

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ
Aportes al conocimiento de su cultura



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Dr. José Sergio Barrales Domínguez
Rector

Dr. Javier Ruiz Ledezma
Director General Académico

Dr. Enrique Serrano Gálvez
Director General de Investigación y Posgrado

Dr. Luis Ramiro García Chávez
Director General de Administración

Dr. Franco Gerón Xavier
Director General de Patronato Universitario

Lic. Silvia Castillejos Peral
Directora General de Difusión Cultural y Servicio

Ing. Ciriaco Ayala Sánchez
Jefe del Departamento de Publicaciones

Luis Pérez Lugo

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ

Aportes al conocimiento de su cultura



Primera edición 2007

© Universidad Autónoma Chapingo
km 38.5 Carretera México-Texcoco
C.P. 56230, Chapingo, Estado de México
Tel. (01595) 9521 500 Ext. 5142
E-mail: publicaciones@correo.chapingo.mx

©Plaza y Valdés, S.A de C.V.
Manuel Maria Contreras, 73. Colonia San Rafael
México, D.F., 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldez.com

Calle de las Eras 30, letra B
28670, Villaviciosa de Odón
Madrid, España
Teléfono: 91 665 8959
madrid@plazayvaldes.com

Derechos exclusivos de edición reservados
para Plaza y Valdés, S.A. de C.V. Prohibida
la reproducción total o parcial por cualquier
medio sin autorización escrita de los editores

ISBN 978-968-02-0317-8 (UACH)
ISBN

Dedicatoria

A los Ñuhu y Ñathó.

A Nora y Yaneyra.

A la Sierra Madre y a mi familia.

Al Dr. Marco A. Anaya y familia, al Dr. Gerardo Gómez y familia por su amistad y apoyo en esta investigación, a mis compañeros del ex DETCU, la CNPA y mi organización, la Unión Campesina Zapatista.

A Polo, Ave, Jesús, Isaac, Shua, Angela, Beto y muchos más: Khamadi; y al posgrado de la UACH.

Al Programa de Investigación sobre Ciencias Sociales y Humanidades, al que pertenezco, a Sociología Rural por su gran afecto y apoyo, a la Oficina de Apoyo a Estudiantes Indígenas a la que también pertenezco.

Con mucho afecto a mis maestros de Prepa, lugar donde ahora tengo el agrado de pertenecer, en especial al Área de Ciencias Sociales por su simpatía, compañerismo y agrado con que convivimos.

ÍNDICE

Presentación	13
Introducción	15
I. La visión del universo	21
Manifestación de la energía	22
Manifestación de Dios en tres sustancias	29
Dios como rayo	30
Dios como fuego	31
La noción del fuego en algunos pueblos de América	33
El fuego como deidad entre los otomíes	35
El fuego y la casa	36
El fuego, el zopilote y el guajolote	38
El fuego y el número tres	39
El fuego y la existencia	41
El fuego en el centro del círculo	42
El fuego, la Tierra y el agua	44
El fuego y la fuerza	45
Fuego y curación	46
Las cenizas para la curación y la fertilidad	49
La luz, el humo y las señales	51
Dios como Sol	53
Nfoxe o reciprocidad universal	57

Relación entre la vitalidad, <i>xinzaki</i> , y lo que rodea la tierra, <i>ximhoi</i>	59
La visión de la existencia	60
Conclusiones	64
II. La visión de la tierra	67
Tierra y piel	68
Piel, frontera y territorio	70
El <i>xi</i> de la montaña	70
Dos territorios delimitados por montañas	71
Geosímbolos del territorio	72
La frontera territorial de los otomíes de la Huasteca hacia el sur	74
El Cerro del Toro	77
La montaña del Toro y el <i>Mayonikha</i>	80
El centro del territorio otomí en la Huasteca	87
El norte del territorio otomí en la Huasteca	89
Los <i>ñahtho</i> del Altiplano en el valle de Toluca	90
El punto central del territorio otomí en el valle de Toluca	93
El norte del territorio otomí en el valle de Toluca	99
El sur del territorio otomí en el valle de Toluca	99
El guardián del agua	100
El <i>xi</i> de la tierra: de las entrañas a las alturas	101
Las entrañas	101
La piel de la Tierra y la extensión	104
El <i>xi</i> de las plantas	104
La piel de los animales	109
El <i>xi</i> de los tres jefes del mundo	109
La piel de la gente	110
La piel de las alturas	113
El <i>xumí</i> , la sombra y el <i>xudi</i> , la alborada	113
Conclusiones	114

III. La visión de la vida humana	117
Existencia: origen y destino al habitar	118
Cuerpo humano y animal entre el territorio	124
Del cuerpo humano a los animales	127
Del cuerpo humano al maíz	131
Cuerpo humano y sanación	134
Cuerpo, sanación y temazcal	136
El cuerpo y la sombra	138
La noción humana del tiempo entre la casa, la comunidad y el trabajo	141
Vigías de la sombra o el sentido del guerrero	143
Lugares de poder y defensores de territorio	148
Los guardianes de cada lugar	151
El sentido del habitar la casa, la tierra y el universo	152
La triada (<i>maka ñui</i>) en la conformación del mundo	156
Conclusiones	160
Conclusiones generales	163
Bibliografía	169

Presentación

¿Por qué el interés en la cosmovisión? La pregunta surge como efecto de una moda en el quehacer antropológico. La respuesta se hace necesaria ante el fenómeno de la globalización y la problemática de los pueblos indios afectados en su identidad.

Este problema no es, sin embargo, exclusivo de ellos, pero refleja una situación que antes se soslayaba: el exterminio cultural y espiritual de las comunidades étnicas. Es necesario denunciar a las naciones y empresas trasnacionales que se apoderan de los conocimientos indígenas campesinos.

Podemos citar el ejemplo de las plantas, la medicina tradicional, las prácticas agrícolas, la música y literatura indígenas que están patentando los consorcios, paralelamente al desplazamiento de sus territorios originarios que imponen a dichas comunidades.

La lucha de éstas por su autonomía y la reivindicación de sus lenguas autóctonas es también por la supervivencia de su identidad y cosmovisión. El trabajo del doctor Luis Pérez Lugo, *Tridimensión cósmica otomí*, se enmarca en esta problemática.

Entender la visión del mundo de un pueblo como el otomí, tanto de la sierra como del valle, es tarea nada fácil para quienes pretendemos abordar el estudio de su cultura desde la visión del “otro”. Encontramos aspectos que ni siquiera tienen traducción, como es el caso de la dualidad casa-universo, tierra-cuerpo humano.

El objetivo de la obra es comprender la estructura del pensamiento otomí, que el autor resume en categorías como el universo, la tierra y el hombre. Se apoya en conceptos como: dios,

fuego, trinidad, vitalidad, reciprocidad, piel, montaña, maíz, nacimiento, vida, pensamiento, falta y fuerza. Estos son parte de lo que autores como López-Austin definen como *núcleo duro*.

La propuesta planteada aquí es importante porque trata de romper con posiciones antropológicas que consideran como eje de muchos pueblos su concepción dualista del mundo. Además, porque aporta datos etnográficos interesantes y rompe con una visión antropocéntrica.

Para encontrar la esencia de los otomíes se requiere contrastar la información de diferentes fuentes, incluso no otomíes, así como capacidad de síntesis y aguda observación que nos permitan llegar a conclusiones.

El autor de este libro tiene una ventaja: es otomí, eso le confiere mayor profundidad al trabajo. Agradezco al Dr. Pérez Lugo hacerme partícipe de la obra. Con él he sostenido discusiones al respecto en un ambiente de tolerancia hacia nuestras diferencias.

Espero que el texto contribuya a una relación más armónica entre culturas y a la inclusión de los indígenas a la vida nacional.

José Manuel Toledo Méndez
Texcoco, México
Agosto de 2005

Introducción

La presente investigación tiene por objeto ahondar en el concepto de la trinidad como elemento central para entender la visión del mundo otomí e indagar por qué existe una relación simbólica entre casa-universo y Tierra-cuerpo humano, así como explicar por qué, en orden de importancia, primero es el cosmos, luego la Tierra y, por último, el humano.

Existe una tradición para abordar los temas indígenas en México con base en conceptos ya desarrollados como la dualidad, el concepto de mesoamérica y el politeísmo, por mencionar algunos, mismos que sostienen Jacques Galinier, Carrasco Pizana, James Dow, Luigi Tranfo, Beatriz Oliver, Yolanda Lastra y Margarita de la Vega, entre otros investigadores. Una aportación de este trabajo es que introduce otras categorías para abordar el pensamiento otomí. Así, en esta primera aproximación, observamos, por citar sólo dos diferencias, que en vez de la dualidad se plantea la trinidad, y en lugar del politeísmo se encontró el panteísmo, entendido como la creencia en un solo dios pero representado, experimentado y vivenciado en todo lo existente, en todo el universo y en cada parte de éste, en contraposición con el monoteísmo común que lo representa de forma antropomorfizada.

Para la elaboración del presente libro, se tomaron como referencia los estudios realizados por diversos investigadores, complementados o contrastados con los resultados del trabajo de campo: entrevistas, observación directa, participación en ritua-

les y asesoría agraria. Durante la investigación se encontraron algunos elementos esenciales existentes entre los otomíes que difieren de los dados a conocer por los investigadores antes mencionados; otros datos, en cambio, se retomaron de esas mismas fuentes para darles una nueva interpretación.

Como se ha mencionado en otro momento, esta investigación es producto de gran cantidad de días y noches enteros hablando, conviviendo y aprendiendo con los otomíes, con muchos otros pueblos de México y diversos países en el continente americano y algunos de Asia y África, a los que se nos ha invitado para participar en varias ceremonias y buscar alternativas a las dificultades que enfrentan potenciando las fortalezas existentes.

En este largo recorrido se detectaron similitudes entre distintos pueblos nativos americanos, esta es la razón por la que citamos con insistencia a nativos de otros lugares y países, asimismo, algunos investigadores que los abordan como Castaneda (1999) y Firestone (1988). Estas referencias permiten complementar y demostrar lo que esta investigación se propone. Con respecto a cómo o por qué surgen estas coincidencias entre los pueblos que marcan una notable diferencia con los estudios clásicos no se presenta explicación alguna por el momento, sólo se pretende demostrar lo que en los objetivos se enuncia.

En el terreno metodológico se encontró un serio obstáculo en la tendencia de la ciencia occidental de dividir el mundo, el pensamiento y las ideas en una eterna dicotomía: lo sagrado y lo profano, lo alto y lo bajo, lo caliente y lo frío, la cultura y la naturaleza. Para subsanar esta dificultad se retoma hasta donde es posible los postulados de las ciencias en las que se apoya este trabajo, entre ellas la antropología, la sociología, la literatura, la lingüística, la teología y la filosofía. Con respecto a esta última, Mircea Eliade la reconoce como ontología primitiva, y a propósito de lo primitivo él mismo sostiene que “se acabó la imagen estúpida que nos habíamos hecho de los salvajes” (Eliade, 1980). Si algunos de estos pueblos forman hoy ciudades, ¿qué de salvajes pueden tener, hablando con los propios adjetivos de la ciencia occidental? Por otra parte, su teosofía resulta de mucha utilidad

INTRODUCCIÓN

para quienes pregonan el desarrollo sustentable y la conservación de la naturaleza, ante lo cual cabe preguntarnos ¿cómo puede ser primitiva su ontología si se sirve de ella la ciencia moderna en países desarrollados? Por último, queda en el aire otra pregunta: ¿con qué derecho un pueblo califica de salvaje a otro?

De Eliade (1980) se retoma la forma como aborda los mitos: “cuando se aborda una religión arcaica o tradicional, hay que comenzar por el principio, es decir, por el mito cosmogónico. ¿Cómo accedió el mundo al ser? ¿Quién lo creo, Dios, un demiurgo, o un antepasado mítico? ¿O ya estaba ahí el mundo? ¿Empezó a transformarlo una figura divina? Luego vienen todos los mitos de origen del hombre y de todas las instituciones”. También se coincide con él en la búsqueda de un sentido y, en alguna medida, en la interpretación, como cuando sostiene que “hay un estructuralismo que yo juzgo fecundo y es el que consiste en interrogarse acerca de la esencia de un conjunto de fenómenos, del orden primordial que fundamenta su sentido” (*idem.*). En esta cita específica, al retomar el sentido hermenéutico se deslinda del estructuralismo de Lévi-Strauss.

Así también, para abordar la cosmogonía de los otomíes podemos apoyarnos en la semiología, ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social. Existen, según Barthes (1991), dos sistemas de significación estrechamente vinculados a partir de un lenguaje que el autor distingue como tal en el sentido que todos conocemos. Ésta sería la primera estructura de lenguaje, es decir, compuesta por un significante, un significado que desemboca en la construcción del signo.

Sin embargo, este sistema primero de la lengua requiere de un segundo lenguaje, un metalenguaje que es eminentemente un lenguaje simbólico. Siguiendo a Barthes (1991) en esta definición, la característica fundamental del mito es la utilización de un lenguaje simbólico, es necesario acercarnos a éste para adentrarnos en las connotaciones míticas.

Siendo el sistema primero el de la lengua, ésta cuenta con un significante y un significado. Debemos entender que el significante se refiere a la estructura semántica del lenguaje, es decir, a

la palabra en sí, por ejemplo la palabra otomí *xi*, piel, envoltura, pelo. Por otro lado, el significado será el sentido que se le da a ese significante, que en este ejemplo es la superficie terrestre; es decir, su sentido lingüístico. A partir de la unión de ambos surgirá el signo lingüístico, de una naturaleza muy distinta al símbolo ya que entre el significante y el significado de un símbolo existe una relación, aunque sea mínima, de necesidad que no se da en el signo lingüístico.

De acuerdo con Guiraud (1975), la función del signo es comunicar ideas por medio de mensajes, mientras que el símbolo representa una cosa en virtud de correspondencia análoga; son sistemas de trascodificación que significan una experiencia que le impone una estructura. De ahí la distinción entre el sistema primero de lenguaje y el sistema mítico del lenguaje que se estructura de la siguiente manera: en el primer sistema está el significante; es decir, que el signo lingüístico hará las veces de significante. En el segundo sistema, que es el mítico, el significado no cambia, sino que surgirá de esa analogía; por ejemplo, la palabra *za*, que significa árbol, tiene su derivación mítica en la noción de fuerza, poder.

En la búsqueda de los elementos que integran la visión de mundo otomí nos basamos en la palabra y en la estructura de la misma, que junto con el mito dan cuenta de la realidad del mundo otomí que nos disponemos a presentar.

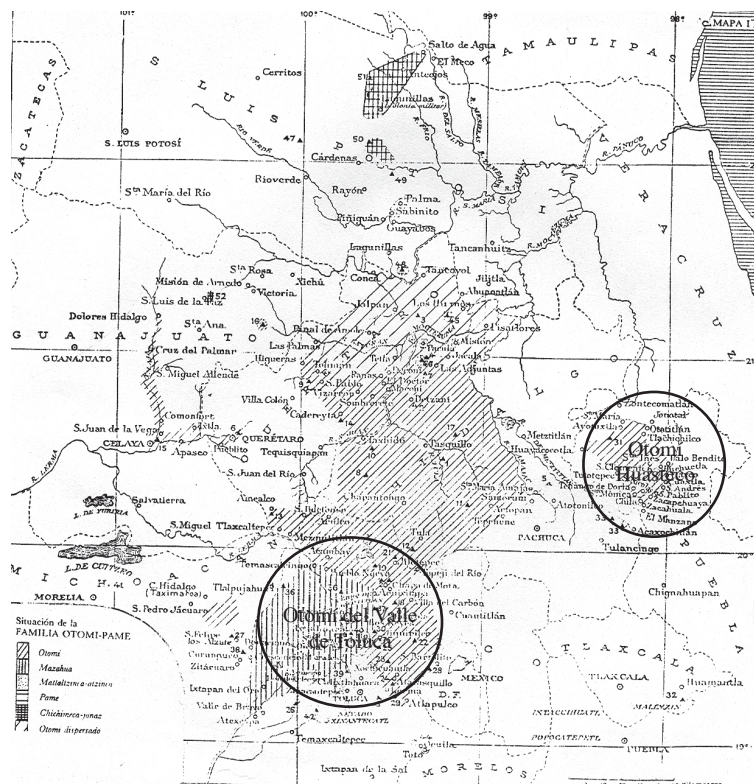
El objetivo es mostrar que:

- La visión de mundo otomí se integra por tres partes esencialmente. Asimismo, conceptos como *dios*, *piel*, *vitalidad*, *fuerza*, *casa*, *fuego*, *falta*, entre otros, son trascendentes en dicha visión.
- Pese a que la investigación integra dos regiones otomíes, la de la Huasteca y la del valle de Toluca, existen diferencias entre ambas.
- Existe una relación entre pueblos nativos en todo el continente americano con diferencias y matices.

INTRODUCCIÓN

Tres partes constituyeron este análisis de la visión otomí del mundo: en la primera se aborda la visión del universo en torno a conceptos como *dios, fuego, trinidad, vitalidad y reciprocidad*; la segunda abarca todo lo relacionado con la tierra y, por ende, con las palabras *piel, tierra, montaña, maíz y nacer*, entre otras; en la tercera y última se desarrolla un entramado con los conceptos de *vida, pensar, falta, cuerpo humano, vitalidad y fuerza*.

Localización geográfica del área otomí-pame



Adaptación de Soustelle (1985). En el mapa pueden apreciarse la zona otomí en la Huasteca (noreste) y la del Estado de México (al centro-sur del valle de Toluca).

I. La visión del universo

En este capítulo se presenta la forma otomí de ver el universo, estructurado en tres entidades que conforman una sola visión de mundo. Para esta visión primero es necesario hablar de dios, *kha*, el hacedor del universo, así como de las partes esenciales que lo conforman. Puesto que todo está relacionado con Dios, comenzaremos por decir quién es, cómo creó al universo y sus criaturas, cómo dio origen y corrección al ser humano, y cómo debe éste actuar al invocar a las fuerzas del mundo para habitarlo.

Se aprecian también las entidades en que tiene manifestación fuerte Dios: el Sol, el rayo y el fuego. Finalmente, profundizaremos en la forma de vitalización del universo y cómo ésta se encarna en todas las criaturas del mundo. El lector descubrirá entonces que entre los otomíes existe una forma monoteísta de ver a Dios. Estos elementos no encontrarán coincidencia con los trabajos realizados por otros investigadores que han tratado el tema otomiano. No se intenta comparar datos porque, al ser ésta nueva información, en muchos de esos estudios ni siquiera se encontrará lo contrario a lo que aquí se señala. No prevalecer aquí el espíritu de confrontación, y sí en cambio el de construcción de este tema apasionante.

Los relatos que se desprenden de este libro fueron recopilados en dos regiones: el valle de Toluca y la alta Huasteca, ambas habitadas por otomíes. Como ya se dejó ver, se utiliza la evidencia lingüística y el mito para fundamentar el análisis. Algunos tér-

minos varían de acuerdo al dialecto regional. Al respecto, Uribe (1985) señala que “el de la región de Toluca parece ser el más diferenciado y, también, es el que parece que ha conservado mayor número de rasgos arcaicos que los restantes”. Así, por ejemplo, en el valle de Toluca dios es *kha*, mientras que en la alta Huasteca se le denomina *okan*. Por las razones expuestas, se tomó la forma de denominar Dios según el valle de Toluca, puesto que además esto permite apreciar los sufijos, prefijos o raíces de la palabra.

Dado que se trata de presentar algo que no está escrito y que, por ende, requiere de una labor de estructuración, muchas de las palabras que aquí se presentan están respaldadas por el *Diccionario otomí-español* de Margarita de la Vega.

Manifestación de la energía

El *kha* se manifiesta en forma de luz. Cuando éste creó el mundo se presentó el arcoiris, fue la puerta del mundo. Muy sagrada es la puerta que lleva el creador donde van los muertos. En la creación hubo un relampagueo de distintos colores, el paraíso, el verdadero *ngu*. Cuando uno pasa a la otra vida se presenta la puerta (*goxti*); si es negra, sin luz, todavía no le toca a uno; si se presenta entre sombra tardará en llegar la muerte; si se ve clara la expiración será rápida (Mito de la puerta). “Las puertas –señala Oliver Vega– constituyen propiamente una abertura a otros planos y aseguran la comunicación con los dioses, en los diferentes planos, así como con sus antepasados difuntos” (Lastra *et al.*, 1998). De alguien que está extraviado en algún aspecto de su vida, se dice que no encuentra la puerta por donde entra la luz del Sol para iluminarle en su decisión.

Al dios *-kha-* se le define como el creador, el suministrador de la existencia, el que se manifiesta en el existir mismo. El *kha* es la acción misma, *el hacer -kha* o *go kha*, ir a dios–, entre tanto, *hazle* o *lo hace*, es sinónimo de *lo bendice -khapi-*.

El *kha* es también el rector de todas las cosas, él hizo el Sol y creó la vida, está más allá de la Tierra y la Luna, es el que manda, el que nos hace brillar, el que nos hace vibrar. Galinier (1990) precisa que “dios (*okhan*) no es mencionado en tanto divinidad

cristiana, lo cual carecería aquí de sentido, sino más bien como su manifestación de energía cósmica”.

Por ello la existencia o sujeto de acción: *me haces -khagi-*, o *lo que hay -kha-*, llevan implícito a Dios. En la acción misma de dar gracias *-khamadi-* dios: *kha*, dios; *madi* (de *made*) a la mitad, es decir, a la mitad del centro del universo. *Made* es en medio, el centro; para pedir o dar de lo que se está comiendo se dice *made gui me*, “mitad cada quien”, es la mitad del círculo que alude también al mero centro (*ni ko a mbo*).

Para Galinier (1990), “En otomí <costumbre> se traduce por la palabra ‘mate’, en el sentido del ritual específicamente indígena [...] Sin embargo ‘mate’ posee igualmente los sentidos de ‘mitad’ y ‘medio’ —el lugar donde se encuentra la mitad— noción coextensiva a la del ‘centro del mundo’, de *omphalos*, metáfora del poblado y de la comunidad”.

En relación con la palabra *mate*, en el Estado de México se entiende como surco largo, molcajete de madera o jícara, *ma* quiere decir “mi”, y *te* se traduce como “agárralo”, “tómalo”; por ejemplo, *te ri mohi* significa “agarra tu plato y come”, o *te ri te* “agarra tu surco”. Esta designación no coincide con Galinier porque “además ‘mate’ está compuesto por dos morfemas, uno de los cuales es el locativo *ma* ‘lugar’ y el otro, *te*, significa ‘vida’”.

Los ofrecimientos de los primeros tragos de pulque de caña, a Dios primero *-be'to kha-*. También Dios está en la petición de favor *-khara-*, o en la reproducción misma *-da khadamui*.

Toda frase con sentido interrogatorio es una alusión directa a Dios ¿cómo? o ¿quién?, *tekha*; ¿porqué?, *nkha*; quizá, *kye nkhapu*; porque, *onkha*; ¿qué?, *tokha*; quién sabe, *toipagakha*. Esta pronunciación se articula desde la lengua *-khajne-* de una persona, *-khai-*.

El intermediario entre el *kha* y la gente es el sacerdote *-mokha*. La partícula *mo* designa a aquel, que está lleno del creador, ubicado antes que el hombre y cerca de Dios. Es también el que sabe la curación, el que conoce de todo, adivina, el receptor y transmisor del *kha* en el centro sagrado principalmente. La

iglesia (*nikha*, de *ni*, danza, y *kha*, dios) es el espacio donde se manifiesta el movimiento armonioso de Dios, mientras la iglesia vieja –*donikha*– se refiere al centro de ceremonia original (en relación con el *nini*, el pueblo), lugar de la danza, del movimiento renovador. El fiscal –*phonikha*– es “el que cuida la iglesia”. Todos los cargos relacionados a la iglesia contienen la palabra *kha*: el mayordomo, *bochkha*; el sacristán, *bichkha*; el ayudante, *tambekha*; el padrino, *takha*. En general los cargos relacionados hoy con la iglesia cristiana se denominan *kha ma nikha*.

La iglesia de La Tablita, en el Estado de México, es una *nikha* en cuya construcción se han seguido los mandatos de la virgen: se orientó de este a oeste y tiene tres puertas (una al sur, una al norte y una más grande al occidente). El albañil recibe instrucciones directas de la virgen para seguir construyendo. En la iglesia más pequeña pueden verse ofrendas de comida, una figura de piedra que representa a la vez a un ave y una cara humana y una estrella que desde dentro tiene tres picos aunque por fuera aparenten cuatro. Según el relato de uno de los curanderos, los chamanes responsables de esta iglesia iniciaron los trabajos con limpias y curaciones.¹

En la alta Huasteca, el campo de oratorio o de fuerza, también se conforma por tres altares: uno al sur, otro al occidente y otro al norte. En los tres se aprecian múltiples signos que sirven al rito: entre ellos el número tres (se disponen en los altares tres velas, tres vasos de atole, tres platos de comida) y el número siete (en el altar norte se ponen siete velas pues el siete es símbolo de dios y éste se manifiesta al norte).

Para pronunciar la palabra *kha* se hace una fuerza especial en el estómago, al cual se le se denomina *mui*, término que también se interpreta como nacer o existir, pues este órgano es el que da vida al habitar mismo. Pero sobre la figura del *kha* lo único que se sabe de forma escrita es que “preguntando quién era su Dios, se reducirán a la aprobación de sus antepasados y que lo solían ver en sus sacrificios en la silla en una figura muy negra, sin distin-

¹ Juan Albino (1999:1), informante de Temoaya, Estado de México.

ción de partes ni facciones, y se les causaba gran temor, pasmo” (Carrasco, 1986). Los distintos informantes de hoy dicen que es luminoso, sin embargo, los símbolos de luminosidad también se ven en el ámbito del inframundo. Lo que existe encima de la tierra, en la faz y en las entrañas, según los otomíes, es lo que guía su habitar.

El habitar en la casa (*ngu*, relacionada lingüísticamente con *ngu*, la nube), el habitar en la Tierra. Toda *ngu'i* es, también, una sombra pero a la vez es lluvia. En estas acepciones la noción de habitar se entiende como aquello que cubre, lo que da sombra.

La lluvia, *nye*, tiene una relación lingüística con los humanos. El mito dice que por eso a los humanos les pusieron *nye* o *nyehe* (el hombre y la mujer), *miña* (hombre-mujer). *Ñe* alude a los que hacen el camino, por eso cuando la mujer está embarazada se le denomina también *ñu*, vocablo relacionado con *xiñu*, el que da camino, sabiduría para existir como una sola cosa entre el mundo.

La conexión al universo, al más allá (*ra kjani*), se efectúa con humo del laurel *khapi t'oo*, que invoca al que ha de venir, el espíritu, al *ntahi*. No es el creador de la vida pero viene del creador, del *kha*, de lo que existe, lo más sagrado.

Para indicar que se va a abrir algo se emplea el vocablo *mo bo kha pi*, que viene de *pi*, robar, *too*, vara y *khapi*, bendecido; es decir, se va a quitar o robar algo de lo sagrado. La acción de echarle la bendición a alguien se traduce como *tsi kha ta mox k'ui ñu*, frase compuesta por *mox kui*, poder del gran ser, y *ta mox*, como hermano. Una traducción aproximada sería “que te hermanes con Dios en un solo camino”.

Por otra parte, el ritual para ahuyentar la lluvia consiste en hacer bastante humo con laurel para que se desintegren las nubes; ante la amenaza de tormenta, también se enciende una velita en la puerta de la casa.²

En otros motivos ceremoniales se utiliza copal, de uso constante en el Estado de México. Durante la peregrinación ceremonial del casamiento, cuando el novio y la novia salen danzando con la

² Inés Méndez, (2002:1), Informante de Texcatepec, Veracruz, en la Huasteca.

gente hasta la casa del novio, se hacen sahumaciones antes de entrar o salir de una casa. Los santos también son sahumados al recibirlos en alguna casa. Es decir, con el humo el humano se conecta, se sintoniza con la casa, con lo sagrado y con el cosmos; es decir, éste es el medio de conexión de la humanidad con el universo.

Retomando nuevamente lo referente a las sahumaciones, un relato en la alta Huasteca descrito por Elpidio Méndez señala que la ceremonia para la veneración del Sol, del agua y del universo, se empieza dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales con el humo que se produce al quemar la resina de la mirra, el liquidámbar, *bohpo* en otomí. Primero se dirige el humo de norte a sur, después de oriente a poniente. Desde cada uno de estos puntos se invoca a una de las fuerzas universales presentes: el Sol, el agua, el fuego, la madre Tierra y el aire. Todo ello para darle gracias a Dios y a sus fuerzas naturales, que “hasta hoy en día no han mentido en la vida: el aire, la buena madre Tierra”.³

Para venerar a estos elementos se preparan con anterioridad con hojas de campo (yerbas) y papeles (figuras ceremoniales recortadas de papel) con los que se confeccionan muñecos similares al retrato humano de hoy (según palabras del informante). Durante la ceremonia le hablan (rezan) a Dios y a sus muñecos (figuras de papel recortadas) para que den más vida y poder a esos elementos que nunca fallarán al ser humano en la Tierra.

En las fiestas toman, bailan y danzan cuatro días haciendo mención de todos los elementos, con una doctrina especial para los adultos y los niños infantes. Invocando a las riquezas y fuerzas de la naturaleza, alertan a los no enterados o bailan y dan consejos para sobrevivir bien en la Tierra.

El informante de la Huasteca abundó sobre los ya aludidos puntos cardinales:

Norte. El responsable de esa fiesta se encarga de explicar al público qué significan las fuerzas del punto norte. Ellos saben mentalmente que el cielo del norte es como un camino derecho a Dios y productivo de todo lo que en el planeta (la Tierra) se cosecha.

³ Elpidio Méndez (2002), curandero de la alta Huasteca.

Sur. El punto sur es para guardar cosas principales, como lo que es dañoso (perjudicial), considerado como mal aire. Las cosas en la vida de los humanos, después de los festejos ceremoniosos, quedan reconocidas como buenos elementos. Ellos tienen fe y creen que bajo esa fiesta, esa ceremonia, todo resucita. Con las danzas le piden a Dios fuerzas para poder amarrar y encarcelar el espíritu maligno; esta operación la hacen para no perjudicar a los humanos ni a las siembras.

Levantán todos los utensilios y también con música que le corresponde a ellos, a esos daños (malos aires), los llevan a encerrar en una cueva de donde no pueden salir para fabricar maldades a la humanidad o las siembras. Cierran las puertas y le ponen una cruz en la puerta, en calidad de un comandante o de un guarda (guardapueras) para asegurarse de que no salga aquello que es lo que significa el punto sur.

El oriente. El oriente es venerado gloriosamente, creen que es la vida y el regocijo del bienestar social, de todo, de toda la humanidad, de todas las cosechas y las siembras del campo. Igualmente danzan comiendo, piden venerando allí, especialmente al agua, de la que hacen recordar aseveraciones al Sol y al aire, al fuego y la Tierra. Ahí todo lo hacen con gusto y preparan comidas como pollos y guajolotes, cafés, comidas especiales para darle la ofrenda rural (campo) del oriente y todo lo que se congrega en esa fiesta para invocar al poder.

El poniente. Aquellas personas, aquellos elevadores [de espíritu] piensan y tienen fe en que el punto poniente es donde se ponían las cosas. Es seguro, ahí está corregido lo malo y lo bueno de ayer [antes]. Es ahí la veneración a la madre Tierra, con seguridad de que tiene todo lo que a la humanidad le sirve o le sirvió. “El *Ñuhu* [otomí] sabe hasta hoy en día que ese punto no ha mentido, de que nuestra madre Tierra nos concede todos los menesteres para seguir viviendo en la vida, eso es lo que produce toda esta observación universalmente o mundialmente, de todos los que tienen que detenerse en su trabajo, porque tienen fe en sí mismos y así eran las costumbres de los antepasados antes del descubrimiento de América y la conquista”.

La idea de reconocer como se colocan los cuatro puntos es porque hoy para sacar provecho a esas fiestas hacen sus utensilios como algunos arcos, algunos círculos, donde colocan flores y usan eso para curar algunos enfermos.

En ese círculo se tiene que hacer pasar cuatro veces al enfermo:

dos veces a la derecha y por último dos veces a la izquierda. Y lo sacaban al enfermo fuera del círculo, eso es lo que sorprendentemente resulta como efectividad de esas dichas fiestas otras cosas más que usan: como piedras, chiles, ramas con espinas y ramas con flores. Las flores son para Dios, para la fuerza divina y las espinas, el chile y las piedras; eso lo celebran en obsequio al demonio.

Es fuerte el espíritu humano que sana al enfermo y “el enfermo con la fe pues se alivia. Ése es el beneficio que sacan estas fiestas: curan con esas danzas, con esas tradiciones y algunas plantas de campo con que se curan y se bañan”.

Ese círculo se hace especialmente para los enfermos: se elabora una corona con cuatro flores que representan los cuatro puntos cardinales, y se pasa dos veces por el cuerpo del enfermo, una de la cabeza hacia los pies, otra de los pies hacia la cabeza. Después lo sacan del círculo, esto simboliza que sale la enfermedad y el espíritu humano que está perjudicando al paciente. Esto lo hacían las gentes anteriores cuando no había doctores y, según aseveró nuestro relator, afortunadamente los enfermos se aliviaban bajo esa creencia.

En el campo de oratorio los curanderos toman su fuerza para seguir curando todo el año, “le ponen cuatro flores y algunas ramas y cada flor representa los cuatro puntos cardinales: el norte, el sur, el oriente y el poniente. Estos símbolos se ponen en el círculo o la corona (hecha con yerbas) para hacer pasar cuatro veces al individuo: dos veces por la cabeza pasando por los pies y dos veces de los pies para arriba. Así se saca la purga de la cabeza y con eso el enfermo elimina la enfermedad; el

último paso es quitar y sacar del círculo a la corona; el enfermo se alivia completamente bajo ese poder” (Relato de la Sierra Madre Oriental).⁴

Finalmente, Dios también es el rector de la costumbre, *kha co padi* de *kha*, dios, y *padi*, saber, término que representa el saber acerca de Dios. Lo mismo indica *te gui kha*, llevar a cabo la costumbre o hacer lo que haces, que viene de *te*, vida, *gui*, efectuar, y *kha*, dios, esto es, efectuar la vida en Dios. Las ceremonias antes mencionadas tienen la intención de operar la costumbre con la mediación del *kha*.

Manifestación de Dios en tres sustancias

Según la tradición huasteca, *ol okan –kha* para el valle de Toluca– “va a amanecer así, va a ser el que toma todas las decisiones. Son las luces como lo que somos: presencia”.

Dios es el quien creó todo el trabajo en la milpa, en el potrero, y sigue la costumbre de la Sierra (Huasteca). “En el carnaval, ahí empezó la semana santa, es la costumbre en los que estamos en el mundo; y ahí lo que sigue es otra costumbre más que es del otomí y del mexicano. No hay otra cosa mayor, solamente Dios. Consideramos que la Luna es también de Dios y a través de ella envía sus fuerzas”. Como en el Estado de México, cuando hay una plática bajo la luna en la Huasteca también se afirma que “lo que decimos es verdadero porque ahí está nuestro testigo, Dios, que es la Luna”. Para los informantes de esta zona la fuerza más grande, la más divina, es la de Dios, que se manifiesta mediante:

las fuerzas naturales para poder lograr con satisfacción todo lo que hay en la tierra. Incluso puede uno pedirle a Dios y a la naturaleza que dé a uno más sabiduría, más fuerza, más años para vivir, porque vivir es vivir en la naturaleza [...] Aquí, y a todo el sol consideramos que es Dios. También se manifiesta en distintas maneras como la luz; [así] consideramos que el rayo es destructivo cuando

⁴ Cfr. Elpidio Méndez (200:1-3), informante de Texcatepec, Veracruz, en la Huaste-

Dios está enojado con la gente, [así] ha matado muchas personas, también a animales, casas y árboles.

En el fuego Dios se manifiesta por la luz y el calor que emite en la casa. Dios es luz, pero también es invisible, está en todas las entidades que existen.

Dios como rayo

El rayo, *xi ntonhi*, es el que salió tronando, el que irrumpió tronando sorpresivamente. Por ello el lugar donde cae un rayo queda invadido de dios y se debe poner una cruz. Cuando a alguien le cae un rayo, va a curarse al cerro de la Campana (Estado de México) porque se dice que a esa altura está Dios. Siguiendo a Oliver (1997), entre los otomíes de Puebla, la representación de Dios en su manifestación como rayo es “El Señor Relámpago”. Una figura antropomorfa masculina, su particularidad distintiva es que los dedos de las manos terminan en círculos; de la cintura sale la representación del agua en forma de grandes gotas y dos colas de agua”.

Al caer un rayo todo otomí debe ponerse en calma y dejar de hacer cualquier actividad, incluso un pleito debe pararse.

El *kha*, el que cae, el que se manifiesta enojado, interpela a la gente para que se ponga en calma, sin excitación. Es el anuncio de la tormenta, del agua de arriba del *mh'ye*, del que manda la lluvia. Por ello, la señal de una palma de la mano hacia abajo con los dedos colgantes se dice *mui'ye*. La lluvia tiene que ver con la conformación del hombre.

Dependiendo cómo truene, Dios puede manifestar si viene a gusto o enojado. *Mafi tsi kha* quiere decir que viene gritando, viene a gusto, dando señas de agua. Si la lluvia es normal se manifiesta benevolente, pero si es en tormenta está enojado. *Ban toni tsi kha*, significa que viene enojado, se presenta como estruendoso, fuerte, amenazante (*hia*).

Cuando se presenta una tormenta, los otomíes echan los tenemaztles calientes desde el fuego hasta afuera de la casa para calmar el torrencial.

Los lugares de curación para los enfermos de rayo son las montañas de Atarasquillo, El cerro de la Campana y el del Ajusco. En sus casas tienen santos de rayo, regularmente adquiridos en alguna de las capillas localizadas en uno de esos tres cerros,⁵ según indica una de nuestras informantes del valle de Toluca.

El que es tocado por el rayo y se salva, adquiere dones: puede ser granicero (el que llama o detiene la lluvia) y bajar las nubes a la tierra, a los campos de cultivo; también puede ser un gran poeta, componer versos y cantarle a la vida con el huapango o embriagar de vida al que de muerte padezca. Otro camino es el de convertirse en curandero, un gran relator de la tradición. Cualquiera que sea el caso, se transforma en un sanador en todos los sentidos de la palabra.

Dios como fuego

El fuego es un elemento fundamental para entender la visión del mundo otomí. Se pretende, pues, mostrar a través del mito, la palabra y el relato de la tradición oral. Se mencionará más adelante, cómo para los otomíes, el fuego como signo o imagen simboliza la purificación y la fuerza.

Se trata en gran medida de un análisis etnográfico en tanto descripción densa del fuego entre los otomíes. Se enlazan, pues, distintos ámbitos donde tiene influencia la simbología del fuego, y para abordar todos ellos nos apoyamos en “la lengua otomí y el relato mítico [que] aportan evidencias para conocer al fuego desde la visión de los otomíes. El primer criterio nos remite a los ámbitos de significación de esta deidad y el segundo nos lleva a enriquecer y confirmar lo que representa. La presencia del fuego entre este grupo es significativa: de ahí la importancia de considerarlo como un elemento que nos ayuda a entender la visión del mundo otomiano” (Albores *et al.*, 2001).

La importancia del fuego entre los otomíes puede apreciarse en la declaración hecha en una ceremonia celebrada en el año 2000. La leyenda principal decía: “Hoy declaramos, si no exis-

⁵ Cecilia Velásquez (1992:2), informante de Tlaltenaguito, Estado de México.

tier a el fuego no existiría civilización”; de ahí también la presencia del fuego en la poesía, como lo muestra el siguiente ejemplo (Bermúdez 1998):

Recibe el ocote grande
 Recibe la mano del coyote
 Haz arder la vara del conejo
 Que el respeto nuestro te envuelva
 Que no se enfríe el fogón
 Que sea el fuego nuevo
 Que siempre alumbre el destino.

La figura del ocote de este poema aparece también en los estudios de Oliver (1997), quien refiriéndose a las divinidades primigenias señala que el fuego tenía las siguientes atribuciones: era el dios de fuego Otonteuctli, Señor de Xocotitlán, representado con pintura facial negra en rayas, cabellera y maztlatl de papel, sobre ella una mariposa de obsidiana, tiras de papel en el pecho, sandalias de color de obsidiana, escudo con orilla de plumas finas, y en una mano su flecha. Se le reconoce también con el nombre de Ocotecutli, Señor de la Tea o Señor del Pino, y se le identifica asimismo como el dios de los guerreros sacrificados. Así, en la fiesta a los muertos, por la noche los hombres oran “vengan presuntos que los esperamos” y miran hacia el norte, punto en el que Dios se manifiesta según el relato antiguo del Estado de México y la información revelada en la alta Huasteca.

En la ciudad tectónica de Azcapotzalco, Otontecutlli era dios de los fundidores de oro y los lapidarios (*cfr.* Oliver 1977; Lastra *et al.*, 1998). Por último, cabe mencionar que el autor del poema anterior vive cerca de Jocotitlán, donde otros informantes han confirmado la connotación sagrada del ocote o pino.

Con base en experiencias compartidas con los otomíes y otros pueblos que aquí se mencionan, entre ellos el pueblo lakota, hemos encontrado muchos puntos en común: todos consideran a la tierra como una piel y le dan al número siete atribuciones sagradas (siete fuego, siete familias extendidas, siete bandas del pueblo, siete estrellas): aparecen también en su discurso un ancestro llamado Pie Grande, el temazcal como medio de purificación y el sol como proporcionador de energías. Estas y otras coincidencias

pueden encontrarse en los relatos compilados en “Visiones, realidades y principios que guían hacia el futuro”, discurso presentado por Phil Lane ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en abril de 1996 (Pérez, 2002).

Lo que se presenta a continuación son los relatos de la tradición oral y la observación directa, complementados o reconsiderados ante las investigaciones existentes. Se inicia con un esbozo de la noción del fuego entre algunos pueblos, y posteriormente nos centramos en el carácter especial del mismo entre los otomíes, la relación que mantiene con la casa, con animales como el zopilote y el guajolote, con el número tres, con la existencia, con la percepción del círculo, y con la Tierra, el agua y la curación. Para finalizar incluimos la concepción de otros elementos derivados del fuego, como las cenizas, el humo y la luz.

La noción del fuego en algunos pueblos de América

Entre los náhuas, el fuego fue un elemento indispensable para iluminar, calentar y cocinar, aunque también hacían referencia al fuego telúrico, celeste o del hogar. Este último es, junto con el agua, un elemento purificador. En la región del altiplano mexicano es uno de los dioses más antiguos y se le representó como un anciano cargando un brasero.

En la tradición mexicana, el fuego fue creado por los dioses Quetzalcóatl y Huitzilopochtli poco tiempo después de que crearon la Tierra, pero el fuego que utiliza el hombre fue creado por la pareja Tata y Nene, que sobrevivió al diluvio al refugiarse dentro de un tronco hueco. Mediante este elemento fueron purificados y convertidos en el Sol y la Luna, los dioses Náhuatl y Tecciscatécatl, respectivamente. En el reino mexicano cada 52 años se apagaban todos los fuegos y se encendía uno nuevo, en el corazón de un cautivo, en una gran ceremonia celebrada en el cerro de Huixachtécatl, conocido actualmente como Cerro de la estrella, en Iztapalapa. Los instrumentos para encender el fuego se llamaban mamalhuaztli, y eran dos barridas que se frotaban una contra otra. Los dioses del fuego eran Xihutecutli, Huehuetéotl o Iscozahuauqui, la diosa del fuego del hogar (González, 1999).

Las investigaciones existentes basan sus aseveraciones sobre los otomíes en los estudios realizados sobre aztecas, aunque esto no resulta del todo convincente porque, como veremos más adelante, los relatos vivientes no coinciden con los de los cronistas del siglo xvi. Estas divergencias son, en gran medida, la razón por la que retomamos aquí los relatos aztecas en relación al fuego.

Entre los aztecas el nombre de Otontecutli, en tanto denominación de dios ígneo, permite asociar al fuego con la madera ya que ésta lo contiene, pues al barrenar un palo contra otro se produce el hombre, como lo hizo por primera vez Tezcatlipoca en el año 2 ácatl. En este acto se observa una relación entre la muerte y la vida pues, como señala Limón (2001) citando a Levi-Strauss: “para encender el fuego hay que recoger madera muerta, y por tanto atribuirle a ésta una virtud positiva, pese a que sea la privación de la vida”, además, según una antigua concepción de los náhuas, la vida es una refinación cíclica atribuida al fuego.

La palabra *otontecutli*, fuego, es azteca; en otomí se le denomina *gospí*. Aquí cabe especificar que las advocaciones del dios del fuego que antes se mencionaron se identifican con Otontecutli, deidad y patrón de los otomíes y de los tepanecas, el cual según Luis Reyes tuvo un culto muy antiguo y extendido. De acuerdo con este investigador, dicho dios también lleva por nombre Tecutli Otomí y fue adoptado por los mexicas como una deidad de los tepanecas. Por otro lado, Pedro Carrasco propone que Otontecutli, Ocotecutli y Xócotl Cuecuex eran nombres del dios del fuego de los muertos. Además, lo anterior muestra la existencia de una importante tradición respecto al fuego por parte de los otomíes, que se dedicaban de manera significativa a la caza; asimismo, explica las ofrendas y ciertas ceremonias dedicadas al fuego en el mes de Quecholli, época del año en que se realizaban cacerías rituales, los mexicanos ofrecían animales producto de la caza. Todo esto nos remite a los chichimecas, quienes en los ritos de apropiación de un territorio arrojaban saetas hacia las cuatro direcciones, y los animales así flechados eran arrojados a la fogata como ofrenda al fuego.

Muchas de las denominaciones del fuego permiten localizarlo en tres sectores verticales del cosmos, sin embargo, su principal ubicación fue el centro temprano terrestre, donde se encontraba su tercera zonificación más destacada: Xiutecutli y Huehue-téotl, el dios viejo del tiempo que hacía posible el movimiento del mundo pues regía la incidencia de las fuerzas sagradas en el ámbito del ser humano y la sucesión de las estaciones (el tiempo de sequía y el tiempo de las lluvias). Asimismo, diversos estudios coinciden en la manifestación del fuego en las cuatro esquinas de plano terrestre (*cfr.* Limón, 2001). Debe recordarse que, como ya se dijo, entre otomíes no hay dioses, como los que aquí se les atribuyen.

También, González (1991) señala la importancia de la relación del fuego entre los otomíes y los mexicanos. Los dioses eran “padre viejo” y Otontecutli. En la ceremonia del fuego nuevo de los mexicanos participaban también los otomíes, encabezados por el sacerdote de Copolco, barrio otomí del valle de México. El culto doméstico al fuego era muy importante. Entre las principales ceremonias dedicadas a este elemento se encuentran las de pulque nuevo y la casa nueva. La primera consistía en ofrecer pulque en hojas de maíz al fogón, además de comida y flores, para que comiera de todo lo ofrendado. En la ceremonia de la casa nueva también se ofrecía pulque al fuego, además de sangre de aves sacrificadas con la que se untaban las cuatro partes de la casa.

También las parteras rendían especial culto al fuego: cerca del fogón hacían una pequeña cama de paja en la que daba a luz la preñada; al cuarto día del nacimiento, la partera pasaba al recién nacido por el fuego y le ofrendaba a éste pulque en un acto parecido al bautismo (*cfr.* González, 1991).

El fuego como deidad entre los otomíes

El fuego como deidad otomí actual, se diferencia entre una lumbré, *tsibi*, y un fuego, *gospí*. El segundo, como se verá más adelante, tiene una connotación especial.

Sobre el fuego se pueden enunciar otras características no contempladas por los investigadores. Según un informante de la

Sierra Madre Oriental, *bospi* es la ceniza derivada del *beespi*. La lumbre es lo que arde, lo que quema, y el *bospi*, es aquello que mantiene el fuego, ya no rota sino que mantiene el fuego, de ahí su semejanza con las brasas. El *beespi* es, entonces, como el espíritu; las fuerzas quedan en el *bospi*, que es conocer el todo. Cuando ya no hay fuego, ya no hay lumbre, Tierra y calor; se convierte en *bospi* así pero cuando esto sucede el lugar se vuelve sagrado. Dependiendo de la madera con que se hizo la lumbre, el calor permanece más o menos tiempo después de haber apagado el fuego. Las maderas de encino, camaroncillo o hueso de tigre, por ejemplo, son muy duras, y el calor de sus cenizas tarda hasta una noche en extinguirse ya sin las brasas. Una vez que se apaga el fuego ya no existe *bospi*, el calor que se mantiene ahí es el *beespi*, el puro espíritu, y aun después quedará la ceniza ya fría. Según informantes de la alta Huasteca, haciendo una analogía el ser humano sería el *beespi*.

Para hacer el fuego en una cocina tiene que haber tres piedras. En las montañas de Temoaya los ancianos recomiendan “que se vea que la casa humea para que se vea que hay vida”, pues se pretende que al reactivar el fuego “[...] se siente el calor, se ahuyenta la tristeza. Un fuego o fogón es diferente a una simple lumbre *tsibi* [...] porque el primero debe tener tres piedras y el otro no” (Pérez, 2002).

El fuego y la casa

Podemos apreciar la presencia del fuego en la actualidad con los trabajos de Oliver (1997) y otros investigadores, en función de la veneración cotidiana que los indígenas expresan a sus seres especiales. En primer lugar, encontramos dentro de la casa-habitación la presencia del altar o espacio sagrado familiar, frente al cual llevan a cabo sus ceremonias diarias. El fuego del hogar es el símbolo más prominente de la actividad ritual; centro de fusión espacio-temporal, es al mismo tiempo el que los introduce al mundo de las tinieblas y los retorna posteriormente a la realidad cotidiana. En la mayoría de los nacimientos, el recién nacido es puesto bajo la protección del fuego del hogar, su calor y lumino-

sidad lo emparenta con su linaje. Es, además, el espacio donde se realizan distintas ceremonias domésticas, como las ofrendas a los antepasados y a los dioses para liberar a la familia de las enfermedades (*cfr.* Oliver 1997; y Lastra *et al.*, 1998). Es muy importante aclarar en este punto que entre los otomíes no se ha encontrado que existan dioses como lo sostiene Oliver, sino energías o distintas entidades por medio de ellas se manifiesta dios.

El fuego y la casa son dos entidades que figuran de forma significativa en la cultura otomiana. La presencia del fuego es imprescindible en la casa, proporciona calor, sentido y fuerza al habitar, como lo explica Galinier (1990):

...en la casa otomí, el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual, es ante todo un “centro”, punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento, las cenizas, marca de la ancestralidad. Algunos viejos chamanes se aplican todavía a recortar en papel la imagen de la divinidad del fuego, como un símil a la del sol “muerto”. Estas imágenes se despliegan en el centro de la hoja (de papel crepé o *amate*) bajo el aspecto de una figura inscrita en un círculo o en un rectángulo, evocación eminentemente moderna en la célebre representación del código Fejerarvary-Meyer. En San Pedro Tlachichilco, Hidalgo, un oratorio hoy abandonado está consagrado hoy a esta deidad. Al centro del edificio se destaca el fogón, cavado en la tierra, en el “centro del mundo”. Se recordará que bajo los rasgos de otontecutli (el “señor” otomí), el fuego fue objeto, en el altiplano central de México, de una divinización muy antigua [...] a principios de los años setenta, mis informantes de más edad me platicaban cómo las ceremonias de fuego nuevo (*dayo sipi*) eran celebradas anualmente en el oratorio comunitario. Al concluir la ceremonia, los leños aún incandescentes eran distribuidos en los hogares...

Sin embargo, en la actualidad esta práctica difiere de lo descrito por el autor porque en las ceremonias del elote de la alta

Huasteca primero se echa atole al fuego. En el valle de México también se lleva a cabo este rito, aunque no de forma tan regular: el dos de mayo para amanecer el tres, el diecinueve de marzo y en otras fechas. Según informantes de San Andrés Cuexcontitlán (Estado de México), hasta hace poco tiempo los leños incandescentes se repartían a las casas después de hacerse un fuego gigante en el centro de la comunidad. En este pueblo los niños amarraban, un tizón ardiendo en la punta de un lazo, y enseguida lo agitaban alrededor del fuego central antes descrito.

El fuego, el zopilote y el guajolote

Dos son los animales que en la tradición otomí se relacionan con el fuego: el guajolote (*meleagris gallipavo*) y el zopilote (*coragyps atatus*). Este último se traduce como *hpata*, “padre caliente”, y respecto de él dice Galinier (1990):

El zopilote, como lo indica su nombre en otomí, es la encarnación celeste del viejo dios del fuego, *sitha sipi*. En la época prehispánica se le consideraba el ancestro fundador de la nación otomí. Es un ave de rapiña que desempeña una labor purificadora, puesto que se dedica a “barrer el mundo”. Elimina la impureza de la tierra mancillada por los cadáveres.

Como soporte peyorativo de múltiples imágenes relacionadas con lo “caliente”, el zopilote es un símbolo sexual: es el epónimo de las mujeres lascivas y sensuales, las *hpata asisu*, “mujeres zopilote.

Este relato corresponde a la alta Huasteca, pues entre nuestros informantes del Estado de México sólo hemos escuchado que el fuego es purificador. Por otra parte, “viejo dios del fuego”, no es *sitha sipi*, como se afirma en la cita sino *xita tsibi*, que quiere decir, además, “abuelo fuego”, no “dios del fuego”.

Con respecto al guajolote, este mismo autor sostiene que: “Es un ave evocadora del fogón, como lo subraya la “danza del guajolote”, que se lleva a cabo en los oratorios de *hmuspi* en San Pedro Tlachichilco, y cuya coreografía hace recordar los movimientos

del *koto* ante su hembra, llamados también “danza” (*ñei*). El pescuezo de esta ave tiene la propiedad de ponerse rojo escarlata, por lo que los otomíes le atribuyen un carácter sagrado”. En el Estado de México es significativa la presencia del guajolote en el baile del chiquihuite, realizado durante las ceremonias de casamiento y cumpleaños, entre otras fiestas. Formando un círculo los padrinos mayores van bailando un chiquihuite grande, y los que les siguen llevan sobre sus cabezas guajolotes vivos y otras comidas guisadas.

Por último, es necesario aclarar que la traducción de guajolote no es *koto*, como dice Galinier (1990), sino *godó* para la alta Huasteca y *kocono* para el Estado de México.

El fuego y el número tres

En otomí el número tres se designa como *n'yu*. Para Galinier (1990) este número es “denominativo del hombre, del otomí (*n'yuhu*, la piel *hu* del *n'yu*), del falo, en términos esotéricos. *N'yu* tiene el mismo origen que *nyu*, con el cual suele ser confundido fonéticamente. Entre los términos derivados de *n'yu* están *yui* (nombre de las piedras del fogón), *n'yuni* (los alimentos), *n'yusbe* (el acto sexual), exactamente la penetración del pene *n'yus'i* en la mujer *be*”. Respecto de esta interpretación podemos señalar que mujer se dice *weme* en la Huasteca y *behña* en el Estado de México, y en los dos lugares pueden denominársele *me*, lo cual no corresponde con la traducción de Galinier. El número tres también tendría que ver con *nyei*, la lluvia, y *nyui*, el cigarro. El hombre, *nyehe*, está conformado de *dehe*, agua; en ambas palabras encontramos el vocablo *he* en la terminación.

Según un informante de la alta Huasteca, la representación de las tres piedras:

obedece a lo redondo de la olla; éste es el sostenimiento del mundo, pues ya ves que una pelota es redonda, pero no porque sea redonda se requieren de cuatro piedras, con tres es suficiente para sostener, también es mejor que sean tres a que sean cuatro. Porque con esas tres el peso es muy equitativo, además de eso permite que a los

tres lados brote el fuego, porque si hay cuatro piedras, el fuego es poco lo que les brota a cada lado y la leña ¿qué se va a hacer?, no hay espacio, por eso es que el tres es tan perfecto que para todo sirve, tanto para la olla, tanto para la lumbre y para el fuego también.⁶

Por ser fundamental en la cábala otomiana, encontramos la preeminencia del número tres en múltiples ocasiones.

Soustelle (1993), como muchos investigadores contemporáneos, generaliza la palabra *ñahñu* como común denominador para los otomíes, pero *ñahñu* corresponde sólo al valle del Mezquital y quiere decir “el que habla en el camino”; *ñatho* se traduce como “el que habla su propio idioma”, y *ñuhu* “el que está en el camino”, según los hablantes de la Sierra Madre Oriental. *Ñu* (camino), como lo considera Soustelle, puede ser un denominador común que designa al otomí, pues efectivamente *ñun-feni* quiere decir “echa andar tu conocimiento, tu pensamiento”. *Ñuhu* es, entonces, el camino en sí mismo. Por su parte, Galinier (1990) define al otomí como ‘*nyuhu*’.

Un otomí de San Pablo Autopan, Estado de México, recorrió en una especie de caminata sagrada todas las regiones otomíes y encontró a *ñu* como elemento esencial para la definición del otomí en todas las zonas. En relación con la creación del ser humano, el mismo relator dice que los otomíes provienen del *mahua*. Otro informante de Temoaya, Estado de México, lo relaciona con el héroe legendario *botzanga* y *ñuhua* (tres pies). Siguiendo su relato, después de este personaje vino otra generación de humanos disminuidos, y así sucesivamente hasta llegar a la generación actual, “así como nosotros”. Por tanto, el *ñu*, el andar y el camino, son esenciales para los otomíes. Se confirma, como se mencionó al principio del apartado, que *ñuhu*, el otomí –o *nyuhu*, como lo denomina Galinier (1990)–, tiene el prefijo *ñu*, camino, relacionado con *nyei*, la piedra del fogón, entendido también como lluvia. Concluimos así que camino, piedra del fuego o lluvia son elementos importantes que conforman al otomí.

⁶ Juan Mérida (2001:2), informante de la Florida, Veracruz, en la Huasteca.

Como se señaló en otro momento (Pérez, 2002): “En la Sierra Madre Oriental, el *ñuhu*, «el que está en el camino», está con este autodesignio, camina entre el todo, su mundo; es lo que nombra, lo que potencia su interior, y lo lleva por este camino a la realización plena como individuo con su entorno [...] el *ñuhu*, otomí, se siente (*tzedi*, energía), se realiza (*nzaki*, animar) y se sabe, *ñunfeni*, en el camino”.

El fuego y la existencia

Fuego y existencia están íntimamente relacionados. El mito que sigue habla del fuego como el primer reanimador de la vida éste no alcanzaba a calentar el mundo. Los humanos sólo contaban con él, y por eso inventaron algo más fuerte: el Sol. Así se consiguió dar vitalidad plena a la vida y a la humanidad.

El mito de creación del Sol y de la Luna fue recopilado por Galinier (1990) en San Pablito, Puebla. Enseguida se agrega una fracción del mismo traducida al español (Galinier, 1990):

Este es el mito del sol
los hombres que vivían antes, se
dice,
vivían aquí sobre la tierra
sólo existía
la tierra estaba apenas iluminada
el frío había sido intenso, se dice
el calor de un fogón calentaba a
los hombres
los calentaba, los reanimaba
los hombres tuvieron una idea
hicieron un trato
crearon entonces
crearon el sol para que viviera
intentaron, mi viejo,
para que esta idea ganara
para que el sol diera calor
en ese momento, el frío había sido
intenso
no había más que el fuego para
calentarlos

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ

los hombres dijeron
entonces vamos a intentarlo
vamos a intentarlo con un muchacho
un pobre huérfano
para que se encienda en llamas
para que caliente pues ...

El calor y la existencia, el *kha* de dar vida, el concepto ‘*mui*’ del fuego encendido y el estar son ideas medulares de la visión otomí. El final del ciclo de la vida también se relaciona con el fuego: *bi huiti*, “se apagó, se acabó, falleció” (cfr. Pérez, 2002).

El fuego en el centro del círculo

En la Sierra Madre Oriental, Agustina Calderón, abuela de la alta Huasteca, relató que el fuego se encontraba en el centro de la habitación y las tortillas estaban a un lado de éste, mientras los comensales estaban alrededor del fuego.⁷ En el Estado de México, otro informante relató que antes el fuego estaba en el centro de la casa y alrededor de él se colocaban los comensales o se convivía. En ambos relatos se puede observar al fuego como un civilizador.

Activar el centro de la casa es en la actualidad una fase de la curación: “en una ceremonia de curación que presencié en 1990, en Ayotuxtla, Sierra Madre Oriental, el chamán efectuó un rito en la casa del enfermo, en compañía de los amigos de éste; al final se curó también la casa: se hizo un hoyo en el centro de la casa y se enterró ahí comida, bebida, cigarros, dijo que se curaba la casa y también el mundo” (Pérez, 2000). Hasta hace unos años el fuego se encontraba en el centro de las casas, pero la Secretaría de Salud del gobierno federal obligó a los otomíes a moverlo a una esquina o a un lado del centro. Según los habitantes de la alta Huasteca, esta disposición trajo consigo algunas dificultades, entre ellas más enfermedades y la inconformidad de no tener el fuego en su lugar.

La casa debe tener un fuego en su centro, con una piedra, *nyui*, al sur, otra al occidente y una última al norte. Para el oriente

⁷ Agustina Calderón (2001:3), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

se tiene como piedra al Sol mismo, que entra por la puerta de la casa. Con el fuego en el centro la familia se sienta a comer en un círculo. La mujer cuida del fuego, tiene su metate al lado y hace las tortillas. La primera tortilla debe permanecer aunque el resto se acabe, de lo contrario no rinden las tortillas en el chiquihuite (canasto). Después del bautizo la familia entera se sienta también en círculo para festejar con una comida: el abuelo, el niño, el adulto y el joven. También los *cree*, un grupo indígena canadiense, dicen que en el círculo familiar está el abuelo, el niño, el adulto y el joven, todos integrados en el círculo, según indica un informante de esta zona.

Otro grupo nativo en el que la presencia simbólica del fuego es muy fuerte, es en los navajos. En 1999 asistimos a varias ceremonias en las montañas del este de Phoenix, Arizona. En una de ellas se formó un círculo con una puerta al oriente. Todo el que ingresaba tenía que dar una vuelta hacia la izquierda, y después esperar a que el guardián del fuego lo colocara en el lugar indicado dentro del círculo. Se podía salir sólo por la puerta, y al ingresar tenía que darse nuevamente la vuelta hacia la izquierda. El círculo estaba integrado por hombres y mujeres en igual número, pero no podía haber relación entre ellos durante la ceremonia. Los guardianes se situaron en la puerta para impedir la entrada de malas energías (fuerzas negativas que podrían alterar el curso de la ceremonia) y dejaban salir del círculo a los participantes sólo por un momento y siempre bajo vigilancia. En esta observación participante también fui reprendido por querer auxiliar a una guardiana del fuego cuando saltó un leño incandescente. Al querer incorporarlo de nuevo en el fuego, varios guardianes del fuego, que estaba en el centro del círculo, indicaron que me colocara en otro punto menos especial, ya no con ellos. Esto demuestra que el fuego es objeto de un respeto y de una disciplina fuertes.

En los otomíes, *ñuhu*, de la alta Huasteca, en la Sierra Madre Oriental, las ceremonias duran cuatro días y cuatro noches. Como se describió en las ceremonias de Arizona, los ritos se desarrollan también en torno a un círculo, con una puerta ubicada al

oriente. Una diferencia importante entre ambos pueblos es que, a diferencia de lo que sucedió en Arizona, los otomíes hacen siete altares al interior del círculo.

Antes de ingresar a las ceremonias en Arizona, los asistentes al rito están en el temazcal. En la Sierra Madre Oriental se hace una especie de cueva para hacer el temazcal en la ladera: en el interior está el fuego y éste calienta a su vez a las piedras; cuando las piedras se ponen rojas, se sacan los tizones humeantes fuera del temazcal para iniciar la sesión curativa o ceremonial, vertiendo agua sobre las rocas para producir vapor.

En el Estado de México se hace una operación parecida, con la diferencia de que los temazcales son más elaborados en cuanto a la técnica: se puede regular el calor con más facilidad, los baños de vapor son más constantes y son, prácticamente, la institución que da forma y vitalidad a la familia otomiana, como puede observarse en el poblado de San Andrés Cuexcontitlán.

El fuego, la Tierra y el agua

Galinier (1990) describe que en el rito del baile de las flores de San Lorenzo Achiotepic, Hidalgo, después de agitar febrilmente campanillas e inciensos, uno de los chamanes emprende la bendición de los asistentes y predice: “Allá (en la iglesia vieja), Dios nos dice, el Fuego nos dice, la Tierra nos dice, el Agua nos dice, que va a venir un mal viento para el mes de abril. Será un viento muy fuerte que destruirá las cosechas. Los ricos empezarán a reflexionar. Nadie tiene miedo aquí. Se cuenta que los otomíes no son nada, pero son precisamente los que más valen”.

Según las observaciones de Galinier (1990) con el chamán Evaristo Flores: “El fuego es un purificador junto con la Tierra y el agua. Un enfermo se pone en contacto con la Tierra para su renacimiento tras la purificación con el fuego y el agua”. Más adelante, citando a Hichón, este mismo autor afirma que

la doble asociación de la vivienda al fuego y al agua (vertida sobre las piedras calentadas y que produce el vapor) confirma el hecho de que, en la cosmología otomí, los

fenómenos atmosféricos, especialmente las nubes, tienen un supuesto nacimiento en las cuevas. Junto con el del baño de vapor al exterior de la casa, la lumbre del fogón mantiene una relación de complementariedad, siendo uno de ellos macho y el otro hembra. La observación de Hichón acerca del baño de vapor totonaco parece acertada y es probablemente un rito que marca el regreso del enfermo al seno de la tierra y su renacimiento tras la purificación del fuego y el agua.

Tanto en la Sierra Madre Oriental (alta Huasteca) como en el Estado de México, el vapor es utilizado por el curandero manejando el aire caliente para el tratamiento de los enfermos.

Los otomíes de la Sierra Madre dicen que el temazcal “lava el cuerpo y el alma a la vez, ya que la disolución de la impureza corporal va a la par de la revitalización del aliento (“el aire” o *ntahi*), representación frágil del alma humana. Saliendo una noche del baño, un anciano me susurró maliciosamente al oído: *pi sa [xa] ma kha’i, ti nu maho ra neki* (mi cuerpo se ha refrescado, puedo ver la luz)” (Galinier, 1990).

El fuego y la fuerza

El fuego está compuesto por tres piedras, y según Galinier (1990) “está relacionado con el esbozo triangular del pene (*n’yuhu*)”. El fuego es hoy, en la zona alta de Temoaya, una presencia de vida, de ánimo, pero también “los otomíes de Toluca, (...) una noche realizan una ritualidad que le denominan lumbrada (*mbuni tsi-bi*) afuera de sus casas, tomando en cuenta cuando aparece en el cielo el lucero de la noche (*tzembuni nxui*) como una forma de anunciar que están retroalimentando el fuego se realizaron el 18 de marzo para recibir el año nuevo con el regreso de los días de Sol” (De la Vega, 1998). El fuego es el símbolo de vida, de ánimo; de lo contrario *bi huiti* se apaga, se acaba lo que tiene vida. El fuego debe estar encendido en uno mismo en forma suficiente para conseguir la vitalidad en su totalidad (*gotho*).

El fuego es vital. Como se señaló en otro momento (Pérez, 2000), a través de su emisión de calor es el principal elemento

para entrar en el todo *-gotho-* y para que las partes *-tengu'tho-* estén en función de la ayuda mutua *-nfoxte-* para el trabajo *-mefi-* de la Tierra *-hoi-*, esta misma Tierra donde míticamente hoy viven, pues los primeros habitantes de la llamada América salieron por donde se oculta el sol.

Según un informante de la Sierra Madre Oriental, cuando se está transmitiendo la fuerza, *tzeri*, significa que el fuego está cubriendo el rededor de la olla, lo cual quiere decir que está ardiendo, o sea que está el fuego creciente. Pero en este caso ardiendo, *beespi*, significa que el fuego está rebasando la altura, que ha alcanzado la máxima fuerza.

El fuego durará según la fuerza de la madera, el *bospi*. El fuego puede estar más de 24 horas adentro del *bospi* sin que se apague, entre las cenizas. Siguiendo a este mismo informante:

estás en un monte muy lejano y que se te acabaran los cerillos lo que vas hacer es que vas a sepultar cenizas, brazas y va a mantener las brazas vivas. No sé a qué se debe que se mantienen vivas las cenizas por 24 horas, éstas tienen que ser maderas macizas como los encinos. Si la madera es dura o maciza, significa *shame meda*, tendría que ser para eso. [...] La ceniza, cuando en un lugar vas a hacer lumbre y hay humedad por seca que sea la leña se batalla de todas maneras para que arda la lumbre, entonces, lo que se hace es que se lleva un poco de ceniza, para que donde se van a poner los tizones ahí se ponga la punta de la leña y no agarre humedad, y así permita que la lumbre agarre el fogón mas rápido.⁸

Fuego y curación

En la Sierra Madre Oriental, y más comúnmente en el Estado de México, se utilizan los incensarios. “La comunicación entre los hombres y lo sobrenatural es mediatizada, debemos recordarlo, por la acción de un especialista, el *badi*. Contrariamente a lo que

⁸ Juan Mérida (2001:2), informante de la Florida, Veracruz, en la Huasteca.

se observa en otros grupos mesoamericanos, éste casi no utiliza plantas psicotrópicas en el tratamiento de las enfermedades” (Galinier, 1990). En el Estado de México, sin embargo, no es necesariamente el *badi* el responsable del consumo. Nuestros informantes lo han mencionado más para fines curativos.

Algunos viejos *badis* (personas que han profundizado en el misterio de la vida) continúan con la tradición de recortar el papel frente al fogón, es decir, frente a *Maka xita* o *Sibi* u Otontecutli, dios de fuego y de los muertos entre los antiguos otomíes. Los *hñahña* de la Sierra consideran que este dios viejo, de color rojo y con motivos rojos, acompaña al sol en su recorrido. Los *badis* son hombres o mujeres que viajan en un estado de conciencia acrecentada o chamánica, inducida con el ritmo de instrumentos de percusión, canciones, o bien a través de la santa rosa, como los otomíes de Zapote Bravo y Cruz Blanca, en Veracruz. Durante este estadio el *badi* viaja a la realidad no ordinaria para diagnosticar o tratar alguna enfermedad.

Cuando un individuo se siente mal recurre al *badi* del lugar, personaje importante dentro de la comunidad puesto que la dimensión espiritual de la curación es de extrema importancia. A menudo deben rescatar almas perdidas, de igual manera facilitan la purificación espiritual a quienes hayan violado las normas sociales, interpretan sueños, visiones y subrayan la importancia del crecimiento espiritual como objetivo personal en la vida. Las visiones chamánicas son una senda para el descubrimiento de verdades religiosas y contienen soluciones a problemas presentados por los enfermos. No son visiones fortuitas de lo sobrenatural, sino respuestas específicas a problemas reales. Asimismo, el chamán es el mediador entre los hombres y los dioses (*cfr.* Oliver 1997; y Lastra *et al.*, 1998).

En lo referente a la santa rosa, Galinier (1990) afirma que:

Su consumo (en forma tisana o de cigarrillos) está estrictamente reservado sólo para los rituales de fertilidad. [...] Permite inducir el trance del chamán y favorecer una verdadera posesión: el cuerpo del *badi* se convierte en el receptáculo de las fuerzas sobrenaturales.

El nombre usual de la marihuana es *mate* (termino metafórico que se refiere a los rituales chamánicos, es decir, a toda “promesa” dirigida hacia las fuerzas sobrenaturales). *Mate* coexiste con *mbui okha* (el corazón de Dios), metáfora más esotérica.

En cuanto al tabaco, “su uso está sumamente difundido en las sesiones chamánicas; tabaco y alcohol van siempre juntos. [...] El humo del tabaco posee supuestamente virtudes profilácticas: se le atribuye una fuerza propia (el tabaco indígena recibe el nombre de *yui badi* «tabaco de chamán»). Si las hojas son anchas, se dice que la planta es macho, y hembra cuando son angostas”. Siguiendo con Galinier (1990):

Las referencias mitológicas al tabaco son frecuentes: las nubes evocan el humo de los dioses que residen en *mayonikha*. En ciertas representaciones del “viejo” del carnaval, el ancestro absorbe bocanadas de humo de un cigarro, como los ricos comerciantes de la ciudad. [...] En la antigua tradición otomí, era considerado como una especie de revelador de la unión de la tierra y del cielo: existía una oposición entre el humo “malo” (el que se desprende del fuego y que va a irritar los ojos de “Dios nuestro Señor”, en el mito del diluvio), y un humo bueno (el humo del copal, de virtudes terapéuticos y regenerativas).

El copal, por su parte, según el mismo autor, es utilizado

indistintamente para ceremonias católicas o para el conjunto de rituales chamánicos. Existen dos clases (en forma de resina y de corteza) de copal de liquidámbar [...] Al igual que el tabaco indígena, el incienso desprende un humo ocre, de propiedades lustrales y con múltiples funciones: sirve para invocar a las divinidades, pasando el incensario entre las ofrendas rituales, o para transmisión de energía dirigiendo el humo hacia los personajes en papel. Se le reconoce un uso terapéutico: después de que una persona enferma ha soplado en una botella,

ésta es pasada en repetidas ocasiones entre el humo del incienso.

El árbol del que se extrae la resina cambia de la Sierra Madre Oriental al Estado de México. En este último es el pino el árbol sagrado, si bien el conocimiento de esta propiedad no es tan difundido entre sus habitantes. “La mirra, conocida como liquidámbar, es un árbol sagrado, en la Sierra Madre se extrae su resina para los rituales, su olor acompaña también a los rituales católicos. [...] el incienso favorece el diálogo con los dioses, pues se considera que la resina del copal tiene las mismas características que el líquido espermático” (Galinier, 1990).

Coinciden ambas regiones en que “la savia es el líquido que, por capilaridad, hace circular en los árboles su fuerza vital. Su nombre (*Khi*) es el mismo que el de la sangre, el término para designar la fuerza (*nzahki*) es casi homófono del que designa a la savia (*nzakhi*)” (Galinier, 1990). El árbol mismo es símbolo de potencia.

Las cenizas para la curación y la fertilidad

La ceniza es muy buena y por eso se dispersa en las tierras y alrededor del maíz y del frijol y les ayuda a fortalecer sus tallos para que no se quiebren ni doblen pues sus raíces se profundizan en la tierra.

Los informantes de la Sierra Madre aseguran que muchas veces las cenizas vivas las usan como remedio para cuando se está resfriado o cuando hay inflamación de los huesos o del estómago. En esos casos se hace un baño de cenizas en seco, el calor que trae la ceniza se transmite al cuerpo para que respire el dolor de huesos.

También sirve para cuando uno está “acalorado” de la cabeza, entonces se hace una agua de ceniza, “y el agua que esté fresca, porque la ceniza pica en la piel, entonces es para refrescar, se hace un baño de un día para otro y el otro día te bañas para quitártelo, de preferencia la cabeza. Mucha gente lo hace durante una semana consecutiva, por ejemplo hoy me baño y al otro día lo vuelvo hacer, hasta terminar la semana”, según relató uno de nuestros informantes de la alta Huasteca.⁹

⁹ Juan Mérida (2001), informante de la Florida, Veracruz, en la Huasteca.

Cuando hablamos del calor nos referimos a la

calentura que nos pega, para eso sirve [la ceniza], así como sirven otras hierbas para eso, pues las cenizas también la tenemos como medicina, como primer auxilio. También se utiliza el miércoles de ceniza, cuando tú no vas a la iglesia a que te pongan una cruz en la frente con el supuesto polvo que los sacerdotes tienen, pues la ceniza te la puedes poner tú mismo y sirve también la del fuego, no sólo en tu frente, también puedes poner una en cada lado de la puerta.

Según este mismo informante, las cenizas también “sirven para detectar los animales que representan el ser humano, como el nahual, a los cuatro días que nace un bebé se pone un tramo de ceniza en la puerta y al amanecer se fija qué tipo de mano (pata delantera animal) quedó en la ceniza”,¹⁰ ése es el animal que representa la persona, su nahual.

La ceniza se pone en el quicio de la puerta y por la noche pasa el animal en los primeros cuatro días del nacimiento. Entonces se sabe qué tipo de nahual es, es decir, qué animal acompañará a determinado individuo. “No debe de pisarla nadie, para que al amanecer se fije uno qué tipo de mano tiene la ceniza. Todavía ahora la mayoría de la gente lo hace”.

Aclaremos que nahual se dice *puini*, ó *nishuri*. *Arashuri* significa tu sombra secreta, “por eso no se puede andar diciendo entre vecinos. Aunque a veces sí se dice, por ejemplo, este niño es malo o ese niño se comporta así porque su nahual es tal animal, también se dice si aquel niño no es sano porque su nahual es un animal no peligroso, no malo, es un animal débil”.

Según algunos informantes, los animales “malos” —o, en todo caso, fuertes, poderosos— son el tigre, el águila o la víbora. Otros nahuales pueden tomar la forma de un tlacuache, un tejón o un pájaro. “O sea, se sabe porque muchas veces, cazan algún animal en el monte, si fue un puma, un león, un tigre, un halcón que anda por ahí cerca de la comunidad y es nahual de alguien, esa persona

¹⁰ Juan Mérida (2001), informante de la Florida, Veracruz, en la Huasteca.

se muere al instante, en el momento en que matan a su sombra, y si lo hirieron pues el hombre queda lastimado también”, de la misma parte donde hirieron a su nahual.

Para que la persona se recupere, “básicamente es difícil”. Otro informante en la Sierra Madre Oriental presencié cuando un cazador mató de un tiro al *nishuri* de un niño. Rápidamente, la abuela del infante ordenó la suspensión de los balazos, y teniendo al animal moribundo y al niño también, transfirió su doble a otro animal, y así el niño pudo salvar su vida.

La luz, el humo y las señales

Se asegura (dice un informante) en la Sierra Madre Oriental que el altar que se tiene en casa tiene el mismo valor que el de una iglesia. “Si te das cuenta en cualquier casa que vayas y viva algún indígena el altar nunca va a faltar, porque en el altar siempre vas a pedir lo que quieras, cualquier cosa que necesites siempre vas a decir tu oración, para bien, nunca para mal”, aseguró un informante. Siempre que se pida un deseo “será con una vela. La gente dice que lo mejor es una cera de avispa negra en vez de abeja, nunca una parafina, porque eso ya está industrializado y no tiene poder natural. Para nosotros lo mejor es la naturaleza, tiene que ver ahí la naturaleza, para eso sirve la cera es con la naturaleza, por el origen que es”. Este informante hizo tres veces hincapié en la palabra *naturaleza* para resaltar lo importante que resultan para la ceremonia los objetos naturales frente a los industrializados; él considera que lo natural posee más fuerza, más poder.

“En fin, su uso adivinatorio no es menos importante. Por ejemplo, el curandero puede colocar un cirio detrás del incensario y proceder a una «lectura» de la imagen del enfermo a través del halo del humo” (Galinier, 1990).

Huidi es el humo. Según informantes de la Sierra Madre, esta palabra indica que es desecho de la lumbre. Sobre el fuego se hacen lecturas: la lumbre avisa cuando va a llegar alguna persona, si cuando va a llover o si va hacer buen tiempo.

“Es algo así como cuando prendes un cuete, que sube arriba, hace ese ruido, eso significa que te va a visitar alguien. Cuando

hace chispas eso significa que el tiempo puede cambiar, pero sólo que va a cambiar, no anuncia lluvia o aire. Lo que pasa es que si es en la mañana es lluvia, si es en la tarde es calor. El aire luego se ve qué tipo de aire es, significa que va hacer sequía o lluvia”.¹¹

Con respecto a los signos de los rumbos y la lluvia, Galinier (1990) menciona que

A semejanza del señor del mundo, el trueno preside la orientación del universo. Diversas asignaciones son atribuidas a los de cada punto cardinal:

- trueno del Norte: signos de lluvia
- trueno del Este: signo de calor
- trueno del Sur: buen tiempo
- trueno del Oeste: lluvia sobre la región

Esta cardinalización del trueno lo convierte naturalmente en una de las múltiples transfiguraciones del señor de la Riqueza: transporta el oro que el rayo viene a enterrar en el suelo. Los otomíes del Altiplano distinguen entre un “trueno de arriba” (*koni*) y un “trueno de bajo” o “serpiente de fuego” (*k’espi*), cuya resonancia es perceptible a nivel del suelo y se le llama también *sentema*.

Puede hacerse un paralelismo entre la “serpiente de fuego” y la “lluvia de la víbora” (*ye ra k’eya*), metáfora que se aplica a los ciclones, de los que la gente de San Pedro Tlachichilco se protege blandiendo una cosecha con dos hojas de palma o cruzando dos machetes en el suelo. La “lluvia del víbora” precede a la “lluvia del Norte” (las tormentas de verano), amenaza de nuevo diluvio. Su nombre correcto es víbora de agua.

Se detectan los “cambios del tiempo en el fuego mediante el humo, en las mañanas, se ve, depende para donde vaya, para abajo o para arriba, agarra como una grieta, que no se dispersa o

¹¹ Juan Mérida (2001:4), informante de la Florida, Veracruz, en la Huasteca.

se va derecho. Si el humo va para arriba va a venir de la Huasteca [baja, del Golfo], de abajo la lluvia viene de la parte arribeña”, según sostuvo un informante en la alta Huasteca. Sobre esto no he encontrado algo similar en el Estado de México.

Dios como Sol

Puede entenderse como la energía suprema, el que invita a la actividad, al movimiento, el que marca el tiempo —*made ra pa*—, el medio día, que es el punto de arranque, donde dios y el diablo intercambian responsabilidades. Dios guió la existencia desde las doce de la noche hasta las doce del día y el diablo desde las doce del día hasta las doce de la noche. Por ser éste un momento nefasto, los ancianos e iniciados hacen una pausa de media hora a las doce del día. El trayecto de dios se refiere al calor —*pa*— y el del diablo al frío —*ra tze*—, a la estrella.

En Atixtaca se hacía un alto al llegar el medio día. Decía el principal: “tomen en cuenta que al medio día no se escucha ningún canto de un pájaro, ni se escucha un grillo, el murmullo del viento, no se escucha nada. Quítense el sombrero e inmovilícense, sin pensamientos, sin movimientos; luego esperábamos que un pájaro, un grillo o algo emitiera el primer ruido”¹² para después seguir trabajando.

Para el caso de los iniciados, al parecer podía hacerse esto en cualquier tiempo y se le denominaba *no-hacer*, como señala Castaneda (1999):

En el caso de mirar un árbol, lo que yo sabía hacer era enfocar inmediatamente el follaje. Nunca me preocupaban las sombras de las hojas ni los espacios entre las hojas. Sus recomendaciones finales [de don Juan, su informante] fueron que empezara a enfocar las sombras de las hojas de una sola rama para luego, sin prisas, recorrer todo el árbol, y que no dejara a mis ojos volver a las hojas, porque el primer paso deliberado para juntar poder personal era permitir al cuerpo “no-hacer”.

¹² Esteban Pérez Ángeles, informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

Posteriormente, don Juan definió ese *hacer* con las siguientes palabras: “Hacer es lo que hace esa roca una roca y esa mata una mata. Hacer es lo que te hace ser tú y a mí ser yo”. Recordemos que en otomí no existe un verbo *ser*, esto puede notarse como sostiene Pedro Macario, un otomí del valle del Mezquital quien proporciona a los que lo siguen sus enseñanzas de curación una piedra para prepararla y hacer preguntas a través de ella. Don Juan, el informante de Castaneda, señala con respecto a esta práctica:

Esa roca es una roca por todas las cosas que tú sabes hacerle [...] Yo llamo a eso hacer. Un hombre de conocimiento sabe, por ejemplo, que la roca sólo es una roca a causa de hacer, y si no quiere que la roca sea una roca lo único que tiene que hacer es no-hacer. [...] Hacer sería dejar la piedra por ahí porque no es más que una piedrita. No-hacer sería tratarla como si fuera mucho más que una simple piedra [...] Aquí es donde el guerrero tiene un punto de ventaja sobre el hombre común. Al hombre común le importa que las cosas sean verdad o mentira; al guerrero no”.

Así entonces, “si le dicen que las cosas son ciertas actúa por hacer. Si le dicen que no son ciertas actúa de todos modos, por no hacer”.

El día facilita el *no hacer*. Múltiples informantes coinciden en que el momento más oportuno para *no hacer* es el medio día, porque a esa hora la sombra que proyecta el cuerpo es nula y el sol pega a plomo. Por eso don Juan sostiene: “Durante el día, las sombras son las puertas del no-hacer [...] pero de noche, como en lo oscuro hay muy poco hacer, todo es sombra” (Castaneda, 1999). También don Juan explicó a Castaneda que al medio día, la luz del sol podía ayudarme a “no-hacer”. Luego me dio una serie de órdenes: aflojarme todas las prendas apretadas que trajera puestas, sentarme con las piernas cruzadas, y mirar concentradamente el sitio especificado”.

De esta forma el sol marca los tiempos ceremoniales. También a las seis de la mañana se persignan y besan la tierra. A las doce del día se quitan el sombrero y expresan “¡Gracias a Dios

son las doce del día!”. Al caer la tarde se persignan de nuevo y besan la tierra. De doce del día a doce de la noche es un periodo, y de doce de la noche a doce del día es otro. Ámbito exclusivo del diablo el primero y de dios el segundo, hoy retomado por la iglesia católica con las misas del domingo de 6 de la mañana y 12 y 6 de la tarde en San Andrés, Estado de México.

El tiempo macro es medido por las noches y las lunas, un mes es lunar. En *ñuhu*, por ejemplo, *mes* y *Luna* comparten el mismo vocablo: *zana*. La semana tiene una mitad de días malos (lunes, martes y miércoles) y otra de días buenos (jueves, viernes y sábados); el domingo es neutro. Los días buenos se ocupan para curar o sembrar. El año empieza el diecinueve de marzo con las ceremonias del fuego, pero este dato debe reconsiderarse ya que algunos informantes en el Estado de México sostienen que la fecha correcta es el dos para amanecer el tres de mayo.

Este rector del tiempo y emisor del calor da sentido a los habitantes, da dirección a la casa, ordena y vitaliza a la comunidad. El Sol —*jiadi*—, la cabeza —*jia*—, la expresión potente, abarcadora, lo que baña —*di*— a la frente. El Sol siempre está en lo alto, no hay quien lo apague, de ahí la alusión a lo alto, a la cabeza; por ejemplo, *ma bo jia*, lávate la cabeza. Al saludar, los abuelos inclinan la frente bañando con su energía al otro. Las plantas necesitan del baño del sol, el agua necesita del sol para su evaporación y transformación en lluvia. El sol baña nuestra frente de sabiduría.

Por ello “el *padi*, designa al conocimiento, del *pa*, luz, el que te abre, el que está lleno de luz de sabiduría; y el *di* de frente, *jia-di*, que todo ser humano debe portar sabiduría. El exceso de calor calienta el cuerpo, *nzepa*, se excede desestabilizando la relación humano-universo”.¹³

Esta voz también se relaciona con *nzaki*, la vitalidad universal que, como se verá más adelante, poseen no sólo humanos, sino también las piedras, las plantas y animales. Esta palabra se desestructura en *nza*, *partícula a su vez* relacionada con *nze*, estrella, luz que se va llenando.

¹³ Isaac Díaz (2000:2), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

La palabra otomí *nzaki* contiene también la partícula *za*, de árbol, eje del mundo (el poderoso, *sunzahki*), y se vincula, como ya se dijo, con *nze*, luz y con *mu*, que indica la acumulación de sabiduría a medida que se recorre el camino de la existencia (*ñu*). De ahí que la acción de pensar se le denomine *ñunfeni*: “*Ñu* es el camino, y *feni*, el venado; *fani* [es] el que ayuda a transportarte, por eso *ñunfeni* es ayudar a caminar, a transportarse. Dios está manifiesto también en el pensar mismo, como *kha ma nfini* mi pensamiento”.¹⁴

El Sol es el emisor de energía —de *tzedi*, *tze* estrellas, *di* frente—, es el que hace arder —*ra tze*— y nos conecta —*tetze*—, sin excederse con el enojo —*tze*ya— o con estornudar —*jetze*—, pero tampoco débil —*jinga ntzedi*—, sino simplemente dándonos la energía necesaria para llegar —*tze*te—, o prender la lumbre —*tzeke tsibi*—, siempre acercándonos a lo óptimo y alejándonos de lo peligroso —*ntzetho*—, sin tropezar —*nfetze*— para ir a lo único —*ratze*—. Cuando alguien camina agachado y cabizbajo se le aconseja “¡Derecho, levanta la frente al sol!”, y cuando una persona emprende un proyecto, se yergue como el Sol, dice “En nombre sea de dios” y enseguida actúa con fuerza sobre su objetivo. La invocación al Sol tiene por objeto pedirle fortaleza. Tal vez fuera ésta la posición del guerrero *Botzanga* cuando derrotó a Atzayácatl en la batalla de Jiquipilco el Viejo (Estado de México).

Los humanos siguen el movimiento ascendente del Sol —*petse un ra jiadi*—, lo mismo que las plantas —*bifetze*— o las semillas cuando brotan —*tetze*—. El saludo *nzegua* hace referencia a la estrella —*nze*— y al pie —*hua*—, y representa el descender de lo alto, bañar con las estrellas, hacer caravana.

Por eso es indispensable contar con la fuerza, la vitalidad y la sabiduría. Se dice en el valle de Toluca que a la llegada de los españoles el alma cayó, su sombra se desvaneció, el espíritu salió. Es por ello que los ancianos están preocupados por levantar el alma, el espíritu. Lo llaman para integrarlo al cuerpo de cada individuo de las generaciones nuevas. Ahora también la socie-

¹⁴ (Isaac Díaz, 2000:1), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

dad industrial los absorbe, se los traga, se los lleva, los tumba. Ante todas las señales que se presentan desfavorables a la cultura *ñuhu*, hay profecías contenidas en las leyendas como la del Guardamilpa, que narra la autosuficiencia ante otros que tienen sacralidad y corona (es decir, otras sociedades y jerarquías), quienes con el tiempo lo reconocerán como el guardián de la milpa, con lo que la tradición volverá. El guardamilpa es un animal que cuida la milpa, tiene jerarquía porque tiene corona, cuida de la milpa y de toda la enseñanza sagrada que hay. Se dice que fue el único que no accedió a ir a la iglesia cristiana, porque él también tiene corona como Cristo.

Finalmente, este relato narra que cuando dios hizo al humano el sol quemó demasiado, de ahí se originó la raza negra; después sus rayos quemaron poco, de ahí salió la raza blanca; y por último, el Sol quemó más o menos, y de ahí salió nuestro color y nuestra raza (Temoaya). Se dice también que hubo un individuo que no creyó en la tradición, por lo que el Sol lo castigó convirtiéndolo en pino (*thudi*); la resina que desprende este árbol son las lágrimas del sol y el humano.

Nfoxe o reciprocidad universal

El *nfoxe* es la reciprocidad universal. Todo está en correspondencia con todo, todos requieren de todos en un *ñu nfoxe*, por una vía de cooperación. *Nfoxe* es la ayuda que se da y *ximfoxe* es la ayuda que se recibe.

Los animales realizan el *nfoxe* para proteger la especie defendiendo a los suyos. El perro por ejemplo, cuando está enfermo busca ayuda de las plantas curativas. Como apunta Castaneda (1999), “[...] alguien que corta una planta debe disculparse cada vez por hacerlo, asegurarles que algún día su propio cuerpo les servirá de alimento”. Los curanderos saben que hay plantas que empatizan entre sí y otras que no; las hay que son curativas para los humanos en general y otras que tienen empatía con un determinado individuo. Así, según Benítez (1985), los chamanes se dirigen a los árboles con estas palabras: “A ti me dirijo, Patrón de los árboles, para que nos dé licencia de tirar a tus hijos y no cai-

gan encima de nuestros hermanos ni les hagan daño sus ramas”. Sabemos que los agrónomos empiezan a reconocer la existencia de esta relación y le llaman “control biológico”, pero su método racionalizado les impide comprender cómo se da esta manifestación. Otros relatos recopilados por Castaneda (1999) también dan idea de esto:

Don Juan dijo que íbamos a acampar allí. Que ése era un sitio muy seguro por ser demasiado poco profundo para cubil de leones o de cualquier otra fiera, demasiado abierto para nido de ratas, y demasiado ventoso para insectos. Rio y dijo que era un sitio ideal para el hombre, porque ninguna otra criatura viviente podría soportarlo [...] Si deseaba descansar, debía trepar a la cima plana de una loma [...] y acostarme bocabajo con la cabeza hacia el este.

Asistí a una ceremonia en Arizona en 1999 donde se realizó una cacería ritual en territorio sagrado de los navajos. Dos semanas antes de la ceremonia, cazaron un venado y, como el chamán dijo que su carne contenía poder, se repartió a todos los asistentes a la ceremonia. Esto coincide con los relatos yaquis que recoge Castaneda: “Es la carne de un animal que tenía poder. Un venado, un venado único”.

Entre humanos, la ayuda mutua se hace en el momento del casamiento o de la muerte. La ayuda que se ofrece no debe ser rechazada porque esto sería interpretado como un gesto de desprecio y de que alguien no quiere interrelacionarse en comunidad. Los *Cree* (indígenas norteamericanos) hacen también un acto de *nfoxte*: arman un círculo y danzan, un individuo saluda a todos y en otro momento recibe el saludo de todos.

Como indica Soustelle (1985), es en este sentido que puede decirse que “la verdadera educación de los otomíes consiste en mirar con atención hacia un punto imaginario tan lejos como sea posible de la persona a la que se sirva a saludar, en conservar la actitud despreocupada de quien pasea para tomar el fresco. Cuando llega uno a dos metros del otro, entonces se da cuenta de que precisamente quien está allí es el amigo”. El silencio es algo

con lo que se vive desde la niñez. Ahora podemos comprender cómo la aldea entera parece estar tejida por una invisible red de obligaciones, una especie de parentesco espiritual determinante en interrelación y reciprocidad con el todo (*go'to*).

Relación entre la vitalidad, *xinzaki*, y lo que rodea la tierra, *ximhoi*

Xa es el *xi*, la nube, la sombra de la tierra. La noche es la sombra de la tierra, por lo tanto es *xi*. *Ri ngu ni* es el vocablo para indicar que la nube tapa al Sol, le hace casa al Sol, lo cual beneficia al *xi* de la tierra porque le da frescura y los rayos del Sol no queman tanto al *xi*, la piel de lo terrestre.

El *xi* necesita de la noche y el día, del frío y del calor para conservarse regulado. El exceso de frío o de calor perjudica, pero a veces también beneficia, por ejemplo cuando el frío mata plagas del maíz y así éste se conserva mejor, según relatos recopilados en el Estado de México.

El *ximhoi* es el mundo, “la planeta de la vida” pues, como narra un informante de la alta Huasteca, el mundo emerge de la tierra. El cielo, *mahetsi*, es lo que esta arriba; lo que está abajo es el *hoi*, la tierra. El aire es el espíritu porque no se ve, pero se siente. Se dice: “no me conoces quién soy pero yo voy adelante o atrás en el camino, como el dios, es el aire”.¹⁵

Nzaki es la salud; *xinzahki* es la fuerza que *Ojah* proporciona al mundo. *Xinzahki* quiere decir que se devuelve la salud para recuperar la fuerza que falta, mientras que *xasnzaki* es lo que está fuerte, incluyendo plantas, humanos y animales. Las piedras también tienen *nzaki*. Prácticamente todas las cosas que están muertas ya no tienen *nzaki*: las plantas que están secas, los animales muertos o los humanos que fallecen.

El mismo aire tiene fuerzas, y cuando sopla es como si fuera pasando un abuelo. Según su fuerza, el aire puede ser bueno y malo, en cuyo caso se combate con la misma naturaleza o con hierbas, entre otras cosas, como hojas con gran cantidad de espi-

¹⁵ Enrique Pérez (2002:1), informante de Tzicatlán, Veracruz, en la Huasteca.

nas con las que se hace una limpia para alejar el mal aire que lo mismo puede contaminar a uno que a muchos. Éste puede llevar a la muerte si no se ataca, pues enferma a personas, plantas y animales.

Tzedi es dónde puede producir la fuerza, proviene de muchas cosas como el aire, las plantas que se comen. Para los otomíes, el *tzedi* es, sobre todo, su padre el maíz. El árbol, por ejemplo, encuentra su fuerza en el agua, de la que depende su vida, mientras que los animales son como si fueran seres humanos.

La Luna también es de dios y a través de ella envía sus fuerzas a la tierra. El Sol es dios también, que se manifiesta por medio de la luz. El rayo, que es luz, es destructivo, y representa a dios cuando está enojado. Muchas personas han muerto por el rayo, también afecta a animales, casas y árboles. El fuego sería un lugar donde dios se manifiesta por la luz y el calor en la casa.

El informante de la Sierra Madre finalizó su relato diciendo: “*Mbedi* es la falta, lo incompleto o lo que falta por hacer. Creemos que Dios no nos ha dado todo, a diario está dando cosas nuevas”.¹⁶

Por último, en este apartado se describe la estructura del universo: la parte más alta, lo infinito, se denomina *ta nta ma tse*, que quiere decir hasta arriba. La parte media de las alturas se nombra *ta nta ma ña*, mientras que para indicar simplemente arriba se dice *ma ña*. La superficie, donde está la capa más fértil de la tierra, es el *xihoi*, es el humus y lo que crece sobre éste. Lo que está inmediatamente abajo, la parte dura de la tierra, es el *xido*. Adentro de la tierra es *mbo hoi* y hasta el fondo es *nta hoi*. Son siete capas en total. Lo concerniente a la tierra se presentará en el capítulo siguiente.

La visión de la existencia

La visión de la existencia es *nu ra nzahki*, —de *nu*, la visión, *za*, árbol y *hki*, esencia, la sangre—. *Nzahki* es potencia del todo cósmico. Donde el cosmos tiene *nzaki* (vida, ánimo) las cosas sin vida se integran enseguida a la vida.

¹⁶ Juan Mérida (2001:1), informante de la Florida, Veracruz, en la alta Huasteca.

En el vocablo *xinzahki*, *xi* significa purificación; *nza* viene de *nze*, estrella (como ya se mostró anteriormente); y *ki*, la esencia. De ahí que esta palabra designe al que se ha purificado con gran poder, con la esencia de la vida. *Xinzahki* es el que ha recorrido un camino largo, se ha fortalecido, puede ser un abuelo.

Siguiendo una antigua práctica otomí al nacer un niño se le echaba en agua fría y si resistía tenía *nzahki*, era apto para vivir.

Ahora el *nzahki* se fortalece desde bebé, al bañarlo con *tsi batsi* [el niño, denominación que recibe la marihuana] cuando el niño cuenta con dos o tres meses de edad. Se trata de fortalecerlo contra las enfermedades, por ello crece sano, le fortalece el *xi* e incrementa su conocimiento. Al *tsi batsi* lo muelen y lo dejan reposar varios días, posteriormente ya mezclado con alcohol y otras yerbas medicinales se lo untan también en las articulaciones, atrás del oído y del cuello y en los pies.¹⁷

El *nzahki* es el más universal y cuentan con él los animales, las plantas y los humanos. Cuando se refiere a revitalizar o revivir —*do koji nu ro nzaki*—, se trata de recuperar el ánimo.

En el centro del cuerpo está la fuerza —*tzedi*— vital —*nza-hki*—, el aire —*ntahi*—, el espíritu del alma. Este último se localiza en el ombligo. Una “caída del espíritu” puede provocar trastornos psicológicos, y a su vez puede ser ocasionada por un accidente, por un susto, o porque dios se ha disminuido en la persona. Por ende, el levantamiento de la sombra —*kha sa nta-hi*— tiene la misión de hacer la conexión con dios en el individuo. También el aire da energía, sabiduría. En Florida, Sierra Madre Oriental, al aire se le denomina “el abuelo”.

De esta forma es como el *ñuhu*, otomí, se preocupa siempre por la existencia. En el saludo está la pregunta *a ki 'mui*—¿cómo ha estado?—, o también *xo jatho na nzahki* —si todavía tiene vida—. El círculo de la vida es significativo. El concepto de existencia —*ja*—, de dar vida, de dar cuenta y el concepto *'mui* (la existencia, el fuego encendido, el estar o existir) son ideas

¹⁷ Leopoldo Alvarado (2002:1), informante de la Huasteca, Veracruz.

medulares o trascendentales en el otomí. El nacer —*'mui*— es el principiar de la vida, es vivir, habitar, la costumbre. *Ja bi mui* —acaba de nacer, acaba de empezar la vida, apenas va a empezar a vivir problemas—. Desde este momento, su ánimo, su vida pura, sana y saludable, su vida en equilibrio, su *nzahki*, será siempre vigilado y le ayudará a crecer, a formarse *bi'te*.

En el saludar amable del adulto siempre estarán las preguntas *a ki 'mui y xo jatho na nzahki*, a las que ha de responderse *xo di pohtho* —todavía tengo vida—. Al reprocharle sus padres a una muchacha por tener novio, ella responde respetuosa y correctamente *a ke nte ma nzahki* —ahora que tengo vida—, o también *nuya ti pe tsi ra gusto* —ahora que tengo gusto—. En ese momento ella está en sintonía con las fuerzas del *nzaki*, o sea en la plenitud animada que concuerda con el entorno circunstancial: en el eterno alimentar las fuerzas del ánimo que le permitirán la existencia —*'mui*— desde los años “fuertes” hasta la madurez.

También el *nzahki* decae, disminuye —*bi the'ra nzahki*—; es como al anciano al que se le va acabando la fuerza del ánimo, se le está apagando la vida, se debilita, se acaba su energía. No puede hacer acciones como cuando era joven: “cuando uno es joven tiene fuerza y ésa da también el ánimo, cuando se es viejo se acaba la fuerza y el ánimo ya no es el mismo”, señala uno de los informantes de la Sierra Madre Oriental. *Ma da du* se dice de quien está a punto de acabar de morir y vive sus últimas fuerzas. Cuando llega la muerte —*bi nu ra du*—, en el momento en que la persona se dispone a expirar, está viviendo su muerte y al expirar el cadáver no es ya la muerte, sino sólo los restos de lo que fue, pues vio su muerte —*bi nu*— y desapareció con ella borrando todo lo que fue. Entonces pasa a ser venerable alma, alma bendita, espíritu sagrado, difuntito —*bi nu ra tsi ánima*—, pues se murió el muertito —*tsi alma*— o también *bi huiti*, se apagó, se acabó (cfr. Pérez, 2002).

De acuerdo con Dow (1990), la fuerza viva de los seres se llama *zaki*, que puede traducirse como alma. Sin embargo, *zaki* no es una personalidad completa; es sola-

mente la esencia vital que compone una personalidad. Así lo indica la traducción castellana de *zaki*: fuerza, y no ánima ni alma. *Zaki* es un elemento de la personalidad mas allá del ser consciente. La persona desanimada ha perdido el *zaki*.

Para Galinier (1990), por su parte, el término *nzahki* se deriva de la raíz *za*, árbol: símbolo de potencia. El pene aparece como lugar de expresión del *nzahki*, pero su centro generador es el estómago, *mui*, soporte del *nzahki* y del *ntahi*, es decir, de la energía vital y del alma-soplo.

El *mui*, estómago, está relacionado con el ‘*mui* —vivir, existir, habitar—. *Mui* también designa al corazón. En el Diccionario español-otomí al *mui* puede encontrarse diferentes significados, entre ellos costumbre, estómago, corazón, panza, estar, nacer. Según Galinier, los otomíes constantemente confunden el estómago con el corazón: cuando dicen “mi corazón está triste” —*tu ma mui*— lo que expresan es “mi *mui* está muerto”, es decir que el órgano que sufre es el estómago. El *mui* es también sede de sensaciones y de afectividad. Por ejemplo, *sun ho ma mui* quiere decir “mi *mui* está bien” o “estoy contento”. Para expresar la sensación de tranquilidad se diría *mui maho* —buen *mui*—. Además hay una estrecha relación que une al *mui* con el concepto de *saber*. Se califica al débil de entendimiento como *thumui*, vacío; mientras que al inteligente se le llama *dimui*, es decir, “aquel cuyo *mui* corre”. El *mui* es donde arranca el pensar. Recientemente un curandero otomí lo relacionó con las bujías, donde se genera el primer chispazo para el encendido del pensamiento, en alusión al encendido de un carro. Si el *mui* está mal o muerto entonces los pensamientos tampoco están procesándose sanamente.

Por otra parte, la unión del alma y la sombra es implícitamente reconocida en la idea alma-soplo. Pero la sombra del cuerpo posee una energía propia. Tal vez esta energía propia sea similar a las deidades nahuas “el que se crea a sí mismo” y “el cerca y el junto”. Es esta energía propia la que potencia al otomí desde

su entorno para lanzar su imaginación hacia la inmensidad del universo (*cfr.* Pérez, 2000).

López (1995) cita a Galinier (1990) en sus estudios de la Sierra Madre Oriental: “los otomíes, por ejemplo, distinguen dos almas. La primera es la fuerza vital. La otra es la llamada soplo-alma o sombra. Esta última es la que el hombre comparte con un *alter ego* animal a través de un vínculo que surge de la mitad inferior del cuerpo humano”.

Para los otomíes, en la casa guarecen hombres —endiosados— y divinidades dispuestas a entregarse al mundo, al Sol o a la noche; a entregarse afanosamente con un espíritu de búsqueda complementaria. Lo luminoso está simbolizado por el día, sin embargo, en las sombras nocturnas también están los ojos de la noche: la Luna (*zana*). Ambos —Luna y Sol— se disponen mutuamente a dejarse llevar por sus ritmos.

Animales, piedras, árboles, como ya se dijo, todo tiene *nzahki*. Como señala Dow (1990): “La gente, las plantas y los animales, tienen relaciones recíprocas con otros seres. Los chamanes y personas muy poderosas pueden influir en el *zaki* de los hombres, plantas y animales. Un chaman puede atraer el *zaki* de plantas domésticas para que la milpa crezca mucho y sea más productiva y puede aliviar una vaca devolviéndole su *zaki*. [...] Lo usan para proteger al débil y sostener el grupo”.

Conclusiones

Dios, *Okhan*, entendido como energía, está en todo; es un panteísmo, por ende no puede hacerse una separación entre lo sagrado y lo profano como lo hace Eliade (1998a). Este Dios se manifiesta en tres entidades: el fuego, el rayo y el sol, todo lo existente tiene tres facetas, por lo que la idea de dualidad no es significativa puesto que no hay una palabra para designarla; una aproximación sería *maté*, que significa la mitad de un círculo y alude al centro. *Mate ro denhi* también se entiende como costumbre, y literalmente quiere decir la flor del centro.

Ximhoi no representa al universo, como sostienen otros investigadores, sino que significa la envoltura de la tierra; el punto

de referencia es la tierra, no el cielo, es solo otro piso que está encima de la tierra, pero la verdadera habitación, *ngu*, es la tierra: “a ella vamos cuando morimos”. El habitar, *mui*, del otomí centra su atención de la vida en la tierra.

El *nzaki* es el concepto que tiende a universalizar en la visión de mundo otomí, pues muestra que cualquier cosa tiene vitalidad y ésta puede afectarse y restablecerse. Es por esta causa que ni el verbo ni la noción de *ser* existe entre los otomíes.

Vemos aquí cómo para los otomíes, las cosas se cargan de significado y representan lo que significa: el venado es, en sí mismo, la sapiencia, y la vitalidad son las llamas del fuego. Así, parafraseando a Foucault (1998), los nombres de las cosas estaban en aquello que designaban anteriormente.

La presencia del fuego entre los otomíes es vital en todas sus facetas: como purificador, como símbolo de dirección y de fuerza (espiritualidad), como medicina, como emisor de señales, para prever y conocer estados propios de los humanos, del comportamiento del tiempo, como elemento central en las ceremonias, entre muchos otros. Mediante las investigaciones existentes, la observación directa, el mito y el lenguaje, el sentido y el entramado complejo que implica, hemos mostrado el papel que desempeña el fuego entre los otomíes.

El fuego y la curación, así como su relación con la sombra secreta, no se han registrado en otras investigaciones, lo mismo que la relación de la fuerza con la madera que alimenta al fuego y otros elementos más.

Se ha aclarado ya el significado *otontecutli*, que no coincide con lo que retoman casi todos los investigadores de cronistas del siglo XVI, o el mismo Galinier (1990), que le denomina *Maka sibi*. En este caso se ha diferenciado una lumbré simple de un fuego sagrado y los elementos que le dan una connotación sacra o especial. Es necesario recalcar que esto no pertenece al pasado, es parte de la vida actual de los otomíes y se puede constatar.

La fuerza depositada en los animales simboliza jerarquía. Estos jefes que portan la fuerza, como las víboras. De éstas, la que posee más habilidades no sólo se arrastra, también salta, pica o

estrangula a su víctima, corre de subida, lo que el resto de las serpientes no puede hacer.

El águila, por su parte, reina en los cielos y es el jefe de todas las aves; se desplaza con libertad sobre lo aéreo, es visionaria y aguda de vista, localiza a gran distancia su presa, es el arquetipo del curandero, del que sabe, que también es visionario y agudo como ella y por eso es jefe.

El tercer animal de poder es el tigre, el más próximo al hombre, por eso a los jefes o a los más sagaces se les denomina así, por poseer la fuerza y la jerarquía. El curandero también adquiere este arquetipo, es el que corta los papeles o figuras de papel ceremonial, el equivalente a un líder entre la comunidad.

Se conocen también tres árboles que son jefes entre la vegetación: uno es el árbol sagrado hoy un lugar, capital ceremonial en la alta Huasteca, el *tzaka* o montaña del cedro. La mirra es otro árbol sagrado, de su resina se extrae el incienso ceremonial en la alta Huasteca. El pino también tiene jerarquía en la Huasteca y en el Estado de México, según los relatos aquí comprendidos.

Tenemos entonces elementos de peso para confirmar la noción del número tres como símbolo importante, relacionado a la espiritualidad y la fuerza. Por esa razón, como ya se vio, el número tres se relaciona con el fuego, los animales y los árboles. Esta carga simbólica también se observa en la relación entre el fuego, el agua y la tierra, las tres expresiones de dios como rayo, sol y fuego, y otros muchos ejemplos que se pueden citar. Un informante de la alta Huasteca dijo que todo tiene tres significados, todo se puede ver en tres formas. Los otomíes hacen de la trinidad una ley universal al sostener que bastan tres fuerzas para sostener al mundo.

Se dijo también que el fuego es redondo, y es que en su entorno se reúnen formando un círculo en las grandes ceremonias. El todo tiene forma acabada, la de un círculo, por ello esta figura adquiere un significado tan especial entre otomíes y otros pueblos nativos de América.

II. La visión de la Tierra

En este capítulo nos ocuparemos del tratamiento mítico y lingüístico de la tierra en los pueblos nativos de América a través de la descripción densa, es decir, mediante la etnografía. Aquí se exponen los elementos de la tradición oral que soportan este trabajo, recopilados básicamente en los pueblos otomíes de la Huasteca y el valle de Toluca.

Se pretende que con el mito, la tradición oral y la lengua se llegue a conocer la Tierra. También se establece una comparación con otros pueblos nativos de América, como los lakotas o los aymaras. Esto es relevante porque se muestra una posición teórica diferente a las existentes. Mientras Galinier (1990) y otros estudiosos del tema sostienen que “El universo es una réplica a gran escala del cuerpo humano”, aquí mostraremos que la Tierra entre otras entidades son una réplica del cuerpo humano.

En efecto, los otomíes también poseen alusiones lingüísticas y mitológicas sobre el universo, pero son menores y de ninguna manera tan abundantes como las que existen sobre la Tierra. A lo largo del trabajo se consideran otros elementos arquetípicos que también poseen simbología de réplica con el cuerpo humano, los cuales muestran que es la tierra la que ocupa la simbología mayor y más importante respecto a la figura humana. Los arquetipos son tan antiguos como actuales, trascienden la historia; al igual que el mito, son ahistóricos, razón por la cual los mitos que aquí se enuncian son de la actualidad y, a la vez, de la antigüedad, de un tiempo sin tiempo. Así, como advierte Jung (1994), “El

hombre debe tener conciencia del mundo de los arquetipos, los capte o no los capte, pues en ese mundo él es todavía naturaleza y allí se hunden sus raíces”. Siguiendo esta afirmación, todos los otomíes tienen en el inconsciente estos arquetipos, pero sólo el que sabe —el *phadi*— o los ancianos, hacían un uso consciente de este conocimiento.

Hasta hoy no se ha dejado un precedente escrito de esta visión de mundo en alusión exclusiva a la Tierra, el sitio donde tiene lugar la vida, la germinación, el crecimiento; la entidad que porta la vida misma y alberga también a la muerte. Galinier (1990) sólo indica algunos aspectos muy generales y pone el énfasis en la humanidad, es decir, ve el concepto de “piel a través de las generaciones humanas [...] el tiempo es asimilado a una putrefacción progresiva, y por una manifestación constante del *sunt’uski*, de lo sagrado. Esta lógica explica el empleo del término *sihta*, «abuelo», aplicado a los niños pequeños. El tiempo se desplaza así sobre el eje de la «podredumbre», tanto hacia delante como hacia atrás”. Aquí, en cambio, veremos que es en la Tierra donde se manifiesta la noción de extensión y, en menor grado, del tiempo.

La Tierra contiene y alberga lo sagrado, lo especial: “No le basta al primitivo con ver la salida y puesta del sol, sino que esta observación exterior debe ser al mismo tiempo un acontecer psíquico”, señala Jung (1994). Según el relato y la lengua otomí, el mundo está fundado en la Tierra, por eso la invitación constante a permanecer fiel a ella. Para la tradición occidental la Tierra sólo es un objeto de uso; sirva, pues, esta tradición otomí para que las próximas generaciones reconsideren la relación del humano con la Tierra ante el desastre ecológico y los daños incalculables que le causamos a este planeta.

Tierra y piel

Para designar la visión otomí de la tierra se emplea el término *nu ra ndoximhoi*, que se compone de *nu*, la visión; *ra*, artículo *la*; *do*, el mundo; *xi*, piel, y *hoi*, la Tierra.

El *xi* se refiere a las plantas, la cubierta de la Tierra; la piel humana es *xifani* y la piel animal es *xinfani*. *Fani* viene de la

palabra venado, un animal especial que entre los otomíes se caracteriza por su inteligencia.

Las plantas son el puente entre la Tierra, los animales y los seres humanos. El *mui* (vientre de la Tierra) alude a su capacidad de germinar; la hierba alimenta al *mui* (es decir, al estómago) humano y animal. Así, el estómago de la Tierra da nacimiento a un alimento (la hierba) y éste a su vez alimenta al estómago animal y humano.

Un personaje importante en la mitología otomí es el *Chichi-hua*, el de la piel doble -de *xi*, piel y *hua*, pie-, que simboliza el fertilizador, el semental. En el mito del Cerro del Toro, el *chichi-hua* se fue a otra montaña, al lugar de los siete cerros, y se llevó con él la abundancia. El pie de la montaña es el lugar receptor de la fertilización de los árboles, que dan humus mediante la hojarasca, al pie del árbol inicia lo que el agua y el viento arrastraron hasta el pie de la montaña.

El *mui* de la Tierra, el que da poder de brotar, germinar, se hace presente al pie de la montaña, lugar apto para la roza, para alimentar al *huandixo*, el pie de la mata de maíz.

Su opuesto es el *xixi*, es decir, el jiote, lo que no es normal en el *xi*; el *xi* doble es la parte hinchada o anormal del *xi*.

Todo está relacionado con la cubierta, *xi*. La Tierra es la casa, el lugar de la siembra y de la habitación. *El ximhoi*, la piel de la Tierra, se compone de *xi*, piel, y *hoi*, Tierra. *Hoi* está en estrecha relación con el *mui*, lo que hace germinar la faz de la tierra, es el lugar para el asentamiento humano, la habitación, *ngu*.

El *ximhoi* es exclusivamente del planeta Tierra; *xi* es entendido también como extensión, donde se desarrollan las plantas, los animales y el ser humano. *Xipa*, la hierba, porta el calor del *xi* de la Tierra.

El *xi* es la capa que envuelve la Tierra, la capa arable, fértil. Cuando una montaña se ha quedado sin árboles, se le compara con quien se quedó calvo, sin pelos. Ambos han perdido su *xi*, el calvo por vivir la vida de forma preocupada; la montaña por haber sufrido una tala, una erosión, un maltrato inducido o natural. Un informante del Estado de México narra que “el cerro de

Acambay, siendo un hombre, se enamora de la mujer, el cerro de Jocotitlán; al ser rechazado se le cae su *xi*, su pelo, los árboles, queda pelón de pura tristeza por no conseguir el amor de la otra montaña, la mujer”.¹

La selva tiene un *xi* más abundante, puesto que existe más calor y agua para activar el crecimiento del *xi*. En cambio el desierto sólo posee el *xi* más indispensable que es la cubierta de polvo inmediata a la superficie de la tierra.

Piel, frontera y territorio

Para delimitar espacialmente el alcance de esta investigación nos basaremos en los relatos míticos, que parten de un centro y se extienden hacia las orillas para delimitar el área del pueblo otomí en la Tierra, porque, a decir de Eliade (1994), “toda región habitada tiene lo que podría llamarse un Centro, es decir, un lugar sagrado por excelencia”. Para ubicar este centro sagrado tomaremos como referencia a la montaña, al invocar a ésta se accionan ceremonialmente todas las montañas que tiene poder, la ofrenda también se reparte entre todas ellas.

El xi de la montaña

Además del *xi* de la Tierra el otro *xi* sagrado es el de la montaña, *xante*, cubierto a la vez por otros *xi*; *xitso*, el árbol; *paxi*, el pasto; *nxa*, rocío húmedo; *xa*, la hierba, o también la nube que acude a la montaña la lluvia para alimentar al *mhye*, guardián del agua que tiene que ver con el *xante* (*xa* del *xi*, y *the* del *dehe*, agua).

Taxi ntehe es montaña blanca, este último vocablo se refiere a lo alto o el bastón de mando. *Xante ra ntehe* quiere decir mira la montaña, la sagrada montaña, ver al mundo completo. Al mirar la montaña, los otomíes expresan “¡Qué grande es dios!”. Al verla recuerda la creación y al persignarse se vuelven a ella.

A decir de un informante de San Andrés, Cuexcontitlán, la montaña, *xante*, tiene que ver con “*xinthe*, las piernas de la mujer. Quiere decir también pequeño río, que corre algo de agua o

¹ Israel Valencia (2000:2), informante de Acambay, Estado de México.

una lluvia ligera. Los ríos vírgenes son sagrados y las aguas que hay en algunas partes. Las mujeres que son estériles van a esos ríos y le ofrecen flores blancas y su vestido blanco y se sumergen en las aguas del río para que las purifique y así puedan embarazarse. Los ríos de Chalma y de Michoacán”² son algunos de estos ríos sagrados.

Ñuni también es montaña –de *ñu*, camino, y *ni*, danza-, y además adquiere también el significado de meterse en uno mismo, introvertirse, interiorizar.

De estas voces se desprenden también algunas expresiones como: “aquí” es *nuni*, *nu*, véalo, y *ni*, danza (véalo en su movimiento), o “aquí hay un espacio”, *Nu ku*, o *tso ku*, ponlo en medio; “mira el espacio”, *hianti*; *mani*, “el espacio grande”, “desde aquí te veo” (por ejemplo, al referirse desde un cerro a otro); *thegui*, “hasta allá”, “vámonos”, *moho*, de *mo*, llenarse, y *ho* ir, es decir, llenarse de energía para emprender el *ñu*, camino.

El camino es espacio, pero es más significativo el *xi*: la extensión, la cubierta no fija de la tierra no fija, el reto es atraparla en su movimiento, *ni*, para llegar a saber algo de las entrañas del espacio y por *ende* también de la Tierra. La noción de extensión en la Tierra es también limitada por la montaña, y con ella como eje abordaremos los territorios otomí del valle de Toluca y de la Huasteca.

Dos territorios delimitados por montañas

Los *ñuhus* de la Huasteca

El entorno natural. Texcatepec es como un enclave, sostiene Galinier³ en una entrevista, fue una República de Indios durante la época colonial. Aquí se encuentra lo que no hay en otras partes,

² Leopoldo Alvarado (2000:1), informante de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México.

³ Entrevista a J. Galinier (2001), director del Instituto de Investigaciones Etnológicas de Francia y en la actualidad continúa con sus investigaciones entre los mazahuas y otomíes del Estado de México. Sus estudios lo han convertido en un autor clásico de esta última cultura.

lo que llaman *comunidades*, donde la tierra es de todos. Pese a que el gobierno de Salinas de Gortari eliminó esta forma jurídica de tenencia de la tierra, ellos la conservan; en las cercanías está la propiedad privada y el ejido que corresponde más a mestizos, así como el municipio de Zacualpan, donde por excepción la forma de propiedad entre otomíes es privada.

Las diferencias culturales también provienen de los medios ecológicos. El territorio *ñuhu* va desde un ecosistema semi desértico hasta uno frío, y desde clima frío hasta caliente. La vegetación es muy variada. La actividad agrícola, forestal y ganadera está diferenciada. La zona desértica se dedica a la minería y al bosque junto con la parte fría; la parte media se sustenta en la actividad ganadera y forestal, mientras al norte es más significativa la ganadería y en esta parte existen ya pocos hablantes de la lengua otomí.

Lo interesante de la Huasteca, comenta Galinier,⁴ es la integración de pueblos según la altura, la producción y las fuentes de riqueza; por ejemplo, la agricultura deficiente de Texcatepec en comparación con la de Tierra Caliente. Aunque, de manera generalizada, en las zonas huastecas los comuneros disponen cada vez de menos espacio para el cultivo, el ganado y la autosubsistencia debido a la carga demográfica.

Geosímbolos del territorio

En cuanto a la delimitación territorial, hay una montaña del árbol sagrado que está en el centro del territorio; al norte se encuentran siete cerros, y en la parte de arriba está la cordillera que va de Huayacocotla (*matidi*, lugar de pinos gigantes) a Tutotepec. Aquí es donde se conoce la noción de falta: la falta de la sierra con relación al valle, pues por falta de disposición al ritual los ancestros huyeron a las Huastecas bajas, es decir, la Huasteca fértil se trasladó hacia abajo.

He escuchado estos relatos en múltiples ocasiones, pero cabe ahondar en qué sentido se da esta falta de arriba en relación con

⁴ *Ibidem*.

abajo: mientras los de la alta Huasteca añoran la fertilidad de sus vecinos de abajo, éstos añoran la cordura de los de arriba. Los de arriba, por su parte, aseguran que viven en territorio donde las plantas medicinales son de mayor calidad, por lo que los productos destinados a la ceremonia son los mejores.

También denota una cuestión histórica y mitológica muy importante que se relaciona con una cuestión ecológica: existe tierra fría y tierra caliente, tenemos grupos culturales instalados en todos los niveles, desde tierra muy fría hasta las llanuras tropicales; hay una interacción entre estos pueblos y existe una enorme diferencia en cuanto a los sistemas ecológicos y la actividad humana, lo que implica que en una zona haya sólo una cosecha al año mientras que en la otra hay dos o más. En la entrevista que aquí se cita, se deduce de esto una concepción dualista: lo de arriba es lo frío, lo masculino; la cordura es un país que está frío porque le falta algo pues antes fue una tierra caliente completa. La sirena (la deidad del agua) también estaba arriba pero se fue para abajo, de ahí la riqueza esté abajo, en el sector de lo femenino. La tierra caliente es la tierra de la mujer porque ésta es caliente. En el carnaval, por ejemplo, hay personajes que representan la tierra caliente vestidos de mujer o, como en Texcatepec, llevando el cabello largo. Simbólicamente, el personaje así investido viene de tierra caliente a hacer el amor con el viejo de arriba para mantener la fertilidad, a esa figura le dicen también *horatsu*, y representa a la mujer que hace el amor porque simboliza toda la fertilidad de las tierras de abajo.

La mitología hace énfasis en lo alto, lo bajo y lo femenino para capturar las fuerzas energéticas que dan riqueza a la tierra por medio de un sacrificio. Detrás de este pensamiento, muy sutil y bien organizado, subyace una lógica que interesa particularmente a Galinier.⁵

Se considera que no existen dos, sino tres zonas: alta, media y baja. En efecto, en la zona alta están las narraciones de huida de la fertilidad hacia lo bajo, mientras que en la parte media no

⁵ *Ibidem*.

se han encontrado estos relatos y es ahí donde están los centros de ceremonia de más poder, motivo por el cual los de la parte baja suben hasta la parte media a la ceremonia. Esto genera la idea de que la dimensión histórica está ligada a la retirada de los ñuhus de la parte alta a la parte media y baja, y hemos encontrado relatos donde dejaron maldiciones sobre las tierras de la parte alta.

Por otra parte, entre los otomíes de la Huasteca las montañas tienen nombres de animales (machos o hembras), por ejemplo el Cerro del Toro y el Cerro de la Vaca. Galinier (1990) coincide también en que “percibido como globalidad el cerro puede ser considerado como «macho o hembra». Tal es el caso de dos eminencias cercanas a Ixtololoya. Una de forma piramidal cuya cumbre es muy pronunciada denominada *n'yohu* (hombre), la otra de forma suave y redondeada, [...] llamada *sumpo* (mujer), sin embargo tanto una como la otra siguen siendo consideradas doblemente sexuadas”. Al respecto, cabe aclarar que la traducción de hombre es *nyehe*, y la de mujer *weme* o *behña*, no corresponde a las anteriores traducciones.

La frontera territorial de los otomíes de la Huasteca hacia el sur

De acuerdo con Carrasco (1987), había otomíes conquistados y otros libres: “Todos los otomíes estaban bajo el poder de la triple alianza con excepción de los refugiados en Michoacán y Tlaxcala, y los de los señoríos independientes de Metztlán, Huayacocotla y Tototepec”.

Un punto de referencia (también por ser hoy una ciudad) es Huayacocotla, anteriormente un territorio independiente según referencias de sus propios vecinos. Así, según Meade (1949), “Esta provincia de Meztitlan, con todas las demás que estaban debajo de su dominio, traían guerra con los de Atotonilco por la banda del sur, y con los de Izmiquilpan y Otopa por la banda del poniente, y con los de Chapuluaca por la banda del norte, y con los de Huayacocotla y Tzicoatl por la banda del oriente”. Otro lugar independiente fue, como indica Carrasco (1987), “Tototepec [que] era totalmente de otomíes y lo mismo Huayacocotla,

excepto unas pocas estancias de Tepeua [...]. Grijalva dice que de Atotonilco a Tototepec corre la lengua otomí”. Así vemos que la línea que cruza por todo lo alto de la sierra, hoy conocida como alta Huasteca, es precisamente el lindero al sur de un territorio otomí al que alude la mitología. En la actualidad sólo Tutotepec tiene fuerte población otomí, y Huayacocotla en menor grado.

Carrasco (1987) afirma que “los otomíes asimilaron rasgos culturales de la Huasteca, vía valle del Mezquital, o de los totonaca”. En la montaña del Cerro del Toro, localizada entre el municipio de Huayacocotla y Zacualpan en el estado de Veracruz, se encontraron piezas correspondientes a huastecos, pero lo que sostiene la memoria colectiva es que ése fue un territorio otomí. Siguiendo los hallazgos de Carrasco (1987) y las evidencias arqueológicas, sí hubo y hay hasta hoy influencia Huasteca: “en resumen, se puede concluir que los otomíes conservaron hasta la época de la conquista rasgos del horizonte cultural pretolteca, los cuales fueron más tarde reforzados por influencias directas de la costa del golfo —principalmente de la huasteca— donde esos rasgos se habían conservado mientras que habían desaparecido de la mayor parte del altiplano”, no debe suponerse necesariamente que esta influencia llegó por el valle del Mezquital, porque según la tradición oral había comunicación a la Huasteca sin rodear hasta el Mezquital, misma que coincide con la ruta que utilizó Cortés en la conquista a la Huasteca. Según refiere Meade (1949):

A su regreso de Pánuco y Tampico pocos meses después regresó por Tuzapan Tutotepec que menciona en su carta a Carlos V del 15 de octubre de 1524.

Dice Cortés en la referida Carta Relación que cuando él estaba en Pánuco en 1523 se volvió a revelar el señor de Tutotepec, con su gente; éste bajó y quemó más de 20 pueblos amigos, mató y apresó a mucha gente y al regresarse Cortés de Pánuco a Coyoacán, los torno a conquistar, pero en los encuentros murieron algunos aliados rezagados y diez o doce caballos, debido a la aspereza del terreno, pero logró conquistar a todo el señorío de Tutotepec.

La huida de la fertilidad y la abundancia se relaciona con la llegada de los españoles, incluso hoy, según varios informantes a los criollos se les vincula con el diablo porque gesticulaban, hacían faramallas, engañaban.

Algunos mitos coinciden con los descritos por Galinier (1990), quien afirma que éstos tratan de cómo “el diablo resulta vencedor en esta situación [...] Su retirada hacia la sierra dilucida el tema de la huida de las divinidades ancestrales hacia las regiones de la Huasteca”. Otros relatos que coinciden con los de este autor son aquellos que refieren a la región fría (y la noche) y escasa de fertilidad y a dios con el calor (y el día). Narra el mito que dios y el diablo intercambian responsabilidades al medio día, es decir, al medio día termina el ascenso del calor y empieza un tiempo frío. Esta región tiene una frontera al norte que son los siete cerros de Chicontepec; a éstos, indica Galinier (1990) “los otomíes que viven más hacia el oeste los consideran sagrados, pero los sitúan fuera de su propio espacio ceremonial”.

Al sur está la muralla montañosa que va desde Huayacocotla hasta Tutotepec, llamada *mayé*. Los otomíes de Zacualpan, en Demanxa, aseguran que los cerros son importantes porque piden la lluvia, y hay registros de una antigua creencia, según la cual sostiene que esos cerros iban creciendo porque no había bautismo. También se cree que esas montañas le dan de comer a la tierra.

El cerro más importante para el Demanxa es el Cerro Chato porque es el más grande, y a él sube mucha gente para pedir agua. También en el día de San Miguel, la fiesta, van a *Nikhan Baye* (iglesia de la Peña), de lado de San Francisco por el lado de las Trojes. Hay también una cueva abajo llamada de la Llave, y a ella acuden para pedir que se dé el maíz; dejan la semilla en el día de San Miguel y a los dos meses van por ella. Se consideran como montañas importantes al Cerro del Cántaro, al Cerro Delgado, llamado *thju*, y al Cerro Pelón, localizados en la congregación de Atixtaca.

Los tepehuas consideran cerro fuerte al Cerro de Ishuatica (Chicón), que en español significa “cerro grande”. Está dividi-

do a su vez en dos cerros, en uno se curan las mujeres, en otro los hombres. Otro punto al que acuden para hacer limpias es el Cerro Chato.

El Cerro del Toro

Más al occidente está la montaña del Toro y de la Vaca, a los que se refieren los relatos recogidos en la congregación de Atixtaca. Es aquí donde se verán los relatos del Cerro-Toro hasta (7 cerros) Chicontepec, desde la falta hasta lo abundante, desde lo frío hasta lo caliente, desde lo sobrio hasta lo lujurioso, según narra el mito.

Gorgonio Santos, descendiente de don Casiano, anciano de 120 años, hablante de la lengua otomí, relató que en ese cerro unos hombres de inmensa estatura organizaban meriendas, hasta que un día uno de los que las hacían se negó y entonces los que iban a la ceremonia optaron por irse todos.

En esta montaña se hacían ceremonias dirigidas por don Conrado, un habitante de La Mesa, congregación localizada en las faldas de la montaña del Toro, quien subía con toda la gente y danzaba en la cima del cerro para pedir por la bajada de las semillas. Se cuenta que las semillas caían de una altura (presumiblemente de un barranco) y la gente las recogía para sembrar. Don Conrado se apartaba a un lugar de la montaña y hablaba con la virgen, quien dialogaba con él a condición de que estuviera solo.

Doña Carolina, nacida en este lugar, recuerda que estando en una danza cayeron sorpresivamente galletas, y refiere también que, en una ocasión, al invocar don Conrado la presencia de la Virgen se apareció una nube bajando de lo alto se posó en el lugar donde él estaba; posteriormente don Conrado inició el diálogo con la virgen. Los niños que subían a danzar tenían que subir con sus propios pies, porque si los adultos les ayudaban a subir los niños se enfermaban.⁶

⁶ Carolina Serón (1996:1), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

Otra informante, Clarencia Lugo, relató que don Conrado invitaba a los sacerdotes a subir a la montaña del Toro para que se entrevistaran con la virgen y confirmaran que ese lugar era sagrado. Logró convencer a un sacerdote, pero éste no vio más que puros ídolos, entonces se enfureció y bajó enseguida dejando a la gente en la cima de la montaña.

Esta habitante cuenta que por 1940 otro sacerdote se convenció de subir a la montaña pero no alcanzó a llegar a la punta del cerro. Después de esto fue a oficiar misa pero la casa donde celebró se derrumbó, y cuando lo hizo en otra iglesia (Papatlar) ocurrió lo mismo. La gente de Tenantitlán, El Naranjo y Atixtaca, entre otros, lo interpretaron como un hombre de mal augurio y optaron por correrlo.⁷

Carrasco (1987) narra un hecho similar ocurrido en tiempos de los primeros contactos con los cristianos, cuando los evangelizadores reprendían a los oficiantes otomíes en esa misma región:

[uno de ellos] amenazó a los religiosos y a los indios con pestilencia y hambre, valiéndose de sus sementeras de algodón y maíz y también con que se habría de caer la iglesia de Tutotepec, si no volvieron a su idolatría [...] y dentro de quince días se cayó la mitad del techo de la iglesia. Aquí se turbaron los ministros, teniendo el corto discurso y la gran pusilanimidad de esos pobres indios, pues aunque las sementeras iban pujantes, podía temerse el más suceso que este antiguo astrólogo pronosticaba [...] y no obstante que se perdieron las sementeras y hubo cruel pestilencia de que muchos murieron, no se supo hubiesen vuelto a la idolatría.

Es evidente que, por el contrario, ni antes ni ahora se han abandonado las prácticas religiosas otomíes.

Otros relatos narran que en el Cerro del Toro todo era bondad y cooperación para los habitantes cercanos a la montaña, hasta que un día el semental de don Benjamín Pérez se retiró porque se

⁷ Clarencia Lugo (2001:1), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

presentó la envidia en la gente. El toro huyó hacia las huastecas y tras su paso fue quedando un territorio fértil y cálido. La escasez se presentó desde aquel momento en este lugar.

Mario Lugo, otro informante, dice que su abuelita le contaba que un día ese cerro se haría valle, que una mitad del Toro que ahí existía se quedó y está representado en esa montaña, mientras la otra mitad se fue a las huastecas, así como que lo último en llegar a la montaña del Toro fue el águila, que iba a posarse en Atixtaca pero no cupo, de modo que siguió y encontró suficiente espacio en México.

Ese cerro, sostiene doña Enedina Bazán, está encantado:

Un día tres hombres fueron a ver a la dueña de la cueva que está en la cima de la montaña del toro; llegaron primero a la puerta [y] ahí estaba la dueña de la cueva, les concedió el permiso para entrar, ellos antes de entrar tenían que decidir si querían ver gallos o toros; uno de ellos se espantó al estar adentro y pronunció “Ave María purísima”, al instante lo expulsó la cueva y como en un abrir y cerrar de ojos apareció fuera de la cueva, los otros estuvieron adentro.

Un día llegó un toro negro desconocido al pueblo de Vaquerías, cuando se llegó el tiempo de rodeos, montaron a los toros, al mejor montador no lo tumbó ninguno, entonces le dijeron los otros jinetes que montara al toro sin dueño, el toro negro; este jinete era uno de los que habían asistido a la cueva y habían escogido el don del toro, por eso no lo tumbaron. Al montar al toro negro sintió como si estuviera pegado de él; por más reparos que hacía no lo tumbaba. El toro saltó un corral, posteriormente un segundo corral y hasta saltar el tercer corral, que era el último. Salió rumbo a la montaña y los jinetes lo siguieron a caballo pero fue imposible alcanzarlo, el toro se perdió en la montaña y el jinete jamás regresó.⁸

⁸ Enedina Bazán (2002:2), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

Dos informantes, —uno de la alta Huasteca y otro de la baja— coincidieron en aludir al nido de avispas, es decir, al cojón de toro. “Se trata, no de un toro, sino de un cojón de toro, un nido de avispas”, aseguró el informante. En referencia al Cerro del Toro, Carrasco (1987) indica que en la antigüedad “los de Zultepec y Uayacocotla cogían miel de abejas silvestres, así como cera”. La montaña de *ma yotondehe*, o de los siete cerros (Chicontepec), tiene en la punta una figura de toro, en un cuerno tiene forma de panal (cojón de toro) y en el otro un cuerno de la abundancia (canasto). De esta forma se enlazan los mitos del sur de la Huasteca con la parte norte de la misma.

En la región del este, Nieves Gutiérrez, cuenta que cuando le daban los rayos del sol, el cerro resplandecía y al amanecer brillaba intensamente, lo que despertó la curiosidad de la gente. Cuando fueron al cerro a averiguar qué ocasionaba el brillo, el cerro reaccionó ocultando su resplandor amarillo.

Esta informante narró también que el brillo se desapareció al presentarse la envidia entre los humanos. Ahí estaba antes la imagen del toro que brillaba dando un aspecto como de oro, más aún al salir el sol. Un día, cuando la envidia se presentó, el toro huyó de noche dejando su imagen en la montaña; gritó bramando estruendosamente e inició la huída, haciendo estancias en cada potrero hasta llegar a Poza Rica, por eso esa ciudad es próspera, grande y abundante.⁹ Si bien el relato anterior proviene de un pueblo mestizado, es muy posible que la huida de la fertilidad se relacione con el cambio de centro de ceremonia o campo de fuerza, que fue trasladado hacia el Este donde hoy se localiza *Mayonikha*.

La montaña del Toro y el *Mayonikha*

Es evidente que la montaña del Toro fue de gran importancia para la ceremonia, y actualmente lo sigue siendo aunque en menor grado. Al oriente está *Mayonikha*, y el mito puede tener relación con la pérdida de este lugar (Cerro del Toro) como centro cere-

⁹ Nieves Gutiérrez (1991:1), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

monial y la gran importancia que entonces adquirió *Mayonikha*, actualmente un gran centro de poder para otomíes de Hidalgo y Veracruz, localizado en El Naranjal, Veracruz.

A continuación se presenta íntegro el relato de Procuro Lugo, habitante cercano de *Mayonikha* y seguidor de la tradición:

cuando va un curandero, no va uno o dos, van tres o cuatro. Cuando pone su mesa, mira ahí, ponen comida, pone sus flores, pone sus cervezas, su sahumerio, ceras, también avientan algo parecido al arroz, como si fuera un santito, la gente pone su sombrero para que caiga y después nos llevan a la siembra de cada uno, se lleva a la casa de uno y de la casa de uno a la milpa. El curandero dice “llévense esto y llévenlo a la milpa” y cuando se va uno de la cueva también da un ramillete de flores y una cerita y le dicen a uno “mira, si no tienes milpa, lleva esto a tu potrero”.

Está unos tres días en la cueva, lleva uno su bestia y su reata y la pone uno en el altar, la cuelgas allí y le pones un billete de a 20 y cuando uno se va a ir, todas las mujeres dicen “chin, chin, chin, pollo, pollo, pollo” y nosotros los hombres con nuestra reata y ¡órale vacas! y ¡arriba vacas! y ¡córrele para allá y córrele para acá y ataja un becerro por allá y vacas vamos o vuelve vaca y listo a caballo o a pata!, parece que de veras llevas ganado. Y te los llevas y así te vas, y así te vas, si son tres-cuatro [de los asistentes a la ceremonia] llevan el mismo camino pues cuando uno llega a su potrero le ayudan los demás a meter su ganado a gritos y los demás se pasan a su potrero y así se van hasta no terminar. Las señoras hacen lo mismo arreando sus animales hasta su casa. Cada quien en lo de uno, en el tema de uno.

La mesa es una piedra, es larga, es una mesa, tiene forma de mesa, se coloca el rodapie [mantel], se coloca encima la ofrenda, ya que amanece se va uno, sea para un lado o sea para otro, porque hay tres cuevas. Una es para pedir, es la grande, es la primera y la troja [segunda] está por arriba, caminas como 300 metros, ahí es donde dicen que ahí hay una paila, estaba el tesoro descubierto,

entonces pusieron una peña encima, no se sabe quién le puso, está muy grande, como de una tonelada, está bien larga. Entonces ahí es la Troje, en un lado está la chiquita [la tercera cueva] y ahí es para dar las gracias. La Troje es donde uno va a traer en forma espiritual, pone su petición uno, ya sabe que lleva a la suerte. En esa cueva que es una peña grande adentró uno [un individuo] la cobija, toda o una parte o media [cueva] y, es para cosechar purros chiles, se debe de vestir de color rojo.

Cuando va uno para alumbrar, se mete uno como 50 metros adentro de la cueva, al entrar se mete en el fondo unas dos o tres ceras encendidas y luego mi compadre me dice “mira, compadre, metete ahí, y ahí puedes pedir las cosas que tú quieras. Tú -dice- puedes decir las cosas que tú quieras, todo ahí puedes pedir, haz de cuenta que me estás diciendo a mí, ahí pídele porque eso ya lleva mucho tiempo de vivir”. Aquí viene mucha gente, yo desde que conozco ya oía yo comentar esto y ahora vengo yo porque vienen muchos porque ahí, los que van se lleva uno medio kilo de cera a anotarlo a la lista, se lleva uno un cartón de cervezas, a la lista [los anota en una lista], se lleva uno un refresco, a la lista, según un pollo, a la lista. Mi compadre es como secretario: está anotando. Luego de haber anotado en la lista, en el centro de la cueva todo grupo que llega ahí se fija de dónde es esa lista, cuando utiliza el dinero todo es con reglas.

Entonces ahí, a alguien se le ofrece que lleve su niño al evangelio. Me dijo un señor “¿le pido un favor?”, “Sí”, le dije. “¿Lleva usted a mi niño al evangelio?”. Yo me quedé quieto, entonces le pregunté a mi compadre, que es el mero sabio, cómo debería yo hacer en el evangelio. “¡Ah!” -dice-, mira, es que tú haces de cuenta, estás en la iglesia, entonces aquí donde está el rodapie llevas tus ahijados y los hincas frente a la mesa, levantas el rodapie y lo pones sobre la cabeza; entonces tu agarras y les pones la mano en la cabeza, encima del mantel. Yo te ayudo, yo te voy a hacer la ceremonia y tú como padrino nada más le vas a poner la mano a cada uno de ellos. “Bueno -le digo-, ¿entonces qué voy a hacer yo?” “Tienes que tener una

cerita”. “¡Ah!, y no tengo...”, le dije. “De aquí la saco”, me dijo. “¡Ah!, bueno, si me hace favor”. “De las que hay ahí [de las colocadas en la ceremonia], de esas son de las que va a agarrar”, me dijo. Cada uno de ellos debe tener una cerita, un ramillete de flores. Llegó el momento, y le dije a mi compadre, porque ya éramos compadres ahí, “ya tengo lo que se necesita”. Entonces ya, que voy y que traigo los chamaquitos, y los hincó aquí en el altar de la mesa; levanto el rodapie para ponerlo encima de su cabeza y les pongo la mano a cada uno encima de ellos, el otro señor agarró una campanita y el sahúmador entonces les pone uno el sahúmador en la cabeza y con la campanita está uno duro y duro y duro, a cada uno de los ahijados. Bueno, ya terminó, ya está arreglado, en ese día me tocó llevar cinco o seis de a jalón, unos ya como de tu edad [mas de 30 años], el menor como de seis años, [...] ellos hablan con el antigua, antes había un santito, pero se lo llevaron, pero ya son lugares propuestos o impuestos, eso está ya de antigüedad, los sacerdotes [católicos] han ido ahí, el gobierno ayudaba, a intervenido el INI (ahora CDI) de Huaya, este lugar tienen mucha validez.

En la cueva chiquita uno va con su cera y se persigna y pides por tu ganado, que sea abundante, para que esté bonito; pides también te ayude para tu milpa, tu huerta, tus hijos; de todo, nadie se ríe, ¿para que digan que está loco? ¡No!, ahí está uno serio, porque en días pasados habían muerto ahí, porque no es bueno dormirse, porque en el sueño pasado se puede uno quedar muerto, por eso en las noches que uno presta ahí, uno sólo puede quedarse dormitando un ratito.

Entonces si tú quieres tener frijol se le pide “yo quiero tener frijol, ayúdame”. Se le dice “santa tierra, santa cueva, yo quiero que me des, cuídame mis animales, cuídame de todo”, así, como si fueras a un santuario mayor, y le digo que nadie se va admirar, todos serios. Mucha gente viene ahí, pero muy en grande, mucha gente viene de muy lejos, gastan sus billetes ¡y les vale!, vienen viejitos, muy viejitos, con trabajos ahí van.

Y dice mi compadre “ustedes no vayan a pedir un año porque un año, es un día, se pide por horas: quiero que me ayudes en unas cuantas horas, y quiero que me veas y que me cuides, así”. Y luego ahí, pasan barridas y te dan tu barrida con flor de coyol, es blanca, larguita, es como por listoncito, entonces ésa le pegan otra florecita de cempasúchil y amarradita con algo y se le pega también una palma, entonces lleva ahí tres cositas.

Entonces la curación se hace para el mundo entero, en general, en grande, no creas que nada más nosotros ahí, no, es en general.

También hay un lugar del viento, es un hoyo, es el lugar del viento, entonces les dicen a uno “córtate un carrizo y ahora vamos hacer la devoción del viento”, y órale, cada quien con su palo y lo mete uno en ese hoyo del viento, ahí lo tiene uno un rato, ya después uno o dos andan con un pollo dando de vueltas ahí, entonces ese palo se queda pero ya después lo tienes que traer para tu milpa, es una palanca fuerte para que no vaya a perjudicar el aire, que vaya a molestar su milpa o cualquier otra planta. El carrizo se lleva al final [de la ceremonia] con las flores.

La tercera cueva es para dar las gracias, es una cueva chica, entonces es después de que uno ya fue a la cueva grande, y se le pide “gracias que ya me diste mis animales, ahora sí que me los voy a llevar, y que ya me diste y me cuidaste a toda mi familia, mis animales, me has ayudado, muchas gracias, me voy a llevar mi ganado”, y así es todo con regla, y es que ahí a uno lo manejan, a uno le van diciendo qué vas a hacer cómo le vas a hacer, que es lo que vas a hacer no es otra cosa, sólo pedir, los que tienen compromiso como los que están en la mesa, los que están cortando papel o en otras cosas es porque ya traen compromiso, ya van de compromiso.

Los que están cortando papel van con sus tijeras y están cortando muñecos, animales, pajaritos, vacas o bestias, pollitos, guajolotes, puro animal doméstico. Esas personas llevan el ejemplo de la Tierra, llevan el ejemplo del agua y llevan el ejemplo de la lumbre, en cada cosa con

su cosa; la Tierra le cortó su vestuario, como un vestido de niña, de color negro, cortó el vestido chiquito porque así es la Tierra, y negra porque es negra. La lumbré cortando de color rojo, tiene figura de niña y del agua blanco, tiene figura de niña, yo todo eso lo hago. Y vamos hasta el manantial, ahí se pone la mesa y un altarcito, son varias cosas que lleva uno y también se le pone su mantel, por ejemplo al agua, ya en el altar, se le pone su mantel blanco; de la lumbré se le pone su mantel rojo, y a la Tierra se le pone su mantel amarillo con blanco. Eso se hace en el potrero, cada quien tiene indicaciones de qué color va a ser.

Ahora sí tú tienes la posibilidad; ayuda a mi compadre con unos tres o cuatro mil pesos, yo le hablaría también, entonces tú vas a ser un grande porque vas a ayudar y mi compadre deberá de reconocer mucho.

La flor se va dejando, es algo grandísimo tiene como un patio; entonces llevan todo, lo ponen en el altar y hay un manantial, se llama del agua limpia, normal, entonces vamos en el agua con flores, dos o tres manojos de flores, y comida y su canasta, sus aretes, sus listones, su pollo, no, no, no, ¡cuántas cosas!, y nos vamos al agua y con música y bailando todo el día y la noche, hay que bailar, sí, sí, sí, es cansado, durante tres días.

Ahí no vas a comer a tu gusto, ahí te dan tu cachito de carne, y dos tres tortillas ahí, no se come a gusto, a veces solamente una vez por día, ahí se sufre, el tiempo se pasa muy rápido.

En mi potrero hago en el manantial de agua la ceremonia cuando yo tengo tiempo, también mi compadre lleva su gabinete de gente, algunos van a bailar”.¹⁰

Por el lado de Hidalgo, varios informantes hablaron de otro *Mayonikha*, en Santa Ana Hueytlalpan: “la gente va a *Mayonikha* a pedir el agua, a pedir ayuda, la gente va seguido, salen grupos cada ocho días. La gente que va con sus curanderos, que hacen limpias, la gente se va a curar allá. También le dicen México chico. *Mayonikha* está en el municipio de Tenango de Doria”.

¹⁰ Procuero Lugo (2002:1-6), informante de el Naranjal, Veracruz, en la Huasteca.

En cambio, en el municipio de Huehuetla, Hidalgo, según un informante:

el cerro más alto de San Esteban van también, a la Montaña Gorda luego en la parte de abajo donde pasa un río caliche, hay una piedra donde sale un montón de aire y es un túnel, sale mucha agua y es un lugar sagrado para los médicos tradicionales. Van ahí cada que hace mucho calor, van y bailan cortando flores de cempasúchil, palmitillas, hacen ofrendas, comidas, cerveza, refresco, refino, varias cosas. Si hace calor [la ceremonia se hace] para que llueva, si llueve mucho para que haga calor. Para favorecer la cosecha de maíz, de café porque es el tema, se cosecha aquí. Cortan papeles china de colores para hacer figuras de agua y de cada cosa.

Mayonikha es en Santa Úrsula, en Huehuetla. Vienen de muchos pueblos, vienen de San Lorenzo, hasta de Veracruz para rendir tributos a ese lugar. En San Esteban vienen de Veracruz, de Santa María, de Felipe Ángeles, Cruz Blanca, Junta Grande; del municipio de Izhuatlán de Madero llegan hasta Santa Úrsula caminando, aunque pudiera llegar en carro no lo hacen, llegan cargando sus niños, ancianos de todas las edades. Es el más visitado, se llega en veredas, está cerca, como a una hora caminando, para llegar hasta allá son como dos horas o tres. Es el mismo que se decía en San Bartolo por San Miguel, es el mismo de Santa Úrsula. Va pura gente otomí, la gente llega desde cerca de Álamo, son otomíes. A muchas cuevas llegan los curanderos, de cada 100 personas van cinco jóvenes, o se va un cinco por ciento, y muchos van a dejarse nacer [iniciar], ahí es donde curan porque la curación viene de ahí, y aquí adquieren el don.

Muchos de los símbolos de los que se habla en la montaña de Toro también son nombrados en *Mayonikha*: la mesa, la ofrenda, el agua, entre otros. Esto da pie a considerar que, como hace alusión el mito, se cambió para este punto el centro ceremonial ubicado antaño en el Cerro del Toro.

El centro del territorio otomí en la Huasteca

No se ha obtenido información escrita o por medio de la tradición oral sobre los orígenes de Texcatepec, que sería un centro importante otomí por la conservación de la tradición y por concentrarse en ese municipio población de este grupo. Los cronistas de la Colonia, según Carrasco (1987), refieren que

la relación de Tezcatepec da una visión semejante que fija la fundación del pueblo hacia 1279:

[Tezcatepec] llámase así en lengua mexicana tiene la española “Cerro del Espejo” porque la primera persona se llamaba Tezcazi en español dice “espejo” y era natural del pueblo de Chiapa... tiene dos sujetos que el uno se llama en lengua mexicana Tusantlalpa que en castellana se llama “suelo de comadreja”; tiene este nombre porque en el dicho Tezcatzi tuvo un hermano que se llamaba Tuzantzi... que fue el que fundó aquí este sujeto; llaman el otro sujeto en lengua mexicana Tlicuauhtla que quiere decir en la castellana “Monte negro”, también tiene este nombre porque lo fundó otro hermano del dicho Tezcatzi... fueron los fundadores estos tres hermanos y después se pobló de gente advenediza... descubriose poblóse este pueblo de 300 años a esta parte poco más o menos, porque hasta entonces estaba dedicada esta tierra y provincia a sus dioses y así no la habitaban.

El nombre otomí de Texcatepec es *Ñethe*, que significa también “cerro del espejo”, como en náhuatl y español.

Al centro del territorio *ñuhu* está lo más puro culturalmente. En la comunidad de Florida está el Cerro de Florida, que es la peña del *banyo*. En el lado norte de la comunidad está un centro ceremonial antiguo “piedra sagrada”, *khado*. En Florida pueden observarse muchas piedras labradas y unidas con pegamento. Al lado este de Florida, pasando un cañón, está Cerro Chato, *yo me ndehe*; aquí asisten también los tepehuas de Tlachichilco para realizar curaciones. Juan Mérida de Florida menciona que dentro había un mercado, había bien marcada una hora de salida.

En Canoas está la Montaña del Sabio, *tshndo*, en la que se ha visto parcialmente disminuida la presencia del rito, en parte porque los habitantes de Pie de la Cuesta –antes asistentes a las celebraciones en Canoas– ya hacen sus ceremonias cerca de su comunidad.

Entre Pie de la Cuesta y Mirra, se dice también que hay un ancestro custodiando la montaña; es dueño de pollos y guajolotes que salen sin que se dejen atrapar por la gente cuando los ve, porque se meten en la cueva donde está el ancestro.

Un informante de la Mirra, Veracruz, señala que en la montaña del Cedro, *tzaka*, se hace el baile de elote, que “es el mero natural ahí”, pues en términos geográficos es el centro del territorio, y también porque pertenece a la comunidad más fuerte en el sostén de las tradiciones.

Los de Ayotuxtla creen que la gente de fuera solamente va a juzgar, por eso ellos solos hacen su ofrenda. La gente de otras comunidades no era aceptada, ahora se está aceptando, ellos mismos vienen a nuestras comunidades. Ahora en este año [2002] estuvieron los tres sacerdotes de la tradición celebrando la fiesta en Texcatepec por primera vez en la iglesia católica. Terminando bajaron a la montaña del Cedro, *tzakha*, a realizar la ceremonia también del elote.

[Antes los habitantes de Ayotuxtla tenían conflictos por linderos con las comunidades circunvecinas], es la causa del por qué los adivinos hacen sus brujos ahí como tla-cuaches, tejones y lo avientan a otra comunidad. Pero dicen los meros jefes que trabajan en esa fiesta que tienen que ser correctos, porque Dios y la tierra están escuchando nada más, porque si es una maldad Dios también no acepta.

Una de las peticiones es de pedir de comer, ahí se pide maíz, frijol, porque en esa peña hay un antiguo, o ancestro, que da de todo.

En un cerrito nombrado la lucerna, en Ayotuxtla, ahí estaba en 1996 un curandero componiendo sus flores, ramilletes de palmas y las mujeres estaban moliendo para

dar su ofrenda, y toda la gente participaba para hacer este trabajo. La casa era de hierbas, la gente estaba adentro. Ahora ya van a construir la casa de concreto, han solicitado apoyo del gobierno federal.¹¹

Galinier (2001) tiene nociones del cerro conocido como *tehe betsi*, o Cerro del Plumaje. Sabe que hay una peregrinación hacia allá, equivalente para los del norte al *Mayonikha*, “pero no sé, tal vez me equivoque”, afirmó en una entrevista. No hay un Cerro, existen tres Cerros del Espejo, uno del lado de Veracruz, y otro del lado de Hidalgo y otro mucho más lejos, del lado de Puebla. Uno de ellos está muy cerca del *Mayonihkha*. Los informantes lo señalan como un cerro con mucha fuerza, pero no más que el *Tzakha* y *Mayonikha*. Es importante señalar que la invocación, e incluso las acciones materiales como anunciar lluvias, se da simultáneamente tanto en las montañas de Hidalgo como en Veracruz, tal es el caso del Cerro del Brujo y de Cerro Chato. Los otomíes no distinguen fronteras estatales.

El norte del territorio otomí en la Huasteca

Algunos lugareños informan que en Tzicatlán hay tres montañas que fungen como lugar de oración: la primera, al poniente, se llama Cresta de Gallina (*ngui eni*); la segunda, al sur es la Mesa del Trueno; la tercera, con rumbo al Pericón, se conoce como Iglesia Antigua (*nikha do*) y es una cueva muy profunda, con entrada acústica y tres calles en su interior.

En el interior de esta cueva, a decir de los informantes, hay piedras brillosas y en otro tiempo los sabios iban ahí a llevar las figuras recortadas el 29 de septiembre para pedir fuerzas invocando a Dios.

Otros relatos mencionan la existencia de un cerro que era como la torre del cielo; no se sabe quién mandó destruirlo y el cerro se partió en tres pedazos y se trasladó al Cerro de Chicon-tepec. Esta última parte del relato muestra que en ambas regiones

¹¹ Fidencio Vázquez (2002:1-3), informante de la Mirra, Veracruz, en la Huasteca.

se tiene la idea de un hecho que se gesta en la montaña y la obliga a trasladarse a otro lugar. En la región del valle de Toluca hay una clara relación entre la montaña y el hombre, la mujer y los hijos. Esta montaña de la Huasteca se convierte en tres que a su vez dan lugar a los siete cerros, lo que demuestra una vez más la simbología de estos números, entre los otomíes, y desde luego muestra su territorio.

Se sabe por los cronistas de la Colonia Carrasco, (1987) de la existencia de otomíes en la Huasteca: “Algunos otomíes se extendían hacia la Huasteca. Los había en Macuixochitl, y con mexicanos en Chicontepec”.

Los *ñahtho* del Altiplano en el valle de Toluca

Desde una distancia inmensa se ve en el centro del valle la majestuosa montaña del *Gumidi*, que significa cuerpo o carne -*mi*, sentado y *di*, frente: el que está sentado de frente-. Al referirse a ella, a la gente le brillan los ojos, la profecía se despierta, se deja sentir enseguida cómo el narrador es poseído por su propio relato mítico, con los ojos ahora desorbitados, absorbidos por el corazón de la montaña.

Al pie del *Gumidi*, una anciana de nombre Claudia Sabina relató que esta montaña es una mujer, y su pareja es el Nevado de Toluca. “Un día se pelearon por ello la montaña se vino, al ver esto sus hijitos la vinieron a atajar y se quedó ahí donde está ahora”. Sus hijitos son los cerritos que están al lado norte, en el poblado de Santiago Acutzilapa.

En el sur se encuentra Ixtlahuaca, zona mazahua. Cipriano Piña narró que el *guemidi* es hombre, se volteó para el lado contrario al Nevado de Toluca y se orinó, lo que originó un arroyo al este de Ixtlahuaca.

Según la profecía otomí, en el mundo han ocurrido tres diluvios: el primero de fuego, el segundo de agua y el tercero otra vez de fuego. El que vendrá, el cuarto, es de agua, y cuando esto suceda se romperá el cerro de Joco porque le saldrá un arroyo del lado contrario a donde ya lo tiene, donde se orinó el *quemidi*

según el relato. El cerro reventará porque el agua invadirá la llanura. Al lado de este cerro se ubica el Cerro de la Luz.

Carrasco (1987) menciona que según los cronistas de la Colonia “los otomíes también creían en sucesivas destrucciones del mundo. Según datos de un viejo otomí comunicados a Mendieta tuvieron noticia de la destrucción por el diluvio y que sólo siete personas se salvaron en el arca y todos los demás perecieron con todos los animales excepto los que se salvaron.

En Santa Ana Ixtlahuaca está una zona arqueológica que, según se dice, se hundió porque sus habitantes fueron castigados por viciarse. Todos iban a vivir juntos, todos eran buenos, todos eran dueños de todo y nadie de nada. Al darse la propiedad privada dios los castigó. La desgracia cayó cuando celebraban un baile: los árboles se secaron.

En el cerro de la Luna vivía la Luna y desde ahí mandaba el agua, pues cuando las nubes se posaban sobre él llovía enseguida.

El *Rende*, hombre grande, sale después de llover, sigue indistintamente a la gente, se la quiere llevar, y anda desde que se oculta el Sol hasta que amanece.¹²

Al sureste del *Gumidi* está Jiquipilco. Leonor Medina relata que el cerro de *Gumidi* es novio de la Sierra: “Al finalizar nuestro reinado le hablará al Cerro de Joco, de hecho ya habló, y el cerro ya contestó... ahora hay que esperar lo que diga dios”.

En la actualidad hay alarma por la posibilidad de explosión del *Nguemidi*, lo que provocaría una reacción en cadena de todos los cerros (la sierra). Se dice que explotó ya en la antigüedad, saltaron piedras ardiendo y una quedó en el centro del cerro, “los habitantes de esa generación no la pudieron mover, nadie pudo”.¹³

Hace unos 5 años en Lerma, alguien se presentó a un habitante de ahí diciéndole que si no le daba tres muchachas de las más hermosas del pueblo explotarían las montañas de Lerma, luego desapareció una muchacha.

¹² Cipriano Piña (2000:1-3), informante del Estado de México.

¹³ Leonor Medina (1992:2), informante de Jiquipilco, Estado de México.

Más al sur se encuentra Temoaya. Doña Cecilia, del poblado de Tlaltenanguito, Estado de México, relató que el cerro *Gumidi* es un hombre, tiene sombrero y pantalones. Cuando va a llover se pone el sombrero (nubes que posan sobre el cerro). Su pareja es el *Taxte*, la montaña blanca, la mujer, el Nevado de Toluca. Al nevar, los otomíes expresan “¡Ya se puso su rebozo blanco!”.¹⁴ De acuerdo con López (1989), “según los nahuas actuales, cerros marido y mujer, según los antiguos, cerros de los que salía el dios mismo a los que salía el dios mismo a hablar a los hombres. Los cerros son muertos, los cerros son lluvias y deben recibir un continuo culto de los hombres. Pero lo importante es que son los dioses protectores”. Carrasco (1987), por su parte, menciona que “en el valle de Toluca y en la Teotlalpan es donde fue más fuerte la influencia azteca”.

Las montañas gritan como el ruido de una creciente. El cerro de la Catedral y el de Jocotitlán son hermanos varones y el Nevado de Toluca es mujer, tiene vestido blanco. Por eso los santos también son hermanos: el santo patrón de San Juan es hermano con el santo patrón de Santiago Apóstol en Temoaya.

De Jiquipilco el Viejo, también en Temoaya, Serafín Bermúdez narró que “la montaña blanca, el Nevado de Toluca, tenía su pareja, ambos estaban juntos en lo que es la montaña del *Gumidi*, ahí vivían. Un día se disgustaron y la mujer huyó. El hombre pidió el auxilio de dios, dios le ordenó a la mujer «detente» y en ese momento se convirtió en lo que hoy es el Nevado de Toluca”.¹⁵

Leopoldo Alvarado narra que el “cerro de Jocotitlán es hombre. [...] llevaban a los niños a las montañas, cuando se le daba la indicación para pasar la prueba de la resistencia de las inclemencias del tiempo, si resistían entonces eran seleccionados para guerreros, esto ocurría mientras era luna llena”.¹⁶ Actualmente

¹⁴ Cecilia Velásquez (1998:2), informante de Tlaltenanguito, Estado de México.

¹⁵ Serafín Bermúdez (1997:2), informante de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México.

¹⁶ Leopoldo Alvarado (2000:2), informante de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México.

algunos conservan la costumbre de untar con marihuana a los bebés para lograr que sean fuertes, resistentes a enfermedades e inteligentes en todo momento.

El punto central del territorio otomí en el valle de Toluca

La montaña *Gumidi*, cerro de Jocotitlán, es una capital antigua otomí. Se dice que sigue siendo, como lo fue en la antigüedad, el centro territorial. “El centro es el *gumidi*, relacionado con fuego, hoy el *ñatho* es también descendiente del pino”, así lo narra el mito.

Según varios informantes, el cerro de Joco tiene pantalón y en tiempo de lluvias se pone negro. Un anciano aseguró que “en el cerro de Joco cuando se ponen encima las nubes de seguro llega aquí el agua. *Ngue'midi* es el nombre de cerro, cuando se posan las nubes sobre el cerro entonces se pone su sombrero. Se dice entonces «ahora sí primero dios va a llover porque el cerro ya se puso su sombrero». Este cerro es otomí”.

La siguiente leyenda fue escrita por el profesor Julio Garduño Cervantes después de varios años de investigación antropológica en los cuales integró la cosmovisión de las comunidades mazahuas. Aquí se muestran fuertes conexiones entre esta cultura y la otomí:

Todo era noche, era el silencio, el cielo
comenzó entonces a pintarse de un rojo
de pronto *jyaru* iluminó la tierra;
de su amor con *male zana*, nuestra
madre la luna, y de su color
amaneció la vida.

En los relatos otomíes también el calor del sol, la influencia de la luna y el agua hacen posible la vida en la tierra.

Así vino el sol, el gran señor a dar
la vida a *Xonigomui*, el espíritu de la tierra
mazahua. El sol movió sus rayos y
todo se movió en el mundo; se hizo

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ

aire, y el aire se hizo viento. El sol lloró
y con sus lágrimas se hizo el agua y
nacieron los ríos, los lagos y los
manantiales, brotaron después las plantas
los animales y los hombres.

Los mitos de creación otomíes hablan también de que en un principio se aparecieron los rayos, la primer puerta a la creación del mundo. Asimismo, hablan de otro relato parecido donde el sol castigó al humano convirtiéndolo en pino, y la resina que sale de este árbol son las lágrimas de hombre convertido.

El sol se regocijó de su obra, sonrió
y sus risas salieron de las flores y los
pájaros, las flores se inclinaron ante él
Reconocieron su grandeza.
Así hubo colores y formas en el paisaje
sonoro de la vida. Así hubo
animales, frutas y encantos.
Los primeros hombres que habitaron
esta tierra eran muy altos, eran verdaderos
gigantes, pero no tenían fuerzas
ni peso. El aire los tiraba al suelo y no se
podían levantar. Se les llamaba *Mandas*.
Hubo después otros hombres que eran.
pequeños y no podían colocar el maíz
en las trojes, debieron desaparecer.
Se les llamaba *mbeje*.
Nacieron después otros hombres de
los que somos retoños: los mazahuas.
Hiaru los amó y protegió para que poblaran la tierra.

El relato otomí que se verá en el capítulo tres relata la creación de la humanidad en tres generaciones en forma evolutiva y de adaptación del humano en la Tierra. Coincide en los tamaños de los humanos: los primeros eran gigantes, los segundos pequeños y los terceros los otomíes que son actualmente. Hay un relato mazahua que narra también tres terminaciones del mundo, lo que deja ver una vez más la carga simbólica de este número.

LA VISIÓN DE LA TIERRA

Ngumore recoge el agua con las manos y apaga con ella su sed. Él bendice también el sol cada mañana, mientras sus pasos lo llevan por el camino de la vida. Desde hace mucho sus huellas se repiten sobre *Niñi Mbate*. Ahí tiene su cueva frente a *Ndareje*, pequeña isla lamida por la lengua brillante del río Lerma *Ndareje*. Le gusta dormirse bajo el canto de la cascada, los pastores y el trino de los pájaros. Pero siempre está despierto cuando el sol se levanta sobre el este enrojecido y también cuando cae en el lecho violeta del poniente acariciado por el sueño.

Ngumore *trajina* las riveras del río *Ndareje*. Camina también por la tierra encarnada de *Mbaru* y continua su marcha hasta los llanos en que sopla el viento fuerte, *Jyapui*. Se mantiene a menudo en aparte en las lagunas y manantiales de agua caliente y mira los numerosos peces y ajolotes. A veces se queda allí, descalzando bajo un sauce o entre tules. En este tiempo no había montañas. Tanta paz va encendiendo en su corazón la braza de un deseo que lo turba. Comprende que necesita una compañera.

Pasa una luna tierna, pasa una luna llena y ella no llega. Un día, por las tierras que son ahora de San Juan Xalapa y San Miguel Tenochtitlán, pasa una hermosa mujer pero no le corresponde.

Ngumore se siente triste y solo. *Tanseje*, la estrella grande de la mañana, anuncia un nuevo amanecer.

Despiertan los jilgueros, *Nguemore* anda
cerca del río recolectando frutos y hojas
tiernas para comer. Ha comenzado a
soplar el viento. De pronto mira hacia
el valle y ve venir una doncella con un
manto blanco sacudido por la furia del
aire. Sus ojos se deslumbran con tanta belleza
su pecho se regocija. La doncella
se le acerca

—¿cómo te llamas? —preguntó *Nguemore*.

— No tengo nombre — le respondió la doncella.

— Entonces te diré *Toxte* — propone *Nguemore*.

Ella sonríe aceptando el nombre.

— ¿A dónde vas? — pregunta *Nguemore*.

— A ninguna parte — contesta *Toxte*.

Puedes quedarte en este valle si quieres.

Aquí cerca tengo una cueva.

En los relatos otomíes sobre esa misma montaña, por la parte sur se narra un conflicto entre dos montañas la mujer está en el volcán de Toluca, en la parte norte se dice que la mujer es la misma montaña *Nguemore*; no es hombre es mujer y el hombre es la montaña de Acambay, igual se presenta entre ellas, según el relato, una rechazó a la petición de amor por parte del hombre.

Días después *Nguemore* y *Toxte* encienden
el *gospí* del amor colocando
una piedra hacia el norte, otra hacia
el sur y una última hacia el poniente,
dejando un espacio abierto hacia el
este, para que entre por ahí el calor
sagrado del sol.

Encender el *gospí*, palabra que en otomí significa fuego, alude al ritual de establecimiento de la relación amorosa. En este verso se mencionan también como en los otomíes tres puntos cardinales. Esta montaña es ritual y especial para otomíes y mazahuas asentados alrededor de ella.

LA VISIÓN DE LA TIERRA

Ngumore y *Toxte* unen sus vidas y sus pensamientos en una fuerza poderosa. Sus voces y sus manos se juntan para exaltar la tierra, para acariciar el agua y el viento. Van dando el nombre a las cosas, a las plantas y animales. Al sol le llaman *Jyaru*, a la luna *Zana*, al agua *Ndeje*, al fuego *Tsibi*, al sahuce *Xiño*, al venado *pantaje*, al trabajo *mbefi*. Y así a todos los demás. Aprenden a cultivar el maíz. Nacen sus hijos; nace *ñajto*, el pueblo. Plantan un árbol llamado *mama* para registrar su origen, el lugar y el tiempo del pueblo mazahua. El árbol empieza a crecer. Agradecidos, le ofrecen al sol una bebida hecha de maíz, el *Cendechoo*; le ofrecen flores y copal y hacen ritos al fuego por la mañana, medio día y tarde. *Ngumore* y *Toxte* vivieron muchos años. Vieron caer numerosas lluvias y repetirse infinitas veces el ciclo del maíz. Su ciclo ya se terminaba. *Tata jyaru* estaba contento con ellos y no quería que se acabaran para siempre. *Toxte* se hallaba muy enferma y antes de que muriera la transformó en, volcán. el *Toxte*, *Xinantecatl* o Nevado de Toluca. *Ngumore* no entendió por qué el sol lo dejaba solo y triste. Un día partió hacia el Este, dispuesto a abandonar esa tierra.

— Quédate *Ngumore* y tu voluntad será nuestra ley en el futuro, como lo fue en el pasado.

— Mi voluntad es convertirme en montaña, como *Toxte*, mi compañera. Así podría mirarla hasta el fin de los tiempos,

sin corromperme.

— Oh, *Nguemore*, somos hombres y no dioses. ¿Cómo podemos convertirte en montaña? Pídele esto a nuestro padre el sol.

Nguemore levantó entonces los ojos al cielo. La luz lo encegueció, y delante de su pueblo se fue convirtiendo en montaña. Es al que ahora conocemos como *Tata Nguemore* y también *Xita* o *Bingui Mara*. Los toltecas le pusieron Xocotitlán.

Él es hoy la montaña sagrada de los mazahuas, el símbolo de la vida de nuestro pueblo. Desde épocas remotas se le ofrendan mazorcas de maíz en un ritual acompañado de música, cantos y copal. Se cuelgan las mazorcas en los peñascos que hay en su cumbre y sobre esas piedras con un carbón, se dibuja el contorno de las manos. Los hombres regresan después con granos de maíz, tierra y ceniza, que echan en la milpa para proporcionar buenas cosechas. Con su mirada eterna el espíritu de la montaña contempla amorosamente Tonteje, a su tierra y a su pueblo mazahua. Cuando tiene el penacho de nubes orientado hacia el norte nos anuncia la lluvia, y cuando se cubre de nieve es señal de que habrá buenas cosechas. Ahí está *Tata Nguemore*, la montaña sagrada, junto a sus primeros hijos, transformados en pequeños cerros, los *Tziteje*, que también velan por nuestro pueblo, deseando verlo libre y dueño de su destino, y cada vez más orgullosos de sus tradiciones.

En la parte última del relato encontramos que la presencia de tres elementos: el padre, la madre y los hijos convertidos en montañas. La causa en los mazahuas es por el deceso; la causa en otomí, según los relatos, fue un desencuentro amoroso.

En este relato se resalta la creación de la vida mediante la Tierra y la Luna, la presencia de la trinidad, entre otros muchos otros elementos que contiene la visión de mundo otomí. Estos mitos mazahuas tienen relación con los otomíes porque ambos vienen del mismo tronco lingüístico y son pueblos colindantes en el centro de México.

El norte del territorio otomí en el valle de Toluca

Desde el *Guemidi*, Israel Valencia contó un relato de Santiago Moxdá del municipio de Timilpan. Dice que el cerro de Acambay y el de Joco eran uno mismo, cuando se separaron tuvieron tres hijitos, los tres tienen la misma forma y el mismo tamaño, están distribuidos entre el de Joco y Acambay.¹⁷

En Acambay, *Okha mbale*, que en otomí significa peñasco de dios, Pedro Hernández, profesor escritor de la costumbre otomí, relató, que el cerro de Acambay es hombre y una vez le declaró su amor al de Joco, mujer, pero ella lo desairó. Al cerro de Acambay se le cayó el cabello de pura decepción, por eso hoy esta pelón.

El sur del territorio otomí en el valle de Toluca

En el municipio de Texcaltitlán, Estado de México, se dice que el volcán de Toluca es un hombre y sus novias son los cerros de alrededor. Cuando el volcán Popocatepetl quiere quitarle sus mujeres, avienta fumarolas de puro coraje. El lugar donde se originó este mito es una frontera territorial con el antiguo imperio azteca, por lo que la alusión al conflicto por las mujeres pudiera esconder viejas rencillas entre otomíes y aztecas.

¹⁷ Israel Valencia (2000:2), informante del Estado de México.

El guardián del agua

En la cúspide de las montaña invoca a los *mhye*, y en las partes bajas donde hay veneros, a los *minté*. Los primeros son guardianes del agua de la parte de arriba, y los segundos de la parte terrestre donde existe agua. De acuerdo con los cronistas de la colonia, citados por Carrasco (1987), “el nombre otomí de este dios era *muy’é* que significa señor (*mü*) de la lluvia (*y’e*). Esteban García lo menciona (escribiéndolo *muye*) como Dios de las aguas de los otomíes de Tototepec”. Hoy la mayoría de los investigadores sigue utilizando la errónea denominación de “dioses” para referirse a las fuerzas naturales. Si esto fuera así, las palabras llevarían el prefijo o sufijo *Kha*, que es la traducción más cercana de dios en otomí.

Al guardián del agua, según un informante, se le ha visto en Agua Blanca, en Tres Ojuelos. Es una mujer que anda también por la Presa, una niña muy bonita. Cuando uno de los informantes la vio en Agua Blanca, llevaba un sombrero negro y un vestido azul, tenía cabellos largos, y usaba zapatos como si no fuera indígena. Este otomí la vio cuando estaba cuidando sus borregos como a las 12 del día. Asegura que no se le debe hablar. Ella viaja por los tubos del agua, llegando hasta el tanque que está arriba de la comunidad de Jiquipilco el Viejo.

Al guardián del agua no le gustó que echaran una carretera, la que pasa por Tres Ojuelos con rumbo a México, como se lo comunicó en sueños a un anciano, quien al respecto dijo: “Yo sé que aquí no está bien que echen la carretera, la que pasa por Tres Ojuelos, pero al pinche gobierno no le importa y entonces él dice cómo chingados no, aquí la voy a echar por eso yo no paso por esa carretera, prefiero irme por el lado de Xonacatlán”.

En La Tablita hay otro *minthe* de color negro, también está en una cueva y “no es bueno, porque no está con lo que dice el Dios”, aseguró un informante. En este lugar está el Cerro de la Catedral, cuando se posan nubes sobre él va a llover en dos o tres días. También cuando hay nubes en el cerro del Ajusco significa que habrá va a haber lluvia sobre México.

El informante también aseguró que “el guardián del agua es como una niña, pero de la mitad del cuerpo hacia abajo es un pescado. Cuando era niña hacía la danza y subía a La Tablita. Una vez que iba como con cuatro niñas se presentó la niña mitad pescado, se iba en común bailando hasta llegar a La Tablita, danzaban como una hora, colocando flores en el venero de agua, después comían bien, y al final bajaban todos a sus comunidades”.

El lugar donde es más fuerte la presencia de los guardianes del agua es en *Taxi Dehe*, Tres Ojuelos, una zona donde nace un río entre un bosque. El día 28 de junio, la gente que recibe el agua entubada de los poblados circunvecinos acude a ese sitio y hace una ceremonia.

El *xi* de la tierra: de las entrañas a las alturas

Las entrañas

La Tierra tiene corrientes o lugares con buenas y malas energías. Al caer en una trampa, una víbora (símbolo de lo emergente en la tierra) “sala” o maldice la trampa y el lugar donde cayó. De inmediato debe quitarse la trampa y alejarse para evitar ser contaminado. Como advierte don Juan, el informante de Castaneda (1999), la elección de un sitio adecuado ha de considerar varios aspectos: “Si miras un arbusto o un árbol o una piedra donde tal vez te gustaría descansar, tus ojos pueden darte a sentir si ése es o no el mejor sitio de reposo”.

Además, don Juan afirmó a Castaneda (2000) que adentrarse en el conocimiento secreto de la tierra

tenía que ver con todo lo que se encuentra en el suelo. Había series particulares de movimientos, palabras, ungüentos, pociones que se aplicaban a personas, animales, insectos, árboles, plantas pequeñas, piedras y todo lo demás.

Éstas eran técnicas que convirtieron a los antiguos videntes en seres horrendos. Y las usaban ya fuera para cuidar o para destruir a cualquier ser animado o cosa inanimada. Entre los otomíes, esta categoría de animación se refiere al *nzaki*. Los *phadi*, sabios, y los *yehte*, curan-

deros, conocen el manejo de esta animación de los seres vivos, entre ellos la Tierra, e igualmente pueden curar o alterar la vitalidad de cualquier ser animado o vivo. Así también pueden desviar las energías no benéficas para encausar las energías que benefician, por ejemplo, a los habitantes de una casa.

Pérez (2002), indica que en la Huasteca se efectuó un “rito en la casa del enfermo, en compañía de los amigos del enfermo; al final se curó también la casa: se hizo un hoyo en el centro de la casa y se enterró ahí comida, bebida, cigarros, velas, y un guajolote negro; el oficiante manifestó que ahí se curaba al enfermo no sólo de su enfermedad física sino también del mundo; es decir, regresaba armonizado al mundo”.

Si se construye una casa en un lugar donde las energías son maléficas se deben reencausar las buenas energías o de lo contrario se debe cambiar la casa a otro lugar. La curación de un paciente debe ser en su casa para tener buen efecto.

Adentro están las venas de la Tierra. Cuando se cava un pozo para extraer agua, al encontrarla se dice “¡Aquí está su vena!”. Al encontrar una piedra, los otomíes exclaman “¡Encontré su hueso!”, y si quiebran una piedra que está dentro de la tierra dirán “¡Rompí su hueso!”. Escarbar el *xi* de la Tierra es *xi'mi*, de *xi*, y *mi*, cara, es decir, la piel de la cara de la Tierra.

De acuerdo a un relato de la comunidad de Florida, en la Huasteca, en un principio las piedras no pesaban por eso construyeron campos de oratorio de piedra grandes. Por otra parte, “La Tierra «blanda», denota el carácter femenino; en oposición a las piedras que son el elemento «duro», masculino, los ancestros metamorfoseados. Esta sexualización del elemento terrestre se ve reforzada por las metáforas de las prácticas agrícolas: «labrar la Tierra» es jugar con ella, tener una relación sexual con ella, *nt'eni hoi'*” (Galinier, 1990).

En la noche de año nuevo se coloca la *muji*, una piedra alargada, para ver de qué lado viene el año de acuerdo a la humedad que presenta algún lado de la piedra. Si se humedece por el sur, por ejemplo, el año que vendrá es bueno. En Cerro Chato hay

una piedra que se balancea sin caerse, por lo que se dice que está cargada de energía.

Al colocar la primera piedra de una casa se requiere la presencia de un padrino, y al iniciar la construcción se efectúan rezos.

Al cazar un venado se le saca la piedra que tiene en el cerebro para que haya suerte en la cacería. El cazador la llevará consigo en cada arreada (todas las veces que asiste a la caza) para lograr conseguir su presa.

Cuando hizo erupción Jocotitlán, los hombres de esa generación no pudieron sacar una piedra a la que ahora se le considera el corazón de la montaña.

Bopp (2002) menciona que Phil Lane, descendiente de Crazy Horse, se presentó en abril de 1996 en la Asamblea General de las Naciones Unidas y dedicó una parte de su discurso a recrear una plática entre ancianos Sioux: uno de ellos le explicaba a otro los estragos causados a la Tierra por la ciencia occidental, y el anciano que lo escuchaba “sonrió lleno de sabiduría, moviendo la cabeza, «¡ya me preguntaba cuándo se darían cuenta de todo eso! Fíjate lo que le hacemos a la Madre Tierra. Le cortamos el pelo donde no se debe de cortar, le rasgamos la piel donde no debemos, después le perforamos huecos y le drenamos toda su sangre, le metemos toda clase de cosas adentro y le hacemos estallar sus entrañas». En una ceremonia en el Caribe, ante nativos de todo el continente americano, Lane explicó también que la pipa representa el universo, la parte donde se fuma es la tierra y donde sale el humo es el cielo.

La cultura andina, por su parte, también considera a la Tierra como un ser humano. Como asegura Firestone (1988), “De veras tiene huesos, tiene sangre. Tiene pelo también. El pasto es un pelo. Su sangre está en la Tierra. Al marchar siempre tiene sangre. Siempre está allí. También tiene leche la Pachamama. Con ésta nos amamanta”. Encontramos así una gran semejanza con el pensamiento otomí que demuestra que la imagen de la Tierra como réplica del cuerpo humano va más allá de las fronteras denominadas mesoamericanas.

*La piel de la Tierra y la extensión*El *xi* de las plantas

La unidad mínima del *xi* terrestre es la hoja, *xi*, que a su vez es un pequeño conjunto de pelos o *xi* que conforma la hierba (*paxi*), las cañas del maíz, el rastrojo y el pasto. La acción de desyerbar, *xa'fi*, *xa'ki*, denota que es el *xa* lo que molesta al *ki* de las plantas.

Los frutos tienen *xi*, cáscara, envoltura, y en muchos casos ésta forma también parte del nombre, por ejemplo el plátano, *na nzaki*, o el encino, *xiza*. El *xi* de la luz es el *xui*, la noche; la mala mujer es la *menxui*, ortiga, término que lo mismo se emplea para nombrar la oscuridad.

El *xi* de la hoja es el haz, el de la caña es la corteza, el de la mazorca es el grano, el del grano su cutícula y el del olote el tamo. El *xi* más sagrado de las plantas está en el maíz, al que le siguen en orden de importancia el frijol, la calabaza (los hermanos mayores, según los apaches de Nuevo México) y el quelite, *xita*.

El *xi* del maíz son sus hojas, y para designar la acción de quitarlas se dice *ate ma xi*.

Tras la cosecha se deshijan las mazorcas, es decir, se hace el *xonti*, que significa “ábrele su *xi*”. El ayate es *xihua*, cuya traducción literal es la piel del pie. De ahí se deriva también *xua*, el nombre en otomí que recibe Juan. El 24 de junio se celebra el día de San Juan una adaptación cristiana a las fiestas del crecimiento de la hierba. Esta fecha fue muy importante en la antigüedad y aún en la actualidad lo sigue siendo, por eso muchos de los primeros en adoptar apellidos mestizos en la congregación de Atixtaca eligieron el de San Juan.

En lo referente a *xim'hoi*, Galinier (1990) afirma que

Simhoi es coextensivo a todo el universo: Tierra, cielo, espacio subterráneo, y a las criaturas que lo habitan. Según una definición más rigurosa, *simhoi* designa solamente al cielo, la “piel”. Su segundo sentido usual es el de Diablo. Etimológicamente, *simhoi* está formado por *si-hmu-hoi* (“piel de la divinidad terrestre” o “divinidad

terrestre podrida”, es decir fértil). Además en los poblados del Altiplano, *simhoi* es una variante de *simhoi*, es decir, “divinidad terrestre desgarrada”. Esta significación [*simhoi*] sigue siendo, en la definición misma, una esencia femenina. *Mahotho* significa “belleza”, cualidad que se atribuye a la mujer rubia que anuncia una conocida marca de cerveza, que se exhibe en todas las cantinas de la sierra. Imagen fascinante e inquietante a la vez, nos hace recordar que toda relación sexual con una mujer europea no puede más que ocasionar la muerte.

Aquí se muestra una vez más que *Xim'hoi* viene de *xi*, piel, y *hoi* Tierra, es decir, la piel de la Tierra. Como ya hemos mencionado, existen tres formas de visión del mundo y una de ellas está en estrecha relación con la Tierra.

Los otomíes relacionan también la Tierra con la Luna, respecto de la cual Galinier apunta lo siguiente: “El astro selenita es sexualmente ambivalente, portador del señor del mundo, *simhoi*, «piel de la tierra» ese Janus bifrons llamado diablo por los evangelizadores, instancia fundadora de la genealogía, padre y/o madre a la vez”.

En relación al *xi*, López (1998a) registra una noción similar entre los aztecas:

En el caso de *xipehua*, *ehua* significa “levantar” y en el contexto nos indica que *xip* es “piel”, “cáscara” o “cobertura”. Aún más, de ahí tomamos como válidas las dos palabras eliminadas, considerando que aunque la *p* forma parte de los verbos dichos, pudo haber otra cosa que con ella se fusionó, será muy lógico que *xipétztic*, que según Molina es “cosa lisa” y *xipochehua*, que su vocabulario dice que es hacer chichones, o “torondones” fuese respectivamente, a la letra, “lo que tiene bruñida la piel” y “levantar oscurecida la piel”.

Si esto es verdad, *xipe* no sería, como generalmente se dice, “el desollado”, sino simplemente *xip* y el posesivo de *e*: “el dueño de piel”. No estamos ciertos en que la interpretación de López

(1989) sea correcta, pero si así fuera, hay una extraordinaria semejanza entre el *xi* otomí y el *xip* azteca.

Enseguida se hace una descripción de la percepción de los aztecas frente a la Tierra, que ayudará a reforzar la posición anterior. Para ellos los árboles y el maíz eran de lo más sagrado de la piel de la Tierra por ser réplicas del cuerpo humano. Por eso, citando una vez más a López (1989): “Como el tronco las ramas son «manos», la copa es «cabellera» la corteza es «piel», la madera es «carne» [...] en el fondo hay algo más que el simple tronco: es el antropomorfismo que atribuye al árbol una antecendencia humana en el tiempo del mito y una naturaleza oculta que sólo alcanzan los hombres que maneja el mundo invisible”.

El siguiente canto muestra cómo estos símbolos se relaciona con el cuerpo humano, el trabajo, el árbol, la flor, dios, el frío, la bendición y el robo, entre otros elementos.

Canto a la tierra

<i>Maka nyoni ni aph nye</i>	Pregunta por lo sagrado del camino
<i>Maka nyoni ni aph nye</i>	Pregunta por lo sagrado del camino
<i>tuju ma ra matsi nye</i>	cántale a lo grandioso
<i>Ojan dio ra metsi nye</i>	Dios te guarde

<i>maka deni abbhi nye</i>	Me es grata la sagrada flor
<i>tuju ma ra matsi nye</i>	cántale a lo grandioso
<i>tuju ma ra matsi nye</i>	cántale a lo grande
<i>Ojan dio ra metsi nye</i>	Dios te guarde

<i>Ojan dio ra metsi nye</i>	Dios te guarde
<i>tego me ma mefi en</i>	todo lo que hace
<i>maka hoi gui etso hju</i>	la Tierra sagrada
<i>maka hoi gui etso hju</i>	la tierra sagrada
<i>gue a hju ma etsi hju</i>	ya que él se llama así

<i>Ñuhu me hopi en</i>	ningún otro
<i>solamente ma hemi na</i>	solamente lo mío
<i>solamente ma hemi na</i>	solamente lo mío
<i>gue ma hju gui mhi na</i>	ya que esto es mío

LA VISIÓN DE LA TIERRA

<i>the go jha gui tse khjé</i> <i>gue a mi mama meji na</i> <i>gue gue a go mi mama meji na</i> <i>the go jha gui tse khjé</i>	¿Qué tienes?, ¿tienes frío? ve con mi mamá, haz algo Ella te pondrá a hacer algo ¿Qué tienes?, ¿tienes frío?
<i>the go jha gui tse khje</i> <i>gue a mi mama meji na</i> <i>gue go ri pa pa ma ñeja na</i> <i>gue o ri oja ha na</i>	¿Qué tienes?, ¿tienes frío? ve con mi mamá ve con mi papá, también te pondrá a hacer algo ve con Dios
<i>Ave María Jesucristo</i>	
<i>Maka muhti di khap nye</i> <i>Ojan dio bi phtse ma</i> <i>Ojan dio bi phtse ma</i> <i>Maka muhti di khap nye</i>	Bendice el mundo Dios lo defiende contra el mal Dios lo defiende contra el mal bendice el mundo
<i>maka bopho bi haphu nye</i> <i>yoho me ra metsi nye</i> <i>yoho me ra metsi nye</i> <i>Ojan dio ra metsi nye</i>	Sagrada mirra (árbol) dónde estás dios me guarde dos veces dios me guarde dos veces Dios me guarde
<i>ñuhu a go bi hambe mi nye</i> <i>ñuhu a ngu vinu khi nye</i> <i>Ojan dio vi ra kha ma</i> <i>Ya kahju mi khapi nye</i> <i>Ya kahju mi khapi nye</i>	Se va el ñuhu a la casa del vino fuerte mi dios lo vio y lo bendijo y lo bendijo
<i>haphu tegui peji en</i> <i>gue a hju di the khje</i> <i>ñuhu na gui teki na</i> <i>Ojan dio di the khqu na</i> <i>Ojan dio di the khqu na</i>	Dónde van a irse al lugar de las risas qué haces, ñuhu ¿dónde está dios? ¿dónde está dios?
<i>Me khapi me the tsabii</i> <i>nye na tuxa nxami hyhá</i> <i>nye tuxa nxami hyha</i> <i>Me khape me the tsabii</i>	Él bendice el surco y la tusa rasca (la tierra) y la tusa rasca (la tierra) yo hago los surcos

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ

<i>me khapi a me</i>	Él lo bendice
<i>moho di pamba mbe hoi</i>	Vamos a la madre tierra
<i>go ri goho di pamba mba ha</i>	vamos los cuatro a madre tierra
<i>ojan di di pomba me</i>	la faz de la tierra sagrada
<i>gui ka tsidi tsabii</i>	Tú haces el arado
<i>go kha ntsani nga na na</i>	tú haces el peine para tu cabeza
<i>ngui tza ngue hodi</i>	y no lo maldices
<i>go gui pi hina</i>	no lo robas
<i>ojan dio di po mi na</i>	Dios da la cara
<i>gue gui xo tsi pa mi na</i>	él te destapa la cara
<i>ojan dio di po miná</i>	Dios da la cara
<i>gue gue pa tsi ta</i>	Él lo sabe todo.

Traducción de Edgar Pérez

Éste es uno de los principales cantos entonados del 26 al 29 de septiembre, durante la fiesta del *tzaka*, el árbol sagrado. Al finalizar la fiesta se llevan elotes, gallinas y bebida a la cueva localizada en el *tzaka*. Se hace primero un círculo, se colocan siete altares y se inician las danzas con cantos como el de la Tierra, porque es un agradecimiento a ésta.

Los cantos son invocaciones y se hacen después de ingerir alucinógenos, mismos que les permiten a los chamanes entrar en contacto con las fuerzas del mundo. Es entonces cuando entran en diálogo con el agua y el viento; les hacen peticiones y ofrendas y en ese instante tienen la respuesta, saben, por ejemplo, si la lluvia será benefactora a los cultivos o vendrá en forma de tormenta.

Galinier (1998) afirma que los

chamanes señalan con insistencia que es sobre la tierra donde aparecen los estigmas más visibles del desgaste del tiempo, de la degradación de la energía cósmica: hoy día la tierra está “vieja”, fatigada. Ya no produce. Por eso es necesario recurrir a fertilizantes, a abonos. A pesar de ello, la tierra se empobrece. Antiguamente, explican los

ancianos, la tierra era “joven” y su vitalidad era sostenida por ofrendas regulares. Reconocen unánimemente que el abandono de los rituales es una de las causas determinantes del empobrecimiento del suelo [...] para ellos, las actuales cosechas resultan ya ridículas.

Esta información encuentra su revés en el hecho de que en la actualidad las ceremonias están volviendo con más intensidad a la Sierra Madre Oriental con el fin de invocar a la fertilidad de la Tierra para que se den algunos cultivos que antes se cosecharon con abundancia, como el chile, mismos que hoy la tierra se ha negado a hacerlos crecer.

En la misma Sierra Madre Oriental, un huasteco (*tenek*) narró que hoy ya no se respeta la Tierra porque se quema su *xi*, su pelo, aludiendo al sistema de roza-tumba y quema.

La piel de los animales

El *xi* de los tres jefes del mundo

Xini, el águila, *xi* está lleno de pelos (gran cantidad de plumas), *naka na xiñu*, pueblo. *Xi*, pluma, (*hua*, ala, pie para volar). El vuelo del pueblo es donde uno pisa donde uno parte, *jnini*, pueblo; se descompone en danza, *ni*, lo que ves lo que existe de *nu*, ver o despertar *nuiia* o *niki*, un perfil de donde uno es siempre, nuestro amanecer.

Ho, lo conocido, lo que está en relación al monte. Lo conocido es el ámbito de lo propiamente humano, ubicado en el entorno de la casa o el conjunto de casas. En seguida se presenta una zona transicional que es entre la comunidad y el bosque, ahí andan los dobles, los *nxuri*, los nahuales. Es una zona restringida para la cacería; en lo más alejado está lo desconocido, el bosque. Esta información no ha sido registrada por otros investigadores

El tigre es el jefe de los animales cuadrúpedos, comparado con el jefe o el líder que conduce a la comunidad o el que hace maniobras de curación.

El *xi* de los animales es la piel, zalea, *xifani*. Los *xi*, el pellejo *xinti*, los pelos *xifani*, el pellejo *xinti*, petate o *xifani*, la correa. Al quitar la piel *axi*, pelar o cortar el pelo *axi*.

Piel, *hgeju*, *xifani*, *xingu*, *xifri*. Se hace mención del mismo término, *xiki*, para limpiar lana de borrego.

Tampotsi, Jefe víbora, siete narices, muestra superioridad frente a las otras serpientes por su agilidad, su veneno mortal, su forma de ataque. Cambia de piel cada año.

La piel de la gente

El *xi* la piel de la gente, *xi*, purificar la envoltura del humano para *xiki*, abrir (nos) con *xifi*, alerta, decir (avisando, diciendo) lo que se va a decir *xiki*, desde el *ki*, la esencia, la sangre.

Otro ejemplo es la nariz, *xiñu*. En esta palabra el *xi* son los pelos que tenemos en los poros de la nariz y el *ñu* son los poros mismos, el camino del aliento vital, el aire. La mollera (*xo xi mu*) es donde el curandero sopla antes de iniciar la curación para llenar (*ñudi*) el camino-frente, la olla-boca-cabeza-llenar.

El *xi* también se encuentra en las partes del cuerpo, como *xido*, ceja; *xine*, labios; *xima*, senos; *xikji*, nalgas; y *axi*, que como en el caso de los animales, se refiere a la acción de cortar el pelo o rasurar.

Extender, *xitze*, *xi*, piel tze, estrella, trascender al cosmos, así lo *xine*, quiso. Sin *xaxi*, provocación, broma; para no *axi*, pelear; para no provocar exceso de calor (*xi paa*, fiebre), es mejor *jini*, calmar, si no *ximo*, se infecta, se altera.

Así *xi ini*, lo extendió y *xi eni*, lo midió; por ello no *xo*, *medi*, lo perdió. Para ello se necesita el *xodi*, rezo del *xopi*, rezandero. Así se mantiene el linaje *xingu*, lo bello— *xi* purificada la casa (*ngu*).

Por otra parte el *xi* es lo que envuelve la tierra, la piel, la vegetación, el pelo de la tierra. *Xi*, es también el *xihua*, el ayate, también es para envolver, para cargar, viene del *huada*, maguey, que procede de la tierra. Que proporciona el *tsei*, el pulque. La cabeza es como un *ximu*, una jícara de calabaza o un barril de madera donde antes guardaban el pulque.

Cuando alguien se esmera en su arreglo y se peina se dice que se parece al Sol, que su frente brilla como sus rayos. Aquí no se trata de una identificación con el Sol, sino de una comparación.

Por otra parte, se observa enseguida la presencia de *xi*, piel, en relación a lo temporal. El *xi* para Galinier (1990) quiere decir tiempo, podredumbre hacia atrás y hacia delante. Para este autor algunos términos fundamentales del sistema de parentesco se organizan en torno a dos direcciones principales: adelante y atrás. *Bepha*, detrás, se emplea para la construcción del término que designa al abuelo o al ancestro (*pobepha*).

Aquí no hay coincidencia con Galinier (1990) porque la palabra *antes* se traduce como *ma ka ma*, donde *ka* es energía, sabiduría para la vida; *ma* es la inmensidad que ya pasamos, una inmensidad de energía y de conocimiento acumulada durante mucho tiempo; y la última voz *ma* remite a la primera leche de la mamá, el calostro, el principio.

Galinier (1990) argumenta además que, simétricamente, el nombre del nieto es similar al del término espacial *be'ito*, delante. Vemos aquí que las generaciones están ligadas al tiempo primordial (*mambe'ito*), al inicio del tiempo. Esta característica confirma, a nivel de la estructura lingüística, la proyección del tiempo antiguo sobre el futuro. Es por esto que *we* tiene un doble significado: es un radical que se aplica a la vez al viejo (el tío, *we*) y al bebé (*wene*). A nivel morfológico, *ta* (auxiliar verbal, primera persona del pretérito) está en el tiempo como auxiliar de la tercera persona. La palabra *wene* significa bebé, y *tihni* quiere decir niño, mientras *batsi* es niño, relacionado con la energía y el poder; así también se denomina a la planta de poder llamada gobernadora, la marihuana, de lo que se traduce que, más que la ancestralidad, simboliza la energía; como lo confirman las siguientes edades humanas: joven, *tinyojh*, pequeña luz; y señor, *yohjh*, señor luz.

El tiempo de los ancestros se define por referencia a la podredumbre, a la degeneración. Galinier (1990) lo especifica diciendo que el eje temporal hacia atrás aparece como el nivel más alto de descomposición: grado +1 (*si*), grado + 2 (*posi*), grado +3 (*ya*). En otras palabras, el tiempo para este autor se asemeja a una putrefacción progresiva, y por lo tanto a una manifestación constante, *sun'uski*, de lo sagrado. Esta lógica se aplica tanto a

los *sihta*, abuelos, como a los niños pequeños. El tiempo se desplaza sobre el eje de la podredumbre, tanto hacia adelante como hacia atrás.

Además de la de Galinier como podredumbre, otra interpretación del *xi* es la de despliegue de energía. En la Huasteca, al abuelo se le dice *xita* o *boxita*, mientras en Toluca se nombra *ndehta*, padre grande —*nde* de grandeza o *xi ri ndeta*—. Esto se explica porque *xi* deriva también del *xa*; el *xi* es el rocío de la mañana, así como el pelo o la hoja. “Por eso ahí le dicen *xini*, águila, entonces por ejemplo los pollos también tienen plumas pero no tiene la palabra *xi*. Entonces el águila le dicen *xini* porque tiene la acumulación del conocimiento, de energía, como las hojas que nacen del árbol llenan todo el tronco y crecen por toda la energía que lleva el árbol, es la expresión de la energía”.¹⁸

El *xi* está relacionado con la energía porque, como puede verse, para mantener el *xi* del humano se necesita el *xijnio*, almuerzo, y el *oxi*. Con esto se mantiene en *ñani*, movimiento, de acuerdo a las enseñanzas del *tañu*, abuelo, como se dice en Ayotuxtla, Veracruz.

En referencia al origen primigenio de los otomíes, Galinier (1990) presenta un relato de origen diferente al que se hace referencia en el capítulo siguiente:

En una sociedad donde la memoria genealógica es muy reducida, el tiempo pasado está marcado por los límites generacionales, los *hta*. Tiene como telón de fondo a la pareja primordial, *hta/mbe*, fundadora de la “raza”, de todos los grupos otomíes. Ahora bien, esa pareja está efectivamente en el origen de la temporalidad puesto que la cópula es un (*kwati*), el aniquilamiento del principio masculino en el principio femenino y, en consecuencia, del antiguo tiempo que requiere el resurgimiento del tiempo nuevo. La pareja *hta/mbe* es la dualidad generadora del “mundo” actual, que también está llamado a tener un término.

¹⁸ Isaac Díaz (2001:3). Informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

Dejamos aquí constancia de este relato que quizá complete la información presentada más adelante

La piel de las alturas

Xa es el *xi*, la nube, la sombra de la tierra. La noche es la sombra de la Tierra, por lo tanto el es *xi*. *Ri ngu ni*, cuando la nube tapa al Sol, le hizo casa al Sol, esto beneficia al *xi* de la tierra, porque le da frescura y los rayos del Sol no queman tanto al *xi*.

Galinier (1990) señala que “Todos los rituales de los cerros hacen alusión de una u otra manera al elemento acuático. Durante la temporada de lluvias los indios observan largo rato cómo las desgarradas nubes se enganchan en las cimas de donde supuestamente nacieron, se dice que en el corazón de los cerros existen estanques y ríos. En el interior del Cerro del Cedro (*t'oho tzkha*) hay patos que juegan sobre un estanque reino de *hmut'o*”. La observación de los otomíes no sólo es por placer, sino para reconocer el comportamiento del tiempo de acuerdo a la posición, densidad y dirección de las nubes.

El *xi* necesita de la noche y el día, del frío y del calor para mantener su equilibrio. El exceso de frío o de calor perjudica, a veces es para bien, por ejemplo cuando el frío mata plagas del maíz y así se conserva éste.

El *xumí*, la sombra, y el *xudi*, la alborada

Xumí es la sombra de los árboles, las montañas, las nubes al anteponerse sobre el Sol. *Xudi* es el claroscuro, son los momentos antes de oscurecer o los instantes antes de amanecer, la alborada.

Xi nzaki representa la envoltura purificada del saber vital –*nze*, arriba, las estrellas; *ki* la vitalidad hacia arriba—. La sabiduría humana se acumula a medida que se avanza, se recorre, se levanta uno. Simultáneamente, el individuo se va haciendo viejo, *bite ra nzaki*; la energía vital se disminuye, el *xi* de la cara, la piel, se va arrugando, *puha re xi*. Este concepto se extiende a los vegetales, a la fruta cuando se pudre, por ejemplo, o cuando un animal se está haciendo viejo. También se aplica a los árboles en invierno, al caerse las hojas (*bato exi*). Cuestión que alude entonces a los

ritmos de la vida, en este caso expresadas en las estaciones del año. cuando llega la primavera va todo creciendo y madurando de nuevo, *ba xo tsi ra danxi*.

Se desprende de lo anterior que el *xi* alude al tiempo. *Ra nta ta xi* es la generación más ancestral, cuando se dice *ra nta xi tse*, se habla de un *xi* de una generación atrás que es o fue conocido como un bisabuelo. La generación proveniente de este *xi*, el nieto *xi pe 'to*, por ejemplo, también lleva el *xi* en la expresión misma.

Aparentemente se ha abarcado hasta la parte celeste, pero si se hace un análisis profundo se concluirá que la Tierra abarca hasta las nubes y en parte los astros, por eso ya hemos hablado en la parte uno de la forma de designar al cielo, *mahetsi*, y se ha tratado ahí. Los investigadores que han tratado también este tema no han mostrado información sobre estos últimos aspectos en lo referente al concepto *xi* entre los otomíes.

Conclusiones

La piel representa la idea de espacio: cubre la tierra, las plantas, al hombre y a los animales. Aunque para Galinier (1990) también la piel representa el tiempo y la podredumbre, de acuerdo a los datos presentados la noción de piel se extiende a la de energía que se despliega o se aplica a todos los aspectos de la existencia, y no sólo a la humanidad y a la Tierra como sostienen otros investigadores. Porque la noción de piel se extiende a otros conceptos relacionados como la sombra, tal como la sombra de la tierra, las nubes, la del humano, el ánimo que lo acompaña. La sombra como casa en el habitar del humano.

Hay criaturas de la Tierra que tienen semejanza con el cuerpo humano, como el maíz y la montaña. El bosque y el maíz forman parte, a su vez, de la piel de la Tierra. Por otra parte, como se constata en la estructura misma de la lengua otomí y en los relatos aquí presentados, el cuerpo humano es, en esta cultura, una réplica de la Tierra, punto medular de la cosmovisión otomí no registrado en otras investigaciones.

En la visión de mundo otomí casi todo parte de la Tierra: la vida y la muerte habitan en la Tierra, los muertos están en el seno

de la Tierra, y en el lugar donde fallecieron están sus espíritus. Al ser la Tierra el espacio del existir y el habitar, es en cierta medida el nivel más importante de la visión del mundo otomí.

Los mitos de apropiación y delimitación de territorio giran en torno a la presencia de montañas especiales y uno o varios árboles sagrados que se encuentran en el centro. Eliade (1951) señala que todo territorio se compone de un centro y extremos, lo cual se comprueba tanto en la Huasteca como en el valle de México pues la zona de influencia otomí en ambos territorios tiene un árbol en el centro –el pino en el caso del Estado de México, el cedro en la Huasteca– y encuentra sus extremos en el norte y el sur, puntos cardinales en los que, según los relatos compilados, se manifiestan dios y la Luna. Existe también un tercer extremo imaginario localizado al occidente.

En la región del valle de Toluca se aprecia con claridad una relación entre la montaña y el hombre, la mujer y los hijos, misma que no se establece en la huasteca. En esta última zona la montaña se convierte en tres y éstas a su vez se multiplican en siete, lo que refleja el peso simbólico de estos números entre los otomíes de esta región.

III. La visión de la vida humana

En este capítulo se pretende explicar por qué en la cosmovisión otomí el ser humano ocupa el tercer lugar en importancia después del universo y la Tierra y cuál es la relación que guarda éste con aquéllos. Se expone la forma en que, según los otomíes, se interrelaciona el humano con los astros, el aire, las nubes, los animales, las plantas y todas las entidades que habitan la Tierra.

En el imaginario otomí está presente la noción primigenia de su propia raza. Mediante los relatos que dan sentido a su cultura se reflejan la misión y visión de los primeros otomíes. Estos relatos se presentan de forma atemporal, es decir, son válidos lo mismo para el pasado que para el presente y el futuro, y datan de un tiempo sin tiempo, cuando el ser humano todavía no habitaba el universo. El terreno del mito y la lengua son los caminos inmensos para adentrarse a este mundo.

Eliade (1999) clasifica los mitos en cosmogónicos y de origen:

Al ser la creación del mundo la creación por excelencia, la cosmología pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación [...] Todo mito de origen narra y justifica una “situación nueva” -nueva en el sentido de que *no estaba desde un principio del mundo*-. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.

En éste último es donde se inscriben la mayoría de los relatos de la visión humana del otomí. Los mitos cosmogónicos fueron citados, en su mayoría, en el capítulo primero.

El humano ocupa una posición menos importante ante el universo y la Tierra, es decir, no hay, como en la tradición occidental, un antropocentrismo. El sentido de la vida es experimentar la existencia, no pensarla. El otomí se siente un eterno sanador del universo puesto que éste puede degradarse o beneficiarse por la invocación mediática del hombre.

Recapitulando, hasta aquí hemos analizado la visión del universo otomí seguida de la terrena. A continuación se presenta la visión humana, que comprende conceptos como el origen, el destino, el hábitat, la existencia y la fuerza.

Existencia: origen y destino al habitar

Kha (dios) hizo al hombre de barro y le dio soplo o aliento, la vida. La mujer fue bajada de la Luna. La creación del humano inició con los *magua*, los pie grande, los gigantes, que perecieron por su gran tamaño y torpeza, el viento los tumbaba. Dios los desapareció e hizo a los *mihki*, los pequeños, éstos eran tan pequeños que no podían vivir. No alcanzaban ni a arrastrar lo que hoy es un santo, dios los desapareció. Creó entonces a los *niugua*, los tres pies, que no se adaptaron al mundo, y finalmente dio origen a los *goju*, los otomíes actuales. Se considera que los *magua* y los *niugua* fueron la primera generación, después vino la segunda, los *niugua*, y finalmente, los *goju*. Así lo relatan varios otomíes del Estado de México.

Otra descripción otomiana sobre el origen fue registrada en Querétaro: cuando se originó el mundo, la Tierra estaba habitada por enanos, criaturas tan pequeñas que todo lo que cargaban lo arrastraban en el suelo. Esta primera parte coincide con lo que relató un informante en Acambay, Estado de México, según el cual “estos primeros hombres eran tan pequeños que no alcanzarían a arrastrar ni siquiera un santo de las imágenes que hay en la iglesia católica.”¹

¹ Pedro Hernández (20001:1), informante de la Huasteca.

Estos humanos pequeños aunque físicamente débiles, conservaban la comida en ollas muy gruesas y amontonaban piedras para vivir entre ellas. Se dice que aún ahora existen estas pequeñas montañas de piedras de un metro de alto aproximadamente. Aunque *Kwä* (variante de *kha*, energía, dios) había creado él mismo a estas criaturas, no llegó a apreciarlas; detestaba ver que sus propios hijos, por ser tan pequeños, no fueran capaces de construir una casa decente.

Un día *Kwä* propagó una enfermedad entre los hombres pequeños y ninguno de ellos sobrevivió. Determinó no volver a crear humanos tan diminutos y esta vez animó, nuevamente de la nada, a los gigantes. Éstos absorbían los alimentos crudos, solían moler el pan o la fruta entre sus manos para luego refregarse las migajas o el jugo en los brazos y en todo el cuerpo. Cuando el viento comenzaba a soplar fuertemente, perdían el control con facilidad y, una vez caídos en la tierra, no podían levantarse.

Al igual que los enanos, *Kwä* exterminó a los gigantes, esta vez por un diluvio. En un lapso de 40 días, las nubes anegaron la tierra. Cuando el cielo se aclaró, todo estaba bajo el agua.

Los días pasaron sin presentar señales de suelo seco. Para averiguar si el agua se había evaporado ya en alguna parte, *Kwä* mandó a la tórtola al mundo. Si al regresar la tórtola tenía manchadas sus patas, quería decir que había emergido tierra sobre el agua y ahora estaría lista para ser pisada por una nueva creación, pero el ave era tan vanidosa que no quiso ensuciarse sus patas. Por esta desobediencia, *Kwä* la castigó: jamás podría tomar agua en el día; solamente podría beber agua después de esconderse el sol. Eligió a cinco aves como mensajeros, el gorrión, la golondrina, el “viejito”, la calandria y la codorniz, para cumplir con la misma misión. Dos veces regresaron sin novedades; la tercera, empero, se presentaron con las patas llenas de tierra. Su recompensa fue abundante: por la eternidad comerían bien, sin trabajar, y llevarían una “corona” de plumas sobre la cabeza.

Con el paso del tiempo, el gran lago se consumió y con ello dio inicio una nueva era, la de los seres humanos. *Kwä* creó un nuevo ser, ni tan pequeño como el enano ni tan grande como el

gigante, y éste descubrió el fuego. Ésta es la tercera generación, de la que descende el otomí actual. “Es lo que somos ahora”, asegura un informante del Estado de México. Aquí el mito muestra cómo, por ser producto de un tercero, de la tercera generación, fue mejor.

Este nuevo hombre buscó leña en los cerros, encendió el fogón y aprendió así a cocinar los comestibles y a no ingerir el alimento crudo untado sobre el cuerpo. Tratando de hallar refugio construyó casas que le protegieron del frío y del calor, de la luz y de la oscuridad. Durante el día salía de su morada para cazar animales, pescados o ranas, y regresaba a donde estaban las mujeres, quienes preparaban la carne en el fuego. El humo de esta lumbre y el de los cohetes que solían tronar hizo que el cielo cambiara de color, tornándose azulado.

Siguiendo con el relato, se dice que desde la inmensidad celeste *Kwā* observaba el universo. Para conocer qué tramaban los humanos y por qué razón el cielo se coloraba de azul, mandó a un zopilote a la Tierra. Siguiendo la línea del humo el ave llegó al mundo. Se posó junto a unos hombres que se ocupaban en quemar leña para preparar su comida y, en vez de dedicarse solamente a investigar lo que estaban haciendo los humanos, conversó con ellos y cuando le ofrecieron un “taco” aceptó la invitación y comió la carne preparada. Cuando por fin levantó el vuelo y regresó ante *Kwā*, éste se encontraba molesto y lo castigó. Por toda la eternidad los zopilotes fueron destinados a ser carnívoros y a nunca tener una casa o nido presentable; fueron condenados a poner sus nidos en cuevas o grutas oscuras y desnudas, y lo peor de todo, no recibirían la corona; su horrible cabeza nunca estará condecorada con plumas.

Entonces *Kwā* mandó al cuervo a la tierra. Al llegar con la gente, también lo invitaron a su mesa, pero él no aceptó la invitación, e inmediatamente regresó con su amo para informarle. Satisfecho con el cumplimiento de la misión, el Soberano de la Mansión de la Gloria y del Planeta Tierra le premió con la corona. A pesar de ello, y aún preocupado por el cielo que estaba deslucándose, envió a otro servidor de su imperio: el gavián,

quien sin reparar en la insistencia de los hombres, tampoco comió de lo que se preparó en el mundo y retornó con *Kwä*. Éste le obsequió con la corona y la dicha de comer buena carne y vivir en nidos agradables.

Las plumas del cuervo y del gavián, por ser aves buenas, tienen cualidades medicinales. Al cocerlas en agua y tomar el caldo, el ser humano se protege contra la envidia. Aun las aves elegidas para cantar también portan la corona y comen bien, sin necesidad de sembrar y cosechar como los hombres. Sus plumas son benéficas y su canto es una alabanza para Dios. Sus bellas melodías predicen a los campesinos la llegada de las lluvias.

Hoy, en tiempos de sequía los arroyos muestran grietas y en ellas pueden verse los huesos de los gigantes entre la tierra. A pesar del tiempo que ha pasado, su color es blanco y tiene efecto medicinal prodigioso. El hueso del gigante cura los espantos cuando es molido e ingerido, o untado sobre la espalda y los brazos.

A decir de Hekking y Andrés de Jesús (2002), el otomí de hoy espera otro cambio radical en la tierra provocado por *Kwä* porque el ser humano se ha olvidado de su hacedor y tampoco conserva la pureza de los enanos o los gigantes. Aún no se sabe si serán exterminados por fuego o por agua, para que la tierra nuevamente se limpie y pueda recibir a sus nuevos habitantes.

Galinier (2001) también ha estudiado a la generación de los gigantes, y comenta al respecto:

hay algo que no entiendo hasta la fecha en los mitos de Mesoamérica prehispánica y actual de los aztecas; los gigantes son considerados como una humanidad muy débil: no debían caerse, si se caían, morían, y si uno les soplaba ya no eran fuertes. Entonces yo no entiendo qué metáfora puede ser esa de los gigantes, qué les faltaba, porque además no eran civilizados, practicaban el incesto, eran caníbales, no cocían la comida, por eso los consideraban salvajes, no tenían características de humanos. Creo que el tema de los gigantes es la base más arcaica de la cultura más antigua. Yo diría que lo que queda [...] de los

otomíes es la cosmovisión primitiva, no en un sentido despectivo, sino en un sentido de muy antiguo.²

Efectivamente, el mito de los gigantes alude a una generación poco civilizada y al parecer muy antigua. Lo que Galinier no considera es que, de acuerdo a la tradición oral, hubo otras generaciones que fueron perfeccionando el modo de vivir. Por último, existen relatos de los gigantes como una raza venida de la luna que enseñó la medicina, la curación y la agricultura, se les relaciona con los atlantes.

Otro relato, al parecer también de procedencia muy antigua, habla de una generación con lenguaje y un gran sentido de congregación. Según un relato recogido en el valle de Toluca:

los primeros habitantes del hoy llamado América salieron donde sale el Sol, rumbo por donde se oculta; al llegar a estas tierras vieron muy espacioso, ancho y largo, por eso le llamaron *ximhoi*, *mxihm hoi*; después, no se sabe si pasaron cientos o miles de años, otro grupo llegó ante ellos; se miraron unos a otros, empezaron a hablar y resultó que eran los mismos porque se entendían a la perfección, pues hablaban el mismo idioma; entonces se hablaron e hicieron una acalorada fiesta de bienvenida.

Así se tiene registrado míticamente el origen de la humanidad y de su sentido gregario.

Sobre la Huasteca, Roberto Williams García (1989) relata que “El otomí no causó literalmente el exterminio físico de los pueblos que encontró, sino que ejerció influencia lingüística; conjetura que deriva del hecho de que en Tzicatlán se encontró una conversión del idioma tepehua al otomí. No ha habido un completo desplazamiento de la lengua, cuando más un mestizaje, según resultados logrados en reciente investigación de tipo somático”.

² Entrevista a J. Galinier, mayo de 2001, director del Instituto de Investigaciones Etnológicas de Francia y en la actualidad continúa con sus investigaciones entre los mazahuas y otomíes del Estado de México. Sus estudios lo han convertido en un autor clásico de esta última cultura.

Tzicatlán es hoy un pueblo firme en sus tradiciones y, al mismo tiempo, abierto a sus vecinos tepehuas, con quienes sostiene una gran convivencia. A finales de 1980 señalaban a sus vecinos de Ayotuxtla como un pueblo muy arraigado a sus tradiciones, de carácter cerrado y receloso no sólo con los que no son otomíes, sino también con sus vecinos de otros pueblos otomíes; ahora se sabe que ellos guardaban celosamente centros de poder.

Sobre la relación entre los otomíes y otros pueblos nativos, el siguiente cuento de Mantesoma (Moctezuma), recogido por Naranjo (1996), es una muestra de su espíritu pacifista:

Había un hombre llamado Mantesoma y había otro llamado Señor Tiempo. Mantesoma decidió hacerse enemigo del Señor Tiempo y se le ocurrió preguntarle si sabían dónde había aparecido él, Mantesoma. Pero en eso, un hombre se le adelantó y le dijo al señor Tiempo lo que pensaba Mantesoma:

—Dice Mantesoma que si no sabes dónde apareció te va a meter cinco balazos —le dijo el hombre.

—¿Cómo puedo yo saber donde apareció? —dijo el Señor Tiempo cuando contestó.

— Pero si quiere saber dónde apareció, el hombre duerme diario y despierta al mediodía. Entonces dice dónde apareció. Ve y siéntate detrás de su casa y escúchalo cuando despierte —le dijo el hombre al contestarle.

Entonces, se fue el Señor Tiempo y se presentó atrás de la casa de Mantesoma, bostezó y dijo:

—¡Pobre del Señor Tiempo! Si no sabe dónde aparecí, le meteré cinco balazos. Pero no es difícil saber donde aparecí. Hubo una lluvia y en un llano se formó un charquito. Al secarse el agua quedó el lodo. En el corazón del lodo brotó un hongo; y justamente en el corazón del tronco aparecí yo —dijo Mantesoma. Pero estaba sentado ahí el Señor Tiempo y escuchó lo que había dicho Mantesoma. Entonces, al encontrarse Mantesoma con Señor Tiempo le dijo:

—Si sabes dónde aparecí yo, te irá bien, pero si no, te meteré cinco balazos.

—No es difícil saber dónde apareciste: un día hubo un aguacero y en un llano se formó un charquito. Al secarse el charquito, quedó lodo. En el corazón del lodo brotó un hongo, y justamente en el corazón del hongo apareciste tú —dijo el Señor Tiempo cuando contestó.

Y durante todos los días que ellos vivieron, fueron buenos amigos.

Esta historia demuestra de algún modo los principios que utilizaron los otomíes para la relación con otros pueblos. Cabe mencionar que donde se registró este relato fue un territorio otomí independiente de los aztecas localizado en la Huasteca.

Cuerpo humano y animal entre el territorio

En la comunidad náhuatl Ricardo Flores Magón, municipio de Benito Juárez, Veracruz, el otomí Pedro Hernández sostuvo que el territorio de la Huasteca tiene la forma de un cuerpo: “La Sierra Alta de Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí, es de la cintura hacia arriba. Al pie de Hidalgo, Veracruz y Tamaulipas, todo lo parejo, es de la cintura hacia abajo”.³ Aunque este relato fue de un otomí, al parecer tiene influencia náhuatl porque los pueblos circunvecinos donde se registró el relato son de esta lengua y se localizan en la parte baja de la Huasteca; en la parte alta, donde viven los otomíes, no se encontró relato parecido.

Una montaña mítica que limita geográficamente a las Huastecas al sur es el Cerro del Toro, representación de lo masculino en su sentido genérico, a su lado está la Montaña de la Vaca que simboliza lo femenino.

Ambas montañas representan mitos muy importantes que separan la alta Huasteca, territorio que comprende, parte de la Sierra Madre Oriental y abarca los estados de Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí. Su complemento mítico son los valles huastecos hasta llegar al mar del Golfo de México, área que incluye el

³ Pedro Hernández (2001:1), informante de Benito Juárez, Veracruz, en la Huasteca.

estado de Veracruz, una porción muy pequeña de San Luis Potosí y la Huasteca Tamaulipeca. El valle simboliza en su generalidad a lo femenino, el clima tropical, la fertilidad. La alta Huasteca representa lo masculino y se le relaciona con los que planean, los que trazan el camino, con el análisis frío y la cordura al habitar el mundo.

Los otros son los que exaltan los excesos, como la embriaguez, el griterío, la fiesta, las insinuaciones eróticas, como lo muestran las ceremonias en la alta Huasteca. Durante el carnaval de 2003 en San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, un informante cuestionó “por qué ahora estamos con Chalma y el otro compadre”. (el diablo, mientras habla se escucha el griterío, los tamborcitos, están al lado del altar donde hay la imagen de Chalma, el diablo y un sombrerito de charro. Varios otomíes están embriagados, es parte de la ceremonia).

En la parte baja se realiza otro tipo de ceremonias de carácter silencioso, más apegadas a la tradición otomiana, razón por la que ocupan espacios diferentes; por ejemplo, no se menciona ahí el *Mayonikha* y son muy incisivos en marcar la diferencia. En una ocasión, al intentar hablar de ambas partes en una de las ceremonias, ellos señalaron “pero estamos diciendo que no te equivoques, no lo mezcles. Allá se usa puro son de costumbre, *son mate empi*. Pero es muy aparte, allá no hay loco, allá se respeta, haz de cuenta que es todo decente, que no haya ningún ruido, hay mucho respeto, se echa copal a la imagen por el cerro o lo que haya. Allá hay silencio, y aquí hay loco, no se mezcla, no lo mezcles”.⁴

Mayonikha es el lugar al que se supone llegó el toro después de su huida según el mito. En la actualidad ahí también se hacen majestuosas ceremonias al ganado y se alude a la abundancia y a la fertilidad de ese sitio. Este espacio fue también, según los mitos recopilados, el centro de poder de los primeros habitantes, los gigantes. El relato narra que un día, cuando estos humanos subieron a hacer ceremonia a esta montaña, uno de ellos se negó

⁴ Pedro Tolentino (2003:3), informante de Temoaya, Estado de México.

a subir. Desde ese día esa montaña se opacó y se trasladó más al oriente, llevándose consigo el brillo del sol. El mito del Toro cuenta que en esa montaña habitaba el semental que cubría las vacas de la Sierra; un día los hombres discutieron por apropiarse de él y los dividió la envidia; el Toro, al ver esto, huyó a la Huasteca baja donde hoy es fértil y tiene gran cantidad de ganado. *Mayonikha* es ahora el gran centro de poder localizado al oriente, en una zona ganadera.

Muchos chamanes aluden a la huida de la fertilidad e invitan a la conservación de los bosques y las plantas, así como al saneamiento social. Invocan de esta forma el regreso del Toro, de la fertilidad, y el sentido de la congregación que se vio afectado al no respetar las normas que debían observarse ante la montaña. De lo anterior cabe resaltar que los símbolos manejados se encuentran dentro del mismo territorio huasteco. Es decir, si lo mejor de la Huasteca estaba sobre la cabeza, en lo alto, ahora está en el otro extremo de su humano, en lo bajo, en los pies; éstos son, a su vez, símbolos de fertilidad.

Además de la montaña del Cedro, hay otras como el Cerro del Plumaje, y el Cerro Chato y el Cerro de las Canoas. La asistencia a estos lugares da idea de su fuerza simbólica. Los otomíes de Pie de la Cuesta asistían a las Canoas ahora las hacen enfrente de sus casas. Es decir, crearon un nuevo campo-oratorio. Entre la Mirra y Pie de la Cuesta hay un cerro en el que dejaban ofrendas, y para los otomíes

están los pollos ahí, en la montaña del Cedro allí también salen guajolotes, músicos y todo, pero todo es natural ahí. Las gallinas salen cuando pasamos a las doce del día, y las quieren atrapar la gente; ellas corren, se meten al monte, los otomíes las siguen y se pierden nada más porque hay una puerta donde se meten los pollitos y se cierra cuando entran los animalitos. Ahí está un antiguo (un ancestro) que manda ahí, el dueño de eso tiene pollitos.⁵

En las ceremonias de carnaval se utilizan los pollitos. Al final

⁵ Fidencio Vázquez (2002:4), informante de la Mirra, Veracruz, en la Huasteca.

de éstas alguien gana el pollo que estuvo en la ceremonia y se le considera muy afortunado porque este animal rendirá mucho más que los que no lo ganaron en la ceremonia. El afortunado se lo llevará a su casa y lo cuidará con esmero porque, además, porta la esencia de lo fértil para todo lo que nace y crece en la habitación de su dueño.

Del cuerpo humano a los animales

Nxuri es la sombra, el animal compañero, la sombra secreta que sólo conoce el que la porta o los iniciados que pueden distinguirla; es más conocida como nahual. La mayoría de los otomíes de la Sierra Madre Oriental tiene un animal compañero, su sombra. Tienen la capacidad de transformar su cuerpo en el del animal compañero, don otorgado desde la niñez por el animal que se dispone a acompañar al nuevo ser viviente.

A continuación presentamos algunos relatos sobre la presencia del *nxuri*. Mayolo Lugo fue testigo de cuando un cazador disparó sobre un conejo: “al caer, también se derribó su parte humana, un niño que desfalleció en seguida, su mamá estaba presente en el acto, de inmediato ordenó suspender los disparos sobre el conejo, pero al morir éste de inmediato se procedió a transferir su doble a otro animal”,⁶ gracias a esto el niño logró sobrevivir.

En la congregación de Atixtaca nos relataron otro suceso más afortunado para el *nxuri*: un cazador apuntaba con su carabina a un gavián en el Cerro Pelón, en la casa donde habitaba su doble humano. Éste ordenó suspender los disparos porque “ese animalito es de la casa”.⁷

Existe también una comunicación especial entre el ser humano y los animales: “haciendo un sonido como un tejón, a veces como una ardilla, o de diferentes formas, se acerca el ratón, el ratón llama a la víbora, la víbora llama al águila. Se acerca la ardilla, la ardilla llama al zorro, el zorro al coyote. Todos los animales que circundan la zona se acercan al humano que hace este

⁶ Mayolo Lugo (2000:1), informante de la Huasteca.

⁷ Antonio González (2000:1), informante de Atixtaca, Veracruz, en la Huasteca.

⁸ Agustín Badillo (2000:1), informante de la Selva, Veracruz, en la Huasteca.

ruido para ser rodeado”.⁸

Los otomíes ofrecen ceremonias a los animales. En Santiago Mezquititlán Amealco, los cargueros salen de madrugada a los ríos, montes, milpas y bosques para capturar animales vivos que colocan en ermitas provisionales, alrededor del templo mayor. Cada ermita tiene al centro una imagen sagrada a la que le cuelgan flores, ceras frutas y panes en forma de águila bicéfala, tortugas, ranas o redondos soles, ofrenda que es rodeada de listones multicolores.

Según informa Escobar (2000), los cargueros cuelgan del marco de las ermitas a los animales atrapados: conejos, tortugas, culebras, tlacuaches, ardillas, camaleones, pájaros, peces, etc. Algunos están enjaulados, embolsados o amarrados para que no huyan. La celebración se llama *dängo ya zu’we* (la fiesta de los animales). La comunidad lleva en andas a las divinidades al interior del templo mayor.

Finalmente, los cargueros regresan con los animales al sitio en que los atraparon y los dejan en libertad. Después se comparte alegremente la comida y la bebida alrededor del templo, hasta que la luz solar se desbarranca en la profunda y negra noche para velar alegrías y tristezas.

Los animales *malos* que hacen daño son el tejón y la ardilla pues se comen los elotes, lo mismo que el pájaro carpintero, el mapache y la tusa real que quiebran las matas. Los oficiantes en el *Tzakha* hacían las figuras de cartoncillo, y les hablaban: “tú, animal, vete para allá, aquí no te queremos vete a otra comunidad”. También el zorro es malo. El león come puercos chiquitos, borregos y becerritos, por lo que también es malo. Recordemos que, dejando de lado este aspecto es un animal fuerte y goza de simpatía, razón por la cual el otomí entona esta canción, traducida al español por Elpidio Méndez:

*Don xua bigan a ra puhni
tsi dengu pero nta para mui
tsi pefi tsuni dakon
ra nye da tsdapo.*

Don Juan tenía un león
Chiquito pero panzón
Tocaba su jaranita
Con las manos de tejón.

Los animales *buenos* son el armadillo, la tusa real, el jabalí, el venado y el cojolite. Hay víboras buenas y malas; las mazacuates o víboras grandes, por ejemplo, son buenas porque aunque son de gran tamaño y gruesas no muerden, le llaman *fani*, el mismo nombre para designar al caballo, ya que son una defensa para la tierra.

Esta relación lingüística entre víbora y caballo se explica porque, de acuerdo con uno de los informantes:

si matas ese caballo ya no se va a dar el maíz, en el ventarrón tumba las matas.⁹ Sólo en caso de que llegara la esposa del agricultor a la milpa con los hijos, se puede matar a la víbora para que no nos asusten, pero hay que sembrar una mata de maíz en cruz donde murió el animal, de forma orientada. Haciendo esto, ya no va a afectar porque ese animalito no es venenoso, es a la vez el poder de la tierra. Hay tres clases: el *fani* colorado, cenizo y blanco. [...] La víbora tiene una cruz en la frente, todos los animalitos tienen una señal, como los tlacuaches que tienen cortadas sus orejitas, ya vienen así de nacimiento, porque cuando vinieron al mundo respetaron su dueño, entonces les puso señal, así también el borrego, el chivo o una res. Así dijo nuestro Señor, éste es mío, todos los animalitos tienen su dueño *nua meti*, es mío.

La víbora grande, el águila y el tigre son los jefes de este mundo, aunque también el coyote tiene mucho poder. Teniendo un pelo o uñas del coyote se contrarrestan las malas vibras; del mismo modo, conservando las plumas del águila, el colmillo o la piel de una víbora grande, se tiene protección para el cuerpo.

Algunos animales relacionados con la luz son el coyote, el lobo y el perro. El coyote, *minhyo*, es una mujer que mató a su niño, lo coció y lo guisó, y cuando se sentó a comer con sus papás, la mujer se convirtió en coyote. A las mujeres no las persigue cuando las ve pero a los hombres sí; ellos le avientan su sombrero para ahuyentarlo, porque la presencia de un coyote es un mal augurio.

⁹ Fidencio Vázquez (2000:2), informante de la Mirra, Veracruz, en la Huasteca.

Hioyo es el lobo, este animal también es nahual. *Tsohioyo* es perro sucio y se traduce como diablo. No hay degeneración de hombre a animal, por el contrario cuando alguien le faltaba el respeto a los padres pierde su animal compañero, que hace las veces de ángel guardián; pierde la protección puesto que los animales son sagrados.

El perro, *hyo*, es guía de los que transitan a la muerte. Recogimos varios relatos de otomíes que así lo externaron después de entrar en estados inconscientes por alguna enfermedad o al estar ante familiares que espiraban.

Volviendo a las experiencias que relata Castaneda (1999), cuando don Juan lo envió a poner en práctica sus enseñanzas se encontró con un coyote y de pronto el animal “empezó a resplandecer [...] diez años antes, cuando, bajo la influencia del peyote, presencié la metamorfosis de un perro común en un inolvidable ser de iridiscencia”.

Estos tres animales, el coyote, el lobo y el perro, llevan el prefijo *hyo* porque simbolizan luz, *hyoti*. Se les relaciona con la divinidad representada en parte en el número siete, *hyo'to*. Recordemos que para el otomí el ser humano se concibe como luz, y cuando expira, *bi huiti*, se apaga; ya fallecido, se deja guiar con el inframundo por la luz de estos animales.

En el relato titulado *El cazador que se fue*, recopilado por Mondragón *et al.* (1995), se cuenta cómo el amigo de un cazador impedía que éste cazara a las presas que se iban presentando. El amigo se separó del cazador y al caminar por el monte se encontró a la víbora que había sido perseguida; ésta lo acompañó, después encontraron el ratón, y más tarde al conejo y al águila. Todos agradecían al hombre que los defendió del cazador y lo nombraban padrino. La víbora pidió ir con su superior, una gran víbora, para que juntos decidieran el modo de gratificar al hombre que los salvó. La culebra que anda en la tierra sugirió un regalo de plata u oro, y la celestial decidió que le regalarían un guaje de oro.

El padrino era ahora muy rico y se casó con la hija del rey; éste vio la superioridad de la riqueza de su yerno y con ayuda de

su hija le robó el guaje. El hombre avisó a los animales y éstos lo recuperaron y lo llevaron a su dueño. Su mujer no comprendió por qué su esposo se fue solo al cerro y después de eso recuperó lo perdido.

Esta es una muestra de cómo se comunican animales y humanos.

Del cuerpo humano al maíz

Los términos para referirse al maíz son una derivación de las palabras que designan el cuerpo humano: *xuxta* es, por ejemplo, el pelo del maíz lo mismo que el cabello del hombre; la espiga, *nga*, viene de *ngue*, la carne o el cuerpo, y se refiere al cuerpo del maíz que ha de germinar, por último, el pie de la caña del maíz es *huandixo*, que se deriva de *hua*, pie.

Según la obra de Galinier (1987), *Pueblos de la Sierra Madre*, el maíz está en el origen de muchísimas representaciones simbólicas otomíes. Todas las plantas cultivadas poseen un alma que corresponde a la de una divinidad muy respetada.

Se representa a veces bajo su aspecto masculino, como un anciano. Este carácter de senectud se atribuye a las divinidades más importantes, como el dios del Fuego, quien proporciona la abundancia a la gente que lo recoge en el camino y le ofrecen hospitalidad. Así, un grano de maíz que haya caído en la tierra, en un camino, siempre debe recogerse. Se trata de una creencia muy difundida en Mesoamérica, recopilada por los cronistas de la colonia.

El maíz es un civilizador: al consumir el maíz, *detha*, se adquiere la sapiencia, según lo muestran múltiples relatos. Los abuelos, *detha* también, acumulan edad y, al mismo tiempo, conocimiento, y como el maíz dota de calor al humano, al consumirlo el abuelo tiene reunido el calor óptimo para vivir.

Por otra parte, el cuerpo humano es la mayor referencia en la percepción de la exterioridad, especialmente del mundo vegetal y del espacio habitacional. Para Petrich (1985), en la percepción

del mundo circundante se aplica la comparación formal, pero también se proyectan las representaciones simbólicas con las que el cuerpo ha sido investido.

Según el primer criterio —el de comparación por similitud— los mochós identifican la inflorescencia de la milpa con la cabeza (*wi'*), la mazorca (al igual que los frutos de todas las plantas) con la cara (*'cet*), las hojas grandes con los brazos (*q'ab*), los estigmas (“los pelos de elote”) con el cabello (*si?*), los dobladores (las hojas que recubren el elote) y la corteza del tronco con la piel (*ci'*?- “su cara-piel”) y la parte inferior del tronco con los pies (*?oq*). La interioridad de la planta reproduce el modelo de cuerpo humano: el elote se concibe como el corazón (*?a?nma*) del maíz.

Otro mito es relatado por Graulich (1990):

Atando cabos, sabemos que Xochiquetzal dio origen a *Cintéotl* el “dios maíz”. Los habitantes de Chalco contaban el mito siguiente: el agua era “la primera cosa del mundo” estamos en el origen de los tiempos, como en Tamoanchan, y los dioses descendieron todos a una cueva en la que el dios Piltzintecuhtli, “venerable príncipe señor”, “estaba acostado” con Xochiquetzal, quien trajo al mundo a *Cintéotl*. Éste se enterró y de sus cabellos nació el algodón; de un ojo, la semilla “*sanotlhqez*”; de la nariz, la salvia; de los dedos, el *camotli*, especie de raíz comestible; de las uñas, el maíz, y del resto del cuerpo otros frutos más que los hombres “recogen y siembran y por ello era este dios querido de los otros dioses y le llamaban *tlacopili* que quiere decir señor amado” [...] Otras fuentes precisan que *Cintéotl* Venus vino al mundo el día flor del año, uno conejo, en las tierras huastecas desde que apareció la tierra.

Galinier (1990) también es de la opinión de que entre los otomíes de la Huasteca el maíz es semejante al humano: “por el trazado de la línea de separación de los granos: si la línea es recta, la mazorca es masculina y si la línea es curva, femenina. Las ma-

zorcas dobles encarnan un principio de abundancia Así también, el maíz es la encarnación terrestre de la divinidad solar, que le da su fuerza vital”. Nótese en esta descripción las tres modalidades del maíz, en la anterior descripción de Galinier, aunque el autor sólo distinga la dualidad masculina-femenina.

Los mayas sincretizan la unión de Cristo con el Sol en el crecimiento del maíz, como señala Montoliu (1989) “Los mayas actuales siguen relacionando al Sol con Jesucristo, productor del maíz. [...] Los chortí de Guatemala aún celebran ritos especiales cuando el Sol alcanza su punto cenital dos veces al año, pues piensan que en este momento la tierra es fertilizada y se desarrolla el maíz”. En nuestros recorridos no hemos encontrado mención de ninguna relación de esta naturaleza.

De la Vega (1998) afirma que:

En la tradición oral de los *Hñahñu* (otomíes) y en las leyendas de los pueblos indígenas del estado, consideran el maíz como la única planta capaz de dar vida y conciencia a los seres humanos, y llegaron a comparar el ciclo del maíz con el del ser humano y con los ciclos cósmicos, a tal grado que lo identifican como *t’uu* (hijo) al cual se le debe cuidar para que crezca bien porque él nos dará de comer y nos permitirá seguir viviendo cuando éste es depositado con cariño en *nu makime joi* (madre Tierra), mismo que el *jiadi* (Sol) le dará calor y la agua será que le proporcionará la humedad necesaria para que crezca.

Observamos en esta cita conjuntos de tres que dan sentido a la existencia del maíz entre los humanos: interrelación maíz-humano-cosmos y los elementos que hacen posible la existencia del maíz, la tierra, el sol y el agua.

El maíz es utilizado también para la sanación del cuerpo humano. Las hojas de la mazorca se utilizan para hacer té, mientras los cabellos del elote y los granos se emplean para diagnosticar el estado de salud: se tiran al aire rumbo a alguna montaña determinada y, con base en la posición de caída de los siete granos dirigidos a los siete cerros en la Huasteca, se obtiene el diagnóstico del paciente.

Cuerpo humano y sanación

En la antigüedad las prácticas de la curación eran competencia de las mujeres y las abuelas, quienes transmitían este saber a nueras e hijas. Los ancianos se dedicaban al trabajo de la milpa, y sólo algunos con las características requeridas podían asistir para curar en el caso de las batallas. El *mokha* era un sacerdote con toda la sabiduría, el conocimiento y el respeto de pueblo, el receptor y transmisor del *ka*. La partícula *mo* alude al que está lleno del creador y ante el resto de los humanos él es el intermediario entre dios y el pueblo. *Xoximu*, está lleno, para decir *moi*, está parado, antes de *kha*; el creador. Como se ha mencionado en otra ocasión (Pérez, 2002), “el número 1000 se denomina *mo*, que significa ‘lo que está lleno’, completitud y que tendría relación por ejemplo con un sacerdote *mokha*, es decir, ‘el que está lleno de dios’ o, más exactamente, el que está lleno de energía”.

El curandero, *yethe*, debe saber percibir, *yede*, lo mismo que el otro término derivado para *yeyethe*, curandero, e incluso el *yathe*, médico. La enfermedad, *jnini*, *jneni*, se relaciona con *jñeni*, cortar, lo que le afecta al *dothi*, enfermo. El curandero debe entonces ser capaz de sentir y de absorber lo que el enfermo está experimentando.

Contrario a lo que sostienen otros investigadores (entre ellos Galinier 1990), *padi* no es equivalente a curandero en otomí. Ésta es una palabra que significa conocimiento —de *pa*, luz, el que abre, el que está lleno de la luz de la sabiduría y *di*, frente—. Todo ser humano alcanza otro grado de sabiduría, y algunos, como los que dirigen las ceremonias en Texcatepec (Huasteca Veracruzana), van más allá, pero no necesariamente deben saber curar, los *padi* son los sabios.

La curación por medio de la soba, *coxti*, consiste en la transmisión de energías del curandero para que el paciente sane. Es toda una manifestación, es el calor, es la vivencia en coparticipación, porque el que está curando está sintiendo la enfermedad del otro, y debe tener la fuerza para sanar y no dejarse contagiar por quien tiene la enfermedad.

Existe un canto para la curación del niño en el que se trata de acrecentar su imagen: “No te desanimes, la familia y la comunidad te requiere, ¡eres útil, importante, inteligente!”. De esta forma, además de la curación física, se trata de la vitalidad y el ánimo del paciente.

Según el relato de un informante de la Huasteca, en las ceremonias hay otros cantos de curación pero son de

forma magna, son milagrosos, se puede decir, porque a la hora de la concentración en la mesa de oración o en el campo de oratorio por la cantora o el cantor cada canto se hace con el solo alcance, porque el está bien concentrado la misma mentalidad le produce ese canto, y eso es difícil tenerlo por escrito, pero yo lo vi un día, y sí se puede practicar, hay pedacitos chiquitos, pero ése es un misterio porque está en un trance, se droga un poquito la persona que se pone a cantar y la misma droga le saca los cantos sin que los supiera de memoria o por escrito, y al ritmo del violín y la guitarra y sintoniza los cantos perfectamente. Pues la misma droga le saca los cantos sin que lo supiera de memoria, yo pienso. [...] Así han de ser también los artistas porque el canto de la amapola en el canto de la gobernadora emite una voz muy fina, pero los cantos no se cantan en cualquier momento, sólo en momentos especiales, solamente en el día de la administración de la fiesta en el campo de oratorio; por eso muchos no creen, porque piensan que los que cantan ahí se drogan, claro que sí se drogan, pero lo que produce la droga no miente porque pronostican tiempo, si se va a dar la milpa o no se logrará la milpa. Adivina todo el comportamiento de las personas que están y si se arrima ahí una persona que ha fallado bastante el cantor le dice “tú has hecho esto y pide perdón a Dios”. Así como los retiros que hacen los curas, porque se concentran me imagino con la droga y generan cosas de parapsicología, conexión con el más allá, con la droga se une una fuerza más para unirse con el más allá.¹⁰

¹⁰ Elpidio Méndez (2001:2-4), informante de Texcatepec, Veracruz, en la Huasteca.

El campo de oratorio mencionado por el informante es un centro localizado regularmente en una montaña. Ahí los ofician-tes pueden iniciar a los curanderos porque, en palabras de algunos de ellos, el campo de fuerza (oratorio) es un lugar para recibir la fuerza.

Cuerpo, sanación y temazcal

El baño es el punto de unión familiar ante la vulnerabilidad y la amenaza de ruptura porque en él se reúnen los miembros de la familia para colaborar en la solución de sus problemas. Por eso el temazcal es un lugar importante localizado en las proximidades de las viviendas otomíes.

La función terapéutica del temazcal es tratar golpes y dolores en las articulaciones, disminuye el dolor en el periodo menstrual y ayuda a regenerar las células de quien ha sido intervenido quirúrgicamente con hierbas especiales que complementan su tratamiento. Una informante de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México, describió así la cura que se practica dentro de un temazcal:

se soba con el manejo de calores y es muy bueno para las mujeres que han tenido un parto. El baño debe ser cada tres días, es más recomendable para que haga efecto. Los baños normales son una o dos veces a la semana, dependiendo de las posibilidades: jarilla y ajeno y *pexto* son hierbas para aplicar a las mujeres parturientas para que tengan leche. Algunas mujeres antes de tener el bebé les da miedo, para que no se les baje la leche se les soba muy fuerte en los pechos porque quedan duros, entonces se ablandan para que puedan tener leche, y así amamantar a su bebé.¹¹

La preparación del temazcal exige precauciones: la leña debe quemarse toda, para lograrlo hay que remover constantemente las brazas, y tener mucho cuidado en que no haya humo dentro.

¹¹ Avelina Díaz (2000:2), informante de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México.

El calor depende del agua que se eche a las piedras mientras se está acostado. Por otra parte, el temazcal no es recomendable para alguien que se haya embriagado la noche anterior o para los enfermos de presión arterial. Al salir hay que mojarse la nuca y esperar 10 minutos antes de tapar la puerta del fogón, mientras se mantiene abierta la puerta de entrada al vapor.

Cuando alguien cumple años se mete al temazcal para quedar limpio como cuando nació. También se recomienda un baño de temazcal para estar puro al recibir el año nuevo. Asimismo, al inicio del año se lava todo, por ejemplo las cobijas, para empezar el ciclo limpio.

Así, el temazcal, *tihta*, padre protector, lava el cuerpo y el alma y revitaliza la sombra protectora. Cuando se construye un temazcal primero se cura con hierbas, de modo que esté listo para cumplir con todas sus funciones, entre las que se cuentan:

- Cohesión del grupo. En cada núcleo familiar hay un temazcal que da armonía y cohesión al grupo. Cuando se presenta alguna circunstancia que amenaza con alterar la familia, se realizan sesiones de temazcal para subsanar el mal. Regularmente hay dentro de la familia extensa alguien que tiene más autoridad, ya sea un tío o un abuelo, y éste es reconocido como el indicado para sanear durante el temazcal los casos más difíciles que se presentan en la familia extensa.
- Curación. Son múltiples las enfermedades que se tratan en el temazcal; entiéndase por enfermedad un mal físico, espiritual o psicológico.
- Baño cada tres días. Todos los miembros de la familia, sin importar la edad, lo emplean para mantener el cuerpo sano.
- Fines ceremoniales. Se realiza un temazcal antes de emprender un acto muy importante, peregrinaciones, ritos de paso para consumar nacimientos, transferencia de fuerza e inteligencia, cumpleaños, casamientos, etcétera.

- Retorno de la sombra. Por medio de cantos durante el temazcal se recupera la sombra perdida, como explica el siguiente testimonio: “Con un susto se iba su ángel del cuerpo, entonces pedían que regresara, porque se había asustado y se había ido lejos. El canto se hacía mientras lo soba, o echa agua a los ladrillos. A la gente grande que se le salía su ángel, queda con mucho temor, por eso le habla a su ángel para que regrese”. Éste no es más que la sombra.

El cuerpo y la sombra

La nube, *ngüi*, también quiere decir mi sombra, nuestra sombra. Esta sombra representa la casa en la que se habita y, por extensión, la casa de todos que es la tierra, *hoi*. “En un principio las casas fueron de adobe, de tierra, de paja, porque nosotros volveremos a casa, tierra somos solamente, lo demostrará la muerte. Los abuelos no se empeñan tanto por el gran lujo de su casa, porque la verdadera es el camposanto”,¹² por ello se empeñan en cuidar su sombra: su habitar en la tierra. De acuerdo con un informante del Estado de México, esta enseñanza procede del *dongu*, casa ancestral, casa de piedra, la antigua sombra, la primera.

Dongu es el resguardo del legado cultural, un refugio, *ngua*. La palabra proviene de *do*, piedra, y *ngu*, casa. Se le llama *dongu* también a los grandes centros de habitación antiguos y actuales, como el de Jiquipilco el Viejo o las pirámides de Teotihuacán. En la Sierra Madre Oriental, muchos pueblos actuales llevan el nombre ancestral. A México se le llama *mondo*, de *ndo*, semilla, y *mo*, lleno (milpa).

Nfui, hay, existe, está; es nuestra imagen, nuestra sombra que va de la mano con el *Mui*, habitar, nacer. Se relaciona también con el *fui*, sombrero. El relato señala que el cerro de Jocoitlán se pone su sombrero cuando es cubierto por las nubes en la cúspide.

¹² Isaac Díaz (2002:2), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

La casa-sombra del humano, *nanguna*, la sombra de cada uno, es también la *Nu ma xumi*, la sombra del cuerpo. Cuando uno se espanta o está mal, *i pi gui ri xumi*, está espantada su sombra, por lo que es necesario el *kha sa ntahi*, levantamiento de sombra. Para levantarla la madre o el padre toman la ropa del hijo y le dicen: “Levántate hijo, ¡que no te espante tu sombra!”. En la curación se azota su ropa, *dathu*, en el lugar donde ocurrió el espanto.¹³

Ngüi, nube, es la sombra del cielo, la que anuncia el *mui’ye*, el que manda el agua algunos cerros (como el de Joco) se ponen su *f’ui* para hacer ver que no tarda la lluvia.

El claro-oscuro, *taxki*, la alborada, *xudi*, y la mañana llevan en su nombre la alusión a la sombra-casa: *ngu bin de...* atardecer; *ngu bin xui*, quiere anochecer; *ngu bin xudi*, quiere amanecer. La mitad del día también es *ma de ro pa* o, en alusión a la sombra, *xa yhu xumi*, medio día. *Xa yhu xumí* significa nada de sombra.

Por otra parte, la casa se concibe como sombra humana. Citando una vez más a Petrich (1985), los mayas consideran que:

En el caso del espacio habitado se habla del frente de la casa como el *set na:h* (su-cara-casa), la puerta como boca (*sti*) y el gran cuarto interior como estómago (*sk’u’ul*). Este interior abarca también la cocina considerada como “el corazón de la casa”. Las plantas y los árboles del huerto son los pies. [Existe también un segundo criterio] —el simbólico— la planta y la casa, así como el hombre, se conciben dotados de un centro vital. En el caso de la milpa dicho centro (*?ahci:l*) está localizado en los granos”. La troje de la cocina puede ser “tocada” solamente hasta las seis de la tarde, luego ya no pueden sacar el maíz pues se considera que “los granos duermen y pueden enfadarse con los hombres si se les molesta”.

Se encontró aquí una coincidencia con el relato de Lucía Florencio, de El Laurel, Estado de México: “el maíz al estar en el

¹³ Lucía Florencio (1999:1), informante de San Pedro Arriba, Estado de México.

tapanco (almacén del maíz) no se puede tocar después de oscurecer porque se enoja”¹⁴

Con base en los relatos, se sabe que los otomíes tienen por modelo del mundo a la casa. Al mismo Teotihuacán se le llama *Dongu* (casa ancestral). Al respecto, Galinier (1990) señala: “la casa como conjunto arquitectónico con sus anexos establecidos en un espacio determinado [...] la casa en cuanto unidad residencial, es decir, una unidad cognática mínima, ya sea de tipo nuclear o extensa [...] la casa, en fin, como un marco simbólico y un soporte de representaciones cosmológicas”.

Por su parte, Lastra *et al.* (1998) apuntan que en la casa (*ngu*) de los indígenas, la simbología del fogón (*gospí*) “es un elemento de unificación y cohesión, por lo que ocupa un lugar preferente en la casa. Es la parte central de convivencia familiar (*miní*). Con su presencia se da a entender que en la casa hay vida (*nzaki*)”. Catarino González y Pedro Ávila, de Zanja Vieja y Jiquipilco El Viejo, respectivamente, coincidieron en que la casa es alimentada por el calor del fuego, “en la casa siempre debe haber fuego para que haya vida”. De la Vega (1998) reafirma agrega a este respecto que “La mujer debe cuidar el fuego (*tsibi*) enterrándolo con ceniza (*mospi*) para que nunca le falte el calor en su casa (*ngu*)”. El maíz en casa civiliza, cobija con su sombra, con su presencia y consumo.

La milpa tiene también una puerta en una de sus esquinas señalada por cuatro matas en cruz (*ponti*), misma que ya no se pone en el centro porque estorba a la yunta. Antes de entrar se reza: “Santa cruz, dios y todo lo que hay aquí”. Es la invocación al pasar, pues primero se pide permiso y al salir de la milpa por la puerta se agradece. Como ya se señaló, el maíz cumple con una función sagrada en la casa, es emisor de sapiencia y civilización; es por lo tanto el otro yo del humano, y en este sentido es su sombra.

¹⁴ *Ibidem.*

La noción humana del tiempo entre la casa, la comunidad y el trabajo

<i>Di neki</i>	Yo te aprecio
<i>Gui negui</i>	Tú me aprecias
<i>Di nuki</i>	Yo te respeto
<i>Gui nugui</i>	Tú me respetas
<i>Di foxki</i>	Yo te ayudo
<i>Gui foxki</i>	Tú me ayudas

Nofoxki significa quiero que me ayudes, y *gofoxki*, yo te voy a ayudar. Cuando la ayuda es más, el agradecimiento es mayor; con ello no se consigue dinero, pero sí mucho respeto.

El *nfoxte* se hace más cuando muere alguien, entonces hay que ayudar al *ngo foxte*, vecino. En algunas familias otomíes del valle de Toluca, cuando alguien muere los amigos del difunto están alrededor del cadáver, hablan orgullosos de sus buenas andanzas con él, mientras que los no allegados del difunto están tristes.

El existir, el espacio y el tiempo se relacionan: el existir, como expresión cultural, va ligado al espacio como medio geográfico-natural, en comunión con los astros que regirán los ritmos del tiempo que encarna en el lugar-hombre-naturaleza.

El tiempo entre los otomíes lo marca el medio día, *ma de ra pa*, de *made*, mitad, y *pa*, calor. El tiempo es concebido a partir del recinto espacial de la casa, por una parte; desde ahí se ven los días que ya pasaron y que fueron benefactores para su existencia, y, desde ahí también, se ve como a través de una ventana la espera del tiempo que está por transcurrir.

Leopoldo y Avelina, informantes de San Andrés Cuexcontitlán, afirman que “el tiempo es a partir de la vivencia en la comunidad, desde el conjunto de casas, a través del *nfoxte*”, es decir, por medio del trabajo comunitario que se recibe del vecino, por ejemplo cuando se construye una casa. Otro ejemplo sería cuando se llega el tiempo de las labores agrícolas y se realiza la ayuda mutua. El *ximfoxte* entonces se refiere al trabajo

comunitario compartido entre los habitantes de congregaciones y comunidades.

Además de la disposición al trabajo comunitario por parte de los miembros de la comunidad, “todos y cada uno deben tener *nzahki*, ánimo, plenitud, para ejercer su actividad, su ánimo y su fuerza entre lo comunal”.

Los tiempos de *nfoxte* o *ximfoxte* los dictan los requerimientos de las labores culturales, así como los ciclos vegetativos de las plantas cultivables. Así, el otomí recibirá u ofrecerá su ayuda en las milpas o a quien lo requiera en cualquier momento. Cuando alguien pide un préstamo a otro le dice: “Mira, todavía tengo ánimo, tengo fuerza”, asegurando de esta manera la devolución del préstamo. De acuerdo a la distribución de los periodos temporales, habrá tiempos solamente ocupados de convivencia tanto en familia como en comunidad; en ellos se realiza el *nfoxte* sin que medie una relación de trabajo. Esto explica, a decir de los informantes, que el *nfoxte* es fuerte porque entra en otra dimensión.

Como se ha señalado en trabajos anteriores (Pérez, 2002), el fuego como vitalizador a través de su emisión de calor es el principal elemento para entrar en el todo *-gotho-* y en la parte *-tengu' tho-*, y está en función de la ayuda mutua *-nfoxte-* para el trabajo *-mefi-* de la tierra *-hoi*.

En la tradición maya, Petrich (1985) señala que el hombre se ocupa de todo lo “relacionado con la preparación, su siembra y la cosecha del campo que considera su milpa”. En ciertas épocas (escarda, pisca), las mujeres laboran con la misma intensidad que los hombres, pero esa actividad es considerada como “ayuda”. También los otomíes practican la ayuda mutua (*nfoxte*) entre el hombre y la mujer, como ya se señaló: el hombre abre los surcos y la mujer deposita la semilla, como un acto sacro que alude a la fecundidad.

De acuerdo con lo anterior, y por las afirmaciones de Petrich (1985):

El maíz se concibe viviendo como el hombre, no como un objeto exclusivamente comestible sino como un cen-

tro proveedor tanto de fuerzas físicas como espirituales. La garantía de producción y de la regeneración del maíz depende del hombre, no sólo de su trabajo sino también de su fidelidad, de su atención “amorosa” que presta a su integridad. Este grano-divinidad está concebido como un donador que, a su vez, exige reconocimiento y para ello establece una relación mediatizada a través de “la costumbre (rito).

La relación aquí descrita entre el humano y el maíz está mediada por el mismo principio de *nfoxte*.

La disposición a la colectividad está también en los principios del guerrero, sólo que éste está dispuesto de forma más determinante entre las colectividades comunitarias.

Vigías de la sombra o el sentido del guerrero

El guerrero tiene que ser el primero en todo, disciplinado y honesto. De acuerdo con un informante del Estado de México:

aquí nuestros padres, nuestros abuelos se les tiene con respeto porque ellos son los que trabajan, o sea, dan el ejemplo, primero lo hacen y después nos lo dicen, y es más, casi no te lo dicen porque siempre lo hacen porque ellos van adelante. Si vamos a la milpa, ellos van trabajando y uno los va siguiendo; si va uno a cargar leña; ellos son los primeros que van cargando la leña, si van a cortar árboles, ellos son los primeros.¹⁵

Algo muy importante es el respeto y la lealtad a los abuelos, a los padres. Al más débil siempre hay que protegerlo.

Con respecto a los guerreros, Ramírez *et al.* (2000) recoge el siguiente mito:

El tiempo ha pasado y no se puede olvidar esta historia que nos cuentan nuestros viejitos y antepasados. Dicen que hubo una gran guerra en lo que hoy es la ciudad de

¹⁵ Isaac Díaz (2000:6), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

México (curi-ji). Los españoles y otros indígenas que se les unieron estaban venciendo a los aztecas; éstos pidieron ayuda a muchos grupos de otros lugares. Llegó un mensajero para esta región y explicó todo lo que estaba pasando. Como a los chichimecas les gustaba la Guerra con mucho gusto decidieron apoyar y se integró un grupo de guerreros.

Se hicieron muchos arcos y flechas, las mujeres juntaron muchas ratas de campo para que los hombres no pasaran hambre por el camino.

Se fueron y duraron tres días de camino a curi-ji (México), los aztecas los recibieron, y como andaban peleando, luego, luego empezaron a ayudar. La Guerra duró muchos días hasta que por fin se ganó. Los aztecas y chichimecas lucharon sin descansar, no así los españoles y sus aliados, éstos tenían la costumbre de comer y dormir a determinadas horas y esto lo aprovecharon los aztecas y chichimecas para atacar.

Cuando acabó todo, el rey azteca dio las gracias e invitó a una gran fiesta a todos los guerreros y dijo que esta guerra se había ganado por el valor que demostraron los chichimecas.

Cuando se hizo de noche llevaron a los chichimecas a descansar a un cuarto muy grande. Los chichimecas eran muy desconfiados y no les gustaba estar encerrados, así que decidieron huir. Para ello escogieron a la persona más alta y que tuviera el pie más grande, así que todos los demás deberían de pisar en la huella de éste para que no quedara rastro; así se hizo, y en la madrugada todos salieron del cuarto como nadie los vio salir y llegaron de nuevo a esta región en donde se les recibió con mucha alegría. Contaron la aventura que vivieron, la cual se sigue contando hasta nuestros días.

Las palabras de quienes forman al guerrero no son suaves, sino ásperas, pues como señala Castaneda (2000), “la importancia personal no puede combatirse con delicadezas”. De acuerdo con don Juan, “la importancia personal es nuestro mayor enemigo. Piensa que aquello que nos debilita es sentirnos ofendidos

por los hechos y mal hechos de nuestros semejantes. Nuestra importancia personal requiere que pasemos la mayor parte de nuestro tiempo ofendidos por alguien [...] sin importancia personal somos invulnerables”.

Así, de acuerdo con el informante del Estado de México:

El que gobernaba tenía que tener todas las cualidades, trabajar la tierra, también ser guerrero, respetuoso, disciplinado, porque es vigilante de las tradiciones. El que llegaba a ser sacerdote también tenía que pasar por pruebas, el sacerdote era lo máximo aparte del gobernante; no cualquiera podría ser sacerdote porque tenía que pasar todas las pruebas; *mokha* es el que está lleno de todo el conocimiento, de la cultura, eran los guardianes, entonces para que no se perdiera la costumbre uno tenía que estar siguiendo a la abuela. De niños nos sentábamos alrededor del fogón y entonces el abuelo con cuentos decía cómo se creó el mundo, de cómo teníamos que cuidar la tierra, del respeto que le tenemos al maíz, siempre era en la noche.

La conservación y adquisición de la luz, de la energía, normalmente es en la mañana, “a las cuatro de la mañana, y lo hace mi abuelo”,¹⁶ señaló un informante. Castaneda (2000) señala que, con respecto al cuerpo humano, don Juan afirma que “lo puedes *ver* como un hombre o lo puedes *ver* como una luz”. Aquí no se hace referencia a la visión normal, sino a la de los iniciados, pero a las formas de adquirir la luz entre don Juan y los otomíes tiene coincidencias. Un informante del Estado de México menciona que cuando está la luna todavía mirando, con la mano se frota la cabeza y nos hace lo mismo, y después, cuando sale el sol, pone las manos frente al sol, se frota la cabeza y hace la cruz porque la energía viene de arriba a abajo y de los cuatro lados, aparte de la energía del sol y la luna, de todos los puntos cardinales; cuando hablamos de los puntos cardinales también se incluyen la altura y

¹⁶ Isaac Díaz (2000:7), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

lo bajo. Seis lados en total, *ra'to*, es decir, pasar a otro lado porque se está recibiendo todo, ya no se es el mismo, hay un cambio. Generalmente el siete significa luz, conocimiento, es el número del lobo, un animal sagrado para nuestros pueblos. *Yo* no era el perro, era el lobo. *Yohto* (siete) se relaciona con el *yoti*, el candil, la luz que guía, y el lobo era el que guiaba a los espíritus el paso de la vida a la muerte.

Los términos *ñunfeni*, *tzedi* y *nzaki*, tienen una relación porque todos nacen del hombre. *Nzaki* viene de una luz, el conocimiento de la vida continua. La palabra *ki* es como la máxima del conocimiento. *Ñunfeni* equivale a hacer caminar lo que hay en la cabeza, en la mente, de *ni*, hacer danzar, y esto contribuye al *nza-ki*, que a su vez viene de la Tierra, porque como bien apunta Castaneda (2000), “La tierra es un gigantesco ser consciente sujeto a las mismas fuerzas que nosotros”, y esto implica el conocimiento directo de que la tierra “tiene como tal que darles a los guerreros un tremendo levantón; es decir, un impulso proveniente de la conciencia de la tierra”, a decir de este autor.

Mui es la vida, y como señala el informante del Estado de México, “también es el comienzo de la vida. Todo tiene relación: primero se necesita conocimiento del entorno *ñunfeni* y este lleva al *nzaki*. *Tzeri*, es la fuerza la energía del Sol, es energía; *tse* es como el frío, también da fuerza, y luego se va en forma de Sol y es lo que culmina en la fortaleza del hombre, o sea que nuestros pueblos sabían que frío es energía. Fresco es como el descanso”.¹⁷ De este testimonio se desprende que la manifestación de la energía tiene tres formas: lo caliente, lo fresco y lo frío.

En referencia al espíritu guerrero, don Juan adoctrina a Castaneda (2000): “si vas a morir no hay tiempo para la timidez, sencillamente porque la timidez te hace agarrarte de algo que sólo existe en tus pensamientos [...] cuando nada es cierto nos mantenemos alertas, de puntillas todo el tiempo [...]. Es más emocionante no saber detrás de cuál matorral se esconde la liebre, que portarnos como si supiéramos todo”. Al llegar al centro

¹⁷ Isaac Díaz (2000:7), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

ceremonial otomí el 5 de mayo de 1999, un jefe guerrero lakota vio como una ciudad se hundía, sintió el peso del sufrimiento y se desmayó. Ahí comprendió que a pesar de ser guerrero de alto mando, sólo era un simple mortal, Castaneda cita el carácter del guerrero: “Un guerrero crea su propio ánimo (contenerse y soltarse al mismo tiempo)”. Por eso, según un informante de la Huasteca, *thseri*, es la fuerza: “así le pedimos fuerza a Dios, *thseri okhan*, para que también uno vaya viendo que es necesario respetarse como humanidad y verse unos y otros como hermanos. Eso es uno de los mandamientos para vivir bien en la Tierra”.

Lo anterior nos remite a lo que, según narra Correa (2000), ocurrió el 14 de septiembre de 1531, cuando chichimecas no cristianizados se enfrentaron a otomíes y entre ellos también chichimecas cristianizados en Puerto de Bárbaros (hoy Calderón, Guanajuato). Se dice que durante quince días unos 30 mil combatientes se enfrentaron, y cuando ninguno de los bandos parecía doblegarse oscureció el cielo y una cruz resplandeciente apareció. Al ver esto los chichimecas no cristianizados gritaron “Él es Dios” hicieron las paces y hasta hoy hacen juntos un ritual llamado “el encuentro”. Esta ceremonia no es exclusivamente cristiana, pues combina elementos nativos como la cruz de caminos, la custodia, la mesa y la cuenta.

De ninguna manera queremos insinuar que la noción de dios surgió a partir de este encuentro entre otomíes y chichimecas. Por el contrario, lo especial (sagrado) se encuentra a cada instante entre nativos, como se observa también con los lakotas. En una ceremonia entre lakotas y otomíes, un jefe de este primer pueblo expresó: “me hago responsable ante Dios y ante ustedes de todo lo que he dicho aquí”, y emprendió el rezo que los lakotas y el Gran Jefe Caballo Loco hacían antes de iniciar cualquier acción, incluyendo las batallas:

Amigo, hazlo de este modo,
cuando un hombre está rodeado por la gente
uno debe hacerse responsable
pues no está solo.

Muchos otros están detrás de él,
dependen de él, oran por su éxito.
No sólo sus hombres vivos, sino también
los que han pasado al mundo espiritual
y los que aún no han nacido,
todos ellos están con él.
Así que cuando un hombre está rodeado de gente,
debe ser responsable.
Y cuando tiene necesidad y piensa en servir a la gente
debe pedir lo que necesita
al Creador con un corazón puro.
Y cuando así pida lo que necesita para servir a la gente,
no debe mostrar el menor rastro de duda
de que lo que pidió
le será concedido
de acuerdo con sus necesidades.
Entonces, exactamente como lo ha pedido,
así será.

El nombre de este oficiante es Phil Lane, a quien su padre solía recordarle esta antigua enseñanza lakota que rezaba como descendiente también de *Crazy Horse*. Respecto de este personaje, Bopp (2002) abunda: “Fiel al significado íntimo de sus nombres dakotas sagrados (bautizado a los 12 años como *Shunngmaru*, líder de los guerreros para tomar los mejores caballos de sus enemigos, y a los 25 como *Chanupa*, una pipa de la paz sagrada color negro, nacido del trueno, el rayo y la lluvia”.

Este rezo dakota tiene relación con el estilo de liderazgo otomí. Tanto en el rito de paso de los *padi*, los que saben, como entre los curanderos, *hietete*, hay mensajes que invocan a la fuerza emanada desde *okhan* para tener éxito en sus diferentes empresas.

Lugares de poder y defensores de territorio

En la Huasteca se dice que lo mejor de la fuerza, la vitalidad y la energía está en las altas montañas porque están más cerca de los rayos del sol, el viento sopla más fuerte y los rayos de la luna se reciben con mayor energía. En este lugar, la energía es tres veces mayor que la que hay abajo, en el valle.

Sabemos que los grandes guerreros sabemos que estaban siempre en las montañas y en ellas se preparaban. Según un informante del Estado de México: “Lo que pude ver de niño acá en la casa es que a mis hermanos los metían en el agua fría y no el agua caliente”, porque tenían que recibir el fresco de agua y con ello la fortaleza y, además, si sobrevivían era indicio de que iban a vivir. El informante agrega: “aparte, como estamos en un lugar frío, tenían que acostumbrarse al lugar frío”. La gente aún tiene por costumbre bañarse con agua fría. Además, que los otomíes viven en montañas, cerca de los volcanes porque son sagrados y siempre daban energía.

Hay una leyenda que dice que los volcanes son nuestros abuelos y las montañas nuestros padres. A nosotros cuando nos llamaban la atención nos decían “sé como el volcán, porque siempre está firme”. El volcán y las montañas son símbolo de dignidad y fortaleza, entonces nuestros pueblos siempre habitaron allí por eso. Las montañas más altas eran habitadas porque sabían que la altura provee de más energía, es el lugar donde se formaron los curanderos y los guerreros.

En las montañas de Temoaya, *Botzanga*, Lagartija Negra, quien fuera un guerrero otomí nacido en Jiquipilco, peleó contra los aztecas derrotando a *Atzayácatl*. Se enfrentaron unos ocho mil guerreros de cada bando y como no se definía la batalla a favor de ningún ejército optaron por hacer un encuentro entre los dos jefes de guerra: *Atzayácatl* y *Botzanga*. Éste último derrotó a *Atzayácatl*, dejándolo cojo para toda su vida. Lagartija Negra tiene una estatua edificada en honor a sus dotes de gran guerrero en las montañas del centro ceremonial otomí, en el Estado de México.

Muchas ancianas de esas montañas dicen actualmente que se casan con *Botzanga* al morir su esposo. Se dice que las visita y al irse deja huellas de sus pies que son como tres veces más grandes que los pies normales de un humano, por eso se le conoce también como un tres pies o un pie grande. En esta zona el recuerdo

de este guerrero está más presente que el de los revolucionarios Emiliano Zapata y Francisco Villa.

En la Sierra Madre Oriental los relatos mencionan que al perder la batalla en Atixtaca, los habitantes que huyeron hacia la Guayaba fueron los comisionados para rescatar a este pueblo. Anunciaron el ataque, pero como alguno de sus contrarios se enteró y avisó, la congregación se preparó, vigilaron los caminos y la acción no se llevó a cabo. Por eso se dice que el pueblo de la Guayaba no fue ni es bien visto por los habitantes del otro lado del río, *ñe' te*, donde hoy viven la mayor parte de otomíes.

Otras fuentes señalan que los habitantes de la Guayaba eran los guerreros que se posesionaron en ese punto para llevar a cabo ataques, mientras los que no eran guerreros se fueron a vivir a partes más retiradas, a Texcatepec. Estos últimos viven hoy en un territorio fijo y delimitado, mientras los de la Guayaba ya no tienen el régimen comunal y sus tierras se ven reducidas cada vez más hasta casi desaparecer ilegalmente por propietarios apoyados por el gobierno que tratan de quitarles las últimas tierras.

Hace pocos años la Guayaba era un pueblo con muchos habitantes, hacían fiestas y a menudo había enfrentamientos entre ellos, no porque hubiera realmente problemas, sino como una expresión de las últimas reminiscencias de una casta de guerreros.

Los *Huani* –apellido que significa Pie danzador o Ladera que empieza con plantas y termina en forma de montaña– están asentados en esta misma congregación de Atixtaca. Son de personalidad también guerrera.

Entre los otomíes de la Sierra Madre destacan dos figuras contemporáneas: Antonio Granada y Arcadio Zavala. El primero defendió las tierras del municipio de Texcatepec, mientras el segundo luchó del lado del municipio de Zacualpan, en la comunidad de Demanxa. Se recuerda su lema: “quiero libertad de terreno para los pobres y dono mi vida para lograrlo”.¹⁸ Su jefe inmediato era el capitán Primitivo Pérez, que venía de un linaje antiguo de guerra como descendiente de don Mariano Pérez, a

¹⁸ Juan Mateo (2001:1), informante del Demanxa, Veracruz, en la Huasteca.

quien se le apareció el señor de la Salud después de que perdiera su comando. A esta estampa le iban a hacer una capilla en el Naranjo, pero finalmente se la hicieron en la Pesma porque se fueron a vivir para allá, según coincidieron varios informantes.

Los guardianes de cada lugar

Cada ceremonia tiene su lugar sin que ello implique repulsión alguna al cristianismo. No existen fundamentalismos. Como señala Boop (2002) citando a Phil Lane, quien ha viajado a distintos centros sagrados del mundo:

Cuando viajé a las tierras sagradas de las grandes tribus de Israel y Palestina, recé en el Muro de los Lamentos, por tantos siglos un lugar sagrado de oración de las grandes tribus de Israel, y sentí el espíritu de Dios. Cuando recé en esos sitios sagrados para las tribus cristianas, sentí el espíritu de Dios y cuando entré al Domo de la mezquita de Roca del Templo del Monte y otros lugares sagrados para las grandes tribus del Islam, sentí el espíritu de Dios. Sentí igualmente el espíritu de Dios en los lugares budistas e hindúes, a los cuales fui en peregrinación tanto en Tailandia como en la India. Como siempre siento el espíritu de Dios en los lugares sagrados para los pueblos indígenas de todo el mundo. Es aún más importante la conciencia plena de que todo lugar sagrado en la Madre Tierra es sólo un reflejo de ese lugar sagrado y divino que reside en la santidad de todas las almas y los corazones humanos.

Hay que considerar, además, que cada lugar tiene un espíritu: el *dudu* o *ndahi*. Por eso los ancianos de la Sierra Madre aseguran que “nosotros le pedimos permiso siempre que vamos a un lugar para qué no nos pasen las cosas negativas, uno cuenta con el permiso en el lugar en que uno vive, pero al cambiar de lugar se debe pedir permiso para que permita vivir en o para qué permita estar temporalmente”. Por eso se dice a veces de los aires: “el aire de ese lugar castiga”, pero no dicen “el aire te castigó”*.

* Issac Díaz (2000:2) Informante de San Pablo Autopan Estado de México.

Los ancianos de la Sierra Madre dicen que los abuelos son los aires. Porque cada lugar tiene su espíritu.

Cuando muere una persona o a alguien le duele la cabeza se dice que levantó el aire de esa persona y por eso se siente mal. Dependiendo del aire de cada persona, si es buena, causa bien; si es mala, causa daño. Cuando se hace una casa se sahuma y con ello se le está pidiendo permiso al espíritu del lugar, y si va uno al bosque también hay un espíritu. Aunque se viva en una sola casa, cada ser humano tiene su espíritu guardián.

Al morir un otomí su espíritu se queda a resguardar el lugar, y para que su estancia sea sana, después de poner al cadáver en la tierra se marca primero una cruz con cal y pétalos de flor blanca y a los nueve días del deceso se levanta. Se buscan madrinas o padrinos, dependiendo si el fallecido es hombre o mujer; una para cabeza, *ña*, otra para la mano derecha, *chala* 'ye; una más para la mano izquierda, *nch* 'te, *nxo* 'ye; para el corazón, *mui*, y los pies, *hua*. Los padrinos o madrinas barren y recogen los pétalos de la parte que les corresponde conforme a los rezos que dirige el rezandero. El padrino de la cabeza pide por los malos pensamientos; el de la mano derecha o izquierda por sus malas acciones; el del corazón por los malos sentimientos, y el de los pies, por las malas acciones que haya realizado con ellos. Cada parte del cuerpo representada en la cruz de tierra o de cal es alzada por el padrino correspondiente y se colocan en una repisa pegada en lo alto de alguna pared; mientras van apagando una veladora, prenden otra sobre una mesita. De este modo el espíritu permanece como un guardián del lugar donde pereció.

El sentido del habitar la casa, la tierra y el universo

El término otomí para designar la visión humana es *hnu ra' mui*, de *hnu* visión, y *'mui* vida, nacimiento, estómago, corazón, costumbre, habitar, estar. A través del estar —y no del ser— se define al humano. En la medida en que se es capaz de existir en el mundo de forma armónica con el todo terrenal, cósmico y humano, se puede vivir con plenitud. Vemos aquí la diferencia

con los cristianos. Don Juan, el yaqui informante de Castaneda (2000), lo sintetiza así:

Lo que han llegado a entender es que este molde del hombre no es un creador, sino el molde de todos los atributos humanos que podamos concebir, y de algunos que ni siquiera podamos concebir. El molde es nuestro Dios, porque nos acuñó como lo que somos y no porque nos ha creado de la nada haciéndonos a su propia imagen y semejanza. Don Juan dijo que, en su opinión, el caer de rodillas en presencia del molde del hombre exuda arrogancia y auto-centrismo humano.

Entre nativos americanos, en cambio, el caer de rodillas sobre los elementos del universo exudaría cosmocentrismo.

Así pues, en la noción humana otomí se sostiene que *ro mui* es el alma. Se debe dominar, *bijampi ro mui* el alma para estar bien, *di 'muira zoo*, y evitar así la *du mui*, pena. *Do mui* es existir, y *do* es el mundo donde uno nace, de donde uno parte, el ojo que vio el principio (todo ver es sagrado), su suelo natal.

Da kha da mui la reproducción, relacionada con el verbo *puixki*, nació (ver la vida). También es permanecer con el *mui* contento, equilibrado; es pasar el tiempo de forma realizada. También podemos preguntar *te ma paa di mui*, ¿que día es hoy? Dos ancianos, al encontrarse y preguntarse sobre su *mui* y sus sueños, éstos los describirán, en caso de que todo esté bien; de lo contrario seguirán su camino, y tal vez en su próximo encuentro, si su *mui* está en buen estado, mantendrán diálogo.

El *ntahi* es la representación frágil del alma; es otra alma unida al aliento vital, el aire. El *ntahi* le da vida al *ñunfeni*, pensar. El aliento vital pasa por la nariz, *xiñu*, corre y se transporta como un venado, *fani*, para alentar la inteligencia, el pensar. Se descompone en *ñu*, camino y *fani*, venado. Relacionados también con, *jñu*, tres, que tiene que ver con piensa, *nbeni*, y *ñunfeni*, *mbeni* y de *bmeti*, o *mbedi* es la falta, lo incompleto o lo que falta por hacer. Los otomíes de la Huasteca aseguran, “Creemos que Dios no nos ha dado todo, a diario está dando cosas nuevas”. Los

otomíes iniciados coinciden con don Juan, quien en palabras de Castaneda (2000) afirma que “Con el cuerpo como objeto uno se enfrenta a algo conocido, con el cuerpo como huevo luminoso uno enfrenta a lo desconocido; las posibilidades humanas tienen, por consiguiente, un alcance inagotable”. Es por esto que un iniciado otomí puede viajar al futuro o al pasado para saber sobre los individuos y los pueblos.

Xingu, literalmente traducido como envoltura de la casa, alude a lo bello, a lo vital, a lo fuerte. El *xingu* de una planta indica que es la mejor, y por eso el agricultor descarga su afecto en ella. Lo mismo sucede con un animal, si tiene *xingu* es porque es el más apreciable. La humanidad, por su parte, tendrá *xingu* en la medida en que tenga la capacidad de apreciar las cosas; así, tiene *xingu* el viejo que ha vuelto a tener la sensación de ser niño y aprecia las cosas por el simple hecho de regocijarse, tiene empatía con ellas y se alegra ante la presencia de una planta, un animal, un humano o cualquier cosa, como el *Dathe*, el padre río, que da la alegría, *thede*, la risa para estar sanos.

El *ñehe*, hombre, está hecho de *dehe*, agua. Esperma que acompaña al que nace con el agua; *detha*, el maíz, el que saca este grano para que crezca. *Detse*, el capulín, cuando se coce con el sol daña a la gente al consumirlo porque le hace falta el agua, tiene que llover para cocerse con el agua y el Sol; ésta es la relación que tienen ambos elementos *minthe*. En la Sierra Madre, significa perro de agua; por su parte, gato montés, *mixtu*, también se origina de *xante*, montaña. El *minthe* es el guardián (femenino) de los veneros, mientras el *mui ye* (masculino) es el que manda el agua de arriba. Ambos animales se relacionan con el agua, el gato montés en el Estado de México, y el perro de aguas en la Huasteca.

Hay lagunas sagradas como la de Tres Ojuelos en el Estado de México y en Pie del Cerro en Hidalgo. Así se completan las divinidades del agua en tres contextos. A Castaneda (2000), sin embargo, llega a una conclusión diferente: “Lo de arriba se trataba de conocimientos secretos acerca del viento, la lluvia, los relámpagos, las nubes, el trueno, la luz del día y el sol. El cono-

cimiento de lo que abajo tenía que ver con la niebla, el agua de manantiales subterráneos, los pantanos, los rayos, los terremotos, la noche, la luz lunar y la luna”.

El agua es masculina en su sentido genérico. *Nye* es agua, es el esperma de la tierra, por el *dehe* relacionado con *ñehe*, y también con la nube, *giñi*, a su vez vinculada con *mui* (estómago) como generación de vida en la tierra, *hoi*. *Ximhoi*, entendida literalmente como piel de la tierra, también es una entidad para la realización de la vida, pero la palabra *hoi* es más que eso, es como la vida eterna porque, como señala un informante del Estado de México, “nosotros cuando morimos llegamos a la tierra, es donde nos vamos a quedar, por eso mi abuelo dice que la casa es nuestra sombra, la verdadera casa es la tierra”.¹⁹ Así entonces, de acuerdo a lo anterior, *Ximhoi* no es el universo como sostiene Galinier. Un informante del Estado de México señala a este respecto:

aquí le decimos *gotho mui*, todo lo que existe. Entonces *ximhoi* es la unidad entre lo que da la tierra y lo que expresa en forma de plantas.

La sangre y el esperma tienen la misma palabra, aquí al hombre decimos *ñeje*, y cuando la mujer está embarazada le decimos *xiñú*, *ñu* es camino, es dar un camino, dar a luz. Es un camino, para nosotros también es vida, y *ñeje* también es de *ñe*, o sea, el que hace eso, dar vida, y *behña* es la mujer que es madre pero al mismo tiempo es mucho conocimiento de *ña*, cabeza.²⁰

La sangre, el *ki*, viene de *nzaki*, sabiduría, conocimiento; de ahí que se le vincule con la vida pues de ella proviene la energía o, como aseguró un informante en la Huasteca, el elemento sangre es sacar, salir o sea vida, “el que hace que hagas lo que tienes que hacer”. Es la energía, el combustible. El semen cumple con una función similar, es la esencia del ser humano.

¹⁹ Isaac Díaz (2002:8), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

²⁰ Isaac Díaz (2002:9), informante de San Pablo Autopan, Estado de México.

La sabia que corre por los vegetales y la sangre de los animales también, circula por las venas de la tierra, *hoi*, para que se manifieste la vida en forma de *xi*, piel (piel, salea, pasto, árboles), es decir, lo que cubre la tierra, *ximhoi*.

Majetsi significa el otro piso arriba del que pisamos, el cielo. *Ximhoi* es todo (la tierra), mientras que *majetsi* es sólo el piso superior. La terminación *tsi* está relacionada con *tze*, estrella, y *za*, árbol, es decir, lo que está sobre la superficie de la tierra. *Tzedi*, la fuerza, procede de muchas cosas, entre ellas el aire. El mismo aire tiene fuerzas cuando va pasando. “El aire es como si fuera pasando un abuelo”, dijo un informante en Florida (Huasteca). El aire tiene diferentes fuerzas, es bueno y malo, se combate con la misma naturaleza o hierbas entre otras cosas, por lo regular es con hojas de espinas, con gran cantidad de espinas, con las que se hace una limpia para alejar el mal aire, éste puede contaminar a uno o a muchos. Ataca enfermando a los humanos, animales y plantas.

El árbol para el otomí es un símbolo de fuerza. Don Juan, el guía de Castaneda (2000), coincide en que “Los árboles están más cercanos al hombre que las hormigas”. El árbol la única vida que tiene depende del agua y defiende su fuerza, dicen los otomíes, los animales son como si fueran seres humanos pretenden cosas comunes como el agua, el aire, o los alimentos que se consumen por ambos.

La triada (*maka ñui*) en la conformación del mundo

La propia lengua (*ñuhu*) se habla de tres formas, es decir, una palabra tiene por lo menos 3 significados y se pronuncian con ayuda del aliento, *ñu*, que va y viene a través de los poros de la nariz, donde camina el aire, (donde uno camina es *ñu*, el camino) la voz, para el otomí, sale de la nariz, al mismo tiempo la palabra *mui* también sale del estómago, es decir, hay que hacer fuerza para pronunciarlo.

Pese a que a toda costa Carrasco Pizana (1987) quiere encontrar la dualidad en el pensamiento otomí, repara en varios casos en que el tres es el número ritual, que los diferenciaba de

los mexicanos. Menciona, por ejemplo, a los nueve sacerdotes (tres principales más otros seis) que hacían en Tlaluacpan la fiesta *Anttzyngohmu*; los tres sacerdotes que celebraban en tres jacales en Tototepec las fiestas de los meses; los tres indios que por mandato de tres principales ayunaban en Azcapotzaco ofreciendo copal a Texcatlipoca tres veces al día (una vez de día y dos de noche); o los tres sacerdotes que en la fiesta de xocotl uetzi destacaban por colocar sobre la cabeza del ídolo de Otonteutli tres tamales incados en tres palos. Este mismo autor cita a Seler, quien en sus estudios señala que el número tres está relacionado con el fuego. Esto puede explicar la importancia del número tres entre los otomíes pues tenían al fuego como deidad principal.

Los relatos de los propios otomíes en la actualidad reflejan que no existe dualidad porque todos partimos y llegamos al mismo centro (*made*), y también “porque en la dualidad son dos, y nosotros no somos dos, sino hasta tres” por las tres o más significaciones de las cosas. No existe la palabra *dualidad* entre otomíes. La pareja –hombre-mujer, *miña* y *ñeje*– hacen el *ñe*, camino. Cuando la mujer está embarazada es *ñu*, de *xiñu*, el que da camino, sabiduría como una sola cosa. El *made* es sólo la mitad, el medio, de donde procedemos, *do mui* (del *gomu*), existimos. *Domui* es el mundo en el que nacemos, la costumbre de donde parte el ojo. Hay palabras que contienen este sentido de origen, como *nikha do*, iglesia vieja; *kha do*, ruinas, piedras sagradas, y *do ngu*, Teotihuacán, o casa ancestral.

La palabra que emplean los otomíes para referirse a sí mismos está relacionada con el tres: *ñhato* (en el valle de Toluca), *ñañhu* (en el valle del Mezquital, Hidalgo) y *ñuhu* de la Sierra Madre Oriental, Puebla, Hidalgo, Veracruz). En Querétaro, Michoacán y Tlaxcala, entre otros lugares, utilizan variantes muy localizadas como *ñahño/ñahña*, según la región a la que pertenezcan. Sous-telle (1993) dice que: “los otomíes mismos se llaman *nya/nyu* [...] la palabra *nya/* o */nyo/*, hablar, y */?nyu/*, que es propiamente el término que designa al otomí, como lo confirman además las fuentes de la época colonial; es decir: quien habla */?nyu/*”.

Soustelle, como muchos investigadores contemporáneos, generaliza la palabra *ñañhu* como un denominador común para los otomíes, pero *ñañhu* corresponde sólo al valle del Mezquital y quiere decir el que habla en el camino; *ñatho* se traduce como el que habla su propio idioma, y *ñuhu*, el que está en el camino, según los hablantes de la Sierra Madre Oriental. *Ñu* (camino), como lo considera Soustelle (1993) puede ser un denominador común que designa al otomí, pues efectivamente *ñunfeni* quiere decir echa a andar tu conocimiento, tu pensamiento. *Ñuhu*, entonces, es el sí mismo, el camino de sí. Este estudio está más cargado hacia los *ñuhu*, no sólo porque pertenecemos a la Sierra Madre Oriental y eso facilita la investigación, sino porque los estudios recientes sobre otomíes son más abundantes en esta región.

Galinier (1990) define al otomí como “*nyu, n’yu*”. Isaac Díaz, uno de los informantes de San Pablo Autopan (Estado de México) recorrió recientemente, en una caminata sagrada, todas las regiones otomíes, y afirma que *ñu* es el elemento esencial para definir al otomí en todas ellas. Él también relató que los otomíes provienen de *Mahua* –ancestro de pie grande- o *Magua* –pie largo-. Luisa Vicente, de Temoaya (Estado de México), relaciona el origen otomí con el legendario héroe *Botzanga* y *ñuhua* (tres pies).

El otomí de la Sierra Madre Oriental, el *ñuhu*, “el que está en el camino”, traza con este autodesignio el todo, su mundo; anuncia así su vastedad cultural. La luz del Sol que lo alumbra potencia su interior y lo lleva por este camino a la realización plena como individuo con su entorno. Dentro de sí está el guerrero, presto a vencer las fuerzas de la oscuridad, y en su triunfo sale por fin hacia el oriente cargado de victoria, de cara al Sol. El *ñuhu* se siente (*tzedi*=energía), se realiza (*nzaki*=vitalidad) y se sabe (*nfadi*=sabiduría) en el camino, un camino luminoso (Pérez 2002). De este modo, la presencia de la tridimensión entre otomíes es innegable.

Con respecto a la dualidad, para Galinier (1990) uno de los seis axiomas que constituye la representación del mundo otomí es “el principio dualista [...] se extiende al conjunto de las relaciones de poder que vinculan a la comunidad con la sociedad

nacional y con el Estado”. En los relatos no hay una interdependencia absoluta entre una parte y otra; si dios y el diablo se reúnen al medio día para ponerse de acuerdo, se está hablando de cooperación, de reciprocidad; no de dualidad lo mismo representan las deidades de la lluvia la de arriba: *m’ye* y la de abajo, *minthe*, y no se hace tanto énfasis en ello, es el agua normal. Así, se privilegian dos de tres entidades.

Siguiendo a Bermúdez (2000):

En los hogares otomíes se celebra culto a espacios simbólicos como es el [...] fogón, por ser el lugar de reunión de la familia, de ahí la importancia que se le da, ya que se cree que es como el Sol de la casa; se adornan con flores en cada 18 de marzo, fecha en que los otomíes reciben el equinoccio de primavera, acontecimiento importante debido a que el sol calienta con mayor intensidad. También se adorna el fogón en cada fiesta familiar, [...] *makita* (sol-fuego), *makime* (tierra-luna).

En esta presencia de pares encontramos entidades similares, mas no duales: el Sol y el fuego, por ejemplo, y en menor importancia el rayo. Otra relación sería el número tres con el hombre. Así pues, en el pensamiento otomí no existe una noción de dualidad indivisible como entre los aztecas. Los pares identitarios otomíes pueden separarse. Quizá una de las mayores pruebas de la ausencia de esta noción es que no hay una palabra otomí que la designe, como sí sucede en otras lenguas.

Para varios informantes del valle de Toluca, el mundo se va formando a través de mitades, *made*: mitad de la tierra, mitad del cielo. A la madre se le dice *me* y cuando prende algo se dice *de*, por ejemplo, *ma deni* quiere decir va a florear, va a prender la flor. Cuando viene la tarde se dice *made*, ésta significa como el comienzo, pero cuando se habla de comienzo no significa que sea el origen en que no haya existido algo más allá, significa más bien el comienzo de otra etapa por ejemplo cuando la mamá tiene un parto, éste no necesariamente el primero, puede que haya tenido otros. La palabra *made* significa la existencia de algo, la

iniciación de la fuerza, la energía eso es lo que significa la palabra *made*. Se puede ver que esto no tiene relación con lo que se conoce como el concepto de dualidad.

Made también alude a la mitad del centro del círculo, pues se dice que la energía del universo y de la Tierra fluye en forma circular.

Algunos autores generalizan para los otomíes conceptos que retoman de culturas como la azteca, por ejemplo la figura de Ometéotl, de quien González (1991) afirma.

Era la divinidad suprema y el principio fundamental de todo lo que existe. No intervenía directamente en los asuntos humanos, los cuales delegaba principalmente en sus manifestaciones Ometecuhli, su principio masculino o “señor dos”, y Omecihuatl o su principio femenino o “señor dos”, los que a su vez se encargaron de crear a los demás dioses. Ometéotl, igual que Ometecuhli y Omecihuatl, vivían en el Omeyocan, lugar de la dualidad”.

Al respecto sólo se señala que, como se ha mostrado hasta aquí, no existe relación entre el concepto de dualidad azteca y la noción trinitaria de los otomíes.

Por otra parte, la idea de trinidad entre los otomíes no está antropomorfizada. Las tres entidades en las que el *Ka*, dios, se manifiesta son el rayo, el fuego y el sol; los tres son esencialmente luz porque, como aseguran varios informantes, dios es luz. El cristianismo, en cambio, antropomorfiza la trinidad a través del padre, el espíritu y el hijo. En los otomíes, aunque no se ha hallado datos sobre su carácter especial o sagrado, hay un ámbito de la trinidad aplicado a la sociedad que es la figura de familia, donde aparecen el padre, la madre y los hijos.

Conclusiones

Los otomíes del sur tienen influencia antigua de los aztecas, pero no en el grado que se supone en otras investigaciones. Los otomíes del norte, por su parte, tienen relación con los huastecos antiguos y actuales; conservan más elementos de la tradición ori-

ginal otomiana y presentan una separación clara entre la religión otomí y la cristiana. Lo anterior puede deberse a que los otomíes del sur se ubican cerca de ciudades grandes como Toluca o México. Ellos mismos viven en ciudades, en un ambiente urbano o semiurbano. Los del norte, en cambio tienen pocas vías de comunicación pues los caminos de terracería son escasos.

El cuerpo humano integra en sí cuanto existe en los tres ámbitos que conforman el todo: el cosmos, la tierra y el ser humano. Este último ocupa el tercer lugar en importancia, de lo que se desprende que el otomí no tiene una visión antropocéntrica del mundo.

El otomí persigue conservar y aumentar su capacidad de adaptación mediante la fuerza, la existencia y la vitalidad, de éstas se afianza para arraigarse a su territorio. Entre los otomíes huastecos, la tierra y el territorio son símiles del cuerpo humano, las montañas y los valles son portadores de lo masculino y femenino en sentido genérico, mientras que para los otomíes del valle de Toluca sólo las montañas son réplicas de hombres o mujeres. es decir, la simbología no es exactamente la misma entre otomíes de la Huasteca y del valle de Toluca, estos últimos parecen tener influencia en este aspecto de sus antiguos vecinos aztecas.

El humano desde una visión otomí no se identifica con la tierra, su animal compañero o el maíz y la montaña, se siente en sí mismo estar integrado de estos elementos. Por tanto, son más trascendentes que la categoría de ser, incluso este verbo no existe entre otomíes, lo mas próximo a él sería el existir o el estar, es la causa de por qué el otomí pregonar la sanación como uno de los deberes del humano ante el universo, la tierra, la comunidad, la familia extensa, y el individuo; porque se vive entre una noción de incompletud, y dios, *kha*, lo hace deliberadamente para dar oportunidad al otomí de aprender a cada paso de la existencia y se puede decir, que ese es el principal sentido de existir para el otomí.

Como se evidenció en este capítulo, la noción tridimensional de la existencia entre otomíes se vio reforzada, frente al concepto de dualidad proveniente de otras culturas, como la azteca, mismo que hasta ahora las investigaciones extienden erróneamente a este pueblo.

Conclusiones generales

Todo cuanto existe para el otomí no se expresa mediante el ser, sino a través del estar en el universo, por eso no hay un verbo *ser* en esta lengua. En la lengua otomí hay categorías aplicables por igual a todo lo viviente, plantas, animales y humanos. Por ejemplo, la vitalidad y el trabajo para la ayuda mutua son un mismo concepto usado por las comunidades para su interacción.

La comunidad es la totalidad viviente interactuando: cada criatura tiene su representante, así, hay un jefe de los leones, de las águilas, de cada especie de plantas y del ser humano.

De acuerdo con los otomíes, el gran *Kha*, energía suprema o dios, trajo al mundo todo lo existente. Al ser humano logró adaptarlo a la vida hasta la tercera generación. Es un dios dispuesto a mejorar, él mismo se equivocó, por eso los otomíes dicen que él nos da la oportunidad de aprender y mejorar a cada momento de la existencia, y ése es uno de los principales sentidos de existir. Esta sustancia emanada del dios o energía creó primero el espacio, después las criaturas, y por último las instituciones, como la comunidad o la familia.

Así, en el mundo otomí no existe una separación entre lo sagrado y lo profano, todo es especial. Tampoco dios se presenta en una forma única, sino que se manifiesta en formas múltiples; el humano no tiene mayor significación, lo más especial está en el agua, en el rayo, en la Tierra, en la Luna, en el Sol, en el aire.

Otros investigadores confunden la piel de la Tierra con el universo. A lo largo de este trabajo se ha constatado que hay siete

capas que integran el universo otomí: tres hacia el inframundo, una superficial denominada piel de la Tierra, y tres que están sobre la Tierra.

La parte alta está sobre la Tierra, se le considera el tapanco de la casa. Hay algunos otros símbolos que hacen suponer al universo como casa, a diferencia de los hallazgos de algunos investigadores como Galinier (1990) y López (1998), quienes sostienen que el universo es una réplica del humano.

En cambio, la Tierra sí es una réplica de cuerpo humano, lo mismo que algunas criaturas que habitan en ella como el árbol y el maíz. La simbología del cuerpo humano en la Tierra se observa en tres niveles. El primero de ellos se refiere a la Tierra como un gigantesco cuerpo humano, donde las partes altas se relacionan con lo masculino y las partes bajas o tropicales con lo femenino; esta misma lógica no se aplica para las entrañas de la Tierra. La segunda forma tipifica al territorio como cuerpo humano, tal como se concibe la Huasteca. La tercera forma tiene lugar en el maíz, —como se aprecia en la fiesta del elote, principalmente en la Huasteca, donde los elotes se atavían con trajes humanos— así como en el árbol y la montaña, a los que se alude tanto en el valle de Toluca y la Huasteca. Los dos últimos elementos, además, sirven para dar a conocer de forma simbólica, dos territorios.

Por último, la concepción de la piel está presente de forma muy abundante y con significación también diversa. El mismo concepto se utiliza ya para denominar a la cutícula de las hojas de las plantas, la salea y las plumas de los animales, que para referirse a la piel humana y todo lo que cubre la tierra, así también a través de la piel hay una noción de tiempo aplicado a los humanos en esto último hay coincidencia con Galinier (1990), solo en la parte humana. Lo que falta agregar es que en la noción de piel, entre otomíes, alude al concepto de extensión (espacio) y en menor medida al tiempo.

El otomí reconoce una fuerza en cada elemento existente y se siente integrado por cada parte del universo, Por ello acude a la innovación de estas fuerzas del mundo según lo requiera el momento. También concibe que cada lugar y cada cosa tiene un

CONCLUSIONES

representante o dueño, lo que da una idea de orden en la visión de mundo de los otomíes.

Como habitante de la Tierra, el otomí se siente un huésped más como cualquier otra criatura, sea un animal o una planta, y tiene la misión de colaborar y recibir los beneficios de cada ser viviente y no viviente. Asimismo, tiene formas para buscar un lugar adecuado en el universo y en la Tierra, como los muestra al construir su casa, al reacomodar o buscar un hábitat con la energía propicia para habitar su territorio y morar en la Tierra, finalmente, pretende acumular aprendizaje para vivir en su última morada: el vientre de la Tierra.

El ordenamiento del caos en el mundo se logra a partir de una trinidad. Las tres dimensiones de la existencia están presentes en todo, son la unidad mínima y máxima, de micro y macroorganización del universo. La tridimensión es el arquetipo esencial que estructura la visión y misión del otomí ante la existencia. La trinidad del dios (rayo, fuego y Sol) tiene fundamentalmente una sustancia: la luz. Dios, para los otomíes, es la luz.

Este pensamiento trinitario se evidencia la estructura de la lengua misma, así como en el acervo mítico que, en conjunto, contiene la visión de mundo otomiana. El pensar tiene como punto de partida el estómago; por establecer un símil moderno, es el primer chispazo antes de encender un automóvil, que se apaga finalmente cuando el individuo muere. El que ha fallecido sigue siendo luz pero de otro tipo; los animales que guían al muerto hacia su última morada son seres de luz, como se aprecia en la estructura misma de las palabras para designar al perro, al coyote y al lobo.

Cuando las ideas vienen de golpe se experimenta miedo, por ejemplo, pues se afecta primero al estómago y luego al corazón, dos partes del cuerpo humano cuyas palabras en otomí tienen una raíz casi idéntica. Es por esto que algunas investigaciones no logran explicar por qué cuando alguien está triste se dice que tiene el estómago muerto.

En la Tierra la energía se maneja en forma circular. La mitad del círculo, o el centro del círculo, se denomina *made*, que quiere

decir medio, pero no debe concluirse de esto que los otomíes establecen una dualidad como la azteca, concebida como una entidad indivisible y claramente relacionada con una deidad y un lugar específico dentro del conjunto de deidades que conforman la religión de esta cultura. Como se demostró a lo largo de este trabajo, entre los otomíes todo está ordenado con base en tres entidades.

Hay tres círculos que caracterizan el hábitat donde se asienta la comunidad: el primero es donde está el conjunto de casas; en el segundo –ubicado inmediatamente después de cada asentamiento– es habitado por los dobles de cada individuo encarnados en animales, es decir, sus animales compañeros; y el tercero es habitado por animales normales. Esta distribución de los espacios no restringe la comunidad al ámbito humano, pues la interacción comunitaria es cósmica. Fuera de estos círculos están también la montaña y el árbol sagrado –la Montaña de Cedro en la Huasteca y la del Pino en el Estado de México–, centros de poder de difícil acceso en los que reciben la iniciación los curanderos. Es así como los otomíes experimentan sus arquetipos para una búsqueda y obtención de la trascendencia.

La tridimensión es el principio de fuerza y poder entre otomíes, relacionada con el carácter fuerte de humanos, plantas y animales, símbolo de jefatura y de las diferencias que caracterizan al mundo. Así, las plantas se dividen en guerreras, sagradas y protectoras, y el universo les ha dado un orden para que puedan existir de forma armónica porque entre ellas, al igual que entre los humanos también hay antipatías. En la interacción entre plantas, animales y humanos también se busca la empatía, por eso cuando un perro está enfermo busca hierbas para comer y curarse. Esta categoría del trabajo que se da y que se recibe no ha sido cubierta en otras investigaciones, pese a que es lo que permite, según los mismos otomíes, la persistencia de este pueblo milenario.

Otras culturas –como la griega, la cristiana o, incluso, la egipcia– han basado su cosmovisión en una concepción trinitaria, pero hay elementos importantes en la cultura otomí que la aleja de todas ellas.

CONCLUSIONES

Lo que para el investigador es un mito, para el otomí es una verdad que revela una forma de existencia de este pueblo, fija los modelos rituales a seguir y determina sus acciones, sobre todo las más significativas. Hay coincidencia con Eliade (1951) en que este modo de vida ubica al otomí en una época más allá de la historia, que trasciende el tiempo al vivenciar sus mitos y rituales. Así, los otomíes y mestizos vecinos de la Huasteca refieren un tiempo en el que lo tenían todo, cuando el toro vivía en la montaña del Toro y se vivía en la abundancia. Los tres sacerdotes que ejecutan el ritual correspondiente se sitúan en aquel tiempo de bonanza y miran en éste la escasez en el que está inmersa la mayoría de la población otomí, a su vez sostiene que pueblos como Florida, Veracruz, fueron poblados por otomíes muy ricos. En algunos casos se hace también referencia a la invasión de los españoles como el inicio de la desgracia otomí pues tuvieron que alejarse cada vez a terrenos más inhóspitos y lejos del alcance de sus invasores.

Los hallazgos principales de este trabajo parten de un habla mítica como habla expresada en palabras, se divide en significante y significado. Para facilitar el abordaje de la visión del mundo otomí, se tomó el significante, el significado y el signo de las palabras. Así, por ejemplo, la palabra *gobierno* es un significante cuyo significado puede ser orden y su signo el presidente. La asociación de los dos primeros originó al signo, y están unidos porque el signo concreta la palabra en la humanidad, la encarna en algo. En el lenguaje, el signo se vuelve sólo imagen psíquica, se reduce a una pura función significante, un lenguaje objeto, un concepto. El mito, en cambio, une un concepto con una idea.

En el mito se utiliza el lenguaje simbólico, pero el símbolo es de naturaleza diferente a la del signo lingüístico. Se establece así una relación de necesidad entre el significante y el significado de un símbolo. En lugar de signo para no producir ambigüedad entre la lengua y el mito, en lugar del signo nos basamos en la significación, que es ya el mito mismo. Al mito en sí mismo se le considera como un símbolo desarrollado. Se diferencia porque mientras el mito convierte al signo en un sistema (mítico), sólo

reconoce en él un signo global. Así, para efectos de este trabajo el mito se consideró una segunda lengua, metalenguaje que se encargó de fundamentar una verdad, la otomí, como un todo dotado de sentido.

Llevar la lengua a estos niveles de profundidad explica el error en el que incurren, por ejemplo, muchos jóvenes en las grandes ciudades, quienes creen que por el mero hecho de fumar enervantes adquieren las facultades visionarias de un chamán, sin considerar que esto requiere entre otras cosas, de un lugar consagrado como campo de oratorio, una disposición al rito, la presencia de un guía y una postura que propicie una visión determinada.

En el terreno teórico, como repitió infinidad de veces el doctor Arturo Fregoso en Chapingo, en América somos analfabetos desde el punto de vista del conocimiento del fenómeno religioso. Nuestra investigación se enfrentó con esta deficiencia dada la gran carga teórica del tema, pero se espera haber aportado algunos elementos en la materia al señalar la existencia de categorías que dotan de sentido a un pueblo milenario como el otomí, con tantos secretos aún no revelados.

En el futuro queda la labor de seguir indagando por este camino para después hacer un análisis concienzudo de ésta, gran parte de mi visión de mundo, con el mundo del occidente.

Bibliografía

- Albores, Beatriz, Ballesteros, Victor M. *et al.*, 2001, *IV coloquio internacional sobre otomíes*, UAEH, México.
- Barthes, Rolando, 1991, *Mitológicas*, XXI, México.
- Bermúdez de la Cruz, M., 2000, *Décimo tercer festival quinto sol frente al nuevo milenio*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Bermúdez de la Cruz, Serafín, 1998, *La palabra sagrada*, Conaculta-INI, México.
- Benítez, Fernando, 1985, *Historia de un chamán*, FCE, México.
- Bopp, Michael, 2002, *Biografía de Phil Lane*, Canadá.
- Bourdieu, Pierre, 1998, *La distinción*, Taurus, España.
- Castaneda, Carlos 1999, *Viaje a Iztlán*, Emecé, Brasil.
- _____ 2000, *El fuego interior*, Emecé, Brasil.
- _____ 2002, *El don del águila*, Emecé, Brasil.
- Carrasco Pizana, Pedro, 1987, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, UNAM, México.
- De la Vega Lázaro, Margarita, 1998, *Crónica otomí del estado de México*, López Maynes, México.
- _____ 1997, *Diccionario otomí-español*, Colegio de lenguas y literatura indígena, México.

- Correa Phyllis, 2000, *Relatos otomíes*, INI, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo, 1998, *Archipiélago de rituales*, UAM-Antropos, España.
- Dow, James, 1990, *Santos y supervivencias*, INI-Conaculta, México
- Eliade, Mircea, 1951, *El mito del eterno retorno*, Alianza, España.
- _____ 1980, *La prueba del laberinto*, Cristiandad, España.
- _____ 1994, *Imágenes y símbolos*, Planeta-Agostini, España.
- _____ 1996, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Herder, España
- _____ 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España.
- _____ 1998[a], *Tratado de historia de las religiones*, Era, México.
- _____ 1999, *Mito y realidad*, Kairós, España.
- Foucault, Michel, 1998, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- Firestone, Homer, 1988, *Pachamama en la cultura andina*, Amigos del libro, Bolivia.
- Guiraud, Pierre, 1975, *Semiología*, Siglo XXI, México.
- Gadamer, Hans-Georg, 1991, *Verdad y método*, T. I y T II. (2000), Sígueme, España.
- Galinier, Jacques, 1987, *Pueblos de la Sierra Madre*, INI-CEMCA, México.
- _____ 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM CEMCA-INI, México.
- Geertz, Clifford, 1987, *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, Gedisa, México.
- _____ 1991, *Desde el punto de vista de los nativos*, Paidós, España.
- Graulich, Michael, 1990, *Mitos del México antiguo*, FCE, México.

- Guiteras Holmes, C., 1996, *Los peligros del alma. Visión de un tzotzil*, FCE, México.
- García Marina, Ramírez Toño *et al.*, 1998, *Nuestro Gran Pensamiento*, PACMYC, México.
- González Torres, Yolotl, 1991, *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica*, Larousse, México.
- Hekking, Ewald, y Andrés de Jesús, Severiano, 2002, *Cuentos en el otomí de Amealco*, Universidad Autónoma de Querétaro, México.
- Limón Olvera, Silvia, 2001, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, INAH-UNAM, México.
- Jung, Carl G., 1994, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, España.
- _____, 1962, *Simbología del espíritu*, FCE, México.
- Lastra, Yolanda, 2001, *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, UNAM, México.
- Lenkerdorf, Carlos, 1996, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI-UNAM, México.
- López Alfredo, 1989, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.
- _____, 1995, *Temoachan y Tlalocan*, FCE, México., México.
- _____, 1998[a]), *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM, México.
- Maisonneuve, J., 1991, *Ritos religiosos y civiles*, Herder, España.
- Montoliu Villar, M., 1989, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, UNAM, México.
- Mondragón, Lucila, Tello, Jacqueline *et al.*, 1995, *Relatos otomíes, Nfini Hñahñu*, Culturas Populares, México.

- Naranjo, Mendoza José, 1996, *'DA YOM HMA MAHOTHO unas palabras agradables en el otomí de la Sierra*, número dos de la serie Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México.
- Meade, Joaquín, 1949, *La huasteca: época antigua*, Cossío, México.
- Nuño, J. A, 1985, *Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía*, FCE, México.
- Nelson, Carlos, 1973, *Estructuralismo y la miseria de la razón*, Era, México.
- Oliver Beatriz, 1997, *Papel ceremonial entre los otomíes*, INAH, México.
- Petrich, P., 1985, *La alimentación Mocho. Acto y palabra*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Pérez Lugo, L., 2002, *Visión de mundo otomí en correlato con la maya en torno al agro y al maíz*, UAEM, México.
- Pitarch, R., 1996, *Una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.
- Ramírez Gonzáles, 1997, *Monografía municipal de Jocotitlán*, Gobierno del Estado de México.
- Ramírez Cristóbal, García, Trinidad, *et al.*, 2000, *Cuentos y leyendas chichimecas*, INI-Chichimecas, México.
- Ricoeur, Paul, 1991, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, España.
- _____ 1980, *La metáfora viva*, Cristiandad, España.
- _____ 1976, *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI y UIA, México.
- _____ 1998, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México.
- Salinas Pedraza, Jesús, 1984, *Etnografía del otomí*, INI-SEP, México.
- Soustelle, Jacques, 1985, *Los otomíes del Estado de México*, Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo, México.

_____ 1993, *La familia oto-pame*, Instituto Mexiquense de Cultura UAEM, México.

Saussure, Ferdinand, 1997, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México.

San Agustín (en Fullat I., Octavio y Ponce, Antonio), 1996, *El Maestro*, INAD, México.

Uribe Villegas, O., 1985, *Una iniciación a la lingüística otomiana*, UNAM, México.

Wright, David, 1998, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel Allende*, CFE-UVM, México

Williams García, Roberto, 1989, *Huastecos y totonacos*, INAH, México.

Fuentes hemerográficas

Lastra Yolanda y Quezada, Noemí *et al.*, 1998, *Estudios de Cultura Otopame*, Revista de la UNAM, México.

Lastra, Y., 2001, *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, UNAM, México.

Escobar, Ledesma, 2000, *Los otomíes del semidesierto*, *La Jornada*, suplemento cultural número 261 del 5 de marzo, pág. 5.

*Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento
de su cultura*, se terminó de imprimir en junio de
2007. Tiraje: mil ejemplares

TRIDIMENSIÓN CÓSMICA OTOMÍ