia viva que los espere y les dé de comer. Son muertos olvidados, igual que los muertos que fueron asesinados o accidentados: los muertos que se celebran el 18 de octubre, unos días antes de la Fiesta de Todos Santos, son los muertos de San Lucas, aquellos que tuvieron una muerte violenta, lo que los hace muy peligrosos. Son estos los “malos aires” (*Dāhī animá*, “Viento de muerto”) que enferman a la gente y buscan extraerles la vida. Hay otros que asustan, que son muertos mutilados como el “Viento sin mano” (*Tzēye-dāhī**), o como el “Viento ciego”. Cuando quieren agua, se aparecen en el cielo con los colores de las flores que hay en el cementerio, y atajan el agua que envía el cerro: es el Arco iris (*bèhjūni / ‘Bekh’ēni**), uno de los fenómenos más espeluznantes al que temen todos los otomíes, pues a parte de “querer compañía” (es decir, matar a alguien) son muertos que se roban el agua, no la dejan caer adonde se necesita e incluso son capaces de corretear a los vivos.

Hay “vientos policía”, que son “vientos de la Tierra” (*Dāhī dah Ximhāi*), que castigan llevándose la lluvia, o bien destruyendo la milpa o incluso, desbaratando las casas. El viento que destruye la milpa (*Xānwi-dāhī**) se aparece en septiembre, y

destruye cuando el Viento que cuida la parcela (*Dāhí-mehne**) no ha sido debidamente alimentado. Hay vientos que vienen del mar y lo destruyen todo: casas, milpas, árboles. Es el caso del Viento Cimarrón (*Thimalo-dāhí**) o Huracán, que matan a animales y gente. Se trata de un viento salvaje, espantadizo y esquivo como una vaca que se esconde en el monte, pero cuando ataca suele hacerlo con furia. Hay vientos que también vienen del mar, que chocan con las cosas, que pueden hacer daño pero parecen no tener rumbo: el referido “Viento ciego” (*Xōdā-dāhí**) o el “Viento borracho” (*Īti-dāhí**) que cae aquí y allá. Quizá el más peligroso es el “Remolino malo del mar”, *Neeí Tzōn Dāhi* (literalmente “Viento malo que baila”).

En cambio, hay otros vientos que cuidan y defienden de los malos aires. Es el caso del “Viento defensa” (*Dixi-dāhí**), que es el mismo “Viento Comanche” celebrado en Carnaval, que sale del pozo y con arco y flecha protege del mal aire. Hay también vientos “de comisión”, enviados por el cerro hacia los meses de marzo y abril, cuyo trabajo es renovar el mundo: “cambiarle su ropa vieja” para que pueda estrenar nueva ropa. Un viento que se lleva las hojas secas y renueva la vegetación: con él, el mundo estrena ropa. Sin embargo, a veces llega el “viento engañador”, (*Hyāte n’Dāhī*) que tumba árboles secos, pero sólo alborota las hojas, lo revuelve todo y no limpia nada. A veces sólo se roba las cosas de la gente, llevándose la ropa y los sombreros.

Conocimientos climáticos:

El calor es trabajo del Sol (*Hyádi*), en tanto que la lluvia es trabajo del cerro (*Tōhø / Téhé**), que recoge el agua que le envía la Sirena desde el mar. El cerro la guarda y dispone cuándo es que hará llover, adónde y cómo. Dependiendo de dónde y cómo se obtenga el agua, se podrá determinar si viene del mar, de los malos aires, del cerro o de los santos. El agua de lluvia es directamente enviada por el cerro mientras que el agua que se condensa en las flores y plantas durante la noche bajo las órdenes de la Luna (el rocío o “sereno”) es, probablemente por influencia fonológica del español, asociada con el Sireno (*Xāxūi**), el esposo de la Sirena (“*Buèhe déhe**”, “hombre-Sirena”): él trabaja durante la noche, y mantiene con vida a las plantas durante el tiempo de sequía: “es el Sireno, el rocío, lleva el aroma de las flores afuera, pues a la Sirena le gusta”. Para los hombres es preciso ofrendar tanto a unos como a otros, para que todos hagan su trabajo y sea posible la vida en el mundo. Los peones del cerro, son los vientos, que transportan el agua y la sueltan donde el cerro ha ordenado. “Van abriendo las siete o dieciséis puertas, para que pase el agua, para que llegue”. Está el “Viento del Mundo” (*Ximhai-dāhí / Ximhōi-dāhí**) que trae y suelta el agua, para todos. El viento fuerte que trae los aguaceros de mayo, es conocido como *Dāhí-tzēdí*, un viento-hombre, que es fuerte y frío, y que a veces destruye. A veces se aparece como remolino (*Xinoho-dāhí**) y destruye todo lo que puede. En el mes de junio vienen los “*Dā’ye*”, o “Lluvia hombre”: son aguaceros. Los vientos de junio y julio que vienen despacio, son un viento-mujer frío que trae llovizna: *Xūnzē’-dāhí**. Hay vientos que no traen agua, son lentos, frescos y tranquilos como el *Xīnxá-dāhí** o bien, el *Ka’té-dāhí**.

Esos vientos que traen el agua, a veces son los niños chiquitos que murieron prematuramente, antes de ser bautizados: son “angelitos” (*Ānxē*), y cargan el agua de lluvia. Se sabe que una nube trae agua cuando está negra o gris. Las nubes blancas sólo son “cuerpos”, pero no traen nada, son cántaros vacíos. Son sólo humo (“Humo de la Tierra”: *Bifi ra Hqi*) sin agua. En cambio el “humo nube (con agua)” (*Bifi Gūi*) ya lleva orden del cerro: si bien las nubes (como los angelitos) viven en los

cerros, cuando suben al cielo, es ahí donde el “Señor del Medio Cielo” (*Mahté Mahenzî*), o bien “Señor del Medio Mundo” (*Mahté Neki*, “Santo Neki”), les da la orden de llover.

También se dice que las nubes se originan en las cuevas, a semejanza del vapor que se produce en el temascal. De hecho, se asume que los cerros más poderosos esconden cuevas que son la entrada al mundo subterráneo. Es ahí donde las nubes y otros fenómenos atmosféricos se forman (Galinier, 1990: 146).

Existen también otros vientos peligrosos, aquellos que vienen del cerro, como el “Viento malo caliente” (*Tzön-dāhi**) o bien el “Viento ceniza” (*Bōospfi-dāhi**) que está enojado, da calor, e incluso quema, pues levanta la ceniza. Está relacionado con la sexualidad no regulada. Sólo trae calor. Daña los ojos y tuerce la boca. Llena de granos el cuerpo dando comezón más y más. Con una barrida “el cuerpo se refresca”. Lo mismo el “*Dāhi-xōmpā*”, “Viento del norte”, que es como agua hervida: mata la milpa.

Biológicos:

La Sirena está en todas partes, pues adonde quiera que haya agua, está la Sirena. En el cuerpo el agua fluye como sangre (las venas o “Caminos de sangre”, *Ñú-jî**), y es gracias al agua que nos dio la Sirena que todos los seres viven. De ahí que todos los seres vivientes estén en deuda con ella. De hecho, el rayo (*Hwēi*) también gobierna sobre la sangre del cuerpo como algunos informantes lo afirman. Incluso, el cuerpo parece ser un recipiente que aloja agua en su interior, la envuelve. Se piensa que el cuerpo humano es como un “oyul” (*xōni*), un cántaro con agua, cubierto con nuestra piel: “*xî*” (aunque los otomíes se refieren a la piel humana como *xipfāni*, literalmente: piel de venado). Muestra de ello es la mollera de los bebés, donde la piel, al igual que el barro, aún está fresca, húmeda: el barro del cántaro aún no se ha endurecido bajo el Sol, de ahí que “coronilla” se diga *ran déhe* (“su agua”) y la mollera sea *thúmmándéhe*, “agua que se sume”.

De manera que el proceso de crecimiento y envejecimiento es un proceso de desecación. El cuerpo de los adultos, es un cuerpo “macizo”, maduro, con capacidad sexual. Con el envejecimiento, el agua y la fuerza (*zāki**) se van acabando, y el cuerpo “se pudre”. De manera inversa a la putrefacción derivada del exceso de agua, la piel marchita, la piel que se seca, “*i yà'yòn*”, literalmente se “pudre en seco”. Es ése el *Xihtá*, el viejo, que en Carnaval suele representarse como un muñeco de paja seca (*yonxizá**).

Galinier afirma que la olla de barro hace alusión, sobre todo, al cuerpo femenino: “Conforme a esta tradición, el simbolismo de los objetos de cerámica pone de relieve la idea de parto, puesto que las ollas son asimiladas a las mujeres, el cuello representa la boca o la vulva que se abre a la cavidad uterina, el ‘vientre’, el ‘cuerpo’. No está por demás señalar que en los rituales, las ollas hacen las veces de receptáculo de las fuerzas de fecundidad agraria.” (Galinier, 1990: 146). De igual forma, la Tierra también tiene piel y huesos (las rocas), en tanto que los ríos son sus venas (*Ñú Déhe**, “Camino de agua”). La tierra (*Hō**) y la vegetación constituyen la piel de la Tierra: “*Ximhōi**”, que cada año se renueva en la medida en que la vegetación seca se cae y aparece la nueva. Con cada año que pasa, el mundo se reverdece, cambia de ropa. En ese sentido, las lluvias dan lugar a un sinnúmero de transformaciones en el paisaje, de las cuales los hongos son sus más claros emblemas, a juzgar por los términos con que se les conoce a algunos: “Hongo de nube” (*fúnjo*), “Hongo de Rayo” (*jōhwēi*).

A esto hemos de añadir que el “reverdecimiento” no sólo opera sobre la vegetación terrestre: *k’ăi*, se aplica también al cielo azul (o verde, pues los otomíes denominan ambos colores bajo un mismo término), de manera que el cielo también se renueva. Además de *Majenzí**, el cielo también es aludido con el término *Ximhöi*: “envoltura de la divinidad terrestre”. Para Galinier, este término designaría por extensión, al universo en su totalidad “o incluso al Diablo, el Señor del Mundo”. De ahí, el antropólogo francés sugiere la probabilidad de que en su antigua acepción, *Ximhöi** definiera al universo nocturno *strictu sensu*.

Quizá esta afirmación sea excesiva, y en un momento dado incluso inútil: la idea de cobertura no tendría por qué fragmentarse y restringirse de esa forma: si se acepta que el Sol es un astro tanto celeste como inframundano, se comprenderá que el “cielo” otomí es la cáscara por la que circula el Sol, sea por arriba, sea por debajo de la Tierra. Ciertamente “el cielo alberga una cohorte de divinidades —que tienen por nombre Dios, Cristo o el Sol— además del Señor del Mundo, que efectúa siete revoluciones entre los puntos del cielo, la luna, las estrellas y los planetas; así como los santos, las almas de los niños y las de los chamanes (encarnados en un arco iris) y, en fin, las aves míticas”.

Es frecuente que los otomíes recurran al concepto de “mitad del cielo” en tanto que repositorio o altar de las divinidades: “Este lugar, nos dicen los chamanes, es recorrido por un fuerte viento, el soplo de la vida”. Habrá chamanes que hablen del “Señor del medio mundo”, refiriéndose a “Santo Neki”, el amanecer. Como aclara Galinier, la “mitad del cielo” es “el punto homólogo, a nivel celeste, del *omphalos* del mundo a nivel terrestre, el centro del pueblo (los dos puntos son además confundidos bajo la denominación metafórica *mate ra šimhoi*)”. (Galinier, 1990: 525). En efecto, esta precisión es importante: las nociones de “mitad” o de “centro del mundo” nos remiten a una topografía fija, donde los varios niveles del mundo se acoplan. Se trata de puntos del espacio con las mismas características, todos ellos ubicados a lo largo de un eje vertical cielo/tierra.

No obstante, para Galinier el cielo es en primera instancia “el lugar de la piel” y del desollamiento, “asimilado metafóricamente con el fin del mundo, o incluso con la desfloración”. Y es que en tanto que piel, de acuerdo con Galinier, para los otomíes también es posible el desgarramiento. Lo cierto es que el cielo marca “el límite del espacio/tiempo, de la vida y de la muerte”. En su periferia, se confunde con el elemento acuático, en tanto que *Déhe*, “agua”, sería una “piel de la vida” como sugiere el propio Galinier al analizar la etimología de este último concepto (Galinier, 1990: 525).

Oceanográficos:

Ya lo hemos dicho, la Sirena es dueña del agua, y se le imagina viviendo en el centro del mar, en la profundidad. Sólo los chamanes pueden ir a visitarla en su casa, en estados de éxtasis o mediante sueños. Los otomíes consideran que la tierra está rodeada de agua por sus cuatro lados: el mar rodea todo, y de alguna forma llega al cielo, pues el Sol toma agua de ahí y juega con el vapor. De esta manera, cuando la Sirena recibe su ofrenda, se dice que viene del mar, y luego, bailando, va escalando el cerro San Jerónimo: bailando llega a la cumbre. No obstante, se asume que el mar rodea al mundo entero, y en un momento dado, el mar también está arriba, en el cielo, de manera que a él se llega mediante los cerros.

Geológicos:

(Ver apartado: Deidades y personajes míticos relacionados con el agua; Meteorológicos; Conocimientos climáticos; Hidrológicos).

Hidrológicos:

Aunque ya se han mencionado los ejes principales en torno a la dinámica del agua en el pensamiento otomí, su recorrido y reciclaje, no está de más señalar a grandes rasgos, otra vez, cómo se entienden los ciclos del agua. Aunque la cosmovisión otomí está lejos de constituir un sistema explicativo, cerrado y uniforme, destaquemos aquí sus ejes principales. El agua llega desde el mar, la Sirena (*Xúmfo Dah Dehe*) envía el agua a los cerros: sea mediante vientos que llevan el agua hacia los cerros (dado que el mar y los cerros están a la misma altura), o bien a través de sus brazos y venas que recorren la tierra. Hay que entender que el cerro es el centro del cosmos, de manera que articula el espacio celeste, el terrestre y el infraterrestre. La cima del cerro está en contacto con el cielo y es de ahí de donde viene el agua marina que cae en la tierra como lluvia. El agua infraterrestre, por su parte, es también marina, pero nocturna: sale de las entrañas de la tierra en manantiales y pozos: es fresca y se calienta en la medida en que asciende a la superficie. Los ríos y arroyos son el agua terrestre, que limpia al mundo barriendo sus inmundicias. Finalmente, los ríos conducen el agua sucia hacia el mar, donde la Sirena vuelve a recuperarla.

Es así que la tierra serrana se encarga de acaparar el agua que viene del mar. Los cerros (especialmente el de San Jerónimo, “Mayonikja”, en Huehuetla, Hidalgo) concentran y almacenan esa agua como si fueran grandes depósitos, son ollas. El “Señor del Cerro” o *Hmũmbeti*♦, (también conocido como “Señor de la Abundancia”: Galinier, 1990: 326) la administra, permite que fluya hacia los pueblos y comunidades, mediante ríos, corrientes subterráneas y manantiales. El cerro es una gran central del agua, de donde salen ramales a todas las tierras habitadas por los hombres. Cada manantial, es una “vena” de la Sirena, que viene del cerro. Los estanques naturales de agua, indican que ahí está el “corazón” de la Sirena, adonde ella decidió ubicarse: los peces, las acamayazas y otros animales acuáticos son sus peones. La hueva de pescado son los “anillos” de la Sirena (o bien de la Virgen San Juanita), y adonde quiera que estén, indican que ahí brota el agua en tanto que éstos la producen. Ahí donde hay hueva de pescado, habrá agua permanente, pues aún en los tiempos de sequía más severa, el agua sigue fluyendo y no se seca.

Si se extermina a las acamayazas, a los pescados, si se mata la víbora que les resguarda, será como matar a la Sirena misma, de manera que se enojará y desaparecerá de ahí: la sequía. Por otra parte, los otomíes consideran que si un pueblo no ha ofrendado suficientemente al cerro, éste puede cortar el acceso al agua, cancelando algún ramal. De ahí que las ofrendas al cerro, y al agua del manantial (que son los pozos de los pueblos) sean tan importantes. Es imprescindible ofrendar a todos: cuando el cerro convoca a una “asamblea”, deben acudir el agua, los vientos, los rayos, los truenos, las nubes, etc. Si alguien no recibió su ofrenda, no asiste a la convocatoria y se interrumpe el ciclo del agua. El cerro se enfurece por eso.

Conocimiento de procesos y ciclos climáticos y biológicos:

(Ya tratado en los apartados anteriores. Ver: Deidades y personajes míticos relacionados con el agua; Ceremonias, ritos, fiestas y danzas; Meteorológicos; Conocimientos Científicos; Biológicos; Hidrológicos).

Conocimiento de manejo ambiental y uso de recursos:

Se sabe que la tierra necesita ser alimentada y cuidada. Ella nos sostiene, y sostiene la vida de todos. La Tierra (Höi*), como el resto de las potencias divinas otomíes, es hombre y mujer: es la Tierra mujer (*Höi Buèhme**) la que se encarga de la fertilidad y el alimento, en tanto que la Tierra hombre (*Höi Buère**) se encarga de reconocer quiénes han ofrendado, adónde se dirigen, qué hacen en el mundo, y en general la conducta de todos y cada uno de los habitantes del mundo que la tierra sostiene, de manera que concentra funciones de tipo regulativo y punitivo. La Tierra mujer necesita ser retribuida con un mínimo por parte de los hombres, ante el grandioso servicio que hace para ellos. La reciprocidad impregna todas las relaciones de los hombres, para con el mundo y entre sí. Cuando los otomíes perciben que la Tierra está agotada, es preciso dejarla descansar. La rotación de tierras en los cultivos era una práctica común, dejando descansar algunas parcelas que la vegetación del monte recuperaba, mientras que se desmontaban otras para la siembra. Al desmontar para poder sembrar el maíz, el campesino otomí requiere la participación de las otras dos fuerzas del mundo imposibles de olvidar: el fuego (con el que quema la vegetación después de rozar y tumbar) y el viento (que arrastra al fuego por donde el campesino desea). En la medida en que la ganadería ofrece mayores ingresos que la venta de maíz y otros productos agrícolas, el desmonte es cada vez mayor, pues el ganado necesita de grandes extensiones de tierra. Las áreas destinadas al monte se reducen cada vez más, de manera que la erosión del suelo y las sequías son cada vez más agudas. Los deslaves son más frecuentes por la misma razón (Aguilar, Illsley y Marielle, 2003: 100-106). Los programas gubernamentales para apoyar la economía indígena son del todo contradictorios y contraproducentes: por un lado se habla de conservar las áreas verdes y por otro ofrece programas que estimulan la ganaderización de las comunidades indígenas. Ante la pobreza endémica, los bajos precios de los productos agrícolas, el desempleo, el agotamiento de los suelos y el impacto de la ganadería, se suma otro factor, también impulsado por el gobierno: el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE) no ha hecho más que empeorar la calidad y el acceso a los recursos de la tierra: “El Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), ahí donde se ha aplicado, torpedea la dinámica tradicional en el uso y rotación de las tierras. Como propietarios individuales de la tierra, los antiguos ejidatarios⁴ tienen la posibilidad de vender sus tierras a gente ajena a la comunidad. Y aunque tal posibilidad está severamente condenada en muchas partes por los campesinos, el desmembramiento territorial de las comunidades es un riesgo latente. La limpieza y roturación de los bordes del territorio ejidal -antes una responsabilidad colectiva- ha derivado en la responsabilidad individual del dueño de la tierra que colinde con otras. Al minar los derechos colectivos, se hace difícil la recolección de leña en tierras de monte que antes eran propiedad comunal”. Los ancianos otomíes no son ciegos ante las consecuencias de aceptar la introducción de este programa: “...el efecto más grave es que la propiedad individual atenta directamente sobre la posibilidad de rotación de las tierras: el propietario

⁴ Con tierras de 10 has. en promedio y a veces incluso menos por las subparticiones.

minifundista queda constreñido a la parcela que se le dio, y no puede hacerla descansar disponiendo de otras tierras, lo que deriva en que el desgaste del suelo sea inevitable y, muchas veces, irreversible. Dividir la propiedad en tierras de cultivo y tierras de monte (para la recolección de leña, plantas medicinales y caza de animales silvestres) es un lujo que sólo se pueden dar los que acaparan más tierras (por compra-venta), pues de otra manera la superficie para ambas actividades sería demasiado pequeña y no garantiza la subsistencia. En consecuencia, obviamente muchos privilegian la opción de cultivar sus tierras, frente a la alternativa de destinarlas para monte. Esto tampoco garantiza la subsistencia: a parte de que el suelo se empobrece y bajan los rendimientos, la carencia de leña obliga a los campesinos a recurrir a otros para que les permitan pasar por sus propiedades y recoger leña gratis, o bien comprarla junto con otros productos de primera necesidad y que en sus minifundios ya no pueden producir. Esta situación los obliga una vez más a la obtención de dinero”. (Valle *et al.* 2006, en dictamen).

Calendarios:

Las antiguas representaciones del tiempo, en su forma calendárica, se desestructuraron irremediablemente con la Conquista española. En opinión de muchos investigadores, no queda hoy huella alguna de aquellas representaciones, ni del calendario de 260 días elaborado sobre la base de 13 meses de 20 días, que regulaba el desarrollo de las secuencias ceremoniales.

Para el caso de la Sierra Madre oriental, se sabe que todavía en el siglo XVII se utilizaba un calendario solar de 18 meses de 20 días, a los que se agregaban 5 días llamados *dupa*, que eran “días muertos” (Carrasco, 1950:174).

Hoy en día, el calendario gregoriano consigna las fechas fundamentales del ciclo ritual anual, siempre en relación con las actividades y las festividades agrícolas. Con todo “una tradición popular continúa fijando marzo, esto es, el final del periodo de roza, como principio del año; de tal manera que el calendario agrícola viene a articularse con el calendario ceremonial. En el campo de los rituales, el carnaval inaugura el inicio del cómputo anual, puesto que el acto fundador, de ‘apertura’ del tiempo se sitúa en el punto de convergencia del ‘viejo’ tiempo, regido por *ših̃ta*, el ancestro mítico, y del ‘joven’ tiempo, el del ‘pequeño Diablo’, *t’uzithũ*, nacido de la tierra madre”. (Galinier, 1990: 500).

Cuando se impone la asociación entre el “mes” del calendario gregoriano, y el término otomí de *zāna*, “luna”, se anuló definitivamente la capacidad de realizar el cómputo de las lunaciones. Como consigna Galinier respecto a la representación de los días (*hpa* “calor”), éstos cubren el intervalo temporal que va de las 6 de la mañana a las 6 de la “noche” (cuya denominación, *šũi*♦, sugiere también “feminidad”). Sin embargo, al imponerse la terminología española, los otomíes asimilaron la nueva oposición mañana/tarde, que discrimina un período que se extiende de la una de la mañana hasta el mediodía, *šũti*♦ (sombra) y otro, que va desde mediodía hasta las 6 de la tarde (*nte* “crecimiento, vida”). Después de las 6 de la tarde, es ya la noche, el dominio de la oscuridad (*bexũi**).

De acuerdo con Galinier, el año otomí se divide en dos series de días: “los *tāhpa*♦ o “grandes días”, correspondientes al período intersolsticial diciembre-junio, y los *t’uhpa*♦ (días cortos), de julio a diciembre. Se observa pues a nivel del día y del año una imbricación de diferentes niveles discriminantes. El término del calendario cristiano el 31 de diciembre es llamado *pøkheya*♦ ‘año viejo’ o ‘fin de año’, y el 1º de enero *tayokheya*♦ ‘año nuevo’. Esas dos unidades temporales son consideradas

como *t'uškahpa*♦, es decir 'días difíciles, peligrosos' o "días de fiesta". Si el acontecimiento festivo aparece ubicado en un momento crítico es porque está ligado al 'bautismo' de Cristo, el 1º de enero (*pi nšišyā khesukristo*♦). Ese día, el mundo empieza a 'trabajar', (...). Otra diferencia es que la primera fase interequinoccial que dura seis meses (de marzo a octubre), está separada de la segunda (noviembre a febrero) por dos fechas límite: la del carnaval y la de la fiesta del Día de Muertos" (Galinier, 1990: 500-501). Galinier refiere como ejemplo la fiesta del traspaso de cargos en Tutotepec, que se realiza justamente el 2 de noviembre, en la Fiesta de Muertos. Por su parte, como lo hemos podido registrar, los otomíes de Ixhuatlán de Madero realizan la misma ceremonia el 3 de mayo (la Fiesta de la Santa Cruz) que es en realidad la conclusión del Carnaval (con el que se puede decir que principia el año), pero el "anuncio" o presentación de los futuros mayordomos se hace el 12 de diciembre (Virgen de Guadalupe) e incluso, el marcador calendárico para buscar a los futuros mayordomos es precisamente la Fiesta de Todos Santos, a principios de noviembre. De esta forma, la partición del año destacada por Galinier, en torno al eje Carnaval-Todos Santos, se confirma en cierta forma. Si bien no es posible afirmar una extrema coherencia en el cómputo calendárico, es preciso reconocer que "la cronología del calendario agrícola y la del gregoriano coinciden para formar una especie de almacén de conjunto del cómputo anual del tiempo".

Galinier insiste en la necesidad de identificar a la Luna, como una de las principales referencias ideológicas con que se mide el tiempo. "Símbolo de génesis, de crecimiento, de muerte y de renacimiento, la luna es por excelencia la que mide (*yēni*♦)", término que Galinier encuentra emparentado con la denominación del juego (*n'yēni*♦), y por ende, con el Carnaval. "Contar" en otomí es *pe'te*♦, y es justamente esa la operación que realiza la mujer cuando teje, de manera que contar está entre los atributos lunares, si se atiende al hecho de que la Luna es una divinidad que suele estar ataviada con un *quexquémítl*. No olvidemos que la ortiga, la planta que tanto gusta al Diablo y con la que se realizan las "limpias" rituales, se llama justamente "Quexquémítl de la Luna". "Al igual que la trama avanza lentamente a lo largo del telar, la vida se desarrolla, el tiempo se despliega al ritmo inmutable del astro" (Galinier, 1990: 501).

En definitiva, lo que da al tiempo otomí su carácter "lunar", es justamente su circularidad, la recurrencia de los ciclos (sea el agrario, el vegetal, el humano, el cósmico). El ciclo vital, como lo hemos venido diciendo, está caracterizado por este reciclaje, por el desgaste y la renovación. No obstante, para los otomíes no está del todo garantizado un eterno correr de ciclos: saben de mundos anteriores barridos por el agua. Como señala Galinier: "En donde los antiguos contaban por ciclos de 52 años, los otomíes actuales describen un 'mundo' en vías de desintegración cuyos signos precursores son el agotamiento del suelo, las calamidades naturales, las enfermedades, la cólera de las divinidades, propiciados por el abandono de las prácticas rituales de antaño". Es por esto que el tiempo representa una dimensión ritual fundamental, puesto que los dones, las ofrendas y sacrificios, son los instrumentos que permiten contener la obra del tiempo, aplazar el inevitable advenimiento del diluvio, el fin de este mundo (*kwati ra šimhoi*♦).

Etnobotánica:

Es de destacar que los otomíes distinguen entre plantas fastas y nefastas. Para empezar, las semillas cultivadas son esencialmente fastas: el maíz, el frijol, el pipián, el chile, la calabaza y el café, son objeto de culto ritual. En todos los rituales, los

otomíes buscan retribuir con dádivas a las semillas que constituyen su principal sustento. Arriba de todo altar doméstico, los otomíes tienen una caja o baúl, adentro del cual guardan muñecos de papel lustre en diferentes colores, vestidos cada uno con pequeñas prendas de tipo tradicional: son los “abuelitos”, los ancestros de la semilla: el color de cada muñeco indica de qué semilla se trata: blanco para el maíz, amarillo para el pipián, rojo para el chile, morado para el frijol, anaranjado para la calabaza y café para los granos de café. A veces hay otros colores, y la correspondencia entre un color y una semilla no es siempre la misma. Lo importante es que en este contexto, los colores representan semillas. Como el resto de las potencias divinas otomíes, todas las semillas están representadas por parejas, hombre y mujer. Lo mismo aplica para otras plantas, cuya reproducción sexuada parece ser de suma importancia para los otomíes. Es el caso de la hierba marihuana (*cannabis indica*) que los otomíes usan en todos sus rituales para entrar en estados de éxtasis: la hierba es una de las más importantes divinidades para los otomíes, conocida como “Santa Rosa” (*Xúmfø dñi*), responsable de la traducción y vehículo de los mensajes entre los seres humanos y el resto de las divinidades. Se dice que hay Santa Rosa hombre y Santa Rosa mujer, aunque son más notables sus atributos femeninos. Todos los artefactos utilizados por los otomíes en los contextos rituales, están caracterizados por ser macho y hembra. Sin embargo, hay plantas que son específicamente nefastas. Si bien, su identificación varía de comunidad a comunidad, los otomíes coinciden en identificar algunas hierbas como especialmente malignas, razón por la cual los curanderos hacen limpias con ellas (dado que al Diablo, *Zithú**, le agradan este tipo de plantas): la ortiga (*dónjwánzāna*, literalmente: “El *quexquémitl* de la Luna”), el epazote negro o el epazotillo (*xā'bāxi*), la escobilla o “jegüite” (*baxi*: *Sida rhombifolia*), el mohuite y el limonario. También se usa el “epazote apestoso”, *fixín'āipāxi* (*Petiveria alliacea*). Su característica es ser hierbas no cultivadas: son silvestres, propias del monte, el espacio no humano. Su reproducción parece ser asexuada, irregular. Lo mismo aplica para el bejuco, una raíz trepadora que los curanderos otomíes utilizan para formar un aro con el que rodean la ofrenda a los malos aires, y que después trozan en siete partes (por lo común, no siempre), para arrojarlo todo en algún lugar poco frecuentado. Son plantas cuya reproducción aparentemente asexuada las hace anómalas. O bien, son plantas urticantes o parásitas. Claro está, ésta es sólo una aproximación, muy superficial, del complejo mundo de la etnobotánica otomí.

Etnozoología:

Como Galinier lo ha constatado, las clasificaciones otomíes del mundo animal son sumamente confusas. No existe un acuerdo sobre qué características sean pertinentes para determinar si un ente vivo es un animal o no lo es, y de qué tipo de animal se está hablando. Tal parece que tal determinación clasificatoria no existe. Sin embargo Galinier propone que entre los otomíes opera un principio clasificador muy básico, pues es posible distinguir:

- los animales salvajes o ‘animales del monte’ (*s'uti tāpo♦*), categoría que engloba al venado, al jaguar, al coyote, etcétera.
- los animales domésticos o ‘animales del pueblo’ (*s'uti hnini♦*), que incluyen tanto a los animales de compañía como a aquellos cuya cría tiene lugar en los límites del hábitat doméstico (cerdos, cabras, etcétera).

(Galinier, 1990: 585).

Ahora bien, el término *s'uti*♦ es clasificador de un tipo de animal, pues se intercepta con otro: *zuwě*♦, que corresponde a todos los animales del monte, a los cuales se añaden los insectos, pero no abarca a los pájaros. Los animales domésticos, por su parte, tampoco figuran en esta última categoría. Para Galinier el término *s'uti* (que actualmente sólo se aplica al cerdo) es quizá un antiguo clasificador que se aplicaba a todas las categorías de animales:

“La redundancia de términos tales como *zuwě*, a diferentes niveles de un árbol filogenético de las categorías animales, no es un hecho excepcional entre los grupos indígenas (...). Pero en otomí no existe término genérico, en la cúspide de la jerarquía taxonómica, que abarque al conjunto de la vida animal, incluyendo a los pájaros. Estos entran en la categoría *sins'u*, que no está cubierta por el clasificador *zuwě*. El término designa cierto tipo de criaturas de morfología y sexo indeterminado, entre los cuales pueden estar los nahuales. *Zuwě* significa criatura (*wě*♦) femenina (*zu*♦), y está asociado con el mundo del monte, no domesticado”. (Galinier, 1990: 586).

Es probable que los otomíes no consideren pertinente distinguir animales por principios morfológicos (aún cuando la morfología puede sin duda, dar la pauta para ubicar un animal como fasto o nefasto). De haber alguna clasificación, es más plausible que se haga en función de la conducta. Así, animales domésticos tales como los toros y vacas, los caballos, junto con los burros, son fácilmente asociados a los animales de monte: se les tiene por animales salvajes, que repentinamente pueden atacar y matar. No es extraño que los recortes en papel de vientos nefastos tengan pezuñas y cabezas de vaca o de caballo. En el caso de los burros, los otomíes destacan su energía sexual, característica de las entidades que pueblan los montes.

Aves de monte como el papán, están vinculadas con lo nefasto, y están condenadas a vivir entre espinas pues sus insistentes gritos casi delatan a Cristo Sol cuando buscaba huir de sus perseguidores. En ese sentido el gallo goza de especial consideración. En el mismo sentido, el águila (junto con el halcón y el gavián) está estrechamente asociada con el astro solar, en virtud de sus altos vuelos. Son animales celestes, solares. En contrapartida, las serpientes, los peces, las tortugas, las acamayaz, los sapos y ranas, como hemos visto, están vinculados con el orden inframundano de lo acuático.

Otros animales, especialmente aquellos que muerden (desde los tigrillos hasta algunos insectos) están asociados con las fuerzas nefastas: el jaguar (*Zate*) sigue viviendo en el imaginario otomí, pues en él se transforman los chamanes cuando quieren eliminar a alguien: ahí donde el *nahualismo* pervive, el jaguar es la criatura de los chamanes por excelencia. No es necesario decir que el jaguar es identificado con el Diablo, *Zithú*. No olvidemos los nexos existentes entre el jaguar y la noche: las piedras suelen convertirse en jaguares bajo el influjo de la Luna, si no fuera por las estrellas fugaces que los retornan a su condición pétrea. Esta creencia, de hecho, nos remite a la concepción prehispánica del jaguar como un animal nocturno, con un cielo moteado de “estrellas” cubriendo su piel.

No es extraño pues, que todo animal que muerda será identificado con el jaguar y lo nefasto, de manera que *zàte* se aplica en general a los animales del monte (Echegoyen *et al.* 2006: 479). Es el caso de los perros, aún cuando sean domésticos. Si bien ayudan a los hombres, los perros también comen de todo. Sin embargo, es común alimentarlos con tortillas de maíz, cosa que los asimila al orden

de lo humano. Sin embargo, podría decirse que el perro es un animal inframundano, lo mismo que los felinos. Es frecuente que entre las muchas representaciones del Diablo, éste suele aparecer como un gran gato negro, de grandes fauces y ojos chispeantes: los gatos heredan así los atributos del jaguar. La asociación entre el jaguar y el Diablo se proyecta pues, a todos los animales que muerdan, sean felinos, caninos, aves e incluso insectos: “Zate” se ha convertido en sinónimo de lo nefasto que muerde.

Otra característica del comportamiento animal que podría servir como criterio clasificador, es la práctica de comer maíz, alimento de los humanos por excelencia. Como vimos en el mito al principiar este escrito, los animales que se sirven de la milpa, en realidad están cosechando lo que ellos ayudaron a sembrar en el origen de los tiempos. Así, se acepta que la tuza, el topo, los tejones, las ardillas, los coatíes, los ratones, los insectos, y diversas aves, coman maíz, lo que les acerca definitivamente a los humanos. Los otomíes no suelen alimentar con maíz al ganado. En cambio, los pollos, los cerdos y guajolotes tienen una dieta básicamente hecha a base de maíz. Claro está, comer maíz tampoco garantiza que un animal sea fasto necesariamente: si sus hábitos son nocturnos, o se alimentan también de otras cosas menos fastas, eso podría asimilarlos con los animales nefastos.

Así, mientras que de los pollos se dice que sólo comen maíz (siendo el gallo un animal fasto por antonomasia, en virtud de haber ayudado al Cristo Sol a subir al firmamento), el guajolote a parte de comer maíz, también puede comer carne descompuesta: “come muerto”, y tal cualidad es, para algunos otomíes, propia de los animales nefastos o inframundanos (subrayando el hecho de que no todo lo inframundano es necesariamente “nefasto”). Sin embargo, no es posible establecer correlaciones absolutas: el guajolote es un animal sumamente simbolizado, y no es posible ubicarlo en una clasificación estable. Para muchos otomíes el guajolote es un ave que encarna a los pueblos indígenas: asociado con la tierra, con la mitad inferior y terrestre del mundo, se dice de él que es delicado, se enferma fácilmente, aunque es fuerte. En todos los sacrificios rituales, una pareja de guajolotes (macho y hembra) va primero: su fuerza permitirá abrir las “puertas” de los cerros, para que las otras aves (gallos y gallinas) sacrificadas puedan pasar.

Mientras que el guajolote está asociado con el mundo de abajo (pues su sacrificio se hace justamente en la parte baja del altar), los pollos lo están, como ya lo hemos dicho, con el mundo de arriba, celeste y solar, razón por la cual se sacrifican en la parte alta del altar. De manera que para los otomíes no es extraño asociar a los pollos con los mestizos: no son delicados, pero tampoco son fuertes. Lo cierto es que jamás tendrán conexión alguna con lo inframundano.

Otros animales domésticos, tal como sucede con el guajolote, presentan una imagen ambigua. Así, el cerdo no sólo se alimenta de maíz, sino que también sus costumbres omnívoras lo convierten en un animal característicamente nefasto o inframundano. Muchas de las representaciones míticas y oníricas de los otomíes, tienen al cerdo como un animal asociado con los diablos. Aquellos muertos de San Lucas, que murieron de forma violenta, y que a su vez también han asesinado a alguien, tienen una existencia inframundana similar a la de los cerdos: son tratados como tales por los diablos, que los cocinan y devoran como si fueran chicharrón. Galinier destaca en el caso del puerco, su vinculación con la fertilidad. Y como la obra de Galinier demuestra, no es extraña esta asociación simbólica de lo nefasto con la sexualidad desbordada.

En ese sentido, Galinier evoca el papel de la Luna como símbolo dominante del mundo vegetal y animal, en especial de ciertas especies en particular, tales

como el perro y el conejo. Habíamos señalado ese carácter inframundano del perro. De acuerdo con Galinier "...el perro (*yo*♦) hace las veces de animal psicopompo, que ayuda a los difuntos a atravesar el río del más allá. Su representación miniaturizada es colocada dentro de los ataúdes". Al igual que la Luna, cuando entra en conjunción, el perro "se entierra". Esto le confiere un carácter lunar a juicio de Galinier.

Ligados con los muertos, están algunos insectos como las "efímeras", que son vistas con temor, pues se dice que son almas de muertos que se salen del cementerio para llevarse a alguien.

En cuanto al conejo, éste presenta un simbolismo más complejo: "Como en la época prehispánica, se cree que las manchas de la luna representan un conejo (*khwa*♦ o *tinskwa*♦). Este animal, símbolo de la proliferación y del deseo sexual, debe su modo de andar a saltos, según los mitos, a un castigo divino. Se le considera siempre como astuto y atento a las trampas. Es un animal del 'frío' que se agazapa en las cuevas de las que es una de las divinidades".

El carácter lunar del conejo, se confirma con la denominación que recibe una de las fases del astro lunar: *tāškhwa zāna*♦, "luna del gran conejo podrido", nombre genérico de las divinidades ancestrales: Galinier advierte aquí la casi homofonía entre *tāškhwa*♦ "gran conejo podrido" y *tāškwa*♦ "gran pie podrido", homofonía que puede generar, según el mismo autor, la asimilación de los dos términos en un solo concepto. El "Gran pie podrido" es una entidad divina sobre la cual Galinier ha fundamentado buena parte de su interpretación sobre el *ethos* otomí, vinculándolo con la putrefacción vivificante y la mutilación engendradora (pues el pie es para Galinier, una metáfora del pene, de manera que la vagina es como la madre Tierra que engulle y engloba tanto lo femenino como lo masculino –al costo de la mutilación– para poder engendrar al mundo). Que el conejo aparezca dentro de la Luna, es pues para Galinier, una expresión de esta diosa femenina (y masculina a la vez) que todo lo devora.

Principales fuentes percibidas y utilizadas:

Manantiales, pozos, ríos y arroyos, y lluvia.

Conocimiento de riesgos:

Casi enteramente, todo riesgo vinculado con el agua, está focalizado en los ríos y arroyos: en tiempos de lluvia, el caudal suele crecer significativamente, y de manera muy peligrosa pues puede ser súbita. Los otomíes evitan edificar sus casas demasiado cerca de los arroyos pues se piensa que los muertos ahogados, buscarán "compañía", y tratarán de propiciar cualquier tipo de accidente.

En segundo término, otro riesgo potencial es la furia que regularmente escenifica la Sirena cuando considera que no ha sido debidamente ofrendada, desatando lluvias copiosas o bien, no enviando más agua, con lo que se planta la seca.

Conocimientos de navegación, natación y buceo:

Siendo un pueblo originario del altiplano, y menos aún como habitantes de los cerros, los otomíes casi no han tenido contacto con grandes cuerpos de agua que

deban cruzar. De manera que no hay memoria de embarcaciones ni nada parecido. Hoy en día, lo único que emplean son cuerdas y garruchas para cruzar los ríos.

Ilustraciones:

FOTO 4: AGUA OFRENDADA EN LA IGLESIA

PRÁCTICAS:

Adecuación y distribución del agua:

(Ver apartados: Mitos y leyendas u otros relatos; Deidades y personajes míticos relacionados con el agua; Hidrológicos.)

Usos del agua:

Por lo común, el agua de los pozos (y la de manantial) es la utilizada para beber, cocinar y lavar. Se tiene por agua limpia y fasta. El agua que va siendo ocupada, corre hacia el arroyo y de ahí hacia el río. Se entiende entonces que el agua de los arroyos y ríos es sucia, y por lo tanto, nefasta. La gente es sumamente precavida al cruzar un río, así sea un riachuelo insignificante: un resbalón y corren el peligro de que su sombra (su esencia vital) quede atrapada en el agua. Los ríos son lugares de muertos y ahogados, que claman por compañía, de manera que aprovechan cualquier descuido para derribar a cualquier víctima potencial. De ahí que los ríos y arroyos sean espacios que se ven con mucho miedo, o al menos, con precaución. Para gozar del favor de estas aguas, los otomíes dedican ofrendas por separado, tanto al agua del pozo en los rituales del “costumbre”, en la Iglesia y en los altares domésticos, como al agua del río, en las ofrendas al “mal aire” antes de hacer la “limpia”, para poder hacer después, sin peligro, el ritual del “costumbre” a las potencias fastas. En ambos casos se les prenden velas, y se les ofrendan refrescos, cerveza, chocolate (o café), y cigarros.

El agua es esencial para la cocción de los alimentos, y el maíz simplemente no podría ser consumido sin ella. La gastronomía otomí guarda un lugar importante a los caldos, condimentados con chile y diversas hierbas. Las aguas de sabor (preparadas con frutas, tales como el mango, el jobo, la guayaba, o la sandía) son del gusto de todos, pero han sido crecientemente reemplazadas por los refrescos de gas industrializados. El consumo de refrescos es muy elevado, sobre todo en la población infantil, al punto que desplazan al agua natural como bebida cotidiana.

Manejo de excretas y basurales:

En toda la región otomí, lo común es el uso de letrinas, aunque eso no descarta defecar en la maleza del monte. La marginación y pobreza, extendida en el mundo indígena de la Huasteca, es particularmente acentuada con los otomíes. La infraestructura es elemental, no hay agua potable ni drenaje, salvo en poquísimos casos. La gente acostumbra ir a lavar al río, y han reemplazado la raíz de *amolli*, como jabón tradicional, por los jabones comerciales. Sin embargo, todas sus actividades y su forma de percibir su relación con el entorno, está orientada por la idea del reciclaje: las divinidades dan y reciben, los seres humanos obtienen y

ofrendan. El agua misma ofrece una buena idea de lo que esto significa: va y viene, de un lado al otro, de arriba para abajo, para volver a comenzar el ciclo. Los otomíes de la Huasteca se asumen inmersos en este mundo en movimiento, insertos en la misma lógica de reciclaje: todo nace, crece, se desarrolla, se reproduce, muere y se pudre para tornar al origen oscuro de donde volverá a salir. Nada es indestructible, todo está en estado de creación y destrucción constante.

Por esto mismo, está claro que los otomíes no manejan el mismo concepto de “basura” que el que se da en Occidente, no hay cosas que se desechen y ya, pues se asume que todas las cosas continúan transformándose, jugando un papel dentro del mundo, aún cuando ya no sean necesarias para los seres humanos. Al bañarse, al barrer, en las limpias rituales, los otomíes están desechando impurezas, sobras: éstas no son algo que sencillamente se abandona y ya, en realidad, se entiende que los seres humanos retribuyen a las fuerzas del mundo algo de lo que recibieron, de manera que la “basura” (*gòhǎi*) es en realidad una forma de “ofrenda”. Quizá el término otomí dé cuenta de esta concepción: *gòho*, “cuatro”, puede hacer alusión a las cuatro esquinas de la casa, dando como resultado “cuatro tierras” (*gòho + hǎi*), justamente los cuatro montoncitos de tierra que los otomíes llevan consigo para ofrendarlos al *mal aire*, en los contextos de limpia. Los cuatro montoncitos de tierra se alojan en una bolsa junto con las cenizas del fogón doméstico. Es “basura” que es ofrendada a los “malos aires” (“vientos de muertos”) en tanto que a éstos les gustan (y necesitan) de las esencias corporales.

Por ello se quedan en los ríos, y se congregan en torno a ellos para obtener algo de los que ahí se bañan y lavan su ropa. De ahí que el jabón sea un elemento particularmente perturbador: compartir un jabón para bañarse, es compartir esencias corporales, lo cual puede resultar nocivo en un momento dado. Lo común es que el jabón sea de uso personal o limitado a los contextos familiares. Los residuos que quedan después de comer, o después de barrer, son codiciados por las diversas entidades que pueblan el mundo. De ahí que barrer una casa sólo se pueda hacer durante el día, pues de hacerlo durante la noche, dará ocasión a que los entes nefastos se enteren de las cosas de la casa, y pero aún, aprovechen los residuos para “raptar” el alma de los ocupantes de la casa. Echar la basura durante la noche conlleva el riesgo de que la esposa deje a su marido y se vaya durante la noche.

Los restos del papel recortado con que los curanderos confeccionaron a las divinidades, también tienen un destino particular, según si los dioses recortados eran fastos o no: los residuos se concentran en una bolsa plástica y se ofrendan junto con los santos y demás potencias divinas fastas, o bien, junto con los “malos aires” en la ofrenda a los entes nefastos. Si son fastos, esos minúsculos papelitos de colores serán tratados como confeti, y simbolizarán a las semillas. Si son nefastos, se trata de enfermedades. La ofrenda que se deja en el monte para el Señor del Monte y demás entidades divinas, se queda abandonada en los altares: los peones del Señor del Monte se encargarán de llevar la ofrenda a su morada, y ellos mismos consumirán su parte como pago a sus servicios: zopilotes, tejones, ratones, tlacuaches y demás animales harán la limpieza. Desde el momento que los alimentos ofrendados empiezan su estado de descomposición, es señal inequívoca de que las entidades anímicas que pueblan el monte se lo están devorando: lo pútrido implica que el monte lo está asimilando, cocinando. Pronto, la maleza tomará posesión de la ofrenda, y toda se pondrá verde (que en este caso, no subraya tanto la “pureza” sino la putrefacción, que es también vivificante).

No obstante, la cultura otomí se desarrolló al margen del plástico. Los otomíes no están habituados a tratar con objetos indestructibles: apenas pueden creer que el

plástico no sea devorado por la Tierra, con la misma facilidad con que devora cáscaras de frutas y carne descompuesta. Los especialistas rituales otomíes prestan gran atención al color de las bebidas ofrendadas: en otros tiempos, recurrían a diversas frutas y hierbas para enfatizar algún color en sus ofrendas, pero con el advenimiento de los refrescos de gas, aquellos viejos implementos tradicionales fueron totalmente abandonados y olvidados. El uso intensivo y apabullante de refrescos en las ofrendas otomíes es digno de destacar: el refresco de cola, dado su color negro, es particular de las potencias nefastas, el Diablo y los muertos. Lo mismo aplica para los refrescos rojos. En cambio, el refresco verde es propio de la Virgen y la Sirena, para las divinidades fastas. Es así que se pueden observar en todos los lugares que son objetos de culto y peregrinaje, una enorme cantidad de envases de plástico de refrescos que la Tierra y el Agua no han podido digerir.

Regularmente, los habitantes de las diversas comunidades otomíes destinan un día completo para la limpieza de los pueblos: barren las calles y veredas de la comunidad, juntando palos, hojas secas, envolturas y botellas plásticas. Se forman pequeños montoncitos de basura que eliminan quemándolos. Tal parece la forma más sencilla de acabar con la basura.

Métodos de potabilización del agua:

No hay tal interés por potabilizarla. Algunas familias se preocupan en hervir el agua, pero tal es ciertamente una práctica marginal.

Modificaciones de la calidad del agua:

En relación con la calidad del agua en los territorios indígenas otomíes, está claro que se ha degradado en las últimas décadas: la gente recuerda que antes los ríos solían ser más caudalosos, y los pozos no se secaban con tanta frecuencia. Sin embargo, el mayor problema que ahora enfrentan, es que el agua de algunos ríos está contaminada. En algunas localidades el agua es la principal causa de enfermedades cutáneas, que afectan sobre todo a la población infantil que es la que más utiliza estas fuentes de agua. Las infecciones de la piel son muy frecuentes, y en gran medida están relacionadas con la mala calidad del agua. Otros problemas de salud relacionados con el agua, son las infecciones gastrointestinales, especialmente el padecimiento de diarreas en la población infantil y amibiasis. Son muchas las comunidades, de hecho la gran mayoría, las que carecen de agua entubada, y no tienen más opción que utilizar aguas insalubres.

Descripción de los principales sistemas hídricos:

La Huasteca es una región conocida por su clima semitropical, cálido y húmedo. No obstante, los pueblos otomíes están asentados a pie de monte, y se desparraman entre las serranías que separan a los estados de Veracruz, Hidalgo y Puebla. Casi no hay poblaciones otomíes asentadas sobre la llanura costera, siendo los más cercanos a ella, los otomíes de los municipios de Ixhuatlán de Madero y San Pedro Tlachichilco, ambos en el estado de Veracruz. La temporada de secas va de los meses de octubre y noviembre, a los meses de abril y mayo. La temporada de lluvias inicia con algunas lluvias repentinas entre los meses de febrero y marzo, aunque la sequía se prolonga hasta mayo o junio, hasta que las lluvias se desatan con fuerza en los meses que van de junio a septiembre. Es una región muy húmeda,

de manera que se logran dos cosechas de maíz al año: una siembra se hace entre noviembre y diciembre para ser cosechada entre abril y mayo, mientras que la otra siembra se hace en el mes de junio para cosecharse entre octubre y noviembre.

La humedad suele llegar del norte y el este, en la segunda mitad del año, en la época de lluvias. La Sierra Madre oriental atrapa la humedad que llega del mar, provocando la humedad característica de la Huasteca. Aunque la cultura otomí no está precisamente vinculada con el mar, los otomíes tienen bien identificado el temporal marino, pues los que viven en la parte más oriental del territorio otomí (en la Huasteca meridional) lo padecen con frecuencia. Los vientos huracanados son bien conocidos, y le llaman “Viento Cimarrón” (*Thimaló Dähi*), que no obstante su origen marino, ellos lo ubican en las sierras altas. Con las lluvias abundantes que caen en la temporada húmeda, los ríos suelen aumentar su caudal de manera repentina y espectacular, causando inundaciones y deslaves en algunos casos.

Sistema tecnológico y prácticas para adaptarse a las condiciones de la oferta natural de agua:

Dada la abundancia de agua (sobre todo, en la segunda mitad del año), los otomíes no precisan de tecnologías muy sofisticadas para obtener el vital líquido. No obstante que en épocas de sequía, los pozos llegan a secarse y se padece la escasez de agua, pues de pronto toda una comunidad no tiene más que un pozo para abastecerse. En los últimos años esta situación se ha agravado. Afluentes naturales, estanques y ríos se han secado en las últimas décadas, aunque lluvias abundantes llegan a revitalizarlos de pronto. Lo cierto es que durante la época de lluvias, los otomíes acostumbran captar el agua que escurre de los techos caseros, en cubetas y piletas, con la que pueden lavar trastes y ropa. En época de secas, no existe esta alternativa y no hay más remedio que acarrear el agua desde los pozos para lo más indispensable.

Impermeabilización y aislamiento:

Los otomíes usan por lo común, plásticos: es común el uso de mangas de plástico para cubrirse la lluvia. En las unidades domésticas, los techos suelen ser de lámina de asbesto para recintos con muros de carrizo. Los edificios de concreto, suelen tener techos de lámina galvanizada.

Control de humedad:

Nada más sofisticado que hacer un pequeño surco en torno a la casa, una sencilla canaleta para impedir que el agua de lluvia penetre los hogares. Algunas casas tradicionales emplean los carrizos revueltos con lodo para erigir los muros, haciendo las casas un espacio térmico. No obstante, estas prácticas se van abandonando en la medida en que se incorporan los tabiques y el cemento para la construcción de las casas. Tan sólo las cocinas, permanecen construidas a la forma tradicional, con piso de tierra y paredes de carrizo. El agua que llega a penetrar en los hogares con piso de tierra es rápidamente absorbida.

Descripción de la organización para la gestión del recurso hídrico y los otros recursos que dependen del agua:

La participación de los gobiernos municipales para la instalación de pozos de agua, es escasa y muy focalizada. En estos casos, la ubicación y uso de los pozos está sujeta a disputas vecinales y afirmaciones partidistas.

En la gran mayoría de las comunidades, el acceso al agua es por vía de los pozos, cuya agua se canaliza a pequeños “baños” (pequeñas edificaciones semicirculares de piedras apiladas, que permiten a las personas bañarse y lavar ropa en su interior). Puede haber hasta quince baños por pozo, y de acuerdo a los datos de Galinier, la organización que regulaba el acceso a los pozos estaba cruzada por lazos de parentesco y territoriales. Los pozos de linaje, no obstante su importancia ritual, han desaparecido como tal. Ahora parece imponerse una distribución territorial, barrial, que ya no guarda ninguna relación con el parentesco. Hoy en día, la única gestión visible del agua, es la que se atribuye a los cerros y la Sirena.

Agua y género:

Es casi una obviedad para los otomíes: el cultivo de la tierra y la labranza, así como la cacería, es una labor masculina, mientras que la preparación de alimentos, el lavar ropa y trastes, así como el acarreo de agua (e incluso, en algunos casos también la leña) es labor femenina. Nunca se verá a los varones transportar agua desde los pozos. Las mujeres suelen hacerlo en grupo, mediante cubetas en ambas manos y otra en la cabeza. Lavar también suele ser una actividad colectiva. No es extraño pues, pensar al agua como un elemento femenino.

Tabúes de cacería y pesca:

Cito en extenso lo escrito al respecto de la pesca, por Galinier:

“En torno a los peces, símbolos del mundo uterino, existen severas prohibiciones. Efectivamente, las actividades de la pesca van acompañadas por precauciones rituales sumamente delicadas en cuanto a su interpretación. Cuando alguien va al río, no debe llevar consigo espejo, dinero o machete. Se cree que, al igual que el dinero, el espejo refleja la imagen de la muerte. La [p. 609] prohibición en lo que se refiere al machete proviene del episodio de un mito acerca de la actividad castrante de la divinidad acuática. En otros tiempos, el pescador arrancaba con los dientes la cabeza del primer pescado. Hoy día, basta escupir en el lugar donde se está pescando.*

“Para los otomíes, la pesca es comparada con un intercambio simbólico peligroso entre el hombre y la mujer, que requiere severas precauciones. De cierta manera, el pescador procede a una especie de ‘raptó’: los peces son los ‘hijos’ de la *hmũthe*, cuya furia es provocada por la captura de los peces. La pesca es un ritual a la vez de amor y de muerte. Así, cuando sale a pescar, la mujer y los hijos del pescador deben beber un poco de té hecho con ciertas hierbas de propiedades tóxicas llamada *mati*. Hallar una serpiente en el camino significa que se va a regresar de la pesca con el morral vacío (la serpiente, símbolo fálico, tal vez funja como rival).

“Los remolinos, particularmente temidos, obligan a los pescadores que llevan pistola a permanecer siempre en aguas poco profundas. En cuanto aparece un remolino, deben ser arrojados tres pedazos de incienso cerca de

éste, a fin de permitir una disyunción de los elementos macho y hembra, tal vez porque todos los peces son seres peligrosos, los que se compran en el comercio son denominados *zithũb*□*i* ‘criaturas del diablo’. En este sentido, se considera que la ‘fetidez’ del pescado seco es una particularidad que vincula a estos animales con el sexo femenino.”

* En Tzicatlán, el pescador se come la cola del primer pez que ha capturado.

(Galinier, 1990: 608-609).

Así podemos entender que cuando las aguas del río están lo suficientemente bajas en temporada de secas (entre los meses de mayo y junio), la gente aprovecha para capturar peces y acamayas (“chacales” como les dicen). Según algunos, tal actividad sólo puede realizarse en martes o viernes. Para agarrarlos, deben permanecer en completo silencio, nadie habla pues las piedras los delatarían. Ante el más mínimo ruido, la Sirena buscará proteger a sus hijos y el agua aumentará su nivel haciendo imposible la pesca. Por eso, esta agua de secas (ra *‘yõthe*) es “el agua que oye”. (Echegoyen *et al.* 2006: 469-470).

Principales sitios arqueológicos o de observación de los sistemas y de la tecnología hídrica:

La zona arqueológica más destacada en la región por su tecnología hidráulica para usos agrícolas, es la de la Mesa de Metlatoyuca, ubicada en el municipio de Ixhuatlán de Madero, lo que fuera la ciudad prehispánica de Metlatoyuca del posclásico mesoamericano, hoy ubicada en la comunidad totonaca de Cerco de Piedra (municipio de Francisco. Z. Mena, en Puebla). Su infraestructura es descrita por Lorenzo Ochoa en los siguientes términos:

[se trata de] pozos artesianos hechos de lajas perfectamente cortadas que se distribuyen principalmente hacia el sur. A uno de los pozos, todavía en funciones, se baja hasta el espejo de agua por medio de una escalinata. Este tipo de depósitos de agua se han encontrado en varias ciudades prehispánicas de la Huasteca: Cacahuatenco, Órganos, Xochicuatepec, Cebadilla y Tumilco, entre otros.

(Ochoa 1999:119)

Como el mismo Lorenzo Ochoa aclara, este sistema está presente también en otros sitios arqueológicos regionales. La mesa de Cacahuatenco es un sitio arqueológico aún más grande que el de Metlatoyuca, ubicado muy cerca de la comunidad nahua de Loma Bonita, también en el municipio de Ixhuatlán de Madero (Ver.), donde los curanderos tanto nahuas como otomíes suelen hacer rituales de pedimento de lluvias. En este caso se trata de una gran zona arqueológica aún poco explorada y dañada por el saqueo. Este sitio, actualmente cubierto de bosques tropicales, fue visitado y descrito brevemente por Gordon Ekholm (1952-1953).

“Está formado por dos grandes grupos monumentales que se encuentran a una distancia de unos diez kilómetros el uno del otro, pero que se comunican entre sí por una calzada empedrada de unos siete metros de

anchura. El grupo principal comprende una pirámide cuadrada de siete pisos, con 16 metros de altura, y con dos escaleras”

Con respecto a los restos de lo que fuera un sistema hidráulico prehispánico, Medellín Zenil señaló en 1955:

“La pirámide, con otros edificios más pequeños, está rodeada por una muralla ritual *coatepantli* poco elevada y almenada. Todo el sitio está lleno de pozos y de cisternas para el aprovisionamiento de agua”.

(Medellín Zenil; citado en Stresser-Péan, 1998: 195).

Actualmente esos pozos son aún visibles (aunque totalmente cubiertos por tierra y vegetación), y cubren el sitio. Su hechura, por lo que se puede apreciar, aún remite a los pozos circulares de los otomíes contemporáneos.

Ilustraciones:

INSERTAR MAPA N. 1

MECANISMOS DE EQUILIBRIO SOCIAL:

Formas organizativas:

Toda comunidad indígena es una organización en sí misma: sus pobladores se asumen parte de un colectivo, con identidad territorial, lingüística, étnica y ritual. El estatus étnico, sin embargo, no es tan prioritario: los casamientos pueden ser interétnicos, y el hecho de que existan muchas comunidades otomíes en un municipio, ello no implica que todas responderán como un solo cuerpo. La colaboración, en cambio, entre otomíes y nahuas, o entre otomíes y tepehuas, o entre otomíes y mestizos, es algo frecuente. Los niños que resultan de matrimonios interétnicos suelen aprender ambas lenguas. El parentesco no está pues, circunscrito a las fronteras de la etnicidad.

En otros tiempos la filiación de parentesco constituía quizá uno de los principales engranajes de la organización comunitaria. Los grupos de parentesco estructuraban el territorio y la dinámica ritual, pues cada uno de ellos, además de tener una entidad divina propia, con un espacio territorial específico, rendía culto a los ancestros de ese grupo familiar, en los oratorios familiares, que luego derivaron en las capillas “del costumbre” (*Gun dōni*, “Casa de flor”): los huesos eran venerados en osarios de donde la gente esperaba protección y fertilidad en sus tierras. No obstante, el culto en osarios ha caído en desuso, y los grupos de parentesco ya no integran unidades territoriales. La división barrial entre “arriba” y “abajo” sigue siendo el eje de todo pueblo, pero ya no tiene la dimensión familiar, como grupo de parentesco que antes tenía.

No hay ya ningún criterio que limite de forma alguna la exogamia, y es común que las mujeres se casen con hombres mestizos. No obstante, la residencia sigue siendo patrilocal.

Muchas decisiones que competen a los intereses comunes, se toman en asamblea, que congrega a todos los hombres casados y en edad de casarse, así como las mujeres adultas. Su función es más bien determinar líneas generales de acción sobre algún asunto, o bien dar información sobre algo que competa a todos. Los problemas que se suelen tratar en este tipo de asambleas son aquellos

relacionados con las iglesias evangélicas que se rehúsan a cooperar para alguna fiesta religiosa católica (como se considera la mayoría de los otomíes). La aparición de templos protestantes y evangélicos suele perturbar la dinámica tradicional en todas las comunidades indígenas, pues su falta de colaboración es sentida como una dura fractura, que debilita al pueblo como tal, además de hacer más penosos los gastos en la ritualidad tradicional en la medida en que son muchas las familias que no quieren cooperar, y en el hecho en sí de que las ofrendas pierden eficacia simbólica, pues suelen ser unos cuantos los que se dirigen con plegarias a los cerros, el agua y demás entidades divinas. La imagen del pueblo, como un cuerpo unido, que ofrenda a las divinidades para obtener beneficios colectivos, se quiebra. Por ese motivo las peregrinaciones a los cerros suelen ser escasas, pues los chamanes esperan ir con un gran grupo de gente para honrar debidamente al cerro, y al no juntar a todos los necesarios, visitar el cerro en esas condiciones puede resultar contraproducente.

De ahí que en las asambleas comunitarias sean frecuentes los roces por este motivo. No obstante, en ellas, todos participan. Dejando de lado los temas rituales, ahí se acuerdan las cooperaciones para asuntos no religiosos, tales como proyectos productivos, ganaderos o aerocomerciales, o bien para tratar sobre la construcción de un recinto, una escuela o una clínica. Incluso este tipo de proyectos, suele enturbiarse debido a las diferencias religiosas que los conversos suelen hacer explícitas con mucha frecuencia. La conversión a otra religión en sí, no es lo que más perturba a la comunidad, sino el que dejen de hacerse los rituales, y que por el contrario se les ataque. Tales diferencias confesionales han contribuido en buena medida a la fractura de las relaciones de parentesco, pues las familias suelen quedar divididas por ello, abandonando compromisos rituales (como el compadrazgo) que en otros tiempos era inconcebible abandonar.

Hoy en día, el acceso a la tierra está regulado por otras instancias organizativas, tales como el Comisariado ejidal, al cual sólo pueden acceder los ejidatarios. Este tipo de organización es mucho más cerrada, y suelen participar sólo los ejidatarios. Aunque también las mujeres ejidatarias se imponen al monopolio masculino, y reclaman tener voz y voto en virtud de haber enviudado y no tener quién las represente. Aquí, las diferencias de credo son secundarias. Es en las juntas de ejidatarios donde se decidió ceder tierras del ejido para que los vecindados (gente sin tierras) pudieran utilizar un pedazo de tierra para vivir y sembrar: la explosión demográfica no ha venido acompañada de más repartos de tierra por parte del gobierno, de manera que el desequilibrio entre pobladores y recursos ha buscado ser resuelto en estas instancias comunitarias, previendo futuros conflictos. Es también aquí donde algunos pueblos han optado por aceptar la entrada del PROCDE con los problemáticos resultados que ya se han señalado.

Tal parece que en algunas comunidades otomíes, el culto en los oratorios familiares de otros tiempos, se ha transformado en pequeños “movimientos” religiosos, en los que un curandero o chamán, edifica una “Casa de costumbre” en su solar, y la ofrece al culto comunitario. Para ello cuenta con el apoyo de las redes de parentesco que suelen extenderse más allá del pueblo. Es así que los curanderos han venido a reemplazar a los osarios como el rostro visible del culto, pues ahora son ellos quienes resguardan las “antiguas” (piedras con formas especiales, cuarzos y diversos cristales considerados preciosos, además de otras divinidades como los santos y semillas). Jóvenes curanderos disputan a los ancianos la preeminencia en la labor ritual, y se embarcan en dinámicas competitivas sumamente intensas. De esta forma, los nuevos curanderos (cada vez más jóvenes) se caracterizan por

encabezar sus propios “movimientos” que incorporan las características formales y organizativas de las iglesias pentecostales, aunque con la complejidad simbólica propia de los rituales tradicionales. Es así que los curanderos y sus respectivos *movimientos*, así como el grupo de parientes y amigos que les apoyan, constituyen los nuevos rostros de las organizaciones indígenas otomíes.

Además de estas organizaciones (ciertamente parciales, fragmentarias), perviven los usos organizativos tradicionales: la institución del trabajo colectivo obligatorio, la “faena” (de la cual están exentos los ancianos, aquella gente mayor de los sesenta años), es de alcance general, pues es trabajo al que están obligados todos aquellos que quieran formar parte del pueblo, a menos que sustituyan su trabajo con dinero, y paguen “peones” para que trabajen por ellos. La otra forma organizativa fundamental es la “mano vuelta”, la cooperación que se da entre unos y otros, un trabajo no remunerado económicamente, que se hace en apoyo de alguien, en retribución a un apoyo que se recibió de esa persona previamente. La mano vuelta opera no sólo en el contexto agrícola, sembrando y cosechando las tierras del amigo, sino también ayudando a edificar su casa o apoyándolo en la realización de un ritual o una fiesta comunitaria. Es inconcebible para un otomí no responder con trabajo a alguien que previamente le ayudó: aquel que evada tal compromiso, será severamente sancionado por el colectivo y no podrá aspirar a que alguien más lo apoye en el futuro. A diferencia de la “faena”, la “mano vuelta” no puede ser reemplazada con un apoyo en metálico: es energía, solidaridad y confianza la que se juega.

Normas:

Los otomíes no son muy afectos al rigor de la etiqueta, ni a los protocolos. Sin embargo observan principios normativos muy claros: no se puede atentar contra los intereses del pueblo. Los bienes son comunitarios: nadie puede abrogarse dueño de un bien colectivo. De ahí los problemas con los conversos a otras denominaciones religiosas, pues se les acusa de disfrutar de los dones divinos (calor, agua, alimentos, etc.) sin retribuir nada a cambio: para los otomíes que siguen practicando la ritualidad tradicional, aquellos sólo los utilizan y se benefician de su esfuerzo sin dar nada en retribución. Tal es, la reciprocidad, el principal principio normativo comunitario que las nuevas iglesias han puesto en entredicho.

La riqueza excesiva, tampoco es bien vista, y fiestas como el Carnaval o las fiestas patronales costeadas por mayordomías, son ocasión para legitimar esa riqueza mediante la redistribución: compartir las riquezas es otro de los principios normativos que han significado la pervivencia histórica de las comunidades indígenas como tales: no se puede alentar que surjan grandes diferencias económicas (aunque las haya) al interior de la comunidad. De alguna manera, pervive la idea de que todo el pueblo constituye un mismo cuerpo (con una parte de “arriba” y otra de “abajo”), en el que el individuo debe estar estrictamente subordinado a los intereses del colectivo.

Otro principio normativo, es paralelo al compartir las riquezas: la fuerza de trabajo también debe ser compartida. Todos deben cooperar en las labores públicas, sea construyendo algún edificio público, un puente o bien en la limpieza. Es el principio que obliga a todos a hacer “faena”: se barren las calles, se recoge la basura, se desbrozan los caminos, etc. Todo trabajo colectivo es denominado así y conserva gran importancia y vigencia.

Otra norma que se sigue, es similar a la anterior: si toda energía humana pertenece al colectivo, es obligación de todos contribuir para que la energía siga fluyendo: cada individuo requiere alimentos, educación, atención de otras personas. Es decir, las energías de todo un pueblo se han volcado para que viva ese individuo, de manera que cada persona es una “inversión” colectiva: lógico es no sólo que retribuya al pueblo con su propio trabajo, sino que coopere engendrando hijos que en el futuro ayudarán a la supervivencia del pueblo, empezando por la de sus padres que requerirán de su atención en la vejez. Está muy mal visto no tener descendencia. Es imperativo para todo hombre y toda mujer, formar un hogar como pareja: no se concibe la existencia solitaria (pues como está visto, todas las potencias divinas están entendidas como una pareja de hombre y mujer). Los solteros están sujetos a críticas y condenas más o menos explícitas, lo mismo que la homosexualidad. De ahí que muchos homosexuales, hombres o mujeres, se casen y tengan hijos: es un imperativo comunitario.

Aspectos de cosmovisión y conocimiento:

Definir qué es lo “propio” de los otomíes es harto difícil. Entre las múltiples posibilidades combinatorias en cuanto a formas y procedimientos rituales, los otomíes de la Huasteca sur, muestran una forma ritual característica y particular, aunque no deje de ser parecida a la de sus vecinos. De hecho, sólo es posible enunciar dichas particularidades hasta que se les mira dentro de la dinámica regional interétnica.

No obstante, podemos destacar los referentes simbólicos que son eje de la cosmovisión otomí, que ordenan el cosmos y ofrecen las vías de acción indispensables para habitar el mundo. Daremos una breve revista de cuáles son esas fuerzas que regulan el mundo, y cómo es que los otomíes tratan con ellas.

Podría decirse que entre estas formas básicas del código otomí, están los referentes más inmediatos de las entidades divinas contempladas en la cosmovisión otomí: el Sol, la Tierra, el Agua, el Fuego, el Maíz, Santa Rosa, el Arco Iris, los Muertos, el Cerro, etc. Estos empiezan por ser “conceptos reflexivos” que acaban por hacerse “intuitivos” en la medida en que sus connotaciones y significados se asimilan. El Sol, el cerro y la Sirena, constituyen los ejes del mundo. Pero indudablemente, también lo son los muertos y los ancestros prehumanos, expresión de las fuerzas descontroladas del monte, de lo no humano, lo antisocial. Tal es la importancia del Carnaval para los otomíes. Empecemos por enunciar algunas de las potencias ortógenas.

El Cerro no sólo controla el Agua, sino también los Vientos sobre los que manda: los “aires” son sus sirvientes. Evidentemente, el Cerro es poder. El Cerro se comunica, manda mensajes e impone penas y castigos mediante *aires* (*dāhí*). El Cerro recibe las plegarias de los hombres y es ofrendado. Puede comunicarse con los Santos y las vírgenes del Cielo: su cruz, la “Cruz del Cerro” (*Tehe pönthí*) se comunica tanto con la “Cruz de Tierra” (*Poonthi Höi*) como con la “Cruz del Cielo” (*Pönthi Mahentzi*), y sobre todo con las “Cruces del camino” (*Ñú pönthi*), los guardianes de todo pueblo que cuidan la entrada y salida de cada comunidad. (Lazcarro, 2006).

El Sol, es la expresión de ese orden humano. Los otomíes lo identifican con Jesucristo y la cruz. Suele representársele además de la cruz, con un ojo en su centro. Sol, Cerro, semillas, vientos, cruces, agua y muertos, no están desligados en el pensamiento otomí, unos llevan a los otros. “El Ojo de Dios, la Cruz, mira desde el

Cielo, y se comunica con la Cruz del Cerro que a su vez se conecta con la Cruz del camino, que a su vez domina sobre la Cruz exterior de cada casa (una cruz puesta en el patio, mirando a la puerta de cada unidad doméstica), y que mediante el 'rosario' o 'teléfono' (un cordón de flores de cempoalxóchitl que es atado en sus extremos tanto a la Cruz exterior como al Altar doméstico), pone en contacto a la unidad doméstica (y la Tierra del hogar) con el Cielo a través del Cerro" (Lazcarro, 2006). Mediante estas cruces domésticas, las plegarias que van de la Tierra al Cielo llegan primero al Cerro. Por él pasan también los mensajes que llegan del Cielo. El Cerro es pues, el vínculo entre la Tierra y el Cielo. Por ello, la *Cruz exterior*, de "casa", se entiende como una extensión de los Cerros, y un vínculo directo con el Cielo (Lazcarro, *idem*).

En los pozos de agua que a diario se visitan encontramos también cruces adornadas y restos de parafernalia ritual: como hemos visto, es el hogar de la Sirena. Lo mismo en las "esquinas" de todo pueblo, una cruz y recortes de papel clavados en el suelo, o atados a un hilo y meciéndose colgados a merced del viento, "vigilan" y protegen al pueblo. En el centro, justo donde el "barrio de arriba" se junta con el "barrio de abajo", el templo de la Iglesia Católica, una pequeña capilla (*Nijá*) con los santos católicos en su Altar, tiene flanqueada su puerta principal por un arco de flores que le antecede. En otros lugares, es una cruz (similar a la Cruz de patio) la que resguarda su puerta. Es inconcebible un ritual de *costumbre* sin estas cruces.

Aparte de la Iglesia, los otomíes edifican "capillas", "Casa de costumbre" o "Casa-flor", *Gun döní*, donde están las "antiguas" tales como piedras preciosas — desde cuarzos, obsidiana y alabastro, hasta fósiles— figurillas prehispánicas, así como el bastón del pueblo (un "Bastón Jefe" —*Baasto Zethâbi*— emblema del pueblo, símbolo del poder, que domina y manda sobre los bastones de cada curandero en el pueblo), y sus tambores (un tambor macho y un teponaztle hembra que son también emblemas de una autoridad ancestral); son éstos los adoratorios comunitarios que Galinier ha identificado con lo no-católico de raigambre autóctona, la parte baja, soterrada, sexual y pútrida del *ethos* otomí.

De acuerdo con Galinier, el oratorio "menor" patrilineal se utilizaba subrepticamente durante la noche, en franca oposición al oratorio "mayor", diurno. Podemos identificar estos oratorios patrilineales con la Capilla de costumbre, que se erige en contraste con el templo católico. Sin embargo, el virtual abandono en que han dejado los sacerdotes católicos a algunas comunidades otomíes (como las de Ixhuatlán de Madero), debido a su persistente "idolatría", ha posibilitado que los otomíes desplieguen todo su potencial simbólico y ritualístico sin obstáculo alguno, de manera que las fronteras entre el culto "católico" y el *costumbre* se han desdibujado (Trejo *et al.* 2006a). Así es posible ver santos en la Capilla de costumbre, y recortes de papel ofrendado con sangre en el Altar de la Iglesia.

No obstante, permanece cierta asociación semántica de la Capilla con el mundo de abajo, lo terrestre, en tanto que la Iglesia se corresponde con el aspecto celeste y solar del mundo, lo que está arriba, a juzgar por el tipo de *costumbre* y las entidades divinas celebradas en uno y otro caso. Mientras que en la Capilla o *Casa de costumbre* están los "abuelos" de la Tierra en la parte baja del altar, en la Iglesia sólo hay espacio para las imágenes de los santos y las cruces, estando el Niño Dios en la parte más baja, mientras que el suelo de la iglesia es pocas veces atendido. En el primer caso se ofrenda a los cerros, en el segundo se celebra la Santa Cruz (el Cristo-Sol) el 3 de mayo.

No hacer las ofrendas, implica romper el trato que divinidades y seres humanos mantienen, de alimentarse mutuamente. Los seres humanos, en la

perspectiva otomí, pueden vivir porque ofrendan. Si ofrendan, “son personas”. Tal es la antítesis que los otomíes encuentran con la imagen de los hombres arcaicos, carnavalescos: son ancestros prehumanos, portadores de una vitalidad descontrolada. En cambio, el Sol, los cerros, la Virgen, son divinidades de lo alto (ubicadas en la parte superior de todo altar otomí), que también son fuente de vitalidad. Claro está, “no es una vitalidad desbordada sino controlada: todo lo relacionado con la redistribución de recursos a cargo de las potencias fastas, está regulado, medido y calculado: cuántos habitantes viven en ese rancho, cuántas tierras ocupan, cuánta agua les corresponde, cuántos alimentos consumieron: no hay ni de más ni de menos. Lo propio de las divinidades ortógenas es racionar, calcular, contar y redistribuir. Los mueve la lógica de la reciprocidad, de la interacción cotidiana solidaria. (...)”. (Lazcarro, 2007). Caso contrario el de los ancestros prehumanos, en los que priva el exceso y la carencia.

Los ancestros del Carnaval no son ancestros humanos: “son prehumanos que no conocían el vestido ni la lengua, que no vivían en comunidad sino en los montes, que no sabían de reciprocidades y mucho menos conocían el maíz. Si los otomíes les tuvieran por sus prototipos, no habría forma de entender el énfasis por los rituales del *costumbre*, en que se celebra la semilla y la aparición del ser humano como tal, el campesino. (...), lo propio de los seres humanos es interactuar: retribuir los dones con ofrendas, sacrificios y pagos, para entonces volver a recibir los dones de las divinidades ortógenas. Conservar los vínculos, reforzarlos cada año, recordarlos. Los ancestros prehumanos del Carnaval ya no conservan los vínculos, no saben de reciprocidades: tienen hambre, tienen sed, tienen necesidades inmediatas, necesidades crónicas”.

Son pues ancestros prehumanos, desconocedores de los códigos de conducta propios de los humanos: la siembra y cosecha, el habla, la reciprocidad. Incluso podría decirse que más que ancestros, los diablos del Carnaval son antiguos pobladores del mundo, el que *después* fuera habitado por los otomíes. En cambio, los muertos que se festejan en Todos Santos, son ancestros con los que sí se puede tratar: se les recibe y da de comer, pues de no hacerlo, castigarían igual que un “mal aire”. De manera que lo único que garantiza que un ancestro familiar, no haga daño a los vivos, es dándole de comer, recordándolo: “Es así que el olvido es la antesala para quedar asimilado a los ancestros prehumanos, carnavalescos. (...). Lo cierto es que el olvido es ruptura, principio del caos. Mientras haya recuerdo, mientras los vivos sueñen a los muertos, habrá relación social. Los muertos de Todos Santos no son pues, ancestros prehumanos porque mantienen fuertes vínculos de reciprocidad social”.

Esto no significa que los muertos no sean potencialmente peligrosos: con los muertos, al igual que con las potencias divinas fastas, los compromisos de reciprocidad no dejan lugar a dudas: dar de comer para recibir protección, alimento, agua, etc. “El incumplimiento en el pago por parte de los seres humanos se hace merecedor de una sanción: los muertos castigan tomando por la fuerza lo que les fue negado. La Tierra fastas, el Fuego, el Agua, junto con el resto de las potencias divinas celestes, que suelen ser activas proporcionando a los seres humanos todo lo necesario para la vida, simplemente dejan de actuar, castigan por omisión, permitiendo que aquellos entes nefastos, carnavalescos, dañen impunemente”.

Así, el “Agua mala” no es más que el agua que los ancestros ofrendaron, y que de pronto fue abandonada. De ahí el cuidado que ponen los otomíes en regresar el agua ofrendada durante el *costumbre* al pozo, donde servirá como mensajero y dará cuenta de que recibió una ofrenda. El problema es cuando esos

informes dejan de llegar. De nuevo, el caos aparece cuando se rompe el vínculo social.

Así, la tierra que dio sustento a un altar doméstico y que fue alimentada durante los rituales del *costumbre*, será “Tierra mala” al quedar desamparada: hambrienta y enojada, clama por alimentos, los arrebatada, se devora a los seres humanos que no ofrenden: la “Tierra buena”, la Tierra ortógena, recortada en papel y colocada en la parte inferior del Altar, defiende de cualquier ataque, informa al resto de la tierra que ha sido alimentada por esa familia. Pero al no recibir alimento, permitirá que aquella Tierra de ancestros, olvidada (“Tierra mala”), castigue la falta. Eventualmente, el Fogón de una casa abandonada no sólo no defenderá a los seres humanos que alguna vez le dieron de comer, sino que en la medida en que esos seres humanos murieron, también se convertirá en “Lumbre mala”, antisocial, carnavalesca.

“De manera que es el olvido, la ruptura de los vínculos, lo que proyectará irremediablemente a los seres vivientes, humanos y no humanos, entre las fuerzas desatadas propias del Carnaval. Es así que los otomíes se dedican por entero a mantener un delicado equilibrio entre fuerzas creadoras y destructoras, siendo las últimas aquellas prefiguradas en el Carnaval. El Carnaval sí es un rito de apertura, pues con él principia el cosmos, pero no es el horizonte armónico de los seres humanos, ni un hogar al que los otomíes deseen regresar. Caos originario que es de hecho, su negación como otomíes, como campesinos, como seres humanos. Posiblemente el caos carnavalesco sea también el futuro de cada quién, pero lo importante es no olvidar para garantizar la vida sobre el mundo: cada ritual de *costumbre*, y sobre todo, la fiesta de la Santa Cruz, el ascenso del Cristo Sol, garantiza y celebra la vida humana. De ahí que la oposición entre un orden regido por la reciprocidad y marcado por los dones civilizatorios, frente al caos prehumano, de carencias y existencia errática, sea fundamental en la ritualidad otomí. Así pues, lo único que queda por hacer, es evitar el caos mediante los vínculos de reciprocidad, los tratos de intercambio solidario, manteniendo a las fuerzas vitales prehumanas debidamente sujetadas...”. Sin embargo, “convertirse en uno de esos monstruos es inevitable, una vez que el olvido arroje a cada quien a una existencia errática de hambre, envidia y ambición (...) en la medida en que lleguen nuevos muertos y los primeros sean olvidados por los vivos, fundiéndose con la tierra, para convertirse en criaturas prehumanas” (Lazcarro, 2007).

Particularidades de la cosmovisión otomí:

A primera vista, son pocos los rasgos que podamos enunciar como estrictamente “otomíes”, pues los parecidos (en especial con los nahuas, y un poco menos con los tepehuas) son tales que se corre un grave riesgo al hablar de una supuesta unicidad otomí: un Altar doméstico, dividido en dos espacios de igual tamaño, uno arriba del otro, cruces arriba, abajo y a los lados del Altar; una cruz sobre una pequeña plataforma afuera de todo hogar o Casa de *costumbre*, la “Cruz de patio” o cruz exterior; flores y todo tipo de ofrendas ahí y en el fogón doméstico (una hoguera tratándose de la Iglesia o de la Casa de *costumbre*), así como en las cruces de los pozos (y el manantial), y en la Cruz del camino, a la entrada de todo pueblo. Un hilo de flores conecta la cruz exterior con el Altar adentro de la casa, siempre que se haga un *costumbre*.

Al menos un dúo de músicos (violín y guitarra) entonarán los *sones de costumbre* mientras reciben ofrendas en una pequeña mesita ubicada frente a ellos.

Numerosos muñecos de papel recortado, se ubican en cada uno de estos puntos, para ser eventualmente ofrendados y alimentados con sangre. Tales son las formas rituales más visibles entre los otomíes, nada particular a primera vista, si se le compara con las formas rituales de nahuas, tepehuas y totonacos, que presentan elementos más singulares. (Trejo *et al*, 2006a).

Y es que es quizá en el caso otomí donde más difícil pareciera encontrar estos rasgos particulares, no sólo por los parecidos con las formas rituales de otros grupos étnicos, sino por la extrema y desconcertante heterogeneidad en las formas rituales habidas entre los propios otomíes: lo mismo emplean un código numérico que otro, así como acogen parafernalia ritual llegada del exterior. Recortes, divinidades contempladas, colores, ofrendas, números, procedimientos, son en sumo variables. Lo mismo se suprimen parafernalia y secuencias, que se inventan otras ex profeso, o bien se exageran los números e importancia de otros elementos. La disponibilidad de recursos no siempre explica el despliegue de aditamentos rituales, ni la abigarrada composición de los altares, como tampoco determina la austeridad que se observa en otros.

Es pues, esta flexibilidad, esta notable maleabilidad, uno de los principales elementos a destacar como característicos de la ritualidad otomí. Claro está, mirando más atentamente, se perciben de inmediato los principios organizativos que regulan y posibilitan la integración de formas, intenciones y representaciones dentro la praxis ritual. No son pues los referentes simbólicos lo que caracterizaría a los otomíes (las divinidades de un panteón particular otomí), sino más bien el esquema y patrón organizativo de esos referentes, la “gramática” y no los “lexemas”. Los otomíes son capaces de integrar diversas imágenes, iconografía, mitos y creencias, y ajustarlos a una dinámica que pone en relación esos diversos elementos, de una manera muy particular. Y si lo mismo se puede decir de otros grupos étnicos, en el caso otomí esta maleabilidad es de singular importancia, al punto que se corre el riesgo de afirmar que si algo caracterizara a la ritualidad otomí, serían precisamente estas “formas huecas” que como contenedores, dan lugar y cabida a un sinnúmero de contenidos sumamente variables, afirmación excesiva por supuesto, pero que busca justamente llamar la atención sobre este punto, la versatilidad otomí (que se antoja estratégica desde el punto de vista político), con miras a entender cómo es que los especialistas rituales otomíes han llegado a convertirse en los más connotados y ser considerados como los más eficaces a nivel regional. (*Idem.*).

Más que hablar de “formas huecas” habremos de considerarlas como patrones organizativos que en sí mismos implican un ordenamiento cuyo contenido sería justamente un código relacional. Como el resto de los seres humanos, los otomíes discriminan las realidades del mundo en torno a ejes muy básicos, algunos de los cuales son preeminentes en el tratamiento ritual otomí, ya que con ellos es que se implementa toda praxis ritual. Sistemas de creencias, intenciones, procedimientos están cruzados por cinco ejes dicotómicos, ninguno de los cuales es preeminente sobre los otros: arriba-abajo, adentro-afuera, macho-hembra, maduro-inmaduro; y fasto-nefasto. Estos principios son perfectamente asimilables a los “conceptos intuitivos” de los que habla Sperber (1996: 85-97), pues se aprehenden de manera casi directa en la vida cotidiana, y evidentemente, se encuentran también entre los grupos étnicos vecinos.

Es fácil caer en la tentación de orientar estos cuatro ejes de manera paralela, entablando la asociación arriba-adentro-macho-maduro-fasto, por un lado, y una columna paralela por otro, a la que correspondería el ordenamiento abajo-afuera-hembra-inmaduro-nefasto, pero ello da lugar a equívocos: no siempre lo exterior se

corresponde con lo nefasto, ni lo femenino con lo bajo. Se trata de ejes que se entrecruzan y ordenan el mundo de tal forma que todo es susceptible de ser distribuido y diferenciado, sin que una categoría se corresponda necesariamente con otra. Dicho esto, es posible encontrar un abajo que es masculino y femenino a la vez, un exterior que es fasto y nefasto, y un interior que tiene arriba y abajo.

Los otomíes emplean estos principios ordenadores permanentemente, y no es difícil que en determinados contextos yuxtapongan unos a otros, o bien, privilegien alguno por encima de los otros. Lo cierto es que este ordenamiento dicotómico impone la bipartición del mundo, de manera que todo se encuentra ordenado en pares, así se trate del territorio (propio y ajeno, del pueblo y del monte), de los animales (domésticos y salvajes), los seres humanos (propios y extraños, jóvenes y adultos, o vivos y muertos), o bien, el tiempo (pasado y presente). De acuerdo con esta lógica, se aprehende un mundo pleno de vida-muerte; es imposible para un otomí aislar el mundo entre sus elementos, siendo lo más viable tejer continuidades. Lejos de aislar este mundo bipartito, los otomíes se esfuerzan por mantener ambas instancias en estrecho contacto, subrayando al mismo tiempo su carácter diferenciado. La mejor vía para hacerlo es el procedimiento ritual, de manera que los códigos se expresarán de una u otra forma en la praxis ritual otomí, montando cualquiera de estos ejes ordenadores sobre aquéllos.

A partir de este “formato” bipartito, se tejen correspondencias que buscarán dar lugar y expresión a todas y cada una de las posibles combinaciones que resulten pertinentes en un contexto ritual, dependiendo del sentido e intenciones que lo hayan motivado: he aquí que se aprecia el esfuerzo cognitivo en la creación de instancias divinas insospechadas, resultado de peculiares combinaciones, configurando así los conceptos “reflexivos” de los que habla Sperber, *representaciones mentales* fruto de un esfuerzo cognitivo. Así, la praxis ritual (Sperber hablaría de una *representación pública* de estas *representaciones mentales*) buscará materializar de alguna u otra forma (de manera sorprendentemente variable) cualquier posible combinación, por ejemplo: “Tierra femenina de Monte exterior, parte alta, fasto”. Claro está, la forma de enunciar esta peculiaridad semántica, variará en gran medida, dependiendo no sólo de qué comunidad se trate, sino también del curandero en cuestión. De ahí que tanto el código con que se clasifica el contexto, como las marcas deícticas (las *deixis* que indican en todo momento ubicación y contexto) complejicen a tal punto el significado de un elemento ritual, evocando un amplio horizonte semántico, que sea imposible formular un “diccionario” de divinidades otomíes: es estructuralmente imposible.

Sin embargo, afirmar que los otomíes se caracterizan por ofrendar numerosos papeles recortados y bailar toda la noche, no nos lleva muy lejos. Hemos ya destacado la notable flexibilidad y versatilidad en las formas y procedimientos otomíes. Sus recortes dan muestra de ello: como otros grupos indígenas de la región, ofrendan al Agua, a la Virgen de Guadalupe, al Sol, al Maíz o al Fuego, pero es posible encontrar recortes tan sofisticados y únicos, como cada curandero es capaz de imaginar. La creatividad otomí es notable, y el abigarrado mundo de divinidades y fuerzas que lo pueblan es un hecho reconocido por otros grupos étnicos. Baste mencionar algunos ejemplos: hay chamanes que representan en papel a la “Tierra primera” y “Tierra segunda”, o bien al “Muerto asfixiado al comer pollo”, o la “Báscula nacional”, hay quienes distinguen al Trueno del Rayo, la “Luz de lumbre del Trueno”, y por otro lado hablan del “Rayo del Sol”, o del “Muerto que se volvió loco”, “Puerta del cementerio”, “Corona del Sol”, “Plato de Santa Rosa”, o

“Escalera del Santo Niño”, elaborando un diseño único y especial (macho y hembra) para cada una de estas singulares entidades divinas que han de ser recortadas.

Desde luego, tales son representaciones “públicas”, que de hecho son la expresión material de procesos meramente cognitivos, individuales: representaciones mentales de cada curandero que asimila, interpreta y reconstruye su mundo, en función de la información, necesidades, intenciones y experiencias particulares. Desde luego, nociones como “Tierra”, “Agua”, “Lumbre”, “Maíz”, “Sol”, suelen ser tan básicas y cotidianas, que son conceptos altamente difundidos y asimilados colectivamente, “intuitivos” diría Sperber (1996: 195).

Pero, en su mayor parte, los númenes recortados no dejan de ser “reflexivos” puesto que permanecen cubiertos por el inasible manto del misterio. Intuitivos o reflexivos, se trata de unidades conceptuales de tipo paradigmático: con ellas se tejen “frases rituales”, y en la medida en que se desarrollan, se asocian y se desdoblan, creando nuevas entidades, enriquecen el “diccionario”, el léxico con que se edifica el mundo, al punto que resulta imposible fijarlo con una determinada cantidad de “dioses”: hay tantas divinidades como posibles combinaciones de categorías e interpretaciones. Más que dioses en papel, lo que los otomíes recortan son posibilidades cognitivas.

1.5 MECANISMOS DE REGULACIÓN DE OFERTAS Y DEMANDAS:

(Ver al respecto: Formas organizativas; Etnozoología)

INFORMACIÓN COMPLEMENTARIA

DESCRIPCIÓN DEL PUEBLO, GRUPO ÉTNICO O DE LA CULTURA:

Familia lingüística:

Se trata de la familia lingüística otopame, derivada del gran tronco otomangue. La distribución de las lenguas, la reconstrucción del vocabulario y la glotocronología sugiere que la población hablante del proto-otomangue debe haber existido en el área montañosa de Tehuantepec, Oaxaca, alrededor del año 4400 a.C. En tanto que la aparición de un proto-otopame se calcula en el 3500 a. C. en el Valle de Tehuacán, Puebla. El tronco macro otomangue comprende ocho familias lingüísticas: el otopame, el poloca-ixcateco, el subtiaba-tlapaneco, el amuzgo, el mixteco, el chatino-zapoteco, el chinanteco y el chiapaneco-mangue.

Respecto a la familia otopame, se divide en tres ramas: el pame-chichimeca, el otomí-mazahua y el matlatzinca-ocuilteco. La primer rama se le conoce como “pameana” mientras que a las otras dos se les llama “otomianas”. Se cree que la primera se orientó hacia el sureste, en tanto que las ramas otomianas se trasladaron hacia el noroeste. Lo cierto es que las lenguas otomianas convergen en el valle de Toluca. Es ahí y las montañas hacia el norte, “el centro de caracterización y dispersión de los otomianos porque es ahí donde hubo una subdivisión” (Carrasco, 1950: 28; citado en Lastra, 2006: 73).

Del universo macro otomangue, se calcula que el otopame fue la primer familia lingüística en mostrar diversificación interna hacia el 3500 a. C. Entre los años 1200 a. C. y el 200 d. C. las familias lingüísticas ya se habían separado de aquel tronco común otomangue, pero no las lenguas. Fue hasta el período Clásico (200-800 d.C.) que se puede hablar del chichimeco, el pame, el otomí-mazahua, y el matlatzinca-ocuilteco como lenguas separadas. Sin embargo el otomí y el mazahua (que son muy parecidos) se separaron alrededor del año 500 d. C., (aunque hay lingüistas como Lastra y Bartholomew que consideran que tal separación pudo haber sido posterior). Lo cierto es que el otomí ya se hablaba alrededor del siglo XII. (Lastra, 2006: 32-36).

Nombre propio:

Como es bien sabido, el “otomí” es un etnónimo impuesto por los nahuas. Sin embargo, el endoetnónimo no es tan claro: la dispersión de los otomíes a lo largo y ancho de la geografía mexicana ha dado lugar a diversos endoetnónimos. Aquel con el que se les conoce a nivel nacional es *ñhāhñū* (*n'yān'yū*), pero en realidad, este término sólo es aplicable a los otomíes del valle del Mezquital, en Hidalgo. Los otomíes que tratamos aquí, son los otomíes orientales, específicamente de la Huasteca: *ñuhú*, o *yuhu* (*n'yūhū*). Al parecer, *n'yān'yū* se construye por *n'yān* (habla) *'yū* (otomí). Sin embargo, *'yū* (que también aparece en el endoetnónimo de los otomíes orientales) es también el término que se emplea para el numeral tres, de manera que podría interpretarse como el “lenguaje triade”. El tres es el numeral con que se identifica al fuego, el Dios viejo de los otomíes, y de acuerdo con Galinier, constituye el elemento fundamental a partir del cual los otomíes, según su propia concepción, pudieron trascender las tinieblas originarias, arribar a la luz, a la vida humana de los alimentos cocidos. El propio Galinier extiende el campo semántico ígneo, a la creación fecundadora, a la “cocción” de los seres humanos, o sea al acto

sexual. Además, Galinier plantea la homofonía de *yũhũ* y *n nyũhũ*, “pene” o “falo” (Galinier, 1990: 146), mientras que para él, el numeral tres tiene una connotación fálica (Galinier, 1990: 497). De manera que de acuerdo con esta interpretación, el *n’yān’yũ*, el hombre que habla del fuego, es el que consume alimentos, el que crea al mundo a través del sexo, el del hablar fálico, el que fecunda.

Nombre atribuido:

“Otomí”, *otomitl*. Mucho se ha especulado respecto al sentido tanto del etnónimo como del endoetnónimo. Sahagún indica que *otomitl* se debe a su “primer caudillo”, su héroe civilizatorio, Otón. Otontecuhtli era la divinidad nahua del fuego, y era de origen otomí. Pero tal explicación no deja de ser tautológica: “El señor otomí”. Es lugar común aceptar que el término *otomitl*, es de origen náhuatl (aunque hay quienes buscan derivar el término de la misma lengua otomí). De acuerdo con los partidarios del origen náhuatl, *otomitl* provendría de *otocac*, “que camina”, y *mitl* “flecha”, dando como resultado “que caminan con flechas” aludiendo al pasado cazador-recolector de este grupo étnico.

Jiménez Moreno ha puesto de manifiesto, por diversas fuentes, que *otomitl* bien pudo derivarse de *totomitl*, es decir, flechador de pájaros (Jiménez Moreno, 1939: 43, citado en Guerrero Guerrero, 1986: 42-45; y Heiras, 2006: 228-229). Tal etimología coincide con algunas representaciones gráficas aportadas por el mismo Sahagún. Otros autores han ofrecido pistas que podrían de alguna manera, corroborar esta etimología, pues tanto los nahuas como los tepehuas utilizan el significado “pájaro” al referirse a los otomíes. Incluso, el propio otomí ofrece elementos para apoyar esa idea, atendiendo a que “pájaro” se dice *u*, mientras que “nombre” o “piel” se dice *hu*, dando como resultado “piel de pájaro”, cuya pronunciación es muy parecida al endoetnónimo *yuhu* de los otomíes orientales. Sin embargo, las pistas que apuntan hacia la idea de “camino” también son fuertes. Carlos Heiras se embarca en un minucioso recorrido por el léxico otomí para ubicar posibles fuentes etimológicas del endoetnónimo otomí oriental, y de alguna forma disipar tanta incertidumbre. Sus averiguaciones nos llevan del papel del camino en los desplazamientos otomíes, hasta el cultivo del frijol (más que del maíz), su asociación con la pobreza, sus nexos semánticos con las raíces y los tubérculos, pasando por el hábito cazador y la lengua de los pájaros. Ninguna de esas fuentes es desechable, y sí son dignas de consideración. Sin embargo concluye, como otros autores, que la etimología del endoetnónimo, lo mismo que los exoetnónimos que les han atribuido, son ciertamente muy oscuras. (Heiras, 2006: 224-236).

Área cultural:

El otomí se habla actualmente en ocho estados de la República mexicana: Guanajuato, Veracruz, Puebla, Michoacán, Hidalgo, Querétaro, México y Tlaxcala. Es en Hidalgo donde está la mayor parte de los hablantes otomíes, sobre todo en el valle del Mezquital, aunque también una porción considerable en los municipios colindantes entre Hidalgo, Puebla y Veracruz (esta última área, la de los otomíes aquí reseñados). La distribución geográfica del otomí, apunta pues a que en otra época existió cierta integración territorial y política, integrada en torno al antiguo señorío otomí de Jilotepec (en el estado de México), cercano tanto a Tulancingo (vía de acceso a la Huasteca meridional, y de ahí a la sierra norte de Puebla, hasta Tlaxcala), como al valle de Toluca (de donde partirían tanto para Amealco,

Querétaro, y de ahí a Guanajuato y Michoacán). No obstante, la migración nahua y la posterior conquista europea propiciaron un nuevo reacomodo de los otomíes, resultando en su actual distribución. (Lastra, 2006: 24-26).

Etnohistoria:

Época prehispánica

Guy Stresser-Péan ofrece un rápido vistazo de la dinámica interétnica en tiempos prehispánicos, en la cual los otomíes experimentarán períodos de auge, así como de decadencia. La Huasteca presenta un complejo mosaico interétnico en el que conviven *teenek*, nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos. Cómo es que cada uno de estos grupos apareció en la región, es algo complicado de dilucidar. Empecemos por indicar que los nahuas presentan una amplia distribución por el territorio, en tanto que los otomíes han quedado localizados en algunas regiones muy específicas, sobre todo al sur de la Huasteca, entre los estados de Hidalgo, Veracruz y el extremo norte del estado de Puebla, donde está su núcleo. A parte, hay comunidades otomíes dispersas más al norte de la Huasteca, incluyendo San Luis Potosí y Querétaro. Como veremos, el poblamiento nahua fragmentó la presencia otomí, que a su vez constriñó tanto a *teenek* como a totonacos y tepehuas. Respecto al predominio nahua, Stresser-Péan describe:

“Después de algunos años de residencia en Tulancingo, y no lejos de allí, en Huapalcalco, los toltecas fundaron su capital definitiva en Tula, al noroeste del Valle de México. Tula fue el centro de un esplendoroso imperio que dominó el México central durante casi tres siglos y cuya influencia, por un momento, se extendió hasta Yucatán, donde Chichén-Itzá se convirtió en otra Tula. Este imperio se debilitó, en el siglo XII, por disensiones internas, y sobre todo, por la llegada de pueblos bárbaros del noroeste”. (Stresser-Péan, 1998).

Respecto a la ocupación de la Huasteca sur y su avance sobre la Sierra Norte de Puebla, Stresser-Péan apunta lo siguiente:

“...Es muy probable que en toda la región de Huauchinango se hablara antiguamente la lengua totonaca. Pero a la llegada de los españoles, el pequeño estado (*altepetl*) de Huauchinango comprendía ya, al sur del Río Totolapa, un amplio territorio en donde se hablaba náhuatl. Durante el siglo XVI, las reordenaciones administrativas coloniales favorecieron que Huauchinango creciera hacia el norte, anexándose territorios habitados por indios totonacos, otomíes y nahuas...”

De manera que después de la caída de Tula, las oleadas sucesivas de chichimecas que invadieron el Valle de México tuvieron que tropezar inevitablemente con la Sierra de Puebla. De acuerdo con datos aportados por Torquemada (libro II, cap. XIX), “el famoso jefe chichimeca Xólotl estableció, en el noreste, los límites de su ‘imperio’ en Atotonilco, Tutotepec, Huauchinango y Zacatlán. Según Jiménez Moreno la caída de Tula se produjo en 1168 (Jiménez Moreno, 1954-55: 223), aunque otros autores (Nigel Davies, 1977: 413) la sitúan entre 1175 y 1179”. La ciudad, de habla náhuatl, quedó despoblada. Es entonces que los toltecas penetran la parte meridional de la Sierra y el Altiplano vecino. (Stresser-Péan, 2005: 38). “Tal vez algunos toltecas se refugiaron en el sur de la Huasteca. Pero la mayoría se estableció en Culhuacán o bien en la región de Cholula o en la de Teotitlán del

Camino". Es así que inicia la nahuatlización del sur de la Sierra norte de Puebla y parte de la Huasteca sur. Sin embargo, el norte de la región serrana poblana, conoció otros invasores:

"Después del derrumbe de Tula y del exilio de gran parte del pueblo tolteca, la parte central de México fue invadida por varias oleadas sucesivas de pueblos guerreros, semi-bárbaros, llamados chichimecas. Estos pueblos venían del norte y sobre todo del noroeste, regiones generalmente semiáridas que, al parecer, habían sufrido entonces varios años de sequía y malas cosechas. Entre ellos se encontraban los chichimecas de Xólotl, los acolhuas, los otomíes y los tepanecas, pero las fechas de sus llegadas son difíciles de precisar". (Stresser-Pèan, 1998: 26).

Stresser-Pèan indica que los primeros *chichimecas* que invadieron la parte norte de la Sierra norte de Puebla fueron justamente los otomíes:

"Los otomíes son pobladores relativamente recientes en la Sierra de Puebla. No cabe duda que llegaron como conquistadores en el siglo XIII o XIV, cuando tuvo lugar la gran expansión del reino de Xaltocán entre 1220 y 1385 (Carrasco, 1950, pp. 254-259). Se apoderaron entonces de Metztitlán, Atotonilco el Grande y Tutotepec. Es curioso observar que en 1569 ocupaban todavía Acaxochitlán y sus alrededores". (Stresser-Pèan, 1998: 52).

Éstos habían fundado el reino de Jaltocan en una laguna del valle de México, "y no tardaron en realizar una gran expansión hacia el noreste": Tulancingo, Acaxochitlán y Tutotepec quedaron bajo su dominio hacia finales del siglo XIII y principios del XIV, arrinconando a los totonacos y tepehuas que ahí había (Stresser-Pèan, 2005: 38). Viene entonces a erigirse lo que se conoce como el imperio otomí de Jaltocan, en los siglos XIII y XIV:

"Hacia 1220, según Carrasco, llegaron al noroeste del Valle de México indios otomíes que venían del altiplano de Toluca y tal vez de la región de Tula. Se establecieron en la laguna de agua dulce de Jaltocán (*Xaltocan*). Eran agricultores bastante rústicos, pero estaban dotados de gran vitalidad. En siglo y medio se extendieron hacia el norte y el noreste, por regiones entonces muy poco pobladas y llegaron hasta Actopan, Metztitlán, Atotonilco y Tulancingo. Poblaron Acaxochitlán y sus alrededores hasta el borde del Altiplano, dejando a los totonacos los valles lluviosos de Naupan, Metztla, Chachahuantla, etc. Pero un poco más al norte, en Pahuatlán, Tutotepec y Huehuetla, fueron más lejos, dominando a los tepehuas y estableciéndose en las tierras cálidas del sur de la Huasteca (Carrasco, 1950, pp. 258-259).

No obstante, Huauchinango se mantuvo como un bastión totonaco hasta la penetración mexica:

"Parece más probable que Huauchinango fuera el límite de la expansión tolteca, como ha propuesto N. Davies (1977, pp. 299-316). En todo caso, es poco probable que la época tolteca haya sido capaz de transformar el poblamiento totonaco del norte de la Sierra de Puebla sino difundiendo la lengua náhuatl e introduciendo algunos elementos de civilización". (Stresser-Pèan, 1998: 99).

De manera que el llamado "imperio *Chichimecatlalli* de Xólotl sólo puede datarse a partir de la primera mitad del siglo XIII y no es seguro que se extendiera

hasta el interior de la Sierra". En igual forma, la expansión otomí de Jaltocán no pudo llegar hasta Huauchinango (siglos XIII y XIV):

"Carecemos de fechas precisas para determinar la cronología de la expansión hacia el noreste del reino otomí fundado en Jaltocán (*Xaltocan*) hacia 1220 (Carrasco, 1950, pp. 254-260). Lo que es seguro es que abarcó a Tulancingo, Pahuatlán y la parte occidental de Acaxochitlán. Más al norte, hizo retroceder a los totonacos septentrionales y se extendió por todo el dominio de los indios tepehuas, apoderándose de Tutotepec, Huehuetla y Tlachichilco. Alcanzó el límite occidental del territorio de Huauchinango, pero no llegó al interior de la Sierra, que se mantuvo en manos de los totonacos. El reino otomí de Jaltocán desapareció en 1395, cuando esta ciudad fue destruida por los tepanecas". (Stresser-Pèan, 1998: 99-100).

Por lo que respecta a Acaxochitlán, se cuenta con los invaluable "Lienzos" de 1569. Se trata de la primera descripción de Acaxochitlán y de los pueblos que dependían de él: "fue escrita en una relación, sin fecha (*Papeles de Nueva España*, [...]) que formaba parte de un conjunto de documentos análogos enviados en 1569 en respuesta a una investigación del obispo de Tlaxcala, Fernando Villagómez, fallecido en 1570" (Stresser-Pèan, 1998: 112 y ss). Stresser-Pèan los estudió sistemáticamente para reconstruir el área de influencia otomí y su intento por incursionar en lo que hoy se conoce como Sierra Norte de Puebla, a partir del bastión serrano de Acaxochitlán. De acuerdo con la información ahí contenida:

"...la lengua otomí era en aquel entonces la que se hablaba en todos los pueblos sujetos del Altiplano, a excepción de uno solo, Los Reyes Quaatlan, en donde se hablaba náhuatl. La lengua totonaca estaba presente en todos los pueblos de la vertiente oriental, excepto en uno solo, Atlán, en donde sólo se hablaba otomí.

"El náhuatl o mexicano se hablaba en la cabecera llamada Acaxochitlán, (también con el otomí), y es probable que fuera la lengua que hablaba la pequeña aristocracia [...] que predominaba en este pueblo principal. Pero el náhuatl también se hablaba, junto con el totonaco, en cuatro de los ocho pueblos de la vertiente oriental, región donde la cercana ciudad de Huauchinango ejercía sin duda una fuerte influencia comercial". Stresser-Pèan, 1998: 115.

Se entiende pues, que Acaxochitlan fuera el señorío de avanzada impulsado por Jaltocan. Con la destrucción de este último, la penetración de los acolhuas de habla náhuatl en la Sierra, se hizo inevitable. La nahuatlización fue un hecho contundente, que se desplegó sobre pueblos otomíes, pero aún más, sobre teenek y totonacos.

La dispersión de la población otomí ha dado lugar a una creciente diferenciación lingüística, que evidencia los procesos de distribución y asentamiento a lo largo y ancho del territorio mesoamericano. Las variantes dialectales del otomí, dan cuenta de los sucesivos periodos de auge y decadencia, rutas de acceso a los territorios y tiempo de permanencia en ellos. Se sabe que el señorío otomí de Jilotepec ("Cerro de Jilotes") fue el eje a partir del cual se desplegó el poderío otomí en un momento dado. Su ubicación geográfica (en el actual estado de Hidalgo y el extremo norte del estado de México) es crucial, pues desde ahí se posibilitó la penetración tanto al oriente como al occidente del espacio mesoamericano. Podría decirse que en Jilotepec está el eslabón lingüístico que articula tanto a las variantes

dialectales del otomí oriental (Huasteca hidalguense, poblana y veracruzana, junto con el otomí de Tlaxcala), como a las variantes otomíes noroccidentales (el valle del Mezquital en Hidalgo, Querétaro y Guanajuato, por un lado; y el estado de México y Michoacán, por el otro). Sin embargo, fue Jaltocan (cercano a Jilotepec) el que finalmente se encargará (en el siglo XIII) de la expansión militar y política otomí. Tanto los señoríos de Jilotepec como de Jaltocan se encuentran en el centro de toda esa región que hasta nuestros días está marcada por la presencia otomí.

Claro está, la penetración nahua cruzó y fragmentó ese enorme territorio, agudizando las diferencias dialectales ya existentes, pero cada vez más distantes: los otomíes orientales por un lado (como son los de la Huasteca, aquí estudiados), y los otomíes noroccidentales, por el otro:

“...El dialecto de los otomíes orientales está estrechamente emparentado con el de Huixquilucan, al poniente de la ciudad de México y de Ocoyoacac, cerca de Lerma, al este del altiplano de Toluca (Soustelle, 1937, p. 197 y mapa II). Los otomíes orientales comprenden con dificultad el dialecto otomí central que antiguamente se hablaba en Atotonilco el Grande y que sobrevivió en algunos pueblos marginales de este municipio, como San Martín y Santa Catarina, así como en unas pocas aldeas al este de Metzquititlán. Este dialecto central está emparentado con los dialectos que se hablan en la región de Huichapan y de Ixmiquilpan, en el Estado de Hidalgo (Soustelle, 1937, p. 200 y mapa II, citado en Stresser-Péan, 1998: 52).

Por otro lado, las estimaciones glotocronológicas (Stresser-Péan se remite a Swadesh) mostraron que el *náhuatl-mexica* de México tenía nueve siglos de separación con el náhuatl actual de Chicontepec, pero solamente cinco con el náhuatl actual de Huauchinango-Xicotepec:

“Cabe, por tanto, considerar probable que indios nahuas, quizá chichimecas aberrantes, invadieran el sudeste de la Huasteca en el siglo XII, es decir a finales de la época tolteca. Después, lograron, poco a poco, imponer su lengua náhuatl a los indios huastecos que habían vencido y sojuzgado. Pero estos conquistadores, probablemente un poco primitivos, terminaron por adoptar las costumbres y la religión de los vencidos, hasta el punto de que se les considerara ‘huastecos’.

“Más tarde, los conquistadores de Xiuhcoac, ‘acolhuas’, y después ‘mexihcas’, tuvieron contactos fáciles con la población local del reino que habían sometido. Es probable que estos huastecos nahuatlizados fueran los intermediarios para que la religión azteca de Texcoco y de México se enriqueciera con gran número de elementos de origen huasteco. Cabe señalar, a este respecto, que en la actualidad la palabra ‘huasteco’, si bien es cierto que se aplica ante todo a los indios de lengua huasteca, en su uso más común se emplea, cada vez más, para designar, de una manera un tanto vaga, a todos los habitantes de la Huasteca”. (Stresser-Péan, 1998: 202-203).

Ante la decadencia del señorío otomí de Jaltocan, los nahuas pudieron penetrar aquellas tierras serranas del noreste: *teenek*, totonacos y tepehuas habrían de experimentar una nueva invasión, pues tras los otomíes llegaron los nahuas. El norte de la Sierra de Puebla, que hasta ese momento sólo habían penetrado los otomíes, fue alcanzado por los nahuas en 1324 cuando conquistan Tulancingo (bastión otomí muy valioso para Jaltocan). Éstos conquistadores eran llamados *teochichimecas*, aquellos que en 1260 salieran desde Poyauhtlán, muy cerca de

Texcoco. Desde Tulancingo, los nahuas emprendieron su marcha hacia el este, hacia Huauchinango, Xicotepec, y otros señoríos serranos. La caída de Jaltocan era cuestión de tiempo.

La caída de Jaltocan en el siglo XIV, a manos de los tepanecas y acolhuas, implicó la fractura del eje político en torno al cual se desplegaba el poderío otomí:

“El reino otomí fue destruido por los tepanecas, los que ayudados por los acolhuas se apoderaron de Jaltocán (*Xaltocan*) en el año 7-Caña 1395 (Carrasco, 1950, p. 266). El vencido rey otomí se refugió en Metztitlán con un buen número de sus súbditos, mientras que otros emigraron a Tutotepec.”

“Hacia 1220, al mismo tiempo que los otomíes, llegaron también otros indios provenientes de los alrededores de Tula. Eran agricultores bastante civilizados y se establecieron al sudoeste del Valle de México. El reino ‘tepaneca’ que fundaron en Azcapotzalco se benefició de la caída de Culhuacán en 1367 y se extendió rápidamente bajo un hábil soberano, llamado Tezozómoc, que conquistó Jaltocán en 1395. Los acolhuas de Texcoco aprovecharon el fin del reino otomí para conquistar Tulancingo, antes de que finalizara el siglo XIV (Stresser-Péan, 1995, pp. 98-99). Pero lo fueron a su vez por los tepanecas. El rey de Texcoco, Ixtlilxochitl Ome Tochtli, fue vencido y muerto en 1418, y el reino acolhua quedó bajo la dominación tepaneca durante 10 años, hasta la destrucción de Azcapotzalco en 1428”. (Stresser-Péan, 1998: 28-29).

No obstante, nuevas oleadas de otomíes llegaron a Tutotepec después de la caída del señorío de Jaltocan en 1395, consolidando la presencia otomí en la Huasteca. Lo cierto es que cada nueva invasión aportó sus propias características, dinámicas sociales, prácticas agrícolas, usos textiles y cultos religiosos. Así, las diversas invasiones de indígenas chichimecas (otomíes) del siglo XIII y del siglo XIV introdujeron en la Sierra de Puebla el uso del arco y las flechas. Lo mismo sucedió con el maguey, que los otomíes llevaron a la Sierra y a la Huasteca desde el Altiplano (sobre todo, desde el valle del Mezquital), para la elaboración del pulque, bebida alcohólica que se convertiría en un elemento de gran importancia ritual para la región.

Por lo pronto, la Sierra norte de Puebla fue conquistada por Techotlala, señor de Texcoco, a finales del siglo XIV, y permanecerá sometida a este señorío hasta su conquista en 1418 por los tepanecas de Azcapotzalco. Pero la rebelión conjunta entre Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco contra Azcapotzalco, les devuelve su independencia en 1428, cuando después de diez años de dominio sobre el Altiplano y sus alrededores, cae. Texcoco buscará entonces, recuperar su dominio sobre la Sierra:

“Su nuevo soberano, Nezahualcōyotl reconquista poco a poco su reino hasta sus antiguos límites de 1432 (...). En 1443, este mismo rey viene a ocuparse por sí mismo de Xicotepec, y parte de ahí para una primera penetración militar en el sudeste de la Huasteca” (Stresser-Péan, 2005: 39).

Es así que la Sierra norte de Puebla permanecerá bajo el dominio texcocano (acolhua) hasta la conquista española. No obstante, el pequeño reino otomí de Tutotepec resistió a las presiones texcocanas y tepanecas. Poco antes de la llegada de los europeos, la Sierra norte de Puebla había sido conquistada casi enteramente por los ejércitos de Texcoco y México-Tenochtitlan (a excepción de Tutotepec), y se disponían al control total de la Huasteca.

Los mexicas solían instalar colonias como guarniciones militares en cada pueblo que conquistaba. Por ese motivo, tanto Xiuhcoac como Atlán (de lengua huasteca o *teenek*) y otros pueblos serranos, albergaron población mexicana nahuablante. Tal parece ser el origen de Castillo de Teayo. Por el lugar en que se encuentra, el sitio arqueológico está ubicado en lo que en 1521 era una provincia tenochca tributaria: Tuxpan (*Tochpan*). “Puede, por tanto, concluirse que Castillo de Teayo probablemente fuera un pueblo militar nahua-mexicano, fundado en una región de indios huastecos”. Esta región era considerada enormemente rica, razón por la cual fue conquistada por los mexicas. Y aún después, bajo el dominio colonial, siguió siendo apetecida por los conquistadores europeos, pues ya Cortés, que tuvo que atravesarla en 1523, al regresar de Pánuco, intentó atribuírsela en encomienda.

Con respecto a Tuxpan, Stresser-Péan observa en la *Matrícula de Tributos* y en el *Códice Mendoza* los grifos toponímicos de siete pueblos importantes que componían a esta provincia: Tuchpan, Tlaltizapan, Cihuateopan, Papantla, Ocelotepec, Miahuapan y Mictlan.

“De ellos, únicamente Tuxpan, Papantla, Miahuapan y Mictlan han sobrevivido hasta nuestros días, lo que es suficiente para hacernos saber que la provincia de Tuxpan, tal como era justo antes de la conquista española, tenía una extensión de más de 80 km, desde el pueblo de Tuxpan en el norte hasta más allá del de Papantla en el sudeste”.

La presencia otomí en esta región no alcanzó la penetración que los nahuas tendrían, de manera que gran parte de la provincia de Tuxpan conservaba al *teenek* y al totonaco como lenguas dominantes:

“Aunque la *Suma de visitas de pueblos* (...) indica que el conjunto de los pueblos de Papantla y de Tuxpan formaban una auténtica unidad, cuyas estancias se encontraban entremezcladas; al parecer Tuxpan, en el norte, era de lengua huasteca, mientras que Papantla, en el sur, era de lengua totonaca”. (Stresser-Péan, 1998: 206).

Como este sitio, los nahuas erigieron otros, tales como Atlán y Xiuhcoac. La ubicación de Atlán en la actualidad, no es muy precisa, pero parece estar ubicado en el corazón del núcleo otomí asentado en la Sierra Norte de Puebla. Para empezar, como expresa el propio Stresser-Péan:

“Un dificultoso problema de la etnohistoria de la Sierra Norte de Puebla es el de la ubicación precisa de la provincia azteca de Atlán. Barlow (...), la ubica cubriendo casi toda la parte septentrional del actual Estado de Puebla hasta el Río San Marcos (o Cazones). Parece que localiza el pueblo de Atlán en las proximidades de Amelucan y que sitúa Metlatoyuca dentro de su dependencia”

Antes de la conquista española, Atlán era la sede de una de esas guarniciones militares mexicanas encargadas de controlar las provincias conquistadas y de asegurar así la entrega de tributos:

“Aunque geográficamente se encontraba dentro del gran dominio acolhua del noreste, era una plaza fuerte que dependía únicamente de México-Tenochtitlan. (...) Sin embargo, no aparece en las listas de las conquistas de México”.

Stresser-Péan arguye:

“Es muy probable entonces que el territorio donde se asentó la guarnición mexicana de Atlán, formara parte, anteriormente, del gran reino huasteco de Xiuhcoac y que hubiera sido conquistado y entonces separado de éste. Una primera guerra, dirigida por Axayácatl hacia 1475 o 1480 (...) permitió conquistar Tezapotitlan (...). Otra guerra, dirigida por Ahuízotl, llevó a la conquista de Xiuhcoac, Molanco y Tzapotitlan hacia el año *8-acatl 1487*, según los *Anales de Tlatelolco* (...)”.

“Que se mencione ‘Tzapotitlan’ junto con Molanco, sugiere que se trataba sin duda de Tetzapotitlan, probablemente anexado después de una revuelta en este último pueblo. Cabe suponer que fue entonces cuando se fundó el pueblo guarnición de Atlán, para evitar cualquier resistencia futura de los habitantes de Xiuhcoac”. (Stresser-Péan, 1998: 192-193).

Es entonces que se instala la guarnición militar mexicana en Atlán, con guerreros procedentes del Valle de México, junto con sus familias. Para su servicio y para garantizar su subsistencia se colocó bajo su dependencia al señorío de Tetzapotitlan, ubicado a unos diez kilómetros al sudoeste. Para Stresser-Péan es evidente que este pueblo de Tetzapotitlan se trata, indudablemente, del gran pueblo tepehua conocido en la actualidad con el nombre náhuatl corrompido de San Pedro Tziltzacuapan (de Barranco), dependiente del municipio de Ixhuatlán de Madero (Veracruz), el cual también fue resultado del desmembramiento del antiguo reino de Xiuhcoac.

Conquista y colonia

No obstante ser guarniciones militares al servicio de México-Tenochtitlan, los huastecos y totonacos encuentran la forma de librarse del poderío mexicano en cuanto se asoman los europeos. Algunos años después de las conquistas tenochcas, tenemos que Tuzapan se somete rápidamente a Cortés: Ixtlilxóchitl se alía rápidamente a su causa, de manera que en la Sierra no hubo “conquista española”, salvo por lo que respecta al señorío otomí de Tutotepec, que había mantenido su independencia. Finalmente, en 1521, Tutotepec y Metztlán se habían sometido poco después de que cayera México-Tenochtitlan. Pero los conflictos que causó entre los propios españoles el paso de Cristóbal de Tapia por ahí, suscitó que ambos señoríos otomíes se animaran a una breve revuelta. Ésta les fue perdonada, pero motivó a Cortés para que él mismo se encargara de la conquista de la Huasteca en 1522 (para oponerse a su entonces rival, Francisco de Garay). (Stresser-Péan, 2005: 41).

A su regreso en marzo-abril de 1523, Cortés pasa por Xiuhcoac y Tuzapan, para retomar Veracruz y regresar a México. Sin embargo:

“Su paso por Xiuhcoac, que no es mencionado en las fuentes de la época, es indudable, pues este era una escala obligatoria. Él obtuvo una impresión muy favorable [de esta región] puesto que se atribuirá después ‘la encomienda’ de este señorío”. (Stresser-Péan, 2005: 41).

Como señala Stresser-Péan, si Cortés eligió hacer tal rodeo para regresar a México, y encargarse de la conquista de Pánuco, fue justamente por una nueva revuelta de los otomíes de Tutotepec. Cortés mismo será quien se encargue de reprimirla entre marzo y abril de 1523, como se lo relata en una de sus cartas a Carlos V. Al respecto, Bernardino Vázquez de Tapia escribe hacia 1544,

(atribuyéndose el mérito militar) que la conquista de Tutotepec fue muy dura, implicando en la batalla a Atotonilco y quizá Olintla. Sin embargo, como el propio Stresser-Péan advierte (2005: 41), Cortés sólo menciona a Tutotepec. Así, mientras que lo único que hizo Cortés en Xiuhcoac y Tuzapan, fue prohibir los sacrificios humanos y destruir algunos “ídolos”, en Tutotepec se encargó además, de destruir su templo. El cacique de Tutotepec que había organizado la sublevación, fue condenado a muerte y ejecutado en la horca, su joven hermano, perfectamente sumiso, será convertido en sucesor, aunque bajo el control de algunos indígenas nahuas que Cortés hizo traer de México.

Con la conquista española, el papel militar de Atlán al servicio de México-Tenochtitlan se anula. Por el lado norte, lo que en tiempos coloniales vendrá a convertirse en la antigua hacienda de Santa Cruz de Atlán, colindaba con terrenos de Cacahuatengo.

“Cacahuatengo es un pueblo actual de lengua náhuatl ubicado a unos seis kilómetros al norte del Río Vinasco. Pero los terrenos de Cacahuatengo se extienden sobre todo al sur de este río y abarcan principalmente la meseta alargada conocida con el nombre de Mesa de Cacahuatengo. Esta mesa, como las mesas vecinas, es el resultado de un inmenso derrame basáltico del mioceno medio, puesto en relieve por una docena de millones de años de erosión (...). Esta superficie plana, de quince kilómetros de largo y de uno a tres kilómetros de ancho, es a menudo limitada por escarpaduras verticales y domina los terrenos más bajos desde una altura de 100 a 300 metros” Stresser-Péan, 1998: 195.

Esto significa que la “mesa” era una posición relativamente fácil de defender, razón por la cual fue considerada estratégica por los guerreros de tiempos postclásicos, un periodo de conflictos, invasiones y de inseguridad en todo el territorio que actualmente es México. Tal es la razón de que ahí se encuentre el sitio arqueológico más importante que se ha descubierto en el sur de la Huasteca. La mesa de Cacahuatengo es hasta la fecha, lugar de peregrinaciones y ofrendas rituales. De acuerdo con Stresser-Péan, estas ruinas inmensas, donde se encuentra en superficie cerámica huasteca del Postclásico Reciente:

“...sólo pueden ser las de la capital del importante reino huasteco de Xiuhcoac. La *Suma de visitas de pueblos...* en donde se describe el territorio que ocupaba *Cicoaque* (...), nos informa que este territorio se extendía hacia el oeste hasta Yahualica y Huautla en el actual Estado de Hidalgo. Esto implica que comprendía al pueblo de Chicontepec con sus dependencias y que medía, por lo tanto, más de 40 km de ancho”. Stresser-Péan, 1998: 196.

La localización de la antigua ciudad de Xiuhcoac ha sido muy discutida y continúa siendo incierta. La identificación de Xiuhcoac con las ruinas de la Mesa de Cacahuatengo fue propuesta, en 1942, por Meade y luego por Jiménez Moreno quien la citó en sus cursos, pero sin publicarla. Finalmente ha sido adoptada por Stresser-Péan. Como ya hemos mencionado, Xiuhcoac fue conquistado y devastado quasi totalmente por Ahuízotl en 1486. No obstante, las fuentes revelan que a la llegada de los españoles contaba con varios miles de habitantes. Siendo tierra cálida, Stresser-Péan explica las razones de que el importante reino haya caído en el olvido: “La desaparición de la ciudad de Xiuhcoac, en el siglo XVI, se debió a los estragos causados por las epidemias y a los excesos de los encomenderos”. (Stresser Péan, 1998: 197).

En este mismo lugar, particularmente maltratado, se produjo localmente lo que el rey temía que ocurriera en toda la Nueva España, es decir el despoblamiento total. Entre los abusos de su encomendero y las pestes, la población teenek de Xiuhcoac fue casi enteramente aniquilada.

“Cabe suponer que los pocos indios supervivientes atravesaran el Río Vinasco y buscaran refugio en el pueblo nahua de Cacahuatengo. Desde allí, más tarde, probablemente hicieron valer sus derechos sobre las tierras de su antiguo pueblo”.

Evidentemente la desaparición de un pueblo tan grande como Xiuhcoac desestabilizó el antiguo reino de la Huasteca, cuya parte occidental, dominada por Chicontepec (de habla náhuatl), fue entonces preponderante. Según documenta Stresser-Péan, apoyándose en la información de diversos historiadores, en 1592, la administración colonial había emitido un mandamiento ordenando la concentración de los indios de las 34 estancias dependientes del “pueblo de Chicontepec” en cuatro lugares de congregación, a saber: Santa Catarina Chicontepec, San Juan, San Cristóbal y San Francisco. Esta decisión administrativa causó tantos problemas y generó tantas resistencias que nunca llegó a realizarse totalmente, a pesar de los esfuerzos reiterados de la autoridad colonial, a lo largo de los años.

Los cuatro pueblos escogidos para instalar a los indios del antiguo reino de Xiuhcoac, son identificados así por Stresser-Péan: Santa Catarina Chicontepec; San Cristóbal (que es el actual pueblo de Ixhuatlán (de Madero); San Francisco (que corresponde con el de Xochiolocho, ubicado actualmente cerca de Benito Juárez); Y por último, San Juan, que quizás correspondía a la actual congregación de San Juan Otontepec (actualmente dependiente del municipio de Chontla y que hoy se llama Juan N. Troncoso). (Stresser-Péan, 1998: 202).

Con los españoles, llegaron nuevas herramientas, nuevos animales de granja, y nuevos cultivos. Instrumentos de fierro para la labranza se hicieron indispensables. Es el caso del machete. Eventualmente llegaría el azadón, y otros artefactos. Los cuchillos que los chamanes otomíes utilizaban para cortar el papel, fueron reemplazados por las tijeras en una época indeterminada. Los animales de granja como pollos, caballos y burros se integraron a las actividades económicas y productivas, aunque cada vez con un impacto ecológico mayor: los caballos, y sobre todo el ganado mayor, transformaron radicalmente el paisaje. Los puercos se unieron a la dieta indígena, lo mismo que los borregos. Con la aparición de las haciendas de corte hispano, empezaron las concesiones de tierras a los españoles, desde 1542, y sobre todo hacia finales del siglo XVI y principios del XVII. La ganadería empezó a invadir así las tierras indígenas, causando una profunda alteración ecológica (que hasta nuestros días, sigue devorando bosques y selvas). Con la ganadería también llegó la lana: los indígenas empezaron a vestir ropa de lana y abandonaron aquella fibra de agave que utilizaban. El maguey, importado por los otomíes desde el Altiplano perdió uno de sus principales usos. Otro elemento adoptado por los indígenas, condenó al maguey a desaparecer de la Huasteca: el cultivo de la caña de azúcar, que permitió la elaboración de otra bebida alcohólica, de baja gradación: el *tepache* o “miel de caña”, que permitió el abandono progresivo de la producción de pulque. Al iniciar el siglo XVIII los mestizos introdujeron los alambiques, generalmente clandestinos, y comenzaron a vender aguardiente de caña, “refino”, “lo que agravó trágicamente el alcoholismo de los indígenas”. (Stresser-Péan, 2005: 42).

Es probable que la introducción de la *cannabis indica* en la época colonial (concretamente en el siglo XVII) traída desde la India, haya desplazado el ancestral consumo de hongos alucinógenos, que en la actualidad están por completo olvidados, asumiendo la hierba el nombre de Santa Rosa, cuyo culto se impulsó justamente en la misma época. Los otomíes desde entonces la utilizan invariablemente en sus rituales tradicionales. (Trejo *et al.* 2006a).

Durante la época colonial, las sierras mantendrán a la población indígena, en su gran mayoría. No obstante, había algunos españoles viviendo en Huauchingango a fines del siglo XVI y su número no dejará de aumentar en los años siguientes. A lo largo del siglo XVII, el pueblo otomí de Acaxochitlán, fue invadido por familias de españoles y criollos, que se apropiaron de gran parte de las tierras de las comunidades indígenas.

Pero fue sobre todo en el siglo XVIII y en el siglo XIX, que los pueblos de Huauchinango y Xicotepec se vieron totalmente invadidos por gente de habla española, “gente de razón” como se decían a sí mismos, “por oposición a los indígenas juzgados como desprovistos de razón”. (Stresser-Péan, 2005: 42-43). “La práctica del comercio y de la usura, así como la venta de alcohol, permitió a esos advenedizos abusar de la debilidad de carácter de los indios para comprarles las parcelas de sus tierras”. (*idem*).

El siglo XIX y el siglo XX

Con la Guerra de Independencia a principios del siglo XIX, los indígenas nahuas y otomíes de la Huasteca sur, fueron partidarios del antiguo régimen real, que les protegía en cierta medida y que tenía el apoyo de la Iglesia. (Galinier, 1990: 50). En su lucha, se enfrentaron a los totonacos que eran partidarios de la causa independentista.

En el norte de la Sierra norte poblana, las guerras civiles del siglo XIX fueron luchas, sobre todo, contra las “gentes de razón”, de habla española (y que formaban la burguesía dirigente de cada pueblo). Pero con el triunfo de los liberales, se promulgan las leyes de Reforma y “desamortización de bienes”, en 1856, con lo que se fundamenta legalmente el despojo de las tierras comunales indígenas. Dichas leyes se aplicaron sobre todo, a partir de 1875, provocando la formación de enormes latifundios. Las tierras indígenas serranas no fueron muy apetecidas, aunque hubo lugares como Xicotepec que perdieron sus tierras comunales, las que constituían su riqueza y gracias a la cual habían podido asegurar cierta autonomía (Stresser-Péan, 2005: 43).

De 1877 a 1910 el régimen dictatorial de Porfirio Díaz es tiempo de grandes cambios a la infraestructura: caminos, vías de tren, atraviesan el espacio indígena. A partir de 1900 se construye la presa de Necaxa, aprovechando la enorme caída de agua para la generación de energía hidroeléctrica, con lo que se electrificará a la ciudad de México en el año 1905.

Los años de la Revolución Mexicana, son sin embargo, uno de los períodos más críticos y sanguinarios que vivieron los indígenas (después de la guerra de Conquista en el siglo XVI y las guerras civiles del siglo XIX). El período implicó profundos reacomodos políticos, en los que las cabeceras municipales se enfrentaron a sus subordinados, y los indígenas tomaron parte activa sea de un bando, sea del otro. Las hambrunas y la carestía, asolaron a la Huasteca, y muchos pueblos se trasladaron de sus lugares hacia los montes para huir de la violencia. Con las leyes de 1917, se crean los ejidos, pero el Reparto agrario no se efectuará

sistemáticamente sino hasta la década de 1930. Esto significó prolongar los años de guerra, entre los caciques (mestizos herederos de los terratenientes criollos, enriquecidos y dueños de grandes terrenos), y los pueblos indígenas, sobre todo en Chicontepec, Benito Juárez, Ixhuatlán de Madero y Tlachichilco. Esta guerra, fue una guerra sorda, pues se prolongó hasta principios de 1940, cuando se suponía que el país ya estaba relativamente en paz. Ya en la década de 1940, las cosas se estabilizaron, y los límites de los municipios huastecos quedaron definidos. El reparto agrario significó “reinventar el mundo” para los otomíes, pues gracias a ello, pudieron recuperar sus tierras, garantizando el modo de vida campesino. (Lazcarro, 2006).

Pero, con el siglo XX también llegó otro nuevo actor, interesado en el espacio huasteco: las compañías petroleras. Primero las extranjeras (que ocasionaron graves accidentes y terribles daños ecológicos, pues en esos años, apenas estaban experimentando y aprendiendo sobre la extracción de petróleo (Díaz, 2007: 55-100). Hacia 1930 comenzaron a explotar en las inmediaciones de Poza Rica (hasta la fecha, aún produciendo petróleo). Con la expropiación petrolera en 1938 el Estado se hizo cargo de la producción y distribución, invirtiendo en infraestructura. El auge petrolero motivó después de 1940, la construcción de la carretera México-Tuxpan, pasando por Tulancingo, Acaxochitlán, Huauchinango, Necaxa, Xicotepec, Poza Rica, Álamo, Chicontepec, hasta Tuxpan. Con la apertura de esta vía, se abrió la región verdaderamente a la actividad económica moderna. Desde entonces, la Huasteca no ha dejado de transformarse.

Hacia 1960 se creó una pequeña red de carreteras locales, que permitieron la entrada y salida de autobuses, lo que significó la posibilidad de salir a trabajar y retornar a lugares cada vez más distantes. Esto significó quebrar gradualmente el poder de los caciques locales. Con las carreteras, los indígenas pudieron salir a vender productos en los mercados regionales con mayor facilidad. La educación pública se convirtió en un medio sumamente poderoso que hizo mucho por la pérdida de las lenguas indígenas y la imposición del español. La electrificación significó una nueva transformación.

Las carreteras también permitieron el arribo sistemático de misioneros religiosos protestantes y evangélicos, que transformaron aún más el contexto social y cultural indígena. Hacia 1970 y sobre todo desde 1990, la migración indígena cobró inusitado auge: los otomíes empezaron por migrar hacia las ciudades regionalmente importantes en términos comerciales: Álamo, Poza Rica, Valles, Monterrey, hasta que empezaron a crear redes de migrantes que consolidaron su presencia en la ciudad de México desde 1970. Pero fue a partir de 1990 que los otomíes empezaron a migrar hacia el norte, primero a Monterrey, luego hacia Matamoros para finalmente cruzar la frontera hacia los Estados Unidos. El trabajo migratorio, fue un impulso más a la transformación económica de las comunidades indígenas, que empezaron a adquirir productos urbanos e iniciaron un acelerado proceso de incorporación cultural y tecnológica. Los medios masivos de comunicación han impactado fuertemente en la niñez indígena, pues los niños otomíes tuvieron acceso a un gigantesco caudal de imágenes e ideas ajenas al entorno tradicional indígena.

En consecuencia, los otomíes se encontraron en pocos años, sometidos a un descomunal bombardeo de imágenes, ideas, posibilidades, técnicas, deseos, actitudes, que en mayor o menor medida, han sabido integrar, adoptando elementos exógenos con inusual versatilidad. Los otomíes de la Huasteca no parecen haber

tenido grandes problemas para adaptar su mundo a las exigencias del mundo exterior. (Valle *et al.* 2005).

En la actualidad, el náhuatl es la lengua de todos los indios en los tres grandes municipios de Chicontepec, Ixhuatlán de Madero y Benito Juárez que pertenecían a aquel reino teenek de Xiuhcoac, aunque con excepción de algunos pueblos de otomíes, tepehuas o totonacos, ubicados en los últimos dos municipios, en Ixhuatlán de Madero, Benito Juárez, así como en Tlachichilco (donde son mayoría sobre los tepehuas). El resultado de todo ello, ha sido un abigarrado mosaico multiétnico en el que confluyen cuatro lenguas (el náhuatl, el otomí, el tepehua y el totonaco), mientras que el teenek (el *huasteco*) desapareció de la región sur de la Huasteca.

Áreas ocupadas por el grupo étnico o cultura:

(Ver: Familia lingüística; Área cultural; Migraciones; Etnohistoria)

Tiempo de ocupación del territorio:

(Ver : Familia lingüística; Etnohistoria)

Formas de asentamiento:

Ahí donde el patrón de asentamiento reticulado de tradición hispana no logró imponerse (como sucedió fundamentalmente en la Sierra norte de Puebla: Pahuatlán por ejemplo), los otomíes conservan el patrón de asentamiento disperso, marcado por la cercanía a pozos de agua y manantiales naturales, aprovechando las laderas de los cerros en torno a los arroyos. Como se ha dicho ya, suelen conservar la bipartición “arriba” / “abajo” en toda comunidad.

Migraciones:

Los otomíes son un pueblo característicamente migrante. Ya se ha mencionado cómo probablemente se originaron en las inmediaciones de Tehuantepec, en Oaxaca, y se instalaron en Tehuacán, de donde salieron hacia el noroeste, hacia el valle de Toluca, extendiéndose hacia Michoacán y hacia el valle del Mezquital, donde erigieron los señoríos de Jilotepec y Jaltocan, de donde se dispersaron, hacia Querétaro y Guanajuato, por un lado, y hacia la Huasteca y Sierra norte de Puebla, por el otro, llegando hasta Tlaxcala.

Con respecto a la Huasteca, las migraciones otomíes mantienen la pauta migratoria característica en Mesoamérica. Llegados de las altiplanicies del centro, cruzaron las sierras hasta dirigirse a las tierras bajas y cálidas de la Huasteca, donde vivían los *teenek*. La migración en el postclásico prehispánico solió ser de las tierras altas y frías hacia las tierras cálidas de la llanura costera:

“En efecto, no se constata prácticamente ningún impulso de los huastecos ni de los nahuas [ni de los otomíes] de la Huasteca hacia las montañas que les rodeaban, lo mismo ahí donde, como en el oeste de la Huasteca potosina, esas montañas ofrecían tierras cultivables muy satisfactorias y escasamente pobladas de habitantes hasta una época todavía reciente”. (Stresser-Péan, 1966: 599).

Claro está, como el propio autor señala, no siempre fue así: a finales de la época clásica, los antiguos huastecos (teenek), llegaron a desbordarse sobre el altiplano, hasta alcanzar Río Verde y Guadalcázar. Sin embargo, en el postclásico el movimiento fue siempre inverso. Con respecto a los otomíes, queda claro que reprodujeron la misma dinámica, incluso en tiempos coloniales y hasta nuestros días:

“...es así que los otomíes de las montañas de Tutotepec descendieron hacia Tihuatlán y hacia Ixhuatlán, (...), y que los otomíes y mestizos del Mezquital descendieron hacia Tamazunchale, en tanto que los mestizos y otomíes de Querétaro descendieron hacia la Huasteca potosina”. (Stresser-Péan, 1966: 599).

De acuerdo con este autor, los principales motivos de estas migraciones, parecen estar relacionados con diversos contrastes climáticos y sociales, existentes entre la Huasteca y las regiones elevadas que le rodean. La aridez y semi aridez de algunas tierras altas, impulsó el cultivo de los terrenos montañosos, que se revelaron muy difíciles de cultivar, además de ser a veces incluso totalmente improductivos, en tanto que los valles irrigados y fértiles han estado acaparados por los sectores sociales más ricos y poderosos.

“Es probable que en una región semiárida los períodos de sequía deban tornar sumamente precaria la situación de los agricultores ‘marginales’, acentuando así el contraste con las regiones tropicales y húmedas vecinas del Golfo de México”. Stresser-Péan da cuenta de cómo en 1454, las crónicas indígenas describen a los habitantes del valle de México, impulsados por una hambruna ocasionada por la sequía, se vieron obligados a comprar víveres a los totonacos de la costa. (Stresser-Péan, 1966: 600).

Por otro lado, en el sudeste de la Huasteca, región densamente poblada, los inmigrantes suelen ser otomíes “llegados de los territorios de los antiguos estados indígenas de Tutotepec y Huayacocotla, cuyas regiones húmedas y ricas, pero muy accidentadas y densamente pobladas”. A juicio de Stresser-Péan, estos otomíes montañoses parecen ser los miembros “más conservadores del gran pueblo otomí, pero al parecer dotados de una energía y una vitalidad singulares”. Tenidos por gente burda por los tepehuas y totonacos del norte, no hicieron sino dirigirse a los municipios poco poblados del extremo norte del estado de Puebla. Más al este, están ya presentes en Castillo de Teayo y en los alrededores de Tuxpan, donde se amestizaron rápidamente. Por lo que respecta en las tierras cálidas de los alrededores de Ixhuatlán, no han tenido un avance muy espectacular en un territorio tan densamente poblado. No obstante “ejercen cierto prestigio sobre los nahuas vecinos, que les tienen por expertos en brujería y en el dominio de las supervivencias paganas” (Stresser-Péan, 1966: 601). La toponimia ya da cuenta de esta eminente presencia otomí, pues muestra la existencia de un *Cerro Otontépetl* y una *Mesa del Otomite* en plena Huasteca veracruzana (a poca distancia de Tepetzintla).

En la Huasteca hidalguense, región muy poblada, los inmigrantes son relativamente poco numerosos, y vienen sobre todo, de los municipios montañosos de Tianquistengo, Molango y Tlanchinol, antiguas zonas de doblamiento nahua desde hace tiempo amestizadas. Estas montañas son justamente las que separan la región semiárida otomí del Mezquital de la Huasteca hidalguense, donde la profunda barranca del río Quetzalapan hace el rol de barrera natural. Sin embargo, como el propio Stresser-Péan da cuenta, en Huejutla se conoce a los otomíes como

vendedores, que vienen de la región de Huayacocotla, pasando por Xoxocapa, o del Mezquital, retornando por Metztlán. Modernos “pochtecas” (como se les decía a los comerciantes nahuas prehispánicos) que van a pie desde la región de Ixmiquilpan (en el valle del Mezquital, Hidalgo) hasta los alrededores de Tampico (Tamaulipas), vendiendo hierbas medicinales. (Stresser-Péan, 1966: 602).

En la Huasteca potosina, los inmigrantes vienen sobre todo del noroeste del estado de Hidalgo (Jacala, Zimapán) y del noreste del estado de Querétaro (Jalpan, Landa, Arroyo Seco), regiones mestizas donde domina el español. Sin embargo, Soustelle ha mostrado que el poblamiento mestizo de esas regiones es frecuentemente de origen otomí de tiempo atrás. De manera que este impulso que lleva a los otomíes del norte en dirección de la Huasteca “se continúa todavía en nuestros días”. (Stresser-Péan, 1966: 602).

Los teenek llaman a los otomíes *uti'*, y les tienen por gentes sucias, negligentes y dignas de poca confianza. Opinión que suelen compartir nahuas y totonacos. Los otomíes se han destacado en la Huasteca potosina como vendedores de aguardiente, y ya desde tiempos coloniales parece que algunos se enriquecieron con la venta del alcohol. Sin embargo, hay algunas narrativas que hablan de tiranos otomíes, salvajes y asesinos en lugares como Molango, sitio que desde el siglo XVI no tiene mas que hablantes de náhuatl. Quizá, sugiere Stresser-Péan, sean el eco de una antigua y efímera conquista otomí. Está aceptado que la ocupación del sudoeste de la Huasteca por los nahuas es un hecho relativamente reciente, y que los ancestros de esos nahuas separaron a los otomíes orientales de aquellos del Mezquital. Sin embargo Stresser-Péan cree que los nahuas llegaron en muchas oleadas, dispersas, desde mucho tiempo atrás, al contrario de los otomíes que en una invasión relativamente reciente, habrían separado a los nahuas huastecos de sus hermanos del valle de México y de Tlaxcala. De manera que los nahuas que dominaban el valle de Metztlán en el siglo XVI, llegaron más tarde todavía, y no hicieron mas que superponerse a un campesinado otomí. (Stresser-Péan, 1966: 603-604).

Sistema de culto:

(Ya tratado en los apartados anteriores: Deidades y personajes míticos relacionados con el agua; Ceremonias, ritos, fiestas y danzas; Canciones, música y refranes; Lugares sagrados; Etnozoología; Manejo de excretas y basurales; Formas organizativas; Aspectos de cosmovisión y conocimiento)

Sistema económico:

Los otomíes son fundamentalmente un pueblo agrícola (siembran o cultivan maíz, frijol, chile, calabaza, pipián, vainilla, jitomate, café y naranja). Algunos de estos cultivos son para el consumo doméstico, pero otros (como el maíz, el café, la vainilla y la naranja) son también para el comercio. A parte de las actividades agrícolas, los otomíes obtienen ingresos de la crianza de aves de corral, así como la porcicultura. Algunas comunidades logran acceder a programas gubernamentales que financian la crianza de ganado mayor, con lo que complementan (sólo las familias que puedan entrar al programa) sus ingresos.

No obstante, la migración en algunas comuniades otomíes ha cobrado especial relevancia: como jornaleros en los ranchos vecinos, o bien en las haciendas regionales, donde se contratan temporalmente, o bien, yéndose a las

ciudades capitales a trabajar como albañiles, cargadores y despachadores de tiendas. Algunos más se han aventurado con negocios propios, sobre todo en la elaboración de arreglos florales, quesos y productos lácteos.

Otros más han optado por la migración al extranjero, fundamentalmente a las ciudades de Estados Unidos, donde trabajan en diversos sectores de la economía.

Sistema político:

Como ya lo hemos mencionado, las asambleas comunales, y algunos otros órganos decisorios, subrayan la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual. El sistema normativo tiene varias formas de expresarse, pero en general, mantiene ciertos principios básicos: la reciprocidad y la jerarquía.

“Las relaciones de poder no son de buenos contra malos, y los indígenas han sabido interactuar desde hace siglos, con todo tipo de instancias de poder: tal parece que en vez de combatirlas sistemáticamente, buscando anularlas o destruirlas, los otomíes han optado por la negociación, dar su lugar a cada quien, reconocer su poder, respetarlo, demandarle favores y honrarlo, para entonces mantenerlo a una distancia prudente. Qué mejor muestra de ello, que la relación mantenida con el cosmos” (Lazcarro, 2006).

“Cualquier relación social, es una relación de poder, y la esfera de lo sagrado no escapa al poder. Por ello los espacios *socializados*, es decir el territorio, el entorno, e incluso las entidades anímicas de la naturaleza, forman parte de esa comunidad social con que los otomíes deben interactuar en la misma forma en que lo hacen con otras instancias. Definitivamente, las relaciones de poder en el mundo otomí suelen ser más complejas y variadas de lo que pueden ser para el hombre común en Occidente. Los otomíes no sólo deben lidiar con rancheros ganaderos, contratistas, patrones, comerciantes, líderes religiosos y autoridades municipales, estatales y federales, sino también con cerros, lagunas, cuevas y grandes montañas, territorios, ríos y muertos (muchos de ellos, también organizados en jurisdicciones municipales, estatales y federales)”. (*Idem*).

“El espacio de los otomíes está dominado por todas estas instancias, donde conviven tanto las humanas como las no-humanas, entidades divinas y los muertos ancestrales. Sin embargo, es posible encontrar en todos ellos un vínculo primordial, un “eje” de articulación, al menos desde la lógica otomí. Y este eje simbólico es el que se articula a través de los cerros: el Cerro es junto con el Sol (*Hyādi*) y la Tierra (*Hōi*), fuente de poder y legitimidad en el cosmos”.

Y es justamente en esos términos, que los otomíes se relacionan con otro tipo de poderes: las autoridades municipales, estatales y federales, son instancias de gobierno tan importantes como las instancias divinas. Igualmente se buscará ofrendarles cuando algún funcionario les visita, agazarlos de manera similar a cuando se les da de comer y beber a los malos aires, para luego expulsarlos y mantenerlos a una “distancia prudente”, pues dichos funcionarios, en tanto que mestizos, no dejan de ser entidades potencialmente nefastas, carnalescas.

Los otomíes, mantienen así, una clara distinción entre el adentro y el afuera: ante la pobreza, la exclusión, el alto costo de la vida, son capaces de elaborar un discurso etnopolítico sumamente eficiente, buscando acceder a los cargos de elección popular (y poner a uno de los suyos como es la pretención en Tlachichilco, y como lograron hacerlo en Ixhuatlán de Madero en 2004. En este sentido, cobra especial relevancia el nexo simbólico y ritual que han establecido entre las entidades divinas fastas como el Cristo-Sol, asociado con el orden en el mundo, el acceso a

las tierras, el don del maíz y las semillas, así como su identificación con los pobres y humildes, los indígenas, y ciertos íconos de los partidos políticos, de manera que su articulación en las movilizaciones partidistas y la lucha electoral, está entreverada con su representación del cosmos y su proyección simbólica y política en el mundo. (Lazcarro, 2006).

Clasificación:

Autores principales:

1. Jacques Galinier, etnólogo
2. James Dow, antropólogo.
3. Guy Stresser-Péan, antropólogo.
4. Charles Lafayette Boilès, etnomusicólogo.
5. Artemisa Echegoyen, Catalina Voigtlander, lingüistas.

DESCRIPCIÓN DE LA ECO REGIÓN:

Oferta Climática:

“Geográficamente, en el centro y norte de la costa del Golfo se presenta un amplio abanico ambiental que se extiende de la costa y la llanura costera a las sierras [...]. Climas que van del tropical lluvioso a los de carácter semidesértico, con temperaturas que oscilan entre los 18º C y los 40º C, y una media anual ligeramente superior a los 24º C.”

(Ochoa, 1999: 17)

La temperatura y la humedad están en función de la altitud, de manera que la Huasteca, ubicada en su mayor parte sobre la llanura costera, es de clima cálido y húmedo, con algunas variaciones dependiendo de la altitud, que oscila entre las tierras bajas que están al nivel del mar y las tierras altas montañosas, que no pasan de los 400 msnm.

Oferta del Relieve:

La Huasteca presenta, en sus porciones meridional y occidental, justamente donde se encuentra el grueso de la población indígena actual, una estructura espacial comparable a la de otras regiones serranas. Comprende una extensa porción de la amplia llanura costera, característica de la vertiente del Golfo de México. Esta llanura se ve dividida en dos partes por la sierra de Otontepec, apéndice de la Sierra Madre Oriental, que se diluye en la medida en que se acerca al mar. Al sur, los límites geográficos de la Huasteca son por completo difusos, pues se funde con el Totonacapan y la Sierra norte de Puebla. Al poniente, la Sierra Madre Oriental se erige como una formidable frontera natural, en la porción correspondiente a la llamada Sierra alta de Hidalgo, que se prolonga hacia el norte, ensanchándose a lo largo del estado de San Luis Potosí. Al sur, el área de confluencia entre los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla, se encuentra una zona de cañadas, a veces muy abruptas, cuya altitud varía desde los tres mil quinientos metros, hasta depresiones que prácticamente tienen el nivel del mar. Aquí la densidad demográfica indígena

(de nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos) es abrumadora. (Valle *et al.*, 2003a: 169).

Vegetación y biomas:

En la Huasteca se han aplicado numerosos modelos de caracterización regional, algunos de los cuales suponen la existencia dada por factores físicos como el tipo de suelo, vegetación u orografía como ejes a partir de los cuales se pueda hablar de una región. Tal pretensión, es evidentemente ahistórica pues pasa por alto la acción humana en la creación de los paisajes. Lo cierto es que la variedad de tipos edafológicos, provincias florísticas y nichos ecológicos es tal, que convierte a la Huasteca “en todo, menos en una región natural” (Puig, 1991).

Esta variedad es en sí significativa al apreciar la complementariedad de los diversos pisos ecológicos, que es la base y expresión del uso y percepción que los indígenas tienen del territorio. (Valle *et al.*, 2003a: 165).

Los pisos ecológicos tan variados, dan lugar al desarrollo de comunidades ecológicas sumamente particulares: en las tierras más altas y comparativamente frías, dominan los bosques de coníferas (oyameles y abetos principalmente), mientras que en las tierras bajas más cálidas acogen selvas perennifolias sumamente densas. No obstante, hay algunos puntos intermedios donde la vegetación de un lado y del otro confluye, configurando un microecosistema sumamente particular.

Ilustraciones:

INSERTAR MAPA N. 2

INSERTAR MAPA N. 3

CARACTERIZACIÓN DE LA OFERTA HÍDRICA:

Oferta superficial:

En las zonas centro y norte de la costa del Golfo de México,

[h]acia las costas, a lo largo de todo el proceso civilizatorio, los abundantes pantanos, lagunas, ríos y arroyos jugaron papel de primer orden en los grupos que allá se establecieron, no sólo en lo económico y político, sino en las respuestas culturales que dieron al medio.

(Ochoa 1999:17)

ANEXOS

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

Boilès, Jr. Charles Lafayette

Cognitive Process in Otomi Cult Music, Tulane University, tesis Doctoral, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1969. (Citado en Lastra, 2006).

Carrasco Pizana, Pedro.

Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979. (Citado en Galinier, 1990: 500).

Díaz García, Indra Ninfa,

La explotación petrolera en la Huasteca veracruzana, 1905-1935, tesis de licenciatura en etnohistoria, Jesús Ruvalcaba Mercado, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

Dow, James

The Shaman's Touch. Otomi indian symbolic healing, University of UTA Press, Salt Lake City, Utah, Estados Unidos, 1986.

Echegoyen, Artemisa; Catalina Voigtlander; Enrique Romero,

Diccionario otomí de la Sierra, Instituto Lingüístico de Verano (ILV), 2005 (en preparación).

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Ángela Ochoa; Haydée Silva, traductoras, Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985],

Galinier, Jacques,

“La femme-vautour et l’homme mutilé: Images nocturnes du père dans la cosmologie des Indiens otomí”, en Le Père, Métaphore paternelle et fonctions du père. L’Interdit, la Filiación, la Transmission, L’Espace Analytique, Denoël, 1989.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe,

Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suroriental, tesis de licenciatura en etnohistoria, Gabriel Luis Bourdin Rivero, director, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

Lastra, Yolanda

Los Otomíes. Su lengua y su historia. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2006.

Lazcarro Salgado, Israel

Conferencia: “El Cristo-Sol en el tiempo otomí: de la Revolución Mexicana al *lopezobradorismo*”, impartida en el marco del Seminario permanente de Estudios de la Huasteca, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA – UNAM), y el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), en Ciudad Universitaria, Ciudad de México, el día 23 de agosto de 2006.

Lazcarro Salgado, Israel

Ponencia: “Presencias carnavalescas en el año ritual otomí de la Huasteca sur”, en el simposio *Antropología del Carnaval: una mirada etnológica e histórica sobre la diversidad festiva, la transgresión social y los rituales de inversión*, coordinado por Johannes Neurath y Miguel Ángel Rubio, en el contexto de la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), celebrado en el Antiguo Colegio de las Vizcaínas, en la ciudad de México el 10 de agosto de 2007.

Neurath, Johannes; María de Lourdes Baez Cubero (coordinadores), *Procesos rituales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, [2006] –en dictamen –.

Nolasco Armas, Margarita; Miguel Ángel Rubio (coordinadores), *Migración y economía*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Ensayos, México, [2005] –en dictamen –.

Ochoa, Lorenzo, *Frente al espejo de la memoria. La costa del Golfo al momento del contacto*, Editorial Ponciano Arriaga-Gobierno del Estado de San Luis Potosí/ Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto de Cultura de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 1999, 190 pp.

Puig, Henri
Vegetación de la Huasteca (México). Estudio fitogeográfico y ecológico, México, ORSTROM / Instituto de Ecología / CEMCA, 1991.

Soustelle, Jacques,
La Famille Otomi-Pame du Mexique Central, Institute d’Ethnologie, París, 1937. [citado en Williams, 2004 (1963)]

Sperber, Dan
Explaining culture. A naturalistic approach. Blackwell Publishers Ltd, United Kingdom, 1996.

Stresser-Péan, Guy,
Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique, L’Harmat, Recherches Ameriques Latines. Francia, 2005.

Stresser-Péan, Guy,
Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas – Les Lienzos d’Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l’histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines, Araceli Méndez; Angelines Torre, traductoras, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo-Gobierno del Estado de Hidalgo/ Centre Français d’Études Mexicaines et Centraméricaines-Ministère des Affaires Étrangères, México, 1998.

Stresser-Péan, Guy, “Penetration des Otomis dans la Huasteca”, en Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner, México, INAH, 1966.

Trejo Barrientos, Leopoldo (coordinador); Mauricio González González; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez; Israel Lazcarro Salgado, “Las formas del *costumbre*. Praxis ritual en la Huasteca sur”, en Neurath; Baez (coordinadores), [2006a] —en dictamen —.

Trejo Barrientos, Leopoldo, “Paisaje y mitología totonacos, nuevas pistas sobre viejos truenos”, ponencia presentada en el *X Congreso de Americanistas*, Sevilla, 2006b.

Valle, Julieta (coordinadora); Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, José Bardomiano Hernández Alvarado; Israel Lazcarro Salgado; Giomar Ordóñez Cabezas, “Las vías de la migración”, en Nolasco; Rubio, (coordinadores), [2005] —en dictamen —.

Valle, Julieta (coordinadora); Dulce María Espinosa de la Mora; Rodrigo Fuentes Moreno; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, José Bardomiano Hernández Alvarado; María Guadalupe Ochoa Ávila; Giomar Ordóñez Cabezas, “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, pp. 59-130, en Bartolomé (coordinador), 2003a, Volumen II.

Valle, Julieta (coordinadora); Rodrigo Fuentes Moreno; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, José Bardomiano Hernández Alvarado; Maricela Hernández Montes; José Antonio Romero Huerta; Linda Lea Salinas Orr, “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, pp. 211-324, en Millán; Valle (coordinadores), 2003b, Volumen II.