



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

Tsi pädi: el saber otomí

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Jair Daniel Villada Victoria

Asesor:
Dr. Victor Manuel Hernández Torres

Revisores:
Dr. Alberto Saladino García
Dr. Fidel Zalatiel Sequeira Torres

Toluca, Estado de México, septiembre 2022.

Tsi pädi

El saber otomí

ÍNDICE

Introducción p.6

CAPÍTULO I ATLAPOLCO

1.1 Pueblo y comunidad

- 1.1.1 Delimitación geográfica p.15
- 1.1.2 *Iueueyo* - Antigüedad p.17
- 1.1.3 Axayácatl p.24

1.2 Mbohigi: “El lugar dentro del bosque”

- 1.2.1 Agricultura p. 26
- 1.2.2 Alimentación p.27
- 1.2.3 Religión p.31
- 1.2.4 Sexualidad p.33

1.3 San Pedro Atlapulco: de altépetl a pueblo indio

- 1.3.1 La vida otomí contemporánea p.40

CAPÍTULO II ALREDEDOR DEL FOGÓN

2.1 Philosophia y cosmovisión p.44

- 2.1.1 *Gosphi* - Fogón p.47
- 2.1.2 Sobre el lengua *hñähñu* p.51
- 2.1.3 El otomí y la universidad p.53

2.2 Tlahtolcalli: casa de palabras	p.57
2.2.1 <i>Nahuatlahtolli</i> : la lengua náhuatl	p.58
2.2.2 <i>Tzin – tzintli</i> , los reverenciales	p.60
2.2.3 <i>Ixmatiliztli</i> : esbozo categórico nahua	p.61
2.3 El <i>hñühú</i> y las voces otomíes	p. 63
2.3.1 <i>Ra h̄aj</i> - La tierra	p.65
2.3.2 <i>Bui</i> - Nacer	p.66
2.3.3 <i>Xine chi</i> , los reverenciales otomíes	p.68
2.3.4 <i>Míni</i> - Familia	p.71
2.3.5 <i>Ra müi, ra nzaki</i> - La vida, la salud	p.74
2.3.6 <i>Ra pädi</i> - El saber	p.77

CAPÍTULO III **BO XKI** - Sangre Negra

3.1 <i>Tsi dota</i> Abuelos	p.82
3.2 <i>Ra noya</i> Palabra escrita	p.86
3.2.1 <i>Hnei ne xühú n´da</i> Danza y canto I	p.87
3.2.2 <i>Hnei ne xühú y´o</i> Danza y canto II	p.94
3.2.3 <i>Ra</i> Concilio	p.98
3.3 <i>Ra Bo ´meti ne Arkondio</i>	p.104
Los antiguos dioses otomíes y el dios cristiano	
Conclusión	p.121
Bibliografía	p.128
Apéndices	
I. Resultados de cuestionarios aplicados	p. 139
II. Entrevistas y documentos	p. 148
III. Fotografías	p. 156
IV. Topónimos de Atlapulco	p. 171
V. Vocabulario otomí	p. 173

INTRODUCCIÓN

Tsi pädi es una propuesta de interpretación acerca del pensamiento filosófico indígena. Busco identificar los elementos comunitarios de San Pedro Atlapulco (Edo. Mex), como pueblo de ascendencia otomí, mediante fuentes históricas, lingüísticas y antropológicas que me permitan acceder al legado de su pensamiento como pueblo originario. Para establecer el vínculo de los recursos narrativos orales, rituales, así como influencia de su cultura indígena; con el objetivo de utilizar un criterio filosófico en su contexto contemporáneo. Observar la visibilidad de sus bases autóctonas que muestren una cosmovisión comunitaria, línea central para la integración de las características sobresalientes y desarrollo continuo de los discursos indígenas actuales.

Nuestra formación, nuestras líneas de investigación y desarrollo constante de espacios educativos, aquellos que nos vuelcan sobre el trabajo académico, son en primera instancia móviles secundarios que envuelven una condición vivencial propia. Los esfuerzos ejercidos en el ámbito académico siembran el interés por cada aspecto que nos integra a nuestra sociedad, siempre dinámica y compleja; necesitamos inclinaciones para identificar un área específica de conocimiento.

Las *humanidades* se aproximan a las interpretaciones dictaminadas por rubros correspondientes a la institucionalización de las letras, la historia, y la filosofía; mediante una condición de regulaciones para transmitir el conocimiento a las sociedades modernas.

El pensamiento filosófico busca la argumentación suficiente sobre los hechos, fenómenos e ideas. En tanto serie de condiciones históricas que busca comprender una pequeña porción del mundo, involucra el conocimiento y la experiencia de individuos relacionados con un saber previo que permita continuar con este proceso constructivo del pensamiento humano.

A la historia de la filosofía le interesa el pensamiento de todas las sociedades. Una sociedad contemporánea indígena tiene una forma de organización ante su mundo, y eso es de interés para los estudiantes de filosofía: asombrarnos por el tipo de vida que llevamos los seres humanos. Cómo surge, cómo transmitir esa forma de literatura, de historia, de filosofía indígena.

¿Por qué las formas intelectuales de los pueblos indígenas no son conocidas? Porque no han estado al alcance de la escritura y por ello no accesible para valorarse. La importancia de un trabajo de esta naturaleza sobre el pueblo otomí permite discutir las formas de pensamiento filosófico indígena. Busco la forma de conocer cuáles son las implicaciones que me permitan acceder a sus ideas centrales. Ya no es una cuestión apremiante el resolver una duda sobre la existencia de filosofía mexicana, considero que la asertividad en este sentido es un logro amparado por el orden constante y explícito que describo.

Antepongo un advertencia. Este es un intento de escuchar el saber de los otomíes. No es un que se obtenga de libros, sino de cantos y narraciones. Por convicción, acuerdo académico y utilidad ahora será accesible para todos aquellos que acepten esta invitación al escucha escrito.

La sociedad indígena es una sociedad comunitaria, distinta a la sociedad moderna, la pretendida civilizada. Una sociedad moderna, ostenta un pensamiento dominante, se valora como "sociedad auténtica". Con esto refiero el aparato de orden ejercido por estratos representativos, los organismos legítimos pertenecientes al territorio, a la administración de la riqueza, del poder, y del conocimiento; atributos otorgados por el andamio del pensamiento occidental, que sin duda mantiene relación diametral desde la periferia cultural.

El pensamiento indígena es uno disperso, no uno que sea inexistente. Su conocimiento debe obtener en las distintas fuentes de su procedencia y en las prácticas de cada pueblo originario. Acercarse a ese conocimiento que no determina el influjo de la modernidad, pues es vigencia de identidad cultural para su uso legítimo que encuentra correspondencia en los idiomas de cada región geográfica para sumar a la vez su realidad social y lingüística.

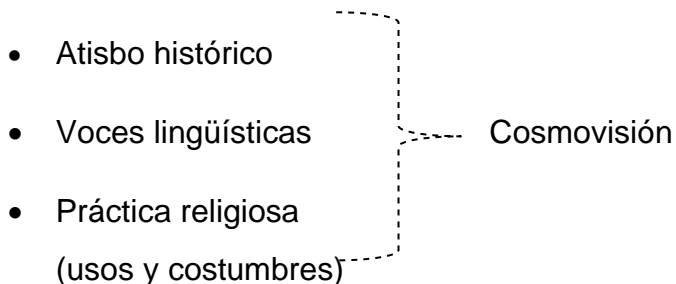
Las manifestaciones culturales de un pueblo indígena requieren encarar una forma de organización propia, un lugar delimitado donde posibilitar su carácter categórico. Uno donde el corpus académico haga crecer las propuestas del pensamiento indígena mediante el saber institucionalizado; contrastantes ahí donde las empresas políticas del Estado emplean prácticas indolentes hacia su cultura, así como demandas sociales insatisfactorias, y una desmedida explotación económica al amparo de sus territorios. Poblaciones originarias se mantienen vivas pese a la segregación e indiferencia de sus valores y saberes, son parte integral de la *cultura universal*, ya no exhibida como mero ornamento ni remedo folclórico de la supuesta identidad nacional, sino por la forma de mantener su modo de vida.

La educación es fundamento para la cultura y el pueblo otomí, tiene necesariamente la carga de ser un vínculo en la continuación de sus conciencias, de sus conocimientos inmediatos; que antes de ser acumulación de información dispersa, permite dirigir los medios del pasado (saberes y cosmovisión) en la dirección necesaria para su transmisión hacia la comunidad que conforman.

El término *tradición* aparenta prejuicio de exotismo por estar fuera de la urbe, este un primer giro para abordar el estudio de comunidades indígenas. Una tradición para el contexto indígena es una forma de cultura. El término latino *traditio*, refiere la acción de *entregar*, de *transmitir*, de *enseñar* y *exponer*; no tiene una carga semántica despectiva que permita concebir un saber minusválido por ser engendrado en el espacio donde prepondera el bosque, la agricultura y el campo. Una costumbre (*consuetudo*), es el *uso*, el *hábito*, el *modo de vivir*, el *trato frecuente*; lo más propio e inmediato de alguien en su acontecer vivencial.

Si se tienen los medios para trabajar, para prever las necesidades prioritarias naturales, el alimento y el hogar, se está capacitado para sentir, observar, y sensibilizar la parte más noble de la humanidad: el *pensamiento*.

La reflexión del pensamiento *hñühú* está enmarcada por las ideas entorno al saber de su memoria histórica colectiva; las experiencias artísticas de la música, la danza y el teatro, por nexo de la religión y la conformación de estas categorías a examinar con su lengua nativa. Con lo anterior, una porción del saber allanado por medio de la población y las fuentes primarias (usos y costumbres) en la población seleccionada para lograr una concepción sobre la educación indígena:



Pädi es el verbo *saber* en lengua otomí. Con este título refiero al intercambio de experiencia de los miembros pertenecientes a su cultura autóctona, como a la información consultada para construir el conocimiento de este pueblo. Es una apreciación y recuperación de elementos en una comunidad de ascendencia indígena. Mostrar lo esencial de la educación y el pensamiento otomí para conocer los límites que permiten a dicha comunidad crear una forma de pensamiento por medio de sus tradiciones y costumbres.

Ante un campo tan amplio de realidades humanas me encamino de forma atrevida a un breve estudio acerca de la lengua y la cultura otomí. Partiré del conocimiento de este pueblo originario, su origen, las formas de adaptación propia de su relación comunitaria. Sobre la base de saberes y conocimientos, con los vocablos que revelen aquellas ideas en la esfera del dominio lingüístico preservado en Atlapulco.

El método enmarcado es el hermenéutico, pues se adecua al análisis de las fuentes para esta labor. El orden, no los dio nuestras preguntas detonadoras tales como:

- ¿Quién es un otomí? (Capítulo I)

- ¿Cómo se habla el otomí? (Capítulo II)
- ¿Cuál es el pensamiento de los otomíes? (Capítulo III)

Brechas de reflexión nutridas a partir de estudios diversos en materia de antropólogos e historiadores como lo son: Jacques Soustelle, Jacques Galinier, y Pedro Carrasco Pizana, investigadores del mundo otomí; Alfredo Lopez Austin y Miguel Leon – Portilla, para estudios nahuas; lingüistas como Noemi Quezada y Yolanda Lastra, del otomí; Thelma Sullivan y Garibay Kintana en el náhuatl clásico; entre otros como David Charles Wright (otomí y náhuatl), y Karl Lenkersdorf (estudios tojolabales). Son las fuentes escritas principales para este trabajo.

Así como diversos diccionarios correspondientes a las lenguas mesoamericanas empleadas en el trascurso del capítulo II: mazahua, tlahuica y matlatzinca. Sin dejar de lado una investigación de campo propia para las voces otomíes, como también la aplicación de un cuestionario a los habitantes de Atlapulco para corroborar y sondear los supuestos que empleo.

Tres son los capítulos que abarco.

Capítulo I Atlapulco

Enfoca el marco geográfico e histórico que permitió acceder a los orígenes de la cultura en la que vivían los otomíes del pasado, puesto que hoy en día es una interrogante la procedencia de los otomíes a la región central de México, se trata de un repaso general sobre las características sobresalientes de su entorno; respecto a sus técnicas materiales, creencias religiosas, vida cotidiana, alimentación, agricultura, y su relación con los pueblos mesoamericanos durante la transición del siglo XV al XVI. Así como una exposición lacónica del acontecer histórico de Atlapulco.

Capítulo II Alrededor del fogón

Aborda las categorías conceptuales en hñühú y algunos de la familia otopame¹. El primer apartado se dedica a una síntesis escueta de náhuatl clásico, por ser receptáculo de categorías comunes a los pueblos indígenas de Mesoamérica; al ser la lengua dominante en las relaciones sociales durante el siglo XVI y buena parte del XVII, se abre una posibilidad de obtener una aproximación ligada a su influencia en el otomí.

Atlapulco al no poseer un otomí vivo en el sentido de que podemos apreciar en comunidades con un léxico y comprensión de la lengua abundante, opté por integrar el marco lingüístico pertinente en torno a la *naturaleza, saber y educación*, permitiendo incluir un campo semántico cada vez más amplio. A su vez refiero una serie de términos dentro de la *familia otopame* (mazahua, matlatzinca y tlahuica, principalmente) para continuar con la exposición de las voces centrales que serán del otomí.

Vínculos lingüísticos bosquejados en la lengua misma para comprender el desarrollado del idioma develado por el sentido oral en un primer momento, y llevado al plano escrito para este análisis. Al carecer de formación lingüística me veo en la necesidad de traer a colación cada voz indígena como prueba fehaciente de la construcción que aquí pretendo realizar, pero no doy énfasis apropiado sobre la fonética² de estas lenguas.

A la par de los diccionarios empleados y por lo que respecta a la comunidad, la práctica con algunos de sus ancianos fue de gran ayuda; pues se llegó a tener un margen de vocablos, los cuales se toman en número concreto para esta investigación. Varios de estos no registrados en audio ni por escrito serán parte de la memoria otomí de Atlapulco.

¹ Tronco lingüístico mesoamericano al cual pertenecen algunas lenguas tonales como lo son: el pame, el chichimeco - jonaz, el matlatzinca, el mazahua, el tlahuica, y el otomí

² En consecuencia, fonología y morfología muy ausente por lo que respecta a estos campos.

Capítulo III *Bo'xki*: Sangre negra

En este capítulo los elementos propios de las tradiciones y costumbres son tomadas como referente para exponer las fuentes de su saber ligada al sincretismo religioso católico. Por medio de los repositorios del conocimiento en Atlapulco: los ancianos. Figuras importantes para discurrir sobre la manera en cómo se transmite la *danza de arrieros*, la danza de *pastoras*, la *teatralidad* en la representación de Semana Santa, y la *peregrinación* anual a Chalma. Que serán las facetas para esta última parte. En el desarrollo de mis planteamientos me vi en la necesidad de observar el ritual de culto católico que permitió encontrar bosquejos del pensamiento religioso indígena ligado a la preservación de su cultura en comunión con estas formas públicas de religiosidad. Centro un límite a las nociones de *danza*, *música*, y *teatralidad*, como ideas del pensamiento otomí bajo el cariz de una *cosmovisión*.

El ejercicio más complejo de este apartado es la vinculación entre los términos otomíes: *ar kondio*, *mokta*, *chi mok' me*; la relación a los vocablos dios, virgen y santos. Mescolanza al ámbito divino dado por estas categorías híbridas otomíes en sus consecuencias en la idolatría católica, la pertinencia de optar por la distinción del culto (veneración-devoción) a los santos patronos de la comunidad. Vinculados por la imposición de íconos sacralizados como por la adopción a una imagen (santo tutelar) que se rinde homenaje (fiesta) en sentido similar al que alguna vez se rindiera a divinidades prehispánicas.

Los cuadros comparativos y esquemas incluidos a lo largo del trabajo son de mi autoría. A su vez, en la parte final muestro los apéndices (entrevistas, resultados de cuestionarios, materiales documentales, etc.) acumulados durante el proceso de elaboración de este trabajo.

La asistencia a bibliotecas locales, estatales y federales me permitieron concentrar materiales logrados en el plano de las disciplinas acotadas arriba, pero al no obtener los mismos resultados para la perspectiva filosófica el materia referido en la bibliografía sobre la misma será escasa. Ante esta ausencia de discusión me centro en las formas directas de búsqueda, como lo es acudir a sus hablantes y conjuntar suposiciones mediante las voces otomíes halladas como ejercicio de construcción y divulgación del panorama del pensamiento indígena.

Para iniciar esta serie de cuestionamientos, cabe aclarar que, al estar relacionado directamente con la vida de Atlapulco, por filiación de origen, es posible inquirir la tergiversación en los postulados asentados como parte de mi interés por el lugar al que pertenezco. El principal interés fue siempre académico y crítico bajo los esquemas indispensables en la naturaleza oficial de esta tesis. Ahora solo resta mostrarla, pues ha sido un esfuerzo que cautivo mi atención para mover mi voluntad en esta apuesta filosófica.

“No es culpa de las lenguas, sino de los hombres, si la lengua es oscura, deficiente o imperfecta para la expresión de todo lo que haga falta. Nada faltara a ninguna lengua si los hombres no carecen de inventiva”

Comenio, *Didáctica Magna*

“La filosofía de los pueblos primitivos se encierra en su religión: al tratar de la una hay que hablar de la otra, pues son dos materias tan íntimamente ligadas, que puede decirse que son una sola”

Alfredo Chavero, *Historia antigua y de la conquista de México*

CAPÍTULO I

ATLAPOLCO

1.1 Pueblo y comunidad

Pueblo originario, pueblo indígena, pueblo indio, es referirse a una comunidad asentada desde tiempos remotos que a su vez reconoce un linaje común, y es partícipe de una organización autónoma que brinda identidad a sus habitantes; un lugar habitado con reservas propias de cultura, presente en un mundo de diversificación multiétnico. Al referirme a pueblo-comunidad lo hago en la plena libertad de nombrar lo que acaece en sus límites, como en los estratos de organización territorial, política, económica, religiosa, etc. Pueblo y comunidad en el sentido más llano, comprende un lugar habitado con líneas propias de conocimiento.

Tomo la siguiente definición:

Pueblo es el acuerdo común y cotidiano que reconocen las personas a él adheridos; es un fenómeno nutrido por la experiencia colectiva de quienes lo componen, sobre todo, una firme voluntad de ser sujetos diferenciados de otros grupos, aunque sean vecinos.³

El pueblo es una relación contractual, por ello presenta las condiciones de asociación elegida por voluntad; en este sentido, se reconoce la conformidad y la unidad del lugar establecido sin importa la designación para indígenas, autóctonos, indios⁴, *no indios*, o para para referirse al mismo valor dentro de un contexto similar para los residentes

³ Chacón (2009) p.81

⁴ Sobre el apelativo “indio”, poco tratado en profundidad, al menos en lo que se refiere a los objetivos de este trabajo, se toma en consideración por las referencias bibliográficas. Puesto que acaece el uso de ese vocablo en fuentes primeras del siglo XVI y posteriores. La empleo sin denigrar la historia y cultura otomí.

1.1.1 Delimitación geográfica

San Pedro Atlapulco es un pueblo originario de linaje otomí, situado entre los límites de los valles de Toluca y México, sobre una colina que se extiende de oriente a poniente interceptada en la llamada cordillera del monte de la cruces; en el municipio de Ocoyoacac, Estado de México, a 2550 metros de altitud SNM. Dentro de su territorio abundan extensiones amplias de bosques perenes en su mayoría de ocote y oyamel, cuenta con un territorio de 7,110 hectáreas, convirtiéndose en el pueblo más grande dentro de su cabecera municipal.

Entre las localidades próximas con las cuales colinda se encuentran: Ocoyoacac (Noroeste, 17.1 Km), Acazulco (Noroeste, 12 Km), Xalatlaco (Sur, 14 Km), Santiago Tilapa (Suroeste, 10.9 Km), el Parque Nacional Miguel Hidalgo, La Marquesa (Noreste, 10.3 Km), Capulhuac de Mirafuentes (Suroeste, 13.9), y Almaya (Suroeste 10 km). Encontrándose otras, tales como Joquitzingo, Guadalupe Victoria, Coaxusco, Tepexoyuca, Tehualtepec, y El Mirasol.

Debido a sus grandes bosques, los mantos acuíferos son abundantes, mismos que sirven para el sustento de los habitantes al igual que su distribución hacia la Ciudad de México y alrededores. En su territorio existen parques silvestres como el “Valle del Potrero”, el “Valle del Conejo”, el “Valle del Silencio” y el “Rancho viejo”; estos brindan servicios recreativos a paseantes procedentes de la Ciudad de México y Toluca (a 48 y 41 km respectivamente).

La política sobre la tenencia de la tierra es comunal, bajo un cargo de administración durante tres años del *Comisariado de Bienes Comunales*⁵. Grupo de comuneros⁶ que se encargan de velar por el patrimonio de la comunidad en sus bienes naturales (territorio, flora y la fauna) y culturales, para fomentarlo dentro de la misma comunidad. A su vez gestionan las obras e infraestructura requeridas para la población en determinados años, mismos que son cubiertos por los recursos locales, estatales o federales, según sea el caso.

⁵ Se le llama *Bienes Comunales* a la riqueza material y cultural del pueblo.

⁶ Un *comunero* es aquella persona que posee un porción de terreno dentro del pueblo, son agricultores o ganaderos principalmente. Con derechos de explotación del territorio común, así como obligaciones sociales para la misma población.

El *Comisariado* está supeditado a la *Asamblea General de Comuneros*, el órgano supremo de decisión en la Comunidad.⁷

1.1.2 Iueueyo - Antigüedad

Hablar del Atlapulco prehispánico es traer a cuenta los desplazamientos de grupos otomangués⁸ primigenios hacia el cuarto milenio antes de cristo⁹, cuyo idioma fue un *proto-otomangué* que diese origen a las *lenguas otopames* vivas Pame (Querétaro y San Luis Potosí), Jonaz (Guanajuato y San Luis Potosí), Chinanteco, (Oaxaca y Veracruz); Tlahuica, Matlatzinca, Mazahua y Otomí (Estado de México). El grupo lingüístico con mayor presencia en Mesoamérica hasta el auge del poderío de estirpe nahua. El uso de fuentes documentales en ocasiones carece de vigor al referir aproximaciones hacia el pasado más remoto, que permita conocer los orígenes y desplazamientos de estos clanes, pues la fragmentación de la ascendencia originaria se genera constantemente hasta ser difícil identificar cada grupo lingüístico-étnico consolidado.

Un estudio data el tiempo aproximado en que llegaron las primeras hordas que poblaron Atlapulco, dice:

En la prehistoria, las tribus nómadas otomíes se dedicaban a la caza en los montes y valles. En el 650 d.c llegaron los primeros pobladores, otomíes y matlatzincas que construyeron rudimentarias chozas cerca de las cumbres rocallosas: “Xidicua”, la “Peña torcida”, y la peña de “La Víbora”, ubicadas al sur de la comunidad.¹⁰

La datación cronológica se mantiene al margen de los estudios recientes, pero entre las leyendas populares se puede encontrar atisbos de naturaleza oral que trasciende la legalidad de la documentación pese a ser considerados como fantasía. Una de ellas es el relato (*μύθος*) sobre los *gigantes*, narrada hace siglos por los habitantes de este lugar, y en dónde podemos encontrar líneas del origen al que pertenecen:

⁷ Estatuto Comunal de San Pedro Atlapulco en el Título segundo, capítulo II, artículo 12.

⁸ Grupo *macro* lingüístico al que pertenecen las familias *otopame - chinanteco*, la *tlapaneca-manguéana*, *popoloca-zapotecana*, y el *amuzgo-mixtecaño*.

⁹ Wright Carr (1999)

¹⁰ Cervantes Hernández (2010) p.77

“Qué por estas tierras hubo, hace mucho, pero muchos años, unos hombres gigantes; que cuando el santo ángel del aire era azotado (lo que se entiende como tempestad de aire o airones), y si estos hombres los llegaba a tirar el aire, caían lastimados, otros quedaban muertos”...¹¹

Este breve fragmento corresponde a la tradición oral de Atlapulco, narrada por una anciana de ciento quince años, en 1950, llamada Eugenia. La narración de doña Keña¹², recuerda el autor de la Memoria Ancestral, era: *¡con mucha reverencia cuando lo transmitía, cuando lo contaba!* Se evoca un acto de salutación y adoración cuando se refiere a las entidades que vuelven a surgir en el relato. Sin olvidar a quienes por medio de su palabra transmiten el mensaje para seguir dando vida a la identidad de su hogar, el mito¹³ que conecta con sus antepasados. “*Nuestros abuelos, sus abuelos, sus antiguos padres contaban que había gigantes; y el aire, si los llegaba a tirar a alguno de ellos, ya no se levantaban*”, dice del relato.

Esta descripción de su fuerza y tamaño, pero débil condición, se encuentra muy difundida:

Tezcatlipoca rojo gobernó como sol de la primera época. Los primeros habitantes de la tierra fueron creados por los dos hermanos con cenizas, y eran gigantes tan altos y torpes que en lugar de saludarse diciendo ¿cómo estás?, se decían: “No se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre.¹⁴

Hay otras fuentes para seguir esta historia presente entre el pueblo otomí:

Según la tradición vulgar, los olmecas de Ulmécatl y Xicaláncatl desembocaron en el Pánuco y se extendieron tanto después, que llegaron hasta Tlaxcala y Huejotzingo, territorio que comprendía Chollolan (Cholula). Como llegaron cuando ya había habitantes en la altiplanicie, esos nuevos inmigrantes asiático-negroides dicen que encontraron en las riberas del Atoyac gigantes que vivían en estado de absoluta barbarie (los otomíes), los cuales se llamaban *quinametzin*, y los recibieron en paz, obligándolos a pagarles tributos y sometiéndolos a su gobierno.

La leyenda dice que los forasteros les prepararon un banquete y cuando los vieron ebrios acabaron con todos en un día. El sentido de la leyenda estima que los gigantes son el pueblo más antiguo, los otomíes, de costumbres bárbaras y dados a la embriaguez; y los *ulmecca*, más civilizados, pudieron vencerlos y someterlos.¹⁵

¹¹ Núñez Callejo (2013) p.2

¹² Su apocope delata una coincidencia de sino totémico referente a lo simbólico del pensamiento mesoamericano. *K'eña* en hñühú (otomí) es *serpiente*.

¹³ “Los mitos, vivifican a las comunidades; toda cultura que carece de mitos - o que los desdeña - se perfila como una cultura estéril, ya que en el mito alientan las leyendas, las tradiciones y todo lo que el imaginario conserva respecto de un pasado que lo entiende frontal y paradigmático” Bauza (2005) p.109

¹⁴ Trejo (2000) p.33

¹⁵ García Rivas (1970) p.69

Sin duda este arquetipo mítico relaciona el parentesco arcaico de las movilizaciones humanas en las que se pueden rastrear antecedentes otomíes. En las grandes concentraciones humanas del periodo Clásico Mesoamericano, donde interactuaban con diversidad de procedencias y lenguas en la consolidación del prestigio y la cultura que floreció en Teotihuacan:

Más allá de la ciudad y su entorno agrícola inmediato, Teotihuacan influyó de una y otra forma en todas las regiones de Mesoamérica. En primer lugar, el Estado teotihuacano era el gran organizador de la producción en el valle de México y seguramente también en el valle de Toluca. Lo más probable, según las evidencias disponibles, es que haya habido dos grandes componentes étnicos en este ámbito: los nahuas, que serían la mayoría de la población urbana de Teotihuacan, y los otomianos. Entre los otomianos había algunos grupos dedicados fundamentalmente a la agricultura intensiva en la cuenca de Lerma (los antepasados de los matlatzincas), y otros grupos dedicados sobre todo a la explotación de los bosques, a la caza del venado y al cultivo y aprovechamiento del maguey (para obtener pulque, cordajes, fibra textil) y en menor medida a la agricultura (estos eran los antepasados de los otomíes y de los mazahuas).¹⁶

Debido a la cercanía tanto con el valle de México y Toluca, la estirpe de los antiguos otomíes de Atlapulco tuvo parte en ambas regiones, como resultado de la posición geográfica ocupada, los acontecimientos moldeados por los pueblos influyentes de Mesoamérica resonaron hacia ese lugar. Al tomar en consideración a las grandes tribus que detentaban el poder a lo largo de los siglos, sin duda la interacción con la *urbe de los dioses* fue posible debido al tiempo de la movilización fechada de su asentamiento primigenio:

La ciudad de Teotihuacán se sostuvo durante cinco o seis siglos. Sus principios se remontan al siglo II d.c. o quizá incluso al siglo I d.c., y su “época clásica” tuvo lugar en los siglos V y VI.¹⁷

Si bien el desarrollo de la cultura teotihuacana se vio mermado, no murió al desplazarse por las regiones conocidas de otras culturas indígenas, a la postre su influencia se vio delineada por los señoríos que estaba a la espera de tomar una prosapia influyente para dar valía al siguiente grupo tribal en ascenso:

¹⁶ Escalante (2004) p. 29

¹⁷ Krickeberg (1985) p. 291

Este importantísimo horizonte clásico, cuyo centro principal se ha reconocido que fue Teotihuacán, tuvo extensiones geográficas muy grandes en Mesoamérica. Esta civilización se extinguió por causas no fácilmente explicables, en el Período III, empezaron a menguar sus manifestaciones. ¿Cuál fue la causa de esta situación? Tal parece que la ciudad fue abandonada y trasladada a Azcapotzalco, dónde se encuentran manifestaciones más recientes de este horizonte.¹⁸

Así aparece el siguiente punto de referencia en las orillas del lago de Texcoco:

El imperio de Azcapotzalco (después con el nombre de Tlacópan y Tacuba, sucesivamente), incluía muchos pueblos del Valle Matlatzinco; según refiere el *Códice Techialoyan* de García Granados, en el extremo oriental del valle figuraban Atlapulco y Ocoyoacac, como dos de los tributarios del imperio tepaneca. De aquí en adelante el pueblo de Atlapulco estaría compuesto además de otomíes y matlatzincas, por gentes de habla náhuatl, que se había integrado en sucesivas inmigraciones.¹⁹

Hablar del pueblo otomí prehispánico implica una labor ardua, no se trata de una nación fija, ni de un sólo pueblo. En las últimas décadas del siglo XV bajo la supremacía de México-Tenochtitlán los pueblos distribuidos bajo su vasallaje eran poco tratados, más que en su calidad de tributarios. Por lo mismo, vistos inferiores por un clan dominante al considerar la falta de un sabe escrito, que en la mayoría de los pueblos del mundo es signo de civilización y cultura superior²⁰. En su intervención los colonizadores europeos tomaron los supuestos encauzados por los pueblos nahuas, sobre lo dicho hacia pueblos chichimecas²¹, pues en los relatos dados por informantes nativos a los misioneros, no hay una idea clara de cuáles son las diferencias de estos pueblos, más que la de faltos de cultura, entre ellos *otomíes* y muchos más.

Conocidos desde épocas anteriores, los otomíes ya están presentes en Teotihuacan y Tula, Soustelle apunta:

Cuando los toltecas llegaron al altiplano central encontraron instalados a los otomíes. La civilización tolteca, edificada bajo el impulso de una minoría náhuatl, debió englobar a poblaciones otomíes. De hecho, los otomíes son mencionados incidentalmente

¹⁸ Noguera (1975) p.98

¹⁹ Mayo (2009) p.59

²⁰ "cultura es conocimiento, literatura: erudición..." Aliguero (1987) p. 37

²¹ *Bárbaros* en el mundo nahua. De *Chichi*: perro, y *mecatl*: lazo, linaje; linaje de perros o salvajes.

como contemporáneos de los toltecas y mezclados en una guerra poco antes de la caída de Tula, en el año 13 acatl (¿1219?) en los Anales de Cuautitlán.²²

Altépetl era la denominación náhuatl de un territorio por un grupo tribal mesoamericano, de *alli*: agua, y *tépetl*: cerro. Este era el tipo acuerdo indispensable para los habitantes originarios de cada lugar, pues mantenían una relación de independencia sobre su situación tributaria; el tipo de poblaciones reconocidas con tierras y formas de organización autónomas:

Pero *altepetl* (vocablo simbólico que literalmente se traduce como “agua-cerro”) no significa ciudad en el sentido con el que lo entendemos hoy, sino que era la denominación que se daba a cualquier cuerpo político establecido y legítimo, grande o chico, con territorio, tradición y gobiernos propios. Algunos han propuesto denominarlo ciudad-estado. Los españoles tradujeron esa palabra como *pueblo* (lo que ha causado muchas complicaciones porque esa palabra tiene acepciones diversas).²³

El uso de tal categoría era común a la cultura otomí en general²⁴, entre otras regiones, esto comprendía el modo de agrupación vinculado con la forma de producción, el cultivo de la tierra en las milpas y la relación étnica a la que se perteneciera como miembro de un *calpulli*²⁵:

Entre los campesinos había quienes trabajaban una tierra que consideraban propia, por ser miembros de los muchos *calpullis* (barrios formados a partir de los antiguos clanes), cuyo derecho de asentamiento había sido reconocido en la historia de un *altépetl*.²⁶

Estos *calpulli* fueron la unidad mínima requerida para el reconocimiento político-cultural, pues sus integrantes estaban vinculados por un lazo sanguíneo o de oficio, reconocían númenes al igual que antepasados comunes; “entre los nahuas del valle de México se pertenecía a un *calpulli* de trabajadores, a una tribu de mercaderes o a un linaje noble. No pertenecer equivalía, casi, a no ser”.²⁷

Los antepasados del pueblo estudiado habían venido con las grandes migraciones practicadas por sus parientes de la familia *otopame*, y se detuvieron por circunstancias propicias en el territorio que nombrarían en su lengua *Ndö'nhuani: Gran Mirador*. Una vez fijada su morada permanente comienzan a

²² Soustelle (1993) p. 508

²³ García Martínez (2011) p.66

²⁴ En otomí **andehe nt'ohó**, tiene el mismo significado náhuatl; *andehe*: en el agua, *nt'ohó*: en el cerro.

²⁵ Traduzco “Gran casa” o “familia”

²⁶ Escalante (2004) p.50

²⁷ Id p.51

prosperar, mediante el cultivo de sus alimentos, principalmente maíz y maguey. Sobre esto Pedro Carrasco escribe:

Cuando una planta de cultivo de cualquier otro elemento cultural se menciona para prácticamente todos los pueblos de otomianos no damos las referencias bibliográficas que serían demasiado numerosas. Sí las damos cuando ese elemento no sea general, bien por causas conocidas como el clima, desconocidas, o simplemente porque siendo menos llamativo sólo notaron en unos pocos lugares, aunque en realidad estuvieron extendidos como los otros.²⁸

Entre los asentamientos de la región, algunas de esas tribus dieron nacimiento a los pueblos actuales, “al este del Nevado había una región donde vivían otomíes, mexicanos y matlatzincas, predominando los dos primeros. Componíanla los pueblos de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoyocan, Quauhpanoayan, Xalatlahco y Coatepec”.²⁹ Atlapulco como *altépetl*, habría de ser reconocida como unidad independiente, el aprovechamiento de un conjunto de estos era una forma de obtener recursos para las ciudades pujantes; por lo que su sometimiento y constante tributo fue un aspecto que ligara su historia a ciertos grupos en ascenso por el poder de la región.

Las tensiones entre los *huei altepeme* (*grandes ciudades*) era motivo de rivalizaciones y conflictos, hacían de la región central períodos de lucha entre los señoríos principales³⁰, como a sus vasallos correspondientes en las minorías de pueblos otomíes, matlatzincas, etc. De su posible origen teotihuacano pasaron a un vasallaje tepaneca pues era la ciudad principal que debatía el control del lago de Texcoco.

Entre los pueblos más agresivos y poderosos destacaban Azcapotzalco y Colhuacán. Azcapotzalco, el centro más importante de la margen occidental del lago, era sede de un grupo que hablaba matlatzinca, un dialecto otomí que estaba relacionado con los habitantes del valle de Toluca. Colhuacán dominaba un amplio sector oriental y estaba habitado fundamentalmente por toltecas, antiguos residentes o refugiados allí a la caída de Tula. Con el tiempo las luchas por el dominio total del valle se polarizaron en estas dos ciudades.³¹

²⁸ Carrasco (1950) p.50

²⁹ Id pág.23

³⁰ Tlahtocayo, *gran ciudad* o *señorío* que ostentaba un prestigio político, militar y cultural.

A esta categoría pertenecían Texcoco, Tlacopan, y México - Tenochtitlan.

³¹ Ayala (2004) p.180

Es en este periodo de tiempo que hacen su aparición otra tribu nahua que venía del norte:

Los aztecas invadieron terrenos propiedad de la una y de la otra, hasta que a principios del siglo XIV lograron que Azcapotzalco los aceptara como tributarios y les permitieron establecerse en Chapultepec.³²

Peregrinos también, increpados acerca de su procedencia y *su palabra*, eran marginados por su misma condición de viajeros. Al no tener un mecatl, un *linaje* propio, eran prácticamente unos desconocidos para las múltiples localidades de la época, no tenían más opción que servir a un *tecuhtli* (señor noble), tratar de ganarse un nombre y un lugar en la guerra, pues era un método eficaz de ganar prestigio, pero lo más importante, poder. “Los mexicas estaban sometidos a gentes poderosas, a las que tenían que obedecer y pagar tributos. Hoy diríamos que su situación económica implicaba, en alto grado, relaciones el tipo dominado y dominante.”³³

Sin embargo, algo sucedió en la historia de estos pueblos, que cambiaría la historia del mundo mesoamericano y con ello el florecimiento de la cultura nahua:

La realidad comenzó a cambiar cuando los seguidores de Huitzilopochtli se sintieron dueños de un destino fijado en sus orígenes y en su predestinación. La palabra mito es motivación. El pensamiento recrea el propio pasado, según se quiere que haya sido, y tiñe con él su presente. Sociedad, economía, organización política, arte y religión, todo se transforma en función de esa imagen intencionada y vigorosa del pasado que trae justificación al destino de la grandeza de la nación mexica en Mesoamérica. En resumen, es atributo de los seguidores de Huitzilopochtli forjarse un pasado a la medida de lo que pretenden llegar a ser.³⁴

Las tribus llegadas a las orillas del lago de Texcoco, absorbieron el conocimiento y técnicas usadas por los pueblos encontrados en su camino, mimetizando aspectos de pueblos tan “burdos” como los totonacas y otomíes. Para convertir ese cúmulo de técnicas, ideas, y conocimientos varios en un vasto emporio civilizador:

El México antiguo nos ofrece pues un caso muy claro de comunidad cultural superpuesta a la división política, comunidad sentida vigorosamente, que tomaba la forma

³² Id

³³ León-Portilla (2016) p. 19

³⁴ Id p. 45

tradicional del mito tolteca; este mito tenía muchos elementos históricos mezclados con las representaciones simbólicas. El indio de Tenochtitlan o de Texcoco, de Huexotla o de Cuauhtitlán, no se defendía como miembro de una tribu, como ciudadano de una ciudad, sino como un hombre civilizado que participaba en una cultura superior.³⁵

1.1.3 Axayácatl

Los mexicas sometieron Atlapulco en el siglo XV

Pero la gran fusión étnica y cultural de Atlapulco y de todo el Valle Matlatzinco vendría a partir del año 1428 con la conquista de la Triple Alianza de Anáhuac, formada por los reinos de Tenochtitlan, Texcoco, y Tlacopan (el otrora Azcapotzalco). Mediante esta alianza tripartita, comenzará la expansión de México Tenochtitlán por toda la región de Mesoamérica, cuyo predominio durará cien años hasta la llegada del conquistador español.³⁶

El sexto *huey tlatoani* mexica Axayácatl³⁷ tuvo relevancia al momento de mantener la estabilidad de las conquistas de sus predecesores, así como los descontentos entre los reinos aliados por la distribución de la riqueza obtenida para cada *tlahucayo*, y las sublevaciones de regiones próximas y lejanas del imperio:

La primera hazaña del agraciado fue someter a los vecinos de Tlatelolco, quienes monopolizaban el comercio del valle con el resto de Mesoamérica. En esta ciudad residían los organizadores de las caravas que recorrían dos mil kilómetros o más para llevar y traer de un punto a otro los productos de cada región. Axayácatl conquistó los pueblos matlatzincas, nahuas y otomíes del valle de Toluca y continuo hacia el oeste para apoderarse de los territorios tarascos de Michoacán.³⁸

Fue relativamente breve el periodo al que estuvieron sometidos los pueblos del valle de Toluca. Pero las implicaciones fueron definitivas, como el desplazamiento de la lengua matlatzinca que daba nombre e identidad a la región, sustituyéndose por el náhuatl. Prueba evidente de ello es la abundancia de topónimos de este idioma en gran parte del país. Era condición de la escritura mexica de los *tlacuiloanime* (escribas mexicanos) el renombrar un lugar en su

³⁵ León-Portilla (1977) p. 232

³⁶ Mayo (2009) p. 69

³⁷ Ver lamina del Códice Mendocino en **Apéndice III - A**

³⁸ Ayala (2004) p. 193

propio idioma, el náhuatl, para ser escritos en los *amoxtli* (*libro*) y documentar la fijación de registros históricos, religiosos, tributarios y militares.

Con ello bajo, bajo el dominio de *Mexihco* el lugar conocido como *Ndo'nhuani* en otomí-*hñühú*, se trasladó al náhuatl como *Atlahpolco*. **Atl**= agua, **atlauhtli**= barranca, **poloa**= destruir, arrasar, y **co**= posposición *lugar*. “*El lugar destruido por las barrancas de agua*”³⁹.

Pese a ser parte del dominio mexicana, la forma de vida y sus prácticas locales no cambiaron demasiado, al tener el margen de libertad que otorgaba ser vasallos de Tenochtitlan; aunado a eso, la pluralidad cultural que existía tenía una honda ascendencia compartida entre los diferentes pueblos indígenas. Por lo mismo es necesario conocer qué tipo de estructuras poseían los otomíes de la época prehispánica, como antecesores de esos asentamientos diseminados por los territorios del actual Atlapulco.

1.2 ***Mbohigi*** - “***Lugar dentro del bosque***”

La denominación, otomíes, es un término náhuatl derivado de *otomitl*, traducida como “los que llevan flechas para cazar aves” o “los que flechan pájaros”, de *tototl* = ave, pájaro, y *mitl* = flecha, dardo; es de uso general para denotar a los pueblos de habla otomí. El vocablo *hñähñu* (*para el Estado de Hidalgo*), que refiere tanto al pueblo como a la lengua, no debe usarse de modo unívoco, puesto que hay una serie de variantes otomianas con una denominación propia: *hñöhñö* (Quéretaro), *hñätho* (Edoméc), *nyühu* (*Puebla y Veracruz*), y *hñühmü* (*Tlaxcala*). La variante respectiva de Atlapulco es el *hñühú*. Así mismo cambian las traducciones al castellano para cada uno; *Hñähñü*⁴⁰, se convierte en “habla de tres” o “hablar de tres formas”, del verbo **hñä**: *hablar*, y el numeral **hñü**: *tres*. Pero en general noto que cada variante lo enuncia en el sentido del verbo *hablar*.

³⁹ Ver **Apéndice IV**

⁴⁰ *Hñähñu* representa la palabra más extensiva para referir al otomí, cuyo origen proviene del estado de Hidalgo; pues ahí se encuentra la mayor concentración de hablantes otomíes y el uso de esta autodenominación se usa sin distinción como término homogéneo.

Al igual que otros pueblos originarios de México, los otomíes se localizan en lugares elevados (montañas, cerros y colinas). Ya sea la Sierra Madre Oriental o las elevaciones dentro del Valle de Toluca y alrededores, es común hallar comunidades *hñähñü* con asentamientos en puntos elevados (de 2.500 m/s aproximadamente). Los pueblos de más renombre son ejemplo claro de las características inherentes a su ascendencia: Chapa de Mota (2644 mts. s/m), Xilotepec (2452), Temoaya (2670), Oztolotepec (2591), Acambay (2550) etc, dan testimonio de su origen e identidad dentro de su habitat:

Los otomíes propiamente dichos son, de todos los habitantes de México los que alcanzan las más grandes alturas. Son montañeses típicos y basta echar una ojeada sobre la literatura de la época de la conquista. Torquemada les llama “gente serrana” y declara que la mayoría de ellos viven en las montañas. Según Motolinía, todas las montañas alrededor de la Ciudad de México están pobladas por ellos. En la *Historia Chichimeca* de Ixtlilxóchitl, los otomíes que salvan la vida del rey Nezahualcóyotl aparecen también como los amos de la montaña, en donde ellos lo ocultan en “un puesto muy oculto, fragoso y peñascoso”. Los aztecas y los nahuas del valle de México sabían que bastaba penetrar en las cadenas boscosas que separan a este valle del de Toluca para encontrarse en medio de los otomíes.⁴¹

Este pueblo al ser de bosques templados, la mayor parte de la zona posee extensiones notables de manantiales. Su clima frío-templado reduce la cantidad de plantas de cultivo y silvestres, así como la adaptabilidad de algunas otras está limitada en cierta medida para la explotación amplia, pero no impidiendo los alcances de la cultura agrícola, al igual que otros productos regionales; convirtiendo la técnica, en una fuente rica sobre las concepciones entorno a su pensamiento encerradas a través del uso del *hñühú*.

1.2.1 Agricultura

Los otomíes se dedican en gran medida al cultivo de **detä** (maíz), pues es la base de su alimentación. Sabemos por los cronistas que siempre hay una constante enorme con el ciclo del maíz en su relación biocultural, pues es tanta la carga que tiene esta planta dentro de la cultura mesoamericana, que se encuentra reflejada en el mito y con ello, en la forma de vida de los pueblos originarios. La forma de siembra es de temporal, por lo cual depende en gran medida del suministro pluvial constante. *El maíz como base de la alimentación se cultivaba en todas partes, pero su rendimiento variaba mucho según las*

⁴¹ Soutelle (1993) p. 13

características de cada región. Era uno de los principales productos del Valle de Toluca...⁴²

Otra planta altamente cultivada es el **wada** (maguey), entre sus usos se encuentra la elaboración de *ixtle*, fibra extraída de las pencas que, al cocerlas sobre fuego, de ellas se puede obtener una pulpa para obtener hilos, y con ello prendas, ayates, calzado, entre otros usos. También y sólo en algunas partes de regiones áridas (Valle del mezquital, Hidalgo) como material de construcción, o también como punto de división para linderos y milpas. No menos importante y significativo, es la extracción de aguamiel, que al fermentarse se convierte en **taxtafi** o **tsey** en otomí, *octli*, en náhuatl⁴³. *El maguey era de uso general entre todos los otomianos. El aguamiel era la bebida corriente en muchas partes en lugar del agua*⁴⁴.

1.2.2 Alimentación

Al ser pueblos diseminados por regiones lejanas dentro del país, los otomíes conservan elementos distintos de un lugar a otro; en su mayoría técnicas relacionadas a la siembra, preparación de comida y realización del vestido. De acuerdo con las fuentes históricas, el cultivo del **huai** (milpa) era un trabajo netamente manual, pues al ser carente el uso de bestias para el trabajo, se limitaba a cavar el agujero con un instrumento, la coa. La implementación de la coa era para excavar el orificio donde se colocaría la semilla del maíz para después cubrirla con tierra.

ALIMENTACIÓN	
Lo cultivado:	Dëtha (maíz), kju (frijol), mu/yù (calabaza), wäda (maguey), xem'bi (chile), dëmxì (tomate).

⁴² Carrasco (1979) p. 71

⁴³ *Pulque* es una palabra del mapundungu o mapuche. Tiene el mismo valor, "bebida embriagante".

⁴⁴ Id p. 55

Lo recolectado:	Ka´ni (quelite), peni (tejocote), deze (capulín), ko´ho (nopal), käha (tuna), k´o (hongos), hierbas del bosque (medicinales, aromáticas, rituales).
Lo cazado:	K´ua (conejo), tsuntsi (aves), mina (ardilla), mai (acocil), kinjua (armadillo), keña (culebra).

Por alguna razón los moradores de estas tierras en el siglo XV, ofrecieron al octavo señor azteca, dos especies gusanos para muestra de su gastronomía local. “Los pueblos de la comarca de Atlapulco presentaron a Ahuitzotl *xomilli* que se cría en los magueyes para comerlos tostados en brazas (y) gusanos de madera que llaman *quauhocuillin*”⁴⁵

La alimentación es un signo distintivo de la cultura inmaterial de un pueblo. Entre los otomíes y los otros pueblos mesoamericanos el ingerir alimento era un acto simbólico y sagrado. Todo en la naturaleza (más aún lo seres bióticos) come, necesita de una fuente orgánica para subsistir. Los animales, las plantas, las entidades anímicas, los hombres, y los dioses, se alimentan; aunque uno sean comidos y otros devoradores. Esa función presente en los organismos parte del ciclo en la existencia del mundo, el de renovación y muerte de la vida. Por ello el alimento es una fuente indispensable no sólo para procurar fuerza para el cuerpo, sino de valorar el sacrificio eterno de la naturaleza en su recorrido, la vía a un desenlace alcanzado por todo ser vivo.

El **ñuni** (alimento) lleva una cocción, tiene un carácter de preparación que conlleva a complementarse. La madurez suficiente en su camino a convertirse en el soporte de alguien más; sea maíz, sea una hierba, sea un animal, hasta el hombre mismo es considerado en cocción, tierno (niño) o maduro (adulto, anciano), expresiones de color y sabor en refranes: “*No lo saquen del comal hasta que se haga totopo*” “*En todas las milpas hay huitlacoques*”, “*ahora es cuando chile verde, has de dar sabor al caldo*”

⁴⁵ Pizana (1979) p.62

Es interesante los términos apelados para nombrar clases de tortilla, mal hecha, tortilla cruda, tortilla chiclosa, tortilla quebrada, tortilla bien hecha⁴⁶. Lo mismo va para los verbos en la medida que son extensión del compromiso con la comida, así como su búsqueda (la recolección) y la importancia de su expresión: *conejea* (cazar conejo), *quelítear* (cortar quelites), *honguear* (buscar hongos), etc. *Tamaliza* (degustar tamales), *atoliza*, *tequilazos*, etc.

Los *mexicah* llegaron a tal punto de relacionar a muchos pueblos como *chichimeca* (del náhuatl concebido como “linaje de los perros”, que aún hoy es difícil determinar la cantidad de pueblos vinculados al término), en general designaba a grupos que no habían alcanzado un nivel semejante de cultura propiamente al de México-Tenochtitlan. Los mismos otomíes caían en esta categorización debido a sus “motivos bárbaros”, por demás elitistas que los antiguos mexicanos exponían de los hñähñü, se encontraba el maltrato al jilote (*xilotl* en náhuatl, *maíz tierno*, en otomí: *ndanxi*).

El cultivo de maíz conlleva un ciclo hasta convertirse en mazorca, *cintli* (náh), *dethä* (ot.), antes de darle una pluralidad de usos atraviesa varias etapas y riesgos hasta convertirse en fuente de alimento para el hombre. Los otomíes al tomar el jilote antes de tiempo, “*lo maltratan, no lo dejaban morir*”, lo consumen antes de permitirle llegar a su forma última. Esta era una de las razones para que los tildaran de como un pueblo incivilizado; hoy en día seguimos esta degustación “bárbara” en el consumo en elotes cocidos y esquites.

El arco y flecha son las herramientas utilizadas en muchos pueblos y tribus como armas, en consecuencia, elementos de supervivencia y violencia. Pero ¿cuál es el sentido de dar muerte a un animal por este medio? Privar a un individuo de la vida en épocas muy remotas era algo tan inconcebible en la medida de no tener una causa lo suficientemente razonable para ejecutar a otro ser o individuo; prueba evidente de ello, es el papel del *sacrificio* dentro de las cosmovisiones mesoamericanas.

⁴⁶ *Tlaxcalpacholli*, tortilla blanca y grande hecha para los reyes; *tlaxcaltzintli*, tortilla bonita; *tlaxcaltontli*, tortilla fea; *tlamatzoalli*, tortilla plegada. Y en otomí hay muchas más connotaciones. *Hme* es tortilla. *Ndähme*: tortilla bien cocida, *ñahme*: tortilla cruda, *mahme*: tortilla larga, *xihme*: tortilla delgada, *pahme*: tortilla caliente, *tsehme*: tortilla fría, *fethme*: tortilla dorada, *tsut’hme*: tortilla tostada, *sehme*: tortilla despedazada, *joxañ’i*: tortilla enchilada, *haxhme*: tortilla de ayer, *inähme*: tortilla neja, *yothme*: tortilla seca, *sethme*: tortilla remojada; *pehme* (v.): hacer tortillas.

De nuevo nos remiten al concepto de ciclo natural y alimento. Un asesinato sin razón no es sólo un acto violento, sino un acto innecesario. ¿Qué entorno es el referente de los pueblos prehispánicos? Porque al estar tan relacionados con un ambiente natural, muy ligado a la concepción divina, nada en la naturaleza es privado de la vida sin ningún motivo. Un animal sólo devora a otros porque tiene hambre, no mata; en consecuencia, no existe el desperdicio dentro del ciclo natural de conservación.

Vestido

Durante el periodo prehispánico las prendas ligadas al hombre eran el *maxtlatl* (braguero), y la *tilmantli*, la capa que cubre la mayor parte del cuerpo atada arriba del hombro; junto con sandalias de palma, para otros, descalzos era lo común. En el caso de la mujer el *ngonde* (*atado*, falda), conocido también como *huipilli* para la parte inferior, y por lo general el *mohui* (*otomí*) o *quechquémitl* (*náhuatl*). Elaboradas de ixtle en varios grados de calidad, dependiendo las posibilidades y la clase social a la que se pertenecía. Al introducirse el algodón, o en su caso el ganado bovino se configuró la materia prima en la manufactura de estos.

En épocas posteriores a la Colonia el hombre acostumbraba a llevar camisa y pantalón de manta, faja y sombrero. La mujer ligada a su postura y necesidad, blusa, falda, faja y rebozo. Actualmente, el hombre indígena en muchos lugares ha transformado su vestimenta, pues esta ya no es de confección particular (en casa), sino más bien, ha optado por usar prendas de uso industrial. La vestimenta femenina por su lado resiste los embates de la modernidad, pues el carácter identitario que proviene del uso de dichas ropas no impide su portación.

1.2.3 Religión

Los otomíes tenían una serie de creencias relativas a las más simples manifestaciones de la naturaleza. Sus prácticas religiosas antiguas consistían en entronizar a un antepasado como *numen* protector del clan. Carrasco escribe al respecto:

Uno de los principales procesos por el que las religiones de Mesoamérica se produce tan gran cantidad de deidades, es la deificación del caudillo antepasado de una tribu que toma atributos del dios de la misma tribu del cual se considera representante, viniendo a formar una nueva advocación.⁴⁷

La adopción de nuevas deidades pertenecientes a otros panteones prehispánicos quizá tiene sus orígenes en la adopción de deidades propias de los otomíes, puesto que los mexicas asimilaron las creencias de los pueblos establecidos en el lago de Texcoco, que de no ser de afiliación nahua -tepaneca, es probable relacionarse con una línea otomí:

Posibles dioses nahuas tomados de los otomíes:	
<i>Otontecuhтли</i>	El Señor otomí
<i>Xocotl</i>	El Amargo
<i>Cuecuex</i>	El Libidinoso
<i>Ueuecóyotl</i>	El Coyote Viejo, advocación de Tezcatlipoca

Relación de divinidades otomíes y nahuas		
Otomí ⁴⁸	Náhuatl	Castellano
<i>Mu'ye</i>	<i>Tláloc</i>	El señor de la lluvia El que hace crecer
<i>Edahi</i>	<i>Ehécatl</i>	El que sopla, el viento
<i>Yoccipa</i>	<i>Mixcóatl</i>	Serpiente nube - El guerrero

⁴⁷ Carrasco (1979) p. 143

⁴⁸ Nombres otomíes en González Torres (1991)

<i>Ek'emaxi</i>	<i>Quetzalcóatl</i>	La serpiente de pluma preciosa
<i>Numudu/ Zithu'na</i>	<i>Mictlantecuhtli</i>	El señor de la muerte
<i>Nohpytecha</i>	<i>Tlazohteotl</i>	La devoradora de suciedad
<i>Yo kwa</i>	<i>Ome tochtli</i>	Dos-conejo ⁴⁹ , una entidad de la ebriedad.

De la parte matlatzinca de Toluca se tendría a *Coltzin, El venerable inclinado, El Señor Torcido*; aunque hace alusión a un antepasado bajo la figura del viejo, a un dios antiguo del fuego.

Es común encontrar vestigios de adoración a las manifestaciones de la naturaleza mimetizadas en la tradición religiosa católica, o por lo menos de respecto a las entidades que viven en los bosques, los caminos y los ojos de agua. Al hacer uso de dichos recursos, el sincretismo católico indígena, toma fórmulas y palabras al referirse a los elementos naturales. Carrasco dice sobre esto "...*algunos otomianos adoraban directamente objetos de la naturaleza junto con los dioses que los representaban. Uno es probablemente, la adoración a la luna...*"⁵⁰

En algunos estados como Hidalgo, no hay distinción para llamar al sol con un mote de respeto: *Tsi dada Hiady* (Querido Padre Sol). El mismo trato referente a la luna: *Tsi meme Nzänä* (Querida Madre Luna). Estas formas de honrar el saludo, no está en contradicción con la creencia de carácter cristiano y la profesión de fe que ejerce cada individuo dentro de su comunidad.

En el mismo Atlapulco esto no es ausente pues se nombró a los santos principales como *tsi'dota*: venerables líderes, venerables patrones; o en concreto, apreciados abuelos. No es raro decir de la gente mayor que aún percibe ese respeto a la naturaleza, el pedir permiso al acercarse a un ojo de agua (manantial), pues a decir de ellos: "*no es tuyo, sino del que vive ahí; por*

⁴⁹ Un paraje de Atlapulco lleva precisamente el nombre castellano *Dos conejo*.

⁵⁰ Carrasco (1979) p. 159

eso hay que pedirle permiso”, esto se hace santiguándose y signando el lugar en donde se coloque una ofrenda y se realice actividad o alguna obra.

1.2.4 Sexualidad

La formación del carácter sexual se encuentra ligado al comportamiento de cada individuo, el margen moral que se transforma con la época, por ello la interacción de los seres humanos tiende a desarrollar un diálogo concerniente a los usos y prácticas de su colectivo social. Esta concepción referente al cuerpo es otro ámbito de la vida otomí. Si se considera el legado *hispano*, como el indígena que acompaña como remanente de ese pasado que ya no existe en puridad, esto no impide vislumbrar las implicaciones de su origen y motivos en lo contemporáneo de una comunidad, pasa desapercibido para los mismos integrantes por la cotidianidad monótona que comparten las regiones indígenas con un pasado similar.

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su regeneración y manutención.⁵¹

En esta contingencia de contrarios se desborda una parte de lo humano, una condición más allá del ámbito moral que no es visto como tal, sino la pura concentración del ciclo natural de mujer y varón; es simbolismo material en la imagen del mundo, percepciones genuinas del ámbito erótico en cada constructo social que se conciben en términos de lengua y actos rituales concebidos.

El sexo es acción, es juego, es lucha, y el mundo entero se considera producto de su rítmico y perpetuo movimiento. Lo femenino que es muerte, será la fuente de la vida; lo masculino que es vida, será el antecedente de la muerte. Lo femenino es principio, estatismo primigenio; lo masculino es el ascenso al dominio que inicia el movimiento. Cuando el ejercicio del poder fatiga al dominante macho, viene el relevo femenino, la vuelta a la etapa anterior, y con ello el ciclo se cierra y se perpetúa.⁵²

En algún momento de su pasado los otomíes tenían fama de ser libertinos, pues su carácter aparentemente lúdico no dejaban duda de los flirteos bajo los

⁵¹ Marcos (2004) p. 237

⁵² López Austin (2010) p. 30

cuales concernían encuentros amorosos, más aún la permisibilidad de matrimonios incluso dentro de su parentela. Entre sus divinidades esta *Cuecuex*, “el ozado”, “el atrevido”, el “desvergonzado” en una acepción más *pesimista*; se figura con atributos negativos que confieren extensiones sobre el ser femenino y el ser masculino. La casa, el campo, el cuerpo humano, son dignos de poseer en determinado tiempo y por voluntad propia, los influjos del deseo sexual; porque alguien más (la pareja, el otro, su opuesto) lo provoca.

La historia de cada pueblo autóctono es cotidiana, el orden de sus hábitos en el desempeño de actitudes y deseos implica la construcción simbólica de antecedentes míticos en el origen fundacional de su mundo. Esta imagen es una muestra procaz, puede ser intolerable debido al distanciamiento cronológico y cultural; es censurable por el arraigo moral, pues a la vez se considera escandaloso (impúdico) en una época desprovista del bagaje anterior al que precede con una forma diferente de observar el contexto sexual otomí.

La moral cristiana lidió demasiado con este tipo de creencias paganas (“perversas”) de los otomíes antiguos y semejantes pueblos, pero aún hoy perviven como fruto de la interculturalidad de elementos europeos y nativos de Mesoamérica. Si el “mal” fue un vacío a llenar por los primeros misioneros, no lo fue tanto como para iniciar la empresa de evitar el pecado en estas tierras, y adherir la salvación inconsciente a sus catecúmenos.

¿Existieron los conceptos de pecado y perdón para los antiguos nahuas? La cuestión del pecado es una idea-concepto impuesta en América para nombrar un sentimiento de culpa por cometer una supuesta falta moral perseguida desde el imaginario occidental y no desde el pensamiento indígena. El miedo a cometer una falta se impondría a través de diversos miedos sociales, generados y mantenidos como forma de control social.⁵³

Los otomíes genuinos son groseros en su trato, algunas veces desconfiados con el extraño; muy vulgares, pero creativos en el uso de sus palabras eróticas, incluso con matices para hacer *peor o suave* una construcción empleada. En algún momento del rastreo de palabras otomí, un informante empleo la siguiente frase: *langa xihí turu*. Cuando revise el vocabulario con mi informante principal, me dijo, ¡eso *no se dice!*; más que impedir su uso, corrigió

⁵³ Eudave (2013) p.44

la manera de enunciarlo. La traducción literal es: “la verga en las nalgas”, que es una manera muy vulgar de referirse al coito; a lo que sugirió modificarlo a, “*langa tsi xihí xi tsitsi*”: “tu pajarito en las pompis” En este sentido, el cambio no es en función de prohibir, sino atenuar la carga soez del mismo.

Es una lástima no poder encontrar más ejemplos de este tipo, no obstante, algunas palabras referentes a partes del cuerpo y otros sustantivos que son metáfora del referente sexual son compatibles con variantes otomíes de los estados de Puebla e Hidalgo:

En la Sierra Madre⁵⁴, existe un corpus muy extenso de verbos. La definición de los actos que preceden y acompañan al coito es también muy importante para la comprensión del campo semántico de la sexualidad. Así la erección del pene es descrita en términos metafóricos: *mpo ra s'ũmpo ra za*, “el árbol, la cola se para”. La excitación, “el deseo de ser penetrada” (*nde ra yu kayo*) “ganas de ir al gallo”. Se dice de una mujer deseable que esta “parada” (*ntakä xisu*). Reconocible entre ellas es una “mujer zopilote” (*hpata xisu*), o “mujer del camino del zopilote” (*hpata n'yü xisu*). En el clímax de la excitación, se convierte en *mpo*, “negra” o en *tonto xisu*, “mujer loca”. En cuanto a las caricias (*peta í*), éstas son descritas como un “calentamiento”, *hpati*.⁵⁵

La orientación sobre la experiencia o conocimiento sexual (prenupcial o matrimonial) se encuentra a veces ausente, aunque los recursos del idioma demuestran lo contrario, por simples alusiones a las diferentes interpretaciones de comentarios *picantes*. En la medida que la recreación del *chisme*, o un diálogo simple puede tornarse burdo y dinámico; sean hombres o mujeres (sin importancia de edad) dan viveza al compartir sus ideas y experiencia respecto a la sexualidad aún como *chanza* o juego. Sea individual, colectiva, personal o ajena, la reticencia es parte del móvil al momento de aclarar comportamientos eróticos a discutir. Tan ligado al presente imaginario del entorno diario que está ahí sin denostar los “buenos principios”. Prueba de ello es el albur para unos casos, los dichos y expresiones con doble sentido en la palabra corriente de saludos o pláticas de algunos mexicanos.

Este aspecto en sin duda notable, pese a que las formas y usos de la oralidad en español mimetizado con lengua otomí. Hábitos visibles de la gente criada en una comunidad de ascendencia indígena, tan evidentes que pasan

⁵⁴ Oriental

⁵⁵ Galinier (1990) p.639

desapercibidos, y en ocasiones como indiferente a las risas tergiversadas sobre los “malos pensamientos” y “malas palabras”. Aun así, parte del entorno.

1.3 San Pedro y San Pablo Atlapulco, de Altepetl a pueblo indio

En un mundo comunicado, accesible, por lo mismo jerárquico, los recursos naturales indispensables se convierten en materia prima para conformar tecnología e infraestructura; con patrones socioeconómicos dominantes para disponer y acumular la riqueza de regiones prósperas. Los factores históricos transforman a sus individuos, ligados a su carácter identitario, heredan las posibilidades de crecimiento en cuanto a la disposición de la riqueza material, técnica e intelectual.

Durante el siglo XVI la mayoría de los territorios pertenecientes al dominio mexica fueron parte de la corona española, con ello la libre determinación de los antiguos *altepeme* pasó a ser vulnerado, pues contrajo una serie de cambios relevantes en su estilo de vida. Entre las primeras disposiciones fue concentrar localidades, formando *pueblos de indios*, para evitar que la ausencia de población imposibilitara las actividades económicas e infraestructurales necesarias para los colonizadores.

Los españoles valoraban sobre manera la vida urbana con su esplendor y formalismo, admiraban las ciudades, gustaban que la gente tuviera vecinos pared con pared, y tenía por condenable la vida supuestamente libertina de la población desperdigada por sus campos de cultivo o, peor todavía, en medios de bosques o barrancas. Como el patrón poblacional de Mesoamérica daba lugar a mucha movilidad y dispersión, no les gustó. La población de un pueblo (*altepetl*) no siempre estaba concentrada en un punto, sino más bien dispersa por el territorio del *pueblo*, fuese por característica fisiográficas del terreno o por la disposición de las mejores tierras.⁵⁶

La forma de vida de la nueva elite dio por consiguiente un cambio en la manera de administrar los recursos de los pueblos, pero también los bienes dispuestos para ser tributados. Las similitudes entre el viejo y nuevo mundo eran semejantes a pesar de los orígenes, mexicas o españoles, concebían la fuente de riqueza proveniente de la acumulación de bienes; sin embargo, la riqueza en

⁵⁶ García Martínez (2011) p.68

aquel tiempo era netamente provenía de la subsistencia agrícola, sobre los alcances obtenidos de otros bienes secundarios para resguardar el potencial tecnológico, político y militar del Estado en cuestión, y con ello, su dominio. Los territorios potencialmente económicos eran poblados, aquellos que eran inaccesibles eran abandonados a su suerte, y los contribuyentes, en algunos caos respetados bajo cierto margen de autonomía.

Sobre ello, Carrasco menciona:

El conjunto de varios clanes, cada uno con su territorio definido, formaba un pueblo, entidad con un centro geográfico determinado y una organización política común. La organización política variaba según el grado de independencia de cada pueblo. Teóricamente podríamos imaginar una situación original, en la que cada pueblo sería independiente y tendría un señorío; en la realidad de cada pueblo estaba en lucha con sus vecinos para sujetarlos e imponerles tributo, o para liberarse si se hallaba sometido.⁵⁷

A estos *calpulleque*, clanes-barrio, se le distribuía por su calidad de artesanos, de mano de obra, o en su caso, por el tipo de tributos que ofrecían en su calidad de *pueblo indio*: un vasallaje. A través de una autoridad local denominada *encomendadero*:

El encomendadero, en efecto, asumía las obligaciones de un misionero laico, y al mismo tiempo había de actuar como un recaudador del tributo y de la contribución general de un convenio semifeudal: el encomendadero acepta la responsabilidad de velar por el alma del indio, mientras que la obligación contractual de este, consistía en cultivar las tierras y lavar el oro. Esta ficción legal, cualquiera que fuera el nombre que se le diere, fue la base de todos los sistemas mediante los cuales se forzaba a trabajar al indio.⁵⁸

Atlapulco no estuvo excepto del pago de tributo, así como una encomendadero por el año de 1550:

Doña Catalina Zarate a partir de que fue mercedada – fue dueña de tierras de las llamadas mercedes reales – por Don Luis de Velasco, fue encomendera real de Atlapulco, por lo que informo que los naturales de este lugar les daban a los encomenderos el tributo de cada año en dinero, ropa, maíz, ochocientos pesos en pulque, carbón, leña, yerba, y gallina y media cada día.⁵⁹

⁵⁷ Pizana (1979) p. 106

⁵⁸ Bird (1986) p.120

⁵⁹ Núñez Callejo (2013) p. 40

Claro que la imposición de un nuevo régimen político restringe las posibilidades de expresión pública en la forma de pensamiento, educación y culto religioso en determinadas circunstancias. El caso de la Nueva España puso en detrimento de los nuevos súbditos la adopción de la religión más importante de Europa, pues había sido el garante para permitir la intromisión extranjera a las tierras “recién descubiertas” de 1492; la religión católica tuvo un proceso complejo y nutrido con los cultos prehispánicos, el modo de practicar los mismos se fue volviendo legitimación de la nueva conformación popular *india*.

La Nueva España era un país de misas, rosarios, procesiones y penitencias; en el que la mayor parte de los ranchos llevaban nombres de santos; un país de hombres obsesionados por la idea de salvarse del infierno, dónde los niños y los adultos acostumbraban a besar la mano de los sacerdotes, y dónde la aparición de un prelado era motivo para que todo el mundo bajara la vista y se arrojara.⁶⁰

De alguna manera la sombra religiosa sugestionaba a las autoridades políticas no menos que a los naturales de las provincias, pues en última instancia era parte de un delicado equilibrio en el cual los españoles cobijaban a sus *encomendados*, y a su vez ellos mostraban aprobación por la forma de administrar la fe de las órdenes eclesiásticas. Aquel *Atlauhpolco otomí*, pasaría a renombrarse: *San Pedro y San Pablo Atlapulco*, desde aquel momento sus supersticiones autóctonas y formas de vida indígena en sus categorías quedaban anuladas, así como su servicio, trabajo y tributos encausados al virreinato colonial. Ese pueblo indio que mantuvo nexos con los grandes señoríos del pasado prehispánico, buscó en la legalidad de su contexto hispano y cristiano la posibilidad de seguir teniendo posesión de su territorio:

La tradición oral nos dice que el día 28 de octubre de 1560, venía una gran caravana por el camino que viene de México. Venían soldados españoles a caballo, una gran cantidad de indios; después venían otro contingente cargando sobre sus hombros un aparato que le llamaban *andas*. Traían a un hombre sentado, cubriéndole del sol con unas mantillas finas, que le llamaban palio; atrás le seguía una gran cantidad de españoles a caballo con sus mujeres cómodamente sentadas.

La caravana fue interrumpida por un grupo de indios principales de este pueblo, solicitando la anuencia de poder hablar con el virrey para solicitar, les otorgara el derecho por escrito de las tierras que poseían de mucho tiempo atrás.⁶¹

⁶⁰ Ayala A. (2004) p. 434

⁶¹ Núñez (2013) p. 42

Los indígenas de Atlapulco mantuvieron relevos en cuanto al trato de los servicios prestados a los círculos de poder dentro del Valle de México, como labradores, mano de obra, e incluso resistencia militar como huestes al mando del Azcapotzalco prehispánico; después tributarios para la Triple Alianza nahua; y durante el siglo XVII, el convenio con la Real Casa de Moneda, ya que Atlapulco se encargó de administrar frecuentemente cargas de carbón para la manufactura de monedas.

El caso de San Pedro Atlapulco es interesante en este sentido, porque se trata de un pueblo que no era de agricultores, sino que se dedicaba a producir el carbón vegetal utilizado en la Real Casa de Moneda de la ciudad de México. Este combustible era indispensable para la fabricación de moneda y su desabasto podía dificultar o incluso paralizar -como efectivamente llegó a ocurrir- las labores del establecimiento. En otras palabras, Atlapulco tenía a su cargo una oscura, pero esencial actividad en un proceso productivo que sostenía las finanzas imperiales e, indirectamente, alimentaba la formación del naciente sistema mundial del capitalismo.⁶²

El estudio del Atlapulco novohispano es un recorrido interesante por las vicisitudes legales referidas en la documentación del Archivo General de la Nación y otros centros de documentación municipales o locales. Desde los primeros tiempos de la colonia hasta la resolución más importante de disputas territoriales en 1946, los escenarios son de un carisma militante en cuanto a la determinación defensiva por la tenencia de la tierra comunal. A pesar de los esfuerzos por detentar la soberanía propia de la comunidad mediante las pruebas escritas fehacientes, en ocasiones los vaivenes de la época y contexto de las circunstancias hicieron que en su momento se encontrarán en desventaja para reclamar y demostrar los privilegios e identidad de su historia.

Los escritos mejor conservados son títulos de propiedad por la necesidad de demarcación territorial, empleados en su carácter legal ante la distribución de encomiendas coloniales, la explotación de recursos naturales posteriores, pero también de litigios con otras comarcas vecinas y autoridades religiosas y gubernamentales aun en décadas recientes; pues en la documentación oficial se refrenda un testimonio formal muy valioso para evitar posibles arrebatos territoriales.⁶³ La vida colonial e independiente se ha refrendado principalmente por aquellos oficios y procesos legales a través de su cronología escrita.

⁶² Castro (2007) p. 67

⁶³ Ver **Apéndice II-D**

1.3.1 La vida otomí contemporánea

La vida otomí, es la vida de los hombres, mujeres, niños y ancianos del campo. Del ambiente rural, ese habitat que está más cercano a la naturaleza y por ende, a una ascendencia primigenia por antonomasia. La vida tranquila, apacible, participativa, tan poco habitada y olvidada por el hombre actual, carente de industria, de “progreso”. *Mbe, te ra progreso: Pero, ¿qué es el progreso?* Es perjudicial exagerar los grandes tratados de esperanzas sobre las tergiversaciones de esta palabra aún más difundida en discursos populistas y de pretendidos éxitos económicos. Al menos en el cuidado que implica el hablar, el decir palabras vacías, sin importancia y con meras apariencias, más nutridas cuando se dicen con propósito, comprensión al describir un problema puntual.

La vida otomí es y ha sido insuficiente sobre los bienes materiales, algunos todavía dirían, “miserable”, por ser una vida alejada de lo que entendemos por urbanidad. Pobre sí, porque en ocasiones padece carencias ligadas a los recursos básicos primarios, como lo son vivienda y alimento; situaciones frecuentes muchas regiones de México y del mundo. Los momentos históricos de *Atlahpolco*, de *San Pedro* y *San Pablo Atlapolco*, y el *Atlapulco* de hoy en día, no han sido los mismos sobre la distribución de su propia riqueza. Fuerte presencia podemos mostrar en la pobreza que han tenido en el recuento de algunas centurias, por testigos que lo han constatado de viva voz.

En los albores de la Revolución mexicana, poseía las condiciones de un pueblo rural del periodo porfirista, sin vías de comunicación y estrictamente dedicado a la vida agraria. Dedicada al cultivo del maíz y maguey; con el respectivo aprovechamiento de la flora local, quelites, hongos y otras hierbas silvestres. Su momento más dinámico fue durante el periodo de transición armado a la democracia institucionalizada, los altos índices de violencia laceraban de manera radical su ya endeble situación económica; pues hizo mermar la población a tal grado que incluso los supervivientes preferían mudarse por tiempo indefinido a entidades como Metepec, Tenango del Valle, Toluca, y

la Ciudad de México. ¿Qué dio la revolución a los pueblos indígenas? Sufrimiento y hambre.⁶⁴

La etapa postrevolucionaria tardó para resarcir los medios de subsistencia que se habían tornado una vez más distintos en la manera de cultivar, pues las milpas que anteriormente eran exclusivas de maíz, maguey y calabaza, ahora también lo eran de cebada, trigo, papa y otras plantaciones; durante la colonia se propició la entrada de animales para su reproducción, pero sólo hasta desarme posterior, fue cuando el ganado ovino, porcino y vacuno se extendía de igual manera. Aunque seguía tratándose de una precaria economía de producción y autoconsumo, para la mayoría de la población, se vislumbra el goce de una pequeña facción de comerciantes aventajados sobre sus paisanos; estos darían un cambio en la manera de comprender las relaciones étnicas a convertirse en incipiente hegemonía popular. Ya no indígena sino mestiza.

La Revolución tardó para hacerle justicia a este pueblo. Pues si bien la primer gran obra fue la construcción de la Escuela Primaria Emilio Portes Gil (1939), otras demoraron algunos años como la carretera Atlapulco-Marquesa (1952-1956) y la introducción de luz eléctrica (1958)⁶⁵, por citar algunos ejemplos. Si la revolución había movilizadomasas y pueblos enteros, una de las implicaciones fue una nueva concepción de la vida campesina; una categoría que aplastaría la dignidad y la vigencia cultural otomí en el combate por el “atraso de sus indios”. Esta sentencia hacía mella en la manera en que los pueblos originarios se reconocían, era una ideología clasista evocada principalmente por el Estado mexicano de carácter *positivista* en el siglo XIX y XX, y después sobre el proyecto industrializador post revolucionario.

Al partir de una innegable descendencia otomí, se observa la insuperable propensión a abandonar la estirpe indígena para modificarla cada vez más, hasta llegar a su concepción mestiza bajo la que se encuentra parcialmente. Consecuencia de la degradación de su vida autóctona por comparación al ritmo de vida mestiza contemporánea. La vida otomí de Atlapulco ha tenido

⁶⁴ Un vecino de Toluca me dijo esta frase que había concebido su familia sobre la Revolución: “Viene Carranza, ¡chinga!; viene Zapata, ¡chinga!; viene fulano, ¡chinga! ¡¡Que viva la Chinga!!

⁶⁵ Plata Villa (2008) p.32

laceraciones en la conformación de su sociedad indigna a través de la historia mexicana:

Desde el primer período colonial, cuando los sacerdotes católicos y los terratenientes españoles comenzaron a adaptar a los indios al sistema cultural europeo, las facciones políticas hispánicas han estado creando una imagen del indio que se ajustara a los intereses sociales, económicos e ideológicos de los no indios.⁶⁶

Varios fueron los testimonios a decir de la vida rural durante la década de los cuarenta, pero podría traerlos a colación en dos frases: “muchas cosas que no había antes”, y, “porque estábamos atrasados”. Una comunidad no atrasada es la que “vive bien”, la que posee un éxito económico y el capital suficiente para cubrir sus necesidades. “La condición de indio es una medida de lo que los lugareños no son o no tienen frente a la *élite* hispánica, antes que de lo que son o tienen”.⁶⁷ Y sin embargo, a pesar de padecer la carencia material han cambiado poco, en especial el cuidado de sus valores autóctonos sobre la tierra comunal.

De 1943 a 1946, el pueblo vivió gran beligerancia por su territorio, acontecimientos relevantes y delicados por las pérdidas materiales, económicas y humanas. En la experiencia de un viajero e investigador, comenta: “Los otomíes nunca se dejan explotar. Inclusive una buena parte ha memorizado el Código Agrario. Hasta los que no saben leer ni escribir los saben por medio de la lectura que hacen los letrados”.⁶⁸ Con gran esfuerzo, apoyo común, y determinación, el 14 de agosto de 1946 en el Diario Oficial de la federación publicaba la “*Resolución sobre el litigio de tierras comunales de los pueblos Tilapa y anexos, y Atlapulco y anexos*” con el fallo a favor de este último. Este suceso marcó un hito en su historia, pues a la fecha se sigue conmemorando el 14 de agosto como otra fiesta importante dentro del año ritual de celebraciones que poseen, para demostrar el potencial que tiene como asentamiento prehispánico vigente y su recorrido hasta la conformación de su actual sitio.

Hablar de la tierra otomí, es hablar de este contexto particular lleno por la agresividad territorial de su gente. Una gente que ve en la tierra el fruto de su

⁶⁶ Friedlander (1977) p. 213

⁶⁷ Id p.101

⁶⁸ Mejido (1980) p.97

acontecer, el pasado y presente de su hogar. Para los campesinos **hai** (la tierra), es la fuente de vida, por lo que su trabajo es una manera de ser partícipes de ese mundo:

La tierra es otra cosa, porque es la tierra la que les da posibilidades a los hombres. Gracias a ella pueden hacer caminos, plantar milpas, construir casa y tantas cosas más. Los frutos del trabajo de los hombres sí son de ellos: el maíz, los frijoles, el uso de los caminos, la protección ofrecida por la casa, etc. La tierra misma es cambio, no se hace propiedad de nadie. Y nadie tiene el derecho de transformarla en propiedad.⁶⁹

¿Qué significa la cultura campesina? Me dijo un anciano sobre los activistas indígenas y políticos militantes sobre sus causas: “hablan de la tierra y de los derechos de los campesinos, ¡pero no siembran!” Contestatario o no, piensa en el trabajo que lo impulsa a seguir su origen por el sacrificio que implica toda una vida dedicada al cuidado de la tierra. Alguien que no siembra, es prácticamente alguien que ya no está conectado con su origen indígena, pues si hay dos posibles caminos y uno es el de la cultura agraria, el otro, es vínculo del pensamiento indígena a través del conocimiento de un idioma propio. Sin duda un reflejo segmentado de la actividad, condición y desarrollo que han tenido por su ascendencia primigenia, aún con las limitaciones ausentes de su cultura material e intelectual no conservadas totalmente, se accede al saber vigente por aquellos registros, diálogos, modos, costumbres y tradiciones que conservan sus habitantes, relacionados a su antigua lengua el otomí-ñühú.

⁶⁹ Lenkersdorf (1996) p. 109

CAPÍTULO II

ALREDEDOR DEL FOGÓN

2.1 *Philosophia* y cosmovisión

La filosofía es el ejercicio de reflexión sobre las condiciones que cada mujer y hombre afrontan en su vida inmediata. Es el desarrollo de las ideas determinantes para un individuo o pueblo como parte de su cultura intelectual, acontecida en implicaciones sociales encargadas de moldear no sólo una actitud de vida, sino la justificación de los actos que transforman y condicionan estructuras del pensamiento humano. Tales como el papel del hombre en el mundo, la idea de dios, las formas de gobierno, el conocimiento, o la manera en que somos educados.

La ubicuidad de la *philosophia* permite su utilidad en el ejercicio de razonamientos y saberes multiculturales, será planteada hacia una concepción universal. Esto es, el reconocimiento y recepción para asimilar categorías, discursos, métodos e influencia en la apropiación sobre una serie de ideas a través de los siglos; qué trasvasados a diversos idiomas, aportan nociones a un tipo de lenguaje, en este caso, un lenguaje filosófico. Provocando la expansión del pensamiento al que se traslada, a la par que lo hace su contexto de origen, una vez mostradas las condiciones de ese contexto se produce una adopción por parte de los individuos que la cultivan. En cierta medida la filosofía es la manera en que la producción cultural propia de un pueblo o grupo de individuos se extienda a una cultura universal.

El pensar filosófico, la manera en que se ejercita la reflexión filosófica, tiene límites y distinciones en pro de aciertos necesarios para tal condición. Este pensar se vuelve una antesala a la elucubración de *razonamientos lógicos*, un saber válido para diversos hombres, épocas e idiomas; en consecuencia, útil a todos los conocimientos y pueblos que puedan encarnar este tipo de saber filosófico.

La construcción de un filosofar contemporáneo a partir de un contexto inmediato, es la propuesta de los alcances del giro otomí *tsi pädi*. Es la apuesta

por verificar esa proposición. Si bien el otomí es una lengua antigua, se había transmitido por una vía de comunicación oral; se mantuvo viva mientras se hablará, se escuchará y fuese compartida por sus hablantes, miembros de familias otomíes en común. No obstante, su desgaste es causado por un desplazamiento en la forma de comunicar sus categorías a partir del otomí; por ende, la vida de su mundo en esta lengua se trunca para crear formas discursivas a partir de una hibridación del español y el remanente de pensamiento indígena contemporáneo que aparece cada vez más ausente.

La lengua⁷⁰ de un pueblo se ve ligado por un grupo de factores que lo delimitan. Pueden ser *útil* como corresponde para determinar el uso de alguna *técnica*; en la ubicación del *espacio* y los recursos naturales; en lo *cotidiano* de las tradiciones-costumbres (fiestas, rituales, formas parentescos, saludos), la organización político-agraria, así como el ámbito *lingüístico* en los manejos de los discursos para el tipo de conocimiento empleado.

El saber de un pueblo está condicionado por la lengua de sus hablantes, mediante los *sentidos* que se le otorgan se acercan a la comprensión en los niveles que el pensamiento percibe de la realidad (interpretación) del mundo, con móviles propios que en muchas ocasiones no son arbitrarios. Esto tiene como consecuencia un cambio en la forma de comunicar y tomar decisiones para los individuos más conscientes de su situación particular, las implicaciones dividen el consenso para la *lengua* utilizada; en el descubrimiento de nuevas vías para conciliar la pluralidad de saberes y técnicas se entrelazan normas que generaran más conocimientos por nombrar o categorizar.

El saber de un pueblo originario se delinea por la sobrevivencia de su cultura. El uso del saber otomí es la manera de afrontar la superación de lo que se impone como *folclórico* o *mágico*. El ejercicio otomí en este caso, no se concentra en un caso de búsqueda única sobre puntos antropológicos, sino en las manifestaciones de la cultura dando importancia a la construcción del lenguaje oral que concentra las ideas para el análisis de esta fuente primaria. Al volver asequible este medio es necesario apropiarse un contexto dentro de

⁷⁰ "La lengua es un sistema de signos que expresan ideas", Saussure (2001) p.260

parámetros de lenguajes definidos, y es preciso internalizar los medios lingüísticos de una lengua, pues permitirá la comunicación de este saber indígena:

El mundo, según aparece al sentido común, consiste en un número indefinido de acontecimientos sucesivos y, según se presume, relacionado casualmente, los que envuelven un número indefinido de cosas, vidas y pensamientos separados, individuales, constituyentes el conjunto un cosmos presumiblemente ordenado. Para describir, discutir y manejar este universo del sentido común, se han desarrollado los lenguajes humanos.⁷¹

La lengua es equivalencia para lograr la receptividad del pensamiento. Para llegar a la noción de saber otomí hay que llevar a su lengua al plano de idioma para avanzar en los obstáculos dentro del área lingüística a través de una respectiva epistemología. No para computar mayorías que asienten consensos, sino para abrir la subversión del problema lingüístico fundamental: *conocer los distintos aspectos culturales para el reconocimiento y aplicación en una concentración filosófica indígena*; pues la ausencia de categorías indispensables impide la influencia del otomí en el contexto de su cosmovisión.

La cosmovisión es el razonamiento de sistematizar el mundo para las sociedades antiguas. La cosmovisión tiene como característica común la intención de explorar la totalidad del mundo tal y como es visto según el alcance técnico y práctico de cada sociedad.⁷²

Y cada cosmovisión implica el uso de una lengua para su forma transmisión.

2.1.1 Gosphi – Fogón

El otomí es un pueblo que dialoga con su cultura. Uno de sus rostros es el de la condición oral para expresar la interpretación de su propio contexto. La carencia de infraestructura, de educación escolarizada, que no es propicia con su educación comunitaria, sino una comprometida con la cultura técnica-

⁷¹ Huxley (1977) p. 51

⁷² Massé Narvaez (2013) p.56

material, ni qué decir de los recursos lingüísticos que a partir de su acontecer histórico han sido lacerados en momentos específicos.

Pero *¿qué han sido los otomíes?*, mejor dicho: *¿qué son?* La historia de los otomíes es la historia de su palabra y de su lengua materno. Al nombrar se evoca, se trae a cuenta una realidad que no es la de todos, no es de *universales*; ni en una fuente de saber adscrita en libros o grados de categorización específica. Cuando volvemos sobre los grandes sistemas del pensamiento occidental, regresamos a conocer circunstancias ajenas a nosotros que poca relación tienen a una época actual pese a ser fundada por esa influencia. Qué es una lengua sino la suma de otros saberes. La acumulación sistemática por grupos humanos que involucran formas disimiles de expresar lo que no existe de manera equitativa, ni tampoco bajo los mismos conceptos.

Una serie de ideas que se tornan especializadas en cuanto al uso y práctica que siempre tendrán como dirigentes del contexto bajo la naturaleza que rodea al hombre, en donde los medios para generar la construcción del pensamiento social e individual son evidenciados a través de una lengua. El moldear la materia otorga destrezas para rasgar el orden natural, en principio para vivir y en seguida para dar continuidad a un proceso fundacional en cada faceta originaria de los pueblos, así como su desarrollo histórico propio. Concibo la cultura como el desprendimiento inherente a la artificialidad humana, la consciencia ante el asombro proveniente del mundo que se crea de la influencia a grupos humanos organizados.

Al tomar como punto de inicio la relevancia de estos atributos, es necesario reunir los cúmulos de conocimiento y distinción de saberes de la lengua otomí en las formas sencillas del pensar-nombrar, para dar orden a las cosas, hechos, entes e ideas. En la interacción con la naturaleza se da un continuo proceso de aprendizaje determinado por factores bioculturales significativos, a través de la lengua comunicamos nociones por medio de la palabra que se vuelve conocimiento; brota inicialmente por la necesidad de afirmar la identidad de *algo*: tú, yo, mujer, hombre, día, noche, sí, no, eso, otro, arriba, abajo, alimento, vida, luna, sol, dolor, alegría, etc.

La lengua como instrumento de transmisión social, permite que el conocimiento se convierta en la fuente viva de un pensamiento particular e identitario, aproximado a la realidad histórica de un sector humano. La lengua es un recurso intelectual que refleja la cultura de un pueblo, pero siempre en contacto influyente con otros grupos diversos, y en apariencia poco relacionados, es ahí donde encontramos el margen de lo propiamente único para su expresión y lo que se comparte de ella a otras; sin embargo, dentro de cada facción se crean nuevas categorías que aproximan el saber en múltiples ámbitos de las lenguas e idiomas. Esto es sugerido para tratar de manera breve la influencia que los pueblos y lenguas indígenas mantienen en común por estar congregados dentro del espectro de parentesco sociolingüístico correspondientes a nuestro tema en la meseta central del Valle de México y la presencia de significados otomíes en la cultura mestiza vigente.

El **Gosphi** o fogón representaba el núcleo de vida para un hogar otomí. El espacio donde lo húmedo se vuelve cálido, lo blando toma forma, lo inanimado se vuelve vivo; la palabra, el saber, se vuelve dinámico y cambiante. Se transforma, transforma a los que la reciben. Por ello, si iniciamos con la pretendida categorización, o la revaloración de los elementos esenciales en la percepción filosófica de asombro *hñähñu; alrededor del fogón*, se convierte en la praxis que involucra al fuego (*tsibi*) con el *tsi pädi* (saber otomí), el lugar alrededor del que las cosas y las personas toman conciencia de su *estar reunidos (ta mun' tsi)* entono al *gosphi* central de cada hogar.

Reunidos en un lugar del mundo específico, una vez más en un espacio y tiempo, reunidos para los propósitos respectivos entorno a la noción de *saber, lengua y costumbres*. La descripción de hechos acontecidos en una comunidad es la manera en que estos sean vistos como la acción del hacer propio, por medio de las interpretaciones del idioma que lo contiene. Unidad en la identidad propia de su oralidad, en sus propios términos.

El *hñühú*, no es solo una variante otomí, es su rostro. El *ser* que es llamado desde el dominio de una lengua posibilita la estimulación inherente a la configuración de un saber. Envuelve aquella intención de emplear el límite del

pensamiento en cada generación vinculada sobre las nociones usadas para comunicarse. Por ello, la intención de crear conocimiento a partir de su expresión distinta se comienza el uso y enseñanza de la palabra de los otomíes.

Gosphi es el origen de la palabra, parte de un origen divino y de creación. Así lo narra el mito del nacimiento del quinto sol:

Teccuciztecatl y Nanahuatzin debían arrojarse al fogón para convertirse en dioses. El bubosillo hizo sacrificio y después se arrojó sin dudarlo. El soberbio Tecuciztecatl se acobardó y solamente cayó en las cenizas. Así, Nanahuatzin reapareció refulgente, como el dios sol, y Tecuciztecatl con mucha menos luz, símbolo de su cobardía, renació como la luna.⁷³

El fogón es la técnica pedagógica de los otomíes. Es la manera de criar a los miembros de esa comunidad en los saberes propios de su identidad y cultura materna. Alrededor de él se concentran los miembros de la familia a merecer los alimentos, así como a compartir el discurso que se ofrece por la palabra; la primera escuela que educa y muestra las necesidades prácticas en las que es posible crecer en sociedad. Ahí donde el fogón arde, la cultura vive.

La cultura para los pueblos indígenas es lo que está presente y vivo en su pueblo, bajo amparo de un léxico y formas definidas de pensamiento, es un margen reconocido como *educación*.

Al recibirla se recupera el pasado y con ello los moldes del saber:

Educar es el acto de hacer poseer a los hombres la gran herencia de sus antepasados, formar su mentalidad hacia la comprensión de los valores, enseñar a utilizarlos, llevarlos a la madurez sensible e intelectual y aproximarlos a su perfeccionamiento.⁷⁴

Las dimensiones de la educación otomí es la primera formación en que un individuo *aprehende* no sólo la comunidad inmediata, sino la posibilidad de expandir las dimensiones de esa *episteme*⁷⁵ humana, entorno al saber extendido como forma de vida, como técnicas necesarias para construir, y después como

⁷³ Sodi M. (1995) p. 92

⁷⁴ Díaz Infante (1992) p. 39

⁷⁵ *Saber, conocimiento* en Becerra (2020) p. 90

elevación del espíritu intelectual. Aun entre las civilizaciones más antiguas el conocimiento es visto como el medio en que alguien detenta los elementos para hacer funcionar el sistema en que se desarrolla. Encontrar y seguir un proceso cíclico que no termina, sino que se ve nutrido con cada nuevo descubrimiento de aquella transmisión de enseñanzas que una generación de humana necesita.

Entre griegos y romanos la educación fue un sistema de preparación para la vida pública, los móviles políticos ya estaban integrados en el *curriculum* profesional; no se trata de sociedades netamente agrícolas, existe un refinamiento como base principal entre la distinción de formación y oficio. Τέχνη y *ars* poseen similitudes, pero, sobre todo apelan a las habilidades adquiridas mediante la práctica, sobre el uso a desempeñar que permite poseer una técnica, una cierta virtud intelectual o moral y un tipo saber en concreto.

La παιδεία griega es un término de alta cultura, entendiendo dicho vocablo como el conjunto de disposiciones excepcionales para que un individuo se integre a un cuerpo de elite. La infancia (παῖδειος) en cuestión, es solo el inicio de un proceso largo para la óptima idea de *Hombre* que necesita determinada sociedad. El verbo latino *educô*, es el origen de nuestro verbo homónimo en la tercera persona del singular presente, pero en el contexto romano, posee la concepción de *hacer salir, asistir un parto, y criar*. Estos bosquejos lingüísticos amplían nociones a partir de sus significados, piezas claves en la conducta fértil para moldear una facultad de dominio humano, en otras instancias, de poder.⁷⁶

En cambio, el sistema de enseñanza indígena es vinculado a la oralidad de la lengua, se da a otro sujeto por el intercambio de significados que otorgan sus matices, como creación y plasticidad del pensamiento que permite acumular experiencias y descifrar un número suficiente de patrones endémicos dentro de la cultura vivida. El *gospfi*-fogón ha sido encendido, lo que resta es compartir las palabras otomías que son parte de esta selección de voces y aprender de ellas.

⁷⁶ Cuando en un principio *ludus* (para los romanos) apela al juego, a la diversión; posteriormente adquiere el significado de escuela elemental. Lo mismo para los griegos con su σχολα (*schola*), ocio dedicado al estudio, lección, curso.

2.1.2 Sobre la lengua *hñähñu*

Después de la llegada de los colonizadores europeos la lengua otomí adquiere una forma de escritura alfabética, la comunicación poco a poco va adoptando un margen independiente de la oralidad. Es común encontrar las formas de escritura ligadas al saber de los pueblos mesoamericanos a través de libros denominados códices y bajo los elementos pictográficos correspondientes dentro de cada cultura indígena. Pese a que el tipo de escritura era de carácter ideográfico-fonético pocos ejemplares son conservados, y las particularidades para cada grupo estudiado implican contrastes documentales precisos.

Aun con estos antecedentes, no hay códices otomíes tan antiguos, por otro lado, está el caso de los manufacturados a principios de la Colonia. Hablar de la cultura indígena a través de *amoxtin* (libros) otomíes genuinos es una problema para los historiadores y arqueólogos del mundo mesoamericano; útiles para aquellos investigadores, pues ofrecen un legado histórico, cosmogónico, ritual, astronómico, cartográfico, geográfico, y lingüístico, son escasos en evidencia para nuestra materia filosófica.

Desde las primeras misiones católicas emprendidas por órdenes mendicantes⁷⁷, la meta siempre fue integrar a los naturales del nuevo mundo a la fe cristiana junto al modelo de civilización europeo. El proceso de evangelización fue muy extenuante y aún los estudios más asiduos sobre el tema, consensan la insuficiencia bajo la cual se refrendaba a los naturales de estas tierras las adopciones religiosas y culturales del viejo continente. Sin embargo, las primeras obras escritas tuvieron énfasis en el conocimiento de estas tierras y por ende de sus lenguas. Con una estructura tan diversa a las de Europa es necesario resaltar las características más sobresalientes:

a) El otomí es una lengua tonal

Es decir, muestra preminencia a las modulaciones vocálicas mediante la nariz, boca y garganta, para dar énfasis a determinados conceptos y con ello mostrar significados diversos a palabras que se escriben con las mismas grafías⁷⁸:

⁷⁷ Franciscanos, agustinos y dominicos principalmente.

⁷⁸ Su sistema vocálico se conforma en: **a, a, ä; e, e, ë, i, i, o, o, ö; u, ü.**

Ma, es posesivo de la primera persona del singular *mi*, *mío*, *míos*; *Maa*: es verbo *ir*.

A su vez, el fenómeno conocido como polisemia es un factor ligado a la estructura morfológica del otomí como lengua silábica.

Tsi: como verbo es *morder*; como sustantivo es *diente*, y funciona como marca del diminutivo; a su vez *ngu*: es *casa*, y *nguu*, cosa o ratón. *Xi*, como marca reverencial, *xide*: apreciada agua, *xiza*: querido árbol). *Xi* es también el sustantivo *ceja*.

b) **El otomí es una lengua analítica**⁷⁹

Describe cada objeto y situación respecto a los elementos individuales que le aportan las categorías gramaticales.

*Ka ra "ngu"*⁸⁰ *dige "Xua" b'üi n'a ra "mixi"*.

En la "casa" de "Juan" vive un "gato".

"Gotho" ya "jäl" ra zo, pe'ge nkja rí ya "m'üi" di pëtsi "mpa", ne "nxu"i

"Todas" las "personas" son buenas, pero en sus "corazones" tienen "luz" y "obscuridad"

Ra "xutsi", ra "bötsi", ne ra "dota" bi ma ra "ndäniha" dige "Nzimini".

La "muchacha", el "niño" y el "abuelo" fueron a la "catedral" de Toluca.

c) **El otomí es una lengua con estructura de vocales abiertas**

K'ani: quelite, *deni*: flor, *bexexi*: jueves, *wa*: pie, *i*: chile, *ne*: boca, *nupya*: ahora, *nepu*: luego (después), *nei*: bailar, *pefi*: trabajar, *hina*: no, *da'yo*: nuevo, *zöna*: luna.

Cualquier palabra posee terminación en vocal.

⁷⁹ "Las lenguas analíticas, expresan las relaciones de las palabras entre sí, por medio de preposiciones, verbos auxiliares, o partículas en general", en Torres Lemus (1973) p.96

⁸⁰ Marco los sustantivos entre paréntesis para que puedan notarse las otras categorías gramaticales.

El otomí es la lengua para hablar consigo misma y con la naturaleza del mundo que le rodea. El cuerpo humano entra en diálogo para permitirse unir cada forma de nombrar y desplegar cada posibilidad de conocimiento para esta lengua. Si tomamos una serie de partículas que inicien con la presentación del otomí, esa sería la manera del otomí mismo: su nombre. *Hñãñhu*⁸¹ es el nombre para homologar a múltiples variantes del otomí. Bajo la autodenominación correspondiente de Atlapulco es la variante lingüística⁸² *hñühú*.

Para *hñühú*⁸³, traduzco “lengua o habla del camino”. Del término *ñü*: camino, y la forma *hú*, relativa a *nu*, posposición que marca lugar (adverbio para lugar): *en*. De ahí se obtiene, “*en el camino*”, “la lengua relativa al camino” “*habla de camino*”. Esto sin duda referido al margen geopolítico del pueblo mencionado antes, por su cercanía a la proximidad con la Ciudad de México, y ligada a su posición de paso por caravanas y viajeros que pretendiesen llegar o salir de la urbe capital del pasado y de la actualidad.

2.1.3 El otomí y la universidad

Durante el periodo novohispano el otomí se empleó como lengua común dentro de la región del valle de Toluca, así como en los estados del centro de México: Querétaro, Hidalgo, Puebla y Tlaxcala; por lo cual se consideró la necesidad de aprender no sólo como dialecto local, sino como cátedra institucionalizada en algunos centros de estudios superiores durante el siglo XVI:

El rápido desarrollo de la instrucción, el deseo de perfeccionarse en los estudios sin tener que marchar a España para ello, y el gran número de hijos de familias que eran enviados para hacer sus estudios profesionales, obligaron al virrey Mendoza, al ayuntamiento y a los principales vecinos de la capital novohispana a pensar en el establecimiento de una Universidad en México. La resolución favorable de la corte se obtuvo hasta el año 1551, siendo virrey don Luis de Velasco, y la máxima Casa de Estudios se inauguró el 21 de enero de 1553, con cátedras de teología, escritura sagrada,

⁸¹ Término del Valle del Mezquital, Hidalgo. Estado con mayor concentración otomí.

⁸² **Variante lingüística** es una forma de hablar que presenta diferencias en la estructura, sonido, significado o uso de una palabra.

⁸³ Autodenominación en la variante de Atlapulco, designa el v. *hablar*.

teología escolástica, cánones, decretos, instituta y leyes, artes, retórica y gramática. Creáronse en seguida otras: la de medicina y las de idiomas mexicano y otomí.⁸⁴

Muchos fueron los problemas de comunicación, la eficiencia para coordinar labores cotidianas, construcciones, disposiciones políticas y seguridad, no eran preocupaciones menores. En un país con diversidad plurilingüística donde para una minoría dirigente el relacionarse con un solo idioma representaba el punto de quiebre, pero también de cooperación con lenguas en determinada región geográfica, los estudios entorno a los idiomas mexicanos han sido indispensables para conseguir la comunicación intercultural dentro del país.

Muchos otros colegios se abrieron durante el siglo XVI en las provincias de la Nueva España: en Michoacán, Zacatecas, Oaxaca, Veracruz, Valladolid, Guadalajara y Pátzcuaro. En ellos se enseñó filosofía, artes, medicina, teología moral y dogmática, derecho civil y canónico, latín, griego, hebreo y las principales lenguas del país. Muchos sacerdotes aprendieron las lenguas indígenas y luego escribieron en ellas doctrinas y catecismos. Los filólogos florecieron en ese siglo y fueron notables los escritos...⁸⁵

Aquí cabe aclarar el sentido que se le da al estímulo y dirección de las lenguas indígenas en la educación superior escolarizada desde el siglo XVI. En cuanto a los asuntos de carácter político-económico, era una cuestión bastante práctica, ligada al diálogo mediado para labores requeridas por campesinos y trabajadores; comunicación en náhuatl, otomí o cualquier otro idioma sólo en la medida de uso de mano de obra para trabajos necesarios en labores manuales específicas. Por otro lado, el interés que se cumple con la evangelización católica, labor emprendida por sacerdotes y misioneros que amen de su labor religiosa, tomaron como prioridad conocer la lengua de cada lugar y pueblo para que su mensaje fuese escuchado y comprendido.

Se puede decir que en el espectro técnico los idiomas originarios siguieron conservando su naturaleza material, y en el religioso se buscó la asimilación del dogma cristiano primero dentro de las categorías de los idiomas mismos, para después optar por la inclusión de los términos categóricos del cristianismo que desplazara las creencias y prácticas de cada pueblo *indio*. De ahí, la problemática que gira sobre los términos ligado a los conceptos de Dios

⁸⁴ García Rivas (1970) p. 243.

⁸⁵ Id. p.246

(cristiano) y a su divinidad, pues ambas ideas son de corte grecolatino, a su vez que dentro de cada idioma si bien se opta por encontrar un equivalente, asimilado aparentemente por los nuevos cristianos, aún con los propósitos de una evangelización, no en el tenor de una educación escolar, ni mucho menos sistemática.

En este sentido, la producción del conocimiento indígena había quedado relegada dentro de un saber manual, con carácter práctico aún; sin embargo, la búsqueda del conocimiento en las lenguas mismas por su propio tenor, aunque plasmado en la escritura latina, nunca fue un proceso continuo. Habría que acotar esfuerzos como los que comenzaron en el Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco (s. XVI), con investigaciones sobre herbolaria nahua, con la obra célebre *Libellus*⁸⁶. Labor desempeñada bajo auspicio de los frailes en su carácter ornamental⁸⁷ más que aporte médico, con matices apegados al discurso de la cultura occidental.

Concerniente a la producción letrada del otomí es muy incipiente durante este siglo, en tanto que sus saberes se transmitieron exclusivamente a partir de la oralidad, sus fuentes han sido narraciones de carácter histórico, mítico y religioso; en tanto que su saber técnico se incluye en la base de la agricultura y estilos de vida rural. La relación institucional del saber europeo toma sus categorías en un nivel también práctico, permitiendo la comunicación de disposiciones por parte de representantes de una comunidad. El saber escrito conservado para analizar es exiguo, con excepción de las gramáticas y *artes de lengua*⁸⁸ sobre el hñähñü y sus variantes escritas.

Pruebas alternas para complementar la información documental son los numerosos *lienzos*, mal tenidos como códices, pues la mayoría de estos ejemplares datan de las primeras décadas de la colonia y su función a pesar de tener glosas y líneas en otomí, son de carácter legal. Al iniciar las regulaciones sobre límites territoriales de tenencias sobre tierras por parte de *encomendadores*, era indispensable poseer documentos oficiales que

⁸⁶ *Libellus de medicinallibus indorum herbis* (Librejo de las plantas medicinales de los indios) de Juan Badiano y Martín de la cruz.

⁸⁷ Ortiz (1993)

⁸⁸ Con los nombres de *arte de la lengua* otomí, arte de la lengua mexicana, arte de la lengua mixteca, etc., son el tipo de títulos para referirse a textos en el aprendizaje de un idioma durante la colonia.

legitimaran la posesión de aquellos pueblos originarios asentados antiguamente al período colonial. Regiones geográficas con un potencial de explotación natural óptimo de materias primas para el gobierno virreinal, censadas y matriculadas en pro de futuras incursiones comerciales.

A finales del siglo XIX los problemas entorno al uso de las lenguas indígenas, se presenta como un inconveniente ante los procesos de infraestructura a realizar:

El señor ingeniero Israel Gutiérrez, miembro activo del Instituto, nos da a conocer los casos de su experiencia personal, que lo han persuadido de la necesidad de nuestras lenguas indígenas, por los profesionistas, para el mejor desempeño de sus labores habituales. “Allá por los años de 1887 y 88, en que anduve como encargado de trabajos de triangulación de la Comisión Hidrográfica del Mezquital hidalguense, tuve que andar por pueblos... en esos pueblos se habla el otomí, y como tanto en uno como en otro, tenía que tratar a sus autoridades para explicarles el papel que me llevaba, desde entonces pude apreciar que era necesario tratar por medio de intérpretes a nuestro pueblo indígena; pues aunque recelosos de lo que ellos se imaginaban a que iba yo, sólo me prestaron su buena voluntad cuando por medio de algunos de mis peones que me ayudaban, y que algo entendían de sus idiomas, me pude entender con dichos vecinos, pues al saber que se trataba de hacer riego de algunos de sus terrenos, logré tener de ellos su buena voluntad para ayudarme en mis trabajos.⁸⁹

Prueba de cómo el uso del otomí en cuestión, es punto esencial para la comunicación de cualquier índole. De la misma forma, la *buena voluntad* es un primer paso, se adquiere como requisito para conocer el pensamiento otomí desde parámetros de autoridad y producción escrita al que se debe en su propia lengua en un respectivo acercamiento de apropiación en base al saber de cada pueblo y lengua indígena.

Algunas técnicas del saber otomí se han perdido, aunque también mucho de su conocimiento se expresa en comunidades ligadas a la vida agraria. Con todo eso, la institucionalización de saberes acorde a los medios de cada pueblo indígena ha comenzado desde inicios del siglo XXI con la fundación de la Universidad Intercultural, presente en los estados de México, Querétaro, Oaxaca, Veracruz, Morelos, Chiapas, Sinaloa, Michoacán, Tabasco y Yucatán.

⁸⁹ Silva y Aceves (1933) p.123

Con ello cada lengua indígena se lleva a la estandarización escrita, a la par de sus respectivas variantes, en la medida que se revitalizan por los estudios recientes, al igual que los problemas abordados desde la lengua en el contexto particular de su región geográfica.

2.2 *Tlahtolcalli*: casa de palabras

Los pueblos indígenas han dado en su proceso de desarrollo nacimiento a ciudades cosmopolitas, con una infraestructura cada vez en aumento, contrastado por la revolución tecnológica, política e histórica que brinda la riqueza material, y por supuesto, la movilización de sectores alejados de las grandes urbes; por ello, necesario tomar sólo algunos pueblos, en consecuencia, también a sus diferentes parentescos sobre los idiomas pujantes del centro de México, este lugar lo posee el náhuatl, anteriormente conocido como mexicano o azteca.

Los pueblos originarios de México conservan el modo primigenio de sociedad humana, el comunitario. Estos rasgos son empleados sobre la fuerza de trabajo y la experiencia de sus integrantes para conformar una entidad y una organización autónoma. Sin duda cada miembro del grupo contribuye a los aspectos fundamentales de toda sociedad como el alimento y la seguridad del grupo. Los elementos para hacerse de materiales indispensables como lo son las herramientas, que son ya parte de formas elaboradas de conocimiento técnico, son coordinadas por el habla, que es el sustrato transmisor para la entidad e identidad de la cosa (objeto) y ser viviente.

Dentro del espectro de culturas originarias de México la conformación multicultural y las condiciones históricas permitieron hacer del náhuatl la lengua franca de Mesoamérica durante los siglos XV al XVII⁹⁰. Los conceptos de su lengua con orígenes disimiles a las lenguas otópames se empaparon de la conformación lingüística de la región central del Valle de México, con un margen de aproximación general a la cosmovisión mesoamericana en diversos pueblos.

⁹⁰ Brice Heath(1992)

La identificación de esta lengua con líneas de pensamiento propio permite integrar la riqueza intelectual del México prehispánico y el mestizo contemporáneo.

2.2.1 Nahuatlahtolli, la lengua náhuatl

El náhuatl permite contrastar el pensamiento mesoamericano no sólo por su documentación sino por las consideraciones epistemológicas a las que llegó el desarrollo intelectual de su lengua y el pensamiento en el México antiguo. A partir de las similitudes en los casos de las partículas lingüísticas presentes en la morfología y la producción categórica enmarcada dentro de las voces elegidas hago el siguiente bosquejo.

a) El náhuatl es un idioma flexivo

Es decir que aglutina otros términos para conformar nuevas palabras, por lo cual, es un idioma muy *ad hoc* para expresar la riqueza del mundo; desde cosas del ámbito manual cotidiano, acciones, así como abstracciones que no existen en la lengua (neologismos).

Es relativamente simple su pronunciación, su fonología⁹¹ emplea vocales semejante al español: a, e, i, o, u; sino también por la influencia constante remitida en los nahuatlismos⁹² de uso cotidiano, y por demás presentes en topónimos tan conocidos: Acapulco, Metepec, Tepeyac, Mazatlán, Tlatelolco, Toluca, Oaxaca, entre muchos más tan numerosos como sean los poblados, la fauna y flora nombrada en esta lengua.

Nombrar es complejo, la evolución del mundo trae consigo los medios y la necesidad de crear palabras para otorgar atributos de lo que se presenta a la esfera de aprehensión mental. Sea de un ámbito práctico en un principio para desempeñar posteriormente la elaboración perceptiva del cúmulo de ideas, así

⁹¹ Parte de la fonética que estudia el sistema de los sonidos de una lengua.

⁹² Un nahuatlismo es todo concepto o categoría oral que refiere a palabras con una herencia influenciada en su mayoría por términos provenientes del náhuatl.

como razonamientos cada vez más elaborados y con sus propias abstracciones, que son ideas complejas presentes a una lengua.

El desarrollo de la lengua oral y escrita crece en su vocabulario, los campos semánticos del pensamiento los enlaza pues se parte de los más simple a lo más complejo. La naturaleza misma del náhuatl nos lo demuestra.

Tla y **te** son las partículas indefinidas para hablar de *cosa* o *ente*: *eso* y *esto/este*. No es para menos que los nombres para llamar a “lo que nos sostiene” y “lo que tiene materialidad, lo que se puede palpar”. Respectivamente *Tlalli*: la tierra, y *tetl*: la piedra. Las terminaciones o absolutivos son cinco: -tl, tli, li, -in, -ç. Estas encierran la propiedad material de lo que abarcan, de “eso” que se conoce: *tlal-li*, *te-tl*. Pues es común su empleo, *tletl*: fuego, *atl*: agua, *etl*: frijol; o en las formas *colli*: curvo, *cihtli*: abuela, *comalli*: comal, *xalli*: arena, *ohtli*: camino. Estos son ejemplos del sustantivo, como propiedad categórica gramatical universal: la *substancia*.

La aglutinación, la suma de partículas a otras, permite la construcción de nuevos conceptos. Como ejemplo tomo la palabra *amoxcalli*, que se traduce como *biblioteca*; de *amoxtlí*: libro y *calli*: casa, “*la casa del libro*”. De manera similar tenemos la designación del nombre propio *Cuauhtemoc*, de *cuauhtli*: *águila* y *temoa*: que es el verbo *descender* o *bajar*. Es así como obtenemos “*águila que desciende o cae*”. En un lugar, como Tollocan (Toluca), de *toloa*: inclinarse, agachar la cabeza; y la posposición *can*: *lugar*, “*lugar donde se hace reverencia, donde se inclina la cabeza, donde se adora*”.

2.2.2 Tzin - tzintli: los reverenciales

El náhuatl posee formas cordiales de acercamiento a los seres del mundo, vivientes y no vivientes, mediante los sufijos reverenciales: -tzin y -tzintli. Presentes también en la lengua otomí, mazahua, matlatzinca, y seguramente en muchas otras. Bastante expresivas en el uso del náhuatl para optar por la

evocación de sustantivos (animados e inanimados). En su forma simple denota la aproximación de respeto a otro, pero también de inmediatez a lo que se estima como valioso e importante para la vida, esto incluye la asociación de otras vidas, cosas y palabras. A esto agregamos que se incluyen a verbos, adjetivos, topónimos y abstracciones; a su vez al reduplicar la partícula se marca la pluralidad: *-tztzintin*.

Con sustantivos en *singular*:

Atl: agua, se convierte en *Atzin*: querida agua, apreciada agua. *Tonalli*: día/destino, en *Tonaltzin*: apreciado día, querido destino. *Elotl*: elote, *Elotzin*: honorable elote. *Amoxtl*: libro, en *Amoxtzin*: respetable libro. *Cihuatl*: mujer, *cihuatzin*: mujer venerable. *Tlazoll*: basura, *Tlazoltzin*: respetable basura. Casi todo, mientras sea digno del respeto de alguien puede ser reverenciado.

Sustantivos *plurales*:

Atzitzintin: venerables aguas. *Yolotzitzintin*: apreciables corazones. *Tonaltzitzintin*: queridos destinos. *Elotzitzintin*: venerables elotes. *Amoxtzitzintin*: queridos libros. *Cihuatzitzintin*: ilustres mujeres. *Tlazoltzitzintin*: apreciables basuras.

Con *nombres propios*:

Cuauhtemoc en *Cuauhtemoctzin*, *Yolloxochitl* en *Yoloxochitzin*. Xuan (Juan) en *Xuantzin*, *Tetzin* (*Pedro*, de *tetl*: piedra).

Reverenciales de verbos: *-lia*, e *-ilia*

Quimomachilia: reverencia al acto de saber, literal: “su reverencia lo sabe”. *quimohtolia*: reverencial al verbo *hablar*, “su reverencia lo dice”. *Quimocuillolia*: reverencia al acto de *escribir*, “su reverencia lo escribe”. *Quimonemilia*: reverencia al hecho de *vivir*. *Quimomiquilia*: rev. al acto de *morir*. *Quimonequilia*: reverencia al verbo *querer*.

Esta relación de términos permite un contraste con el modo europeo de razonar algunas cuestiones lingüísticas, ya que no se pretende ver en los

reverenciales sólo un motivo reducido a diminutivos⁹³ (*ito*, *-ita*); sino que, el hecho de reverenciar se piense como un proceso más allá de la formulación racional de lo empírico y demostrable. ¿Cómo sería describir, argumentar el proceso de conocimientos mediante construcciones reverenciales? A los estudiosos de idioma náhuatl, conscientes del tal proceso en la estructura del idioma, estas formas son consideraciones que no puede enmarcarse como simple etiqueta, uso cordial de saludos, o exclusividad de carácter poético, pero es más que interesante incentivar el estudio de partículas reverenciales como afijos en la construcción epistemológica de esta lengua.

2.2.3 *Ixmatiliztli*: esbozo categórico nahua

Mati es el verbo nahua *saber*. Verbo transitivo, por lo que cuando no se especifica el objeto directo⁹⁴ se escribe *tlamati*: *que (él/ella) sabe algo*. *Ixmati* es el verbo *conocer*, con *ixtli*: ojo o rostro (en composición), más la partícula *-iliztli*, que transforma al verbo dando el sentido de “lo relativo al rostro del saber”: conocimiento.

En estas categorías del pensamiento indígena, la reflexión, y con ello los conceptos están volcados por el uso mesurado de ciertas palabras. Este ejercicio de la lengua *nahua* matiza lo simple y complejo en la muestra de grados específicos al proceso de intelección del individuo nahua.

Los pueblos indígenas actuales no están amparados en el conocimiento total de sus antepasados, ni por el contenido de otra cultura extranjera que condicione la ausencia de comprensión en cuanto a lo “novedoso” para al hombre indígena, pues se toma del español que, si bien suple el empleo en la construcción de neologismos, no impide desarrollar categorías en náhuatl con sentidos óptimos hacia la atención de la técnica y ciencia no indígena.

⁹³ En náhuatl también se aplica a denotar *lastima*, *burla* y *clemencia*.

⁹⁴ Función sintáctica que indica sobre quién va dirigida o quién ejecuta una acción.

Las voces epistemológicas son parte de la praxis estructural de la cultura y su conformación social e intelectual implica el tránsito de un escalafón definido como su desarrollo. La apropiación de la forma de conocimiento indígena es pretendidamente sesgada para su estudio académico; ante todo es la condición de un conocimiento dispuesto a la manipulación de sus raíces lingüísticas. El uso de estos conceptos permiten elucubrar una porción del pensamiento autónomo sobre el náhuatl mismo con implicación de voces de epistemología (proceso de adquisición de conocimiento y sus problemas).

Relación categórica de voces nahuas:

Verbo náhuatl	Verbo en español	Sustantivación de la raíz verbal nahua	Equivalencia en español
Ixmati El saber que tiene rostro	Conocer	Ixmatiliztli Saber al que se da rostro	Conocimiento
Machtia El saber que se da	Enseñar	Machtiliztli Saber que se ofrece	Enseñanza
Tlahuapahua Lo que tiene forma, lo enderezado, lo recto	Educar (rígido, duro)	Tlachuapahualiztli ⁹⁵ Dar forma al hombre, enderezarlo; endurecer al hombre	Educación
Yoloihta Lo que se ve con el corazón	Comprender	Yoloihtaliztli Reflexión de corte moral	Comprensión (sobre valores/emociones)
Celcahuia Lo que se deja a partir de la reflexión	Comprender	Celcahuiliztli Reflexión de conocimientos empíricos	Comprensión

Las categorías de episteme nahua fijan márgenes para comprender relaciones subordinadas a los límites de reflexión: un saber aproximado al filosófico, propio para definir el saber nahua contemporáneo; si se piensa que esta integración es muestra de la memoria perteneciente a una cultura y lengua distintas a las de corte indoeuropeo.

⁹⁵ En Díaz Infante (1992), *tlachuapahualiztli* es denotado como “arte de criar y educar a los hombres”. En esta traducción sólo opto por utilizar la raíz de cada palabra aglutinada.

Cuando no se divulga el conocimiento no puede ser parte de la realidad a la que se manifiesta, tiene que transmitir el conjunto de ideas partícipes a un individuo. Saber es sinónimo de hacer, el discurso dado por la palabra se define por la inmediatez de *saber-hacer algo (tlamatí)* en determinada sociedad. Son las causas para obtener algún bien, la búsqueda de utilidades por medio del discurso, el discurso acerca de un tipo de conocimiento específico que se puede obtener. Sin embargo, la disposición de estas nociones requiere ser adoptada para una mayoría de nahua hablantes para su utilidad. Esa es una tarea de divulgación, pero sobre todo de uso, comprensión y consenso para este sector indígena. Por el momento, sintetizo dos puntos respecto a lo planteado.

- I. *Ixmatiliztli* – conocimiento: visto como posible categoría en la expresión de la cultura nahua.
- II. Tipo de *conocimiento* como manifestación de la reflexión de su contexto. Permite fijar los términos para el desarrollo del pensamiento nahua junto a las demás muestras categóricas de *episteme indígena*.

2. 3 Hñühú, las voces otomíes

Ningún idioma es puro en sí, todos comparten raíces lingüísticas en sus fonologías y conceptos, toda evolución histórica se da a través de la asimilación, el desuso, y la riqueza de un marco categórico conceptual cada vez más amplio. La presencia de términos utilizados por el otomí, comparten relación semántica con la estructura de otras lenguas otomíes, por ese medio es posible rastrear y conocer las voces de sus categorías en su saber. Las lenguas interactúan con lenguas emparentados antes de ser idiomas oficiales, permitiendo una vía de comunicación autóctona con otros pueblos nativos o extranjeros.

El otomí hace lo propio con el resto de las lenguas pertenecientes a su familia lingüística, por principio comunica la naturaleza que le rodea, para comprender el mundo donde se desarrolla su lengua y pensamiento. Al respecto a la delimitación de la variante lingüística del pueblo Atlapulco,

comienzo por involucrar una serie de conceptos desligados de otras variantes otomíes de esta región del Valle de Toluca. Así obtuve un contraste en las formas gramaticales de una variante a otra, y con ello fue posible analizar los conceptos para esta parte.

Marcas de lugar

Las marcas de lugar se ven distinguidas en la mayoría de los idiomas de la familia otopame y aún en el caso del náhuatl es evidente como posposición. Ordeno esta tabla como ejemplo:

Idioma	Ejemplo locativo	Partícula señalada
Otomí	<i>Mbo' higi</i> = lugar dentro del bosque de oyameles.	M- = partícula que distingue el lugar.
Mazahua	<i>Nzimini</i> ⁹⁶ = lugar donde se inclina para reverenciar (Toluca).	N- = marca del <i>lugar</i> .
Tlahuica	<i>Mbindujuati</i> = México, ligada más a la forma de <i>Tenochtitlan</i> .	Mb- = marca un lugar.
Matlatzinca ⁹⁷	<i>M' bomaani</i> = en la casa negra, el nombre de Toluca en su idioma natal.	M' = marca de "en".
Náhuatl	<i>Culhuacan</i> = lugar donde hay abuelos, lugar de antepasados.	-can = en el lugar <i>de</i> .

Se puede prescindir de la *marca* al momento de articular el gentilicio correspondiente, sin embargo, la naturaleza de los prefijos de lugar hace implícita la perpetua constante que simboliza dar peso en el inicio de la palabra. En náhuatl, puede refrendarlo la parte final (posposición), que es la que inicia la traducción de locativos nahuas, pues se traduce de izquierda a derecha en este caso. Estos ejemplos, no sólo como distintivos de que se habla de un entorno geográfico, puede notarse por lo menos en la familia otopame que no es de naturaleza aglutinante y generar la designación del *lugar*.

A pesar de que los ejemplos en mazahua, matlatzinca y náhuatl hacen hincapié a una descripción de un punto específico; las marcas del lugar dan

⁹⁶ En el otomí de Atlapulco es la forma empleada, lo que hace sospechar un contacto con hablantes mazahuas o al menos cercanos en algún momento.

⁹⁷ Aunque la forma mazahua y otomí coinciden con la forma náhuatl *Tollocan*, para designar a la capital mexiquense, en matlatzinca no hay una relación de traslado semejante. Punto interesante, al recordar que los matlatzincas eran los habitantes originarios de Toluca.

principio a distinguir e integrar la unidad que representa un espacio, abstracción mediada por la naturaleza. A partir del cual se concibe la relación del pueblo como punto de inicio para corresponder a una serie de actividades reguladas y sometidas al suelo, a la tierra. En este caso por el entorno natural que será clave para la organización, gestación y desarrollo biocultural del grupo indígena otomí.

2.3.1 Ra hai - La tierra

El campo cultivable para el otomí es *h*ai, la tierra, base de la vida. Medio natural por el cual subsiste el mundo que comparte vitalidad, pues sólo lo vivo produce vida y en esta medida la generación se vuelve asombro ante la importancia que posee *ra meh*ai (la madre tierra) para los pueblos indígenas otomíes. Por la tierra se tienen cosas que decir, *ra hñä*, la *lengua*; y cosas que escribir, *ra noya*: *la palabra escrita*. El alimento hoy en día proviene del mercado industrial, para un otomí nativo posee un carácter simbólico al ser cultivada por su propia mano, cuida la relación con la *tierra*, la valora porque toma un regalo que ella le da a cambio de su trabajo.

Relación incipiente con el acto de entrar a *huai*, la milpa, y pisar la tierra. Es un asunto más íntimo sólo superado por la praxis de mantener la salud de cada parcela lista y trabajada para el ciclo al que pertenece. Cultivar es vivir. Experimentar con *la tierra*, tener ese acercamiento inmediato del *saber otomí* hacia la serie de elementos para iniciar el desarrollo del discurso relacionado a la tierra, a la vida del campo.

Tühu, el verbo *sembrar*, a su vez está ligada a la palabra *thuhu*, que significa *nombre*, hay una relación con el término *xühu*, correspondiente a *canto*, y *chi xühu*: música. Aquello sembrado es la manifestación de la expresión humana ante el esbozo de pautas, de un método para la comprensión del pensamiento otomí: el soy en la medida que laboro una parcela. No obstante, es un aprendizaje *escuchado* y por ello practicado. Se parte de la identidad de reafirmar un nombre, de escuchar, la expresión es suma de manifestaciones por el canto, el aliento, de nuevo: la palabra.

Bui – Nacer

Los cuatro elementos de la naturaleza son parte de la percepción inmediata del mundo otomí. Particularidad presente desde la concepción de la persona en el vientre materno, su nacimiento y crecimiento. El niño se gesta en el vientre de la madre, durante ese lapso el líquido amniótico es ligado a una morada de agua. La palabra mazahua **ndunte** (*embarazo*), está ligada al verbo otomí **ndu**⁹⁸: *llenar*, y su terminación es raíz del sustantivo **ndeje**⁹⁹: agua. Con el *parto*, *m'üi*, se ve iniciada la etapa al mundo, y la primera noción referente al calor, *pa*, que se representa por el fuego, *tsibi*. La luz que simboliza la salida de un nuevo ser que la madre expulsa de la cueva, de esa primer morada de agua.

Ndöxi¹⁰⁰, el viento, es el aire que inicia la etapa de vida. El momento decisivo en el logro de un nacimiento favorable es justamente el acto de respirar. La idea de otorgar fuerza al cuerpo del recién nacido lo amparan aquellas personas presentes, que son conscientes de su *chi döxi*: apreciado aire. Los *aires* que aún están presentes en el saber de los otomíes y otros pueblos, por medio de los cambios de las emanaciones naturales, como lo son los vientos de temporada, la humedad del monte, del bosque, etc., se presentan alteraciones al desarrollo de la corporalidad, pues la palabra es una extensión del aire y reflejo del espíritu que necesariamente habita un lugar o cuerpo.

Hai una vez más cierra el ciclo de la etapa de interacción inmediata de cualquier persona. La fase última del conocimiento primero de un *chi bötsi* (niño) es la percepción del espacio. Al dejar los brazos y colocarse en un momento sobre el suelo (la tierra), se da la fase de interacción con los cuatro elementos. Entre *nitsi* (pisar el suelo) y *jitsi* (el cielo) la integración al *ra ximhai*: *el mundo*. Integración del entorno natural y su desenvolvimiento en los tópicos de comprensión conceptual e individual por experiencia sensorial.

⁹⁸ Hernández (2010) p.54

⁹⁹ *Dehe, deje, o de*, son formas otomíes que se relacionan con las mazahua, denotan *agua*.

¹⁰⁰ Otomí de Atlapulco

Ra zengua - El saludo

Saludar, *zengua*, implica reconocimiento por medio de la lengua, la forma de reconocimiento de una persona ajena a mí; más allá de las meras formalidades y convencionalismos que la sociedad contemporánea presenta como etiqueta. No es simple la forma de referir un ¡*Hola!* o un ¡*Buen día!*, para un otomí el primer contacto que hace con su saludo a otro individuo posee en sí una forma ritual de preguntar por su estado anímico: **Te ngex ke haxa**¹⁰¹ ¿Cómo amaneciste? Al tomar cada partícula en una forma literal se obtiene: “¿Cómo amaneció tu aliento?, ¿cómo está tú espíritu?”.

Se puede notar la interacción evocando la experiencia primordial de la naturaleza de cada individuo por su *aliento*, por su *palabra*. Es la manera de reivindicar su *vida*, una la forma diferente de saludar: **ze**: fuerte, maduro, antiguo, crecido **ngu**: semejante a, parecido a, **a**: despertar. Se puede construir: “despertar fuerte”, “despertar crecido”. Aún esta forma si no fue desconocida para los hablantes de Atlapulco, pues de ellos es esta forma de saludo, hay gran distinción a partir del “buenos días”, o “aliento” que reconoce un otomí.

La partícula **haxa**, en otras variantes del otomí las personas dicen: **Te gi ha** - ¿cómo estás?; ese “*ha*” final, justamente es la partícula del vocabulario matlatzinca, pues se tiene el referente con la idea de respiración o aliento: **ijaxa**.

2.3.2 Xi ne chi, los reverenciales otomíes

La cordialidad tiene el mismo valor hacia los seres vivos, cosas, y naturaleza en general. Mediante partículas adheridas que dan la noción de aprecio y respeto, estos son los *reverenciales de lenguas mesoamericanas* (como se vio en el caso del náhuatl) están marcados en otomí; quizá sea posible corroborar una lista al respecto con cada lengua indígena actual de México y sus usos. Al menos en Atlapulco se pueden encontrar cuatro formas reverenciales: **xi, xin, tsin y chi**. Trasladándose al español tenemos: *apreciado, distinguido,*

¹⁰¹ Hñühú

ilustre, querido, honrada, digno de reverencia o respeto; seguido del sustantivo o verbo en cuestión.

En una ocasión pregunté a un anciano que me dijera las palabras en otomí para *gato, flor y agua*. Él me dijo, *chi mixthu, chi deni, y chi de* respectivamente. No pedí otro atributo para los conceptos que solicitaba; sin embargo, había contestado de esa manera, le pedí tradujera lo dicho como lo entendía, entonces dijo: *gatito, florecita y agüita*.

Ahora resaltaba una prueba más del pretendido inconveniente de los diminutivos como única vía de asimilar partículas reverenciales al español. Un problema en principio es distinguir si un reverencial otomí podía ser distinto a un diminutivo en castellano, al menos en el sentido que le damos en castellano como *-ito/-ita*. Porque no es lo mismo decir *gatito, florecita y agüita*, a comprender *querido gato, apreciada flor y honrada agua*. Si el uso de reverencial aplica incluso con los sustantivos abstractos, en este sentido las ideas sobre vida, saber o muerte, al momento de traducir sería poco razonable concluir: “*vidita*”, “*sabercito*” y “*muertecita*”; formas erróneas de concebir para los hablantes hispanos, aunque en otomí la traducción no tendría problema, se tomaría *tsi müi, tsi pädi, tsi du*: querida vida, apreciado saber, digna muerte, para una traducción razonable.

¿Pero qué pasa con los demás reverenciales? Mientras *chi* es una forma base de reverencial, pues es utilizada para animales, personas y entidades naturales sin distinción, hay diferencias de algunos sustantivos a los que se antepone cada reverencial. Así se encuentra, por ejemplo: *chi guy* (nube), *chi detha* (maíz), *chi kua* (papel). En las oraciones su función va ligada de nueva cuenta a la misma noción de distinción-aprecio traducida como diminutivo:

Chia chi hme modi chi tixu = come tu *tortillita, muchachita*.

Xontho xin n'yoí = pásale *hermanito*.

Juade chi joni ma = va mucha *gente*.

El último ejemplo a pesar de que no se traduce con una alteración correspondiente del significado reverencial, se mantiene la carga semántica del sustantivo *joni*, persona. Las descripciones escritas no se matizan con una

traducción sobre el reverencial, se trata de evitar una serie de interpretaciones que se consideran no compatibles al idioma respectivo de la traducción (sea francés, alemán, etc.); no se puede traducir simplemente como *diminutivo*. Es muy notable la ausencia de reverenciales traducidos, aunque sean abundantes en el discurso oral o escrito del otomí.

¿Qué pasa con lo demás reverenciales? Todo indica que estas partículas responden a variantes lingüísticas dentro de la familia otopame, o de familias lingüísticas más amplias. Es así como es permitido explicar los de esta comunidad (*chi, xi, xin, tsin*). Sobre *chi*, se toma su correspondiente con el *ch'í* (mazahua) *ch'í ndeje, ch'í dëni, ch'í ndamixi*¹⁰². En tlahuica el reverencial coincide como partícula final de las palabras, *t'unatsi: señora* y *t'utatsi*¹⁰³: *señor*; de las formas otomí *ta*: padre, y mazahua, *nana*: madre. Sobre el padre y la madre son notables las formas que existen para referirse a ellos como sol y luna, al igual que abuelo o abuela con una partícula sobreentendida como reverencial:

¹⁰² Agua, flor y gato en mazahua.

¹⁰³ Pjiekakjo-Tlahuica, Reynoso (1998).

OTOMÍ
(tsi- y xi-)

Tsidada Hyadi	Maka Hyadi	Maka¹⁰⁴ xumpo dehe	Maka xita tsibi
<i>Querido padre sol</i> (entre los otomíes del Estado de Hidalgo.	Dios sol (otro apelativo de Jesucristo).	Señora sagrada del agua.	Sagrado abuelo(a) fuego Divino padre fuego

MAZAHUA
(chi- y tsi-)

Ch ízāna	Tsihyaru
Abuela o madre <i>luna</i> (en hñühú, zōna).	Digno padre sol; solecito, pequeño sol

MATLATZINCA
(chhu¹⁰⁵- y chu-)

Chhu ta´a:	Chu´nene:
Fuego y sol (padre)	Luna – madre

TLAHUICA
(tuu- y tu´-)

T´untata
Sol, padre Presenta la reduplicación en <i>ta</i> que marca el respeto por la figura paterna

La comprensión de cada reverencial se conoce por su origen ante el sustantivo, pero es posible emplearse igual en verbos y adjetivos. El grado de importancia en su margen de significados sobre cada categoría depende de la intención conferida al ser o cosa que se aplica será diminutivo o impronta de aprecio como lo permita la construcción con sustantivos, abstracciones,

¹⁰⁴ *Maka* entre los otomíes tiene el sentido de *santo, sagrado o bendito*. Pero en el sentido literal es la forma más alta de reverencial hacia las entidades de la naturaleza.

¹⁰⁵ El matlatzinca y tlahuica tienden a favorecer la vocal **u** para marcar la reverencia.

tecnicismo o en su caso neologismos que mantengan la diferencia entre el otomí y la traducción al español en *-ito, -ita*.

Con este desarrollo sobre una partícula tan presente en los idiomas mesoamericanos, se plantea la idea entorno a la realización de la *lengua cordial* sobre el otomí. Mostrar relación y cercanía constante ante lo nombrado y lo existente, pues su acaecer inmediato sobre la vida comunitaria que mantiene importancia sobre aquello honrado por los otomíes.

2.3.3 *Ra mini* - La familia

La familia es el centro donde se gesta la comunicación del saber y los valores de una comunidad. Toda actividad gira para sostén del hogar, su cuidado, el de sus bienes, como de las personas que lo conforman. Cada familia tiene responsabilidad con otras familias y sus miembros, sobre todo para la realización de cada actividad de índole agrícola, social, o religiosa. Aún en determinadas familias otomíes como es el caso de ciertas comunidades de Puebla¹⁰⁶ marcan con dos palabras la diferencia de filiación familiar. Estas son *ra meni*: la familia por parentesco de sangre, y *ra ko*¹⁰⁷: familia por parentesco político. Se ha generalizado en otras variantes otomíes para *mení*, que es la forma general para nombrar a la *familia*, también conocida como *miní* en regiones del Estado de México. *Ko*, es referencia a la figura femenina de mayor edad en la vivienda, es un sustantivo que enmarca un estado de autoridad materna: *suegra*, en su acepción de líder, comadrona y cabeza de una familia.

Cada parte de un gremio arcaico se infunden por esta sucesión de nociones en función del sexo:

Cada mujer puede recurrir a sus propias experiencias y lecciones aprendidas a lo largo de toda una vida. Individual y colectivamente poseen una mayor visión psicológica y son más compasivas de lo que jamás fueron los jóvenes. Incluso muchas de ellas tendrán antiguas experiencias de grupo, y eso les servirá de gran ayuda.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Dow (1990).

¹⁰⁷ Id. *Meni* y *ko*

¹⁰⁸ Shinoda B. (2012) p. 270.

Es interesante tal distinción porque para el caso de Santa Mónica en Tenango de Doria (Sierra Puebla), aún mantienen esa relación los conceptos en su contexto social y lingüístico; en otras comunidades otomíes tienden hacer homogéneos dichos términos, pues este grado poco práctico de nombrarse entre parientes, y el sentido de origen de cada palabra determina un significado de atribución tan antigua.

En las mismas formas de relación familiar se desprende situaciones de conformación familiar. Ordeno la siguiente tabla como muestra.

<i>Möndëme</i> : bisabuela	<i>Juädä</i> : hermano (m-m)	<i>Jñä</i> : suegro (ys)	<i>Mik'í</i> : concuño (m-m)
<i>Möndëta</i> : bisabuelo	<i>Ida</i> : hermano (f-m)	<i>T'saa</i> : suegro (n-s)	<i>Bek'ó</i> : concuño (m-f)
<i>Tsindëmë</i> : abuela	<i>Nkju</i> : hermana (m-f)	<i>Too</i> : suegra (ys)	<i>Bek'ó</i> : concuño (f-m)
<i>Tsindët'a</i> : abuelo	<i>Kjue</i> : hermana (f-f)	K'ö : suegra (n-s)	<i>K'oo</i> : cuñado (m-f/m)
<i>Ngande</i> : Abuela(o)	<i>Beditsi</i> : sobrino(a)	<i>Hmeja</i> : yerno	<i>M'udu</i> : cuñada (f-f)
<i>Ta</i> : Padre	<i>Nänä</i> : esposa, señora.	<i>T'sijue</i> : nuera	<i>Takjä</i> : padrino
<i>Me</i> : Madre	<i>Nzöya</i> : esposo, señor.	<i>N'öui</i> : novio(a), noviazgo.	<i>Mekjä</i> : madrina.

El término **bek'ó** (concuño, de mujer a hombre) y **k'oo** (cuñado de hombre a hombre, pero también aplica para la mujer), están ligados a **k'ö**: *suegra*¹⁰⁹. Por el sexo enmarcado supondría que en un pasado remoto la relación de jerarquía dominante fuese *matriarcal*, y aquellos términos masculinos englobarían la pertenencia a la raíz *ko*. Por otra parte, se apela a la reafirmación simbólica del acto sexual que una mujer desempeña por su naturaleza anatómica reproductiva, **Kjoo**¹¹⁰: vagina.

La importancia que posee la madre es de vital importancia para todas las culturas, de ella depende la gestación, labor de parto, y cuidados del infante,

¹⁰⁹ En el Valle del Mezquital – Hidalgo *to*: suegra, y *zuzuto*: mamá de la suegra.

¹¹⁰ Temoaya y alrededores. Aunque también prevalece en Puebla, Hidalgo, y otras regiones.

sobre todo en lo concerniente a su alimentación. Justamente el acto de amamantar es el fundacional para unir la relación de protección-crianza-afecto, lazos reforzados por la crianza y el trato de una mujer con sus hijos.

Madre se puede decir de tres formas en otomí: *me*, *nana* y *tzu*. Esta últimas da cabida a tomar el ejemplo del matlatzinca *chu'u: senos*, o el *amamantar*. A su vez *Ch'únana: acariciar*, y *ch'uunana: acariñar*, están relacionadas de manera directa al apego esperado de una relación materno y filial¹¹¹. *Chunené: señora (diosa, luna)* implica la abstracción entorno a la concepción sobre la mujer; un grupo de categorías que no se aleja incluso de especies animales, como designa, *meriwi*¹¹²: parto, señora con cría, animal con cría. De *me (madre)* y *riwi: cría, hijo*.

Por estos referentes lingüísticos se llega a las consideraciones respecto al *querer* y el *afecto*, muy similares entre las raíces de la familia otopame que revelan las ideas entorno a sentimientos tan demandados y abstractos. De nueva cuenta el matlatzinca lo toma como *tjiya: querer*. Del tlahuica se concibe *lutjiya*¹¹³, con misma acepción, y *tatutjiya: acariciar, amar*. Ámbitos eminentes del cuidado entre familia con el carácter de crianza y sentimiento de respeto por las figuras de autoridad, madre-padre, abuela-abuelo; comunicación afectiva reflejadas en una comunidad por cada persona dentro del mismo diálogo y contacto social.

Mädi lleva la concepción de amor-cariño para el pueblo otomí. De ese término se desprende la palabra **Jamädi**, el equivalente a *gracias*. Derivado de **Jkä**¹¹⁴: dios, espíritu, numen tribal. Este gracias puede ser entendido, como la estima de alguien por intervención de un ser o ente superior hacia la persona que se dirige la gratitud. **Ja** refiere a alguien más inmediato que se encuentra con otro en un espacio, concretamente al sujeto que interactúa, **jä'í**¹¹⁵, o, **kjani**, ambas entendidas como *persona, ser humano*.

¹¹¹ Una *nana* es la niñera, pero también es la madre sustituta, la madre que cría.

¹¹² Matlatzinca

¹¹³ Reynoso (1998)

¹¹⁴ En el Arte de Neve y Moiiina, *Oqkä: Dios*

¹¹⁵ En el Valle del Mezquital, Hgo.

El sentir que se da a un individuo, junto al valor de algo tan importante como lo divino manifestado a otro ser humano. Eso es *jamädi*: *el agradecimiento, bendiciones, salud a, correspondencia entre personas*.

2.3.4 Ra m'üi, ra nzaki - La vida, la salud

La *fuerza vital, la salud* de los seres vivientes es denominada por un concepto de amplia denominación: *ra nzaki*. Pueden interpretarse como *fuerza*, pero también se da el sentido de *vitalidad, espíritu, alma y existencia*. El antropólogo francés Jacques Galinier apunta una serie de consideraciones respecto a este vocablo:

En la geometría corporal, el estómago está localizado al “centro”; esta posición media lo convierte en el soporte del *nzahki* y *del ntähi* (otra forma de aire), es decir, de la energía vital y del alma-soplo. Como se sabe el *nzahki* humano no es de naturaleza distinta del *nzahki* cósmico, animal o vegetal. Se trata de la materialización parcial de la energía del universo, sumamente lábil. Esta ductilidad de la fuerza permite al hombre actuar sobre el *nzahki* de sus semejantes y provocar su muerte, mediante la manipulación oculta de personajes recortados (algunos de los cuales son denominados “energía”)¹¹⁶.

De igual manera señala sus observaciones a partir de las nociones conformadas en su conocimiento del hñähñu:

El término *nzahki* se deriva de *za*, “árbol”; éste es símbolo de potencia. Lógicamente, el pene aparece como el lugar de expresión del *nzahki*, cuyo centro genésico es el estómago¹¹⁷.

¿Qué pasa con la *n* del comienzo y el *ki* final? La marca *n* como se ha señalado anteriormente marca el *lugar*, pero también es la base que encierra el concepto en la abstracción sustantivada; en consecuencia, *za* es la correspondencia a la materia del algo físico, eso de lo que se habla (cuerpo vivo). Siguiendo la misma línea, el *ki*, es propiamente la *sangre*, una palabra por demás homogénea en varios contextos: *kji, ji, khi*, son algunas formas de encontrarse. Rasgos que dan sentido al líquido vital en cada ser vivo: la *sangre*. Evidencia de transformación presente en la percepción natura-hombre:

El pensamiento y la percepción sólo se tornan claros y comunicables a través de una lengua, siendo pensamiento y lenguaje interdependientes e inseparables; las palabras

¹¹⁶ Galinier (1990) p. 623

¹¹⁷ Id

no son nombres o etiquetas individuales, sino que al mismo tiempo denotan algo y lo colocan en una categoría especial de pensamiento. Las palabras de cada lengua están organizadas en un todo sistemático, de manera que la expresión de una sola palabra presupone la totalidad de una lengua como estructura semántica y gramatical; los préstamos de lenguas extranjeras son los únicos que pueden constituir elementos aislados extra sistemáticos. Las diferencias entre las lenguas, en consecuencia, no se ciñen meramente a los diferentes sonidos de habla utilizados por ellas, sino que implican diferencias en la interpretación y la comprensión que los hablantes tienen del mundo en el que viven (Weltansicht).¹¹⁸

M'üi es el término *vida* y el verbo *vivir*, su bosquejo conceptual otomí es amplio. Lo enuncio sobre un orden de matices: *estómago, corazón, nacer, cultura, civilización, alma, existencia*. Se encuentra bajo la escritura mui, müi, o bu, *bui, büi*, y b'úi¹¹⁹. Se mantiene las vocales *ü* e *i*, vocales que en otomí-mazahua y matlancinca - tlahuica marcan la sensación de **dolor**:

Ñähñü	Fot'una (matlancinca)	pjekakjo (tlahuica)	Jñatjo (mazahua)
Ü	t'i	mutsa	na uu

En la forma tlahuica *muiilutsa*¹²⁰ es muy visible la relación con ese estado sensitivo para iniciar con esa raíz que ahora pretendidamente intentamos dividir.

Dolor como vocal *u* en Temoya, *xiu* en Oztolotepec, *ugi* en Acambay¹²¹. En Atlapulco¹²² *i*, también proveniente del matlancinca como se muestra en la comunidad de San Francisco Oxtotilpán (Edo.Mex-Temascaltepec); donde la *i* se liga al verbo *sufrir*, padecer algún tipo de malestar físico. En una generalidad extensa que la *ü* de *sal*, también es la *ü* del *dolor*. Esta unidad lingüística encierra una relación con categorías de la experiencia sensible. El dolor inherente al cuerpo provisto de una carga física profunda para la memoria y el entendimiento otomí.

En las nociones de *vida* y *existencia* se precisan funciones vitales que denotan la polisemia de categorías corporales tan simbólicas: estómago y corazón. A partir de ahí se construyen los modos complejos de su significado, por lo menos para comprender aquello por lo cual se vive; cada etapa en el

¹¹⁸ Robins (2000) p. 207

¹¹⁹ En la forma mazahua, *b'ub'u*: vivir, estar; *bübü*: estar. Kiemele (1975)

¹²⁰ Reynoso (1998) p. 51

¹²¹ De estas tres lugares - Suarez (2001)

¹²² *Üni*: enfermedad. Aquí ceden ambas vocales para denotar el padecimiento.

desarrollo humano es “diferente” en el sentido de la vida social, paradigma de la unidad mente y cuerpo, como en cultura y civilización. *Sufrir* es una fuerza, padecer la vida social ciertamente es indispensable en cada factor del desempeño humano, así está presente *büi*, *mbui*: *estomago* (como cuerpo), *vivir* (como acción), *existencia* (como abstracción).

Los estadios de temporalidad incrustados en cada inherente al paso de los días. En matlatzinca, *jabi/ j´abí*, es *día*, *alma*, *espíritu* y *tiempo*; *t´enzoki/ t´enzok´i*: denotan *salud*. Desde una perspectiva otomí, *ro´mui*, se expresa como *alma* (en Temoya) o *tsi mui*: *alma* (en Jiquipilco). Sin olvidar que las voces *tse*: *frío* y *pa*: *calor*, siguen presentes en la homogeneidad de la familia otopame, como *metse*: *frío* y *metpajia*: *calor*, en tlahuica¹²³; *paá/pa´a*: *calor* y *see*: *frío*, en Mazahua¹²⁴; *ku´sé*: *frío* y *npáwi*: *caliente/ calor* del matlatzinca¹²⁵.

Cada sílaba presente entre un idioma y otro define la relación dicotómica que posee el carácter de ciclos agrícolas y repercusiones de temporalidad en el ser humano. Lo que vive y crece está determinado por día-noche, frío y calor, en la experiencia que refleja un espectro de nociones universales del mundo natural. La forma de abstracción racional de los hechos, sus variaciones a partir de la naturaleza, suman múltiples realidades a la cultura, y es ahí donde se empieza a guardar evidencia que encaminan a la transformación de las ideas, cosas y saberes.

¹²³ Reynoso (1998)

¹²⁴ Diccionario Mazahua – Español (1997).

¹²⁵ Diccionario Matlatzinca – Español (1997)

2.3.7 Pădi - Saber

Pădi es el verbo otomí *saber* y *conocer*. Es uno ligado a la percepción sensorial, y al alcance que un individuo adquiere en la práctica de cierta técnica. Este puede ser de índole mecánico o en sustrato de saberes primigenios, como lo son tratar una herida, conocer ciertas plantas, distinguir animales, etc. No hay concepción unívoca sobre el término más apropiado pues esta voz apela además para el verbo *aprender*.

Otro giro ligado es, **Păse**: *sólo él sabe*, que además de distinguir la sílaba primera como el lexema¹²⁶ principal, el segundo es marca para el sujeto que ejecuta la acción. Al ligar esta connotación se puede traer a colación al *bădi* o *bödi*: el curandero, el adivino o el sabio.

El **bădi**¹²⁷, el *sabio*, posee regulaciones específicas en sus saberes. Así como el *tlatimini* náhua es *el que sabe cosas*¹²⁸, este *ra bădi*, tiene una posición en la medida que la divinidad se hace presente en él, en la medida que le susurran cosas, que las haces parte de sí en determinadas técnicas indispensables para su sector comunitario. Acoto algunas lecturas que se hacen entorno a vincularse como chamanes, brujos, o cualquier tipo de investidura desde la posición sobrenatural. Si se habla de sabios y maestros, debe hacerse a partir de los méritos prácticos y de servicios que mantiene en un lugar concreto, para errar lo menos posible en su papel relevante dentro de la comunidad.

Este individuo de saber otomí actúa por medio de la acumulación del saber oral:

Desde hacía siglos, los agricultores y los ganaderos, los artesanos y los marinos, los cazadores y los guerreros habían ido acumulando y transmitiendo de padres a hijos una masa de conocimientos acerca de las características de su marco biológico y de las acciones y reacciones de las fuerzas del universo físico.¹²⁹

Son términos que hacen alusión al carisma de poblaciones agrícolas. Pese al remanente sacralizado del individuo diestro en el arte de predecir las

¹²⁶ Significado referencial mínimo que da una idea o palabra comprensible para un hablante.

¹²⁷ Otomí

¹²⁸ Tla: partícula de persona; mati: saber, y el agnitivo -ni: marca de acción por parte del verbo que precede. "Alguien que sabe cosas".

¹²⁹ Taton (1971) p. 228.

buenas cosechas, propiciar las lluvias, o conocer las fórmulas para ofrendar tributos a las fuerzas de la naturaleza, se puede tomar el referente un saber enfocado al vínculo: grupo humano - hombre sabio - divinidad. El mediador entre la divinidad y el pueblo llano.

Betes'ití es la voz matlatzinca ¹³⁰para *religión*, o *lo que se cree*. En un matiz de corte grecolatino, **be'tejiti**¹³¹ es *estudiante, profesor, o universitario*; **betejity**: *estudiante* (en tlahuica). Por otro lado, **mmpëti**, es *adivinar, adivinanza, o curandero*, que a su vez proviene de **ë'ti**: *escucho, pongo atención* y **ë'tjë**: *escuchar*. Todas estas voces no hacen sino poner énfasis en la apertura de inicio a través de los sentidos, en este caso, el oído. Podemos decir que el estudiante o el maestro, son personas que saben cosas porque han escuchado con atención, y esa transmisión de saberes ha sido practicada por el diálogo. En consecuencia, la *oralidad* abre nuevamente el cariz pedagógico de las sociedades indígenas.

La religión es el saber delineado de manera reticente. **liki** se traduce *esconder, secreto, y clandestino*; **ïti / ití**: *hechicero, hechicería*¹³², estos sustantivos parece que derivan de verbos, **tejití**: *estudiar*, y **jiti**: *enseñar, educar, adiestrar y sistematizar*. **Jichi**¹³³ en mazahua es, *enseñar*, está íntimamente relacionado al matlatzinca. Esto expuesto para mostrar la complejidad de un atisbo aproximado entre lenguas hermanas, y su traslado al castellano, riesgo que opto por traducir de manera parcial alrededor de categorías comparables y sus definiciones en los diccionarios consultados.

Para o panra (mazahua) es *saber o conocer* (San Miguel Tenochtitlan). El término hñühú para esta sucesión es **pöha/pöka**, lo que marcaría la remembranza en un trasfondo evolutivo de los idiomas en la huella dejada en la consonante *p*, sin embargo, el valor de *saber-conocer* permanece en la familia del otomí con al menos cuatro sílabas:

¹³⁰ En este párrafo y el siguiente las categorías son del matlatzinca.

¹³¹ Otras entradas del matlatzinca son **bejinta**: profesor, educador y **Kibenjintá**: él enseña.

¹³² Como posición de sabiduría.

¹³³ Posiblemente de ahí deriva **ngicha**: hombre de razón (**Mazahua** - Sn. Miguel Tenochtitlán).

COGNADOS SOBRE LOS LEXEMAS¹³⁴ “PA, PAA, PÄ, PO, y BO”

VERBO	TRADUCCIÓN	LENGUA INDÍGENA
<i>Pädi</i>	<i>saber, conocer</i>	<i>Otomí</i>
Poha	saber, conocer	<i>Ñühú (otomí)</i>
<i>Paki</i>	dame, proporcióname	<i>Matlatzinca</i>
<i>Paachí</i>	guardar	<i>Matlatzinca</i>
<i>Paatii</i>	Cuidar	<i>Matlatzinca</i>
<i>Pondy</i>	Conocer	<i>Tlahuica</i>
<i>Nboya</i>	Saber	<i>Tlahuica</i>

La articulación de verbos con la conjugación, o el acto mental de modificar en los tiempos (pretérito, presente y futuro), se concibe como posibilidades y realidades de las lenguas humanas. Son *algo* que se aprende, de *algo* que se posee. ***Pëntí*** es *aprender, conocer* o *saber* en matlatzinca; el verbo ***pentía*** (en hñühú) se traduce como *abrazar*, y de ***pench í***¹³⁵: *agarrar* o ***pe sí***: *poseer*. Tomando como ejemplo la ubicuidad del *saber - tener*, hay saberes que son necesarios, pero hay otros permitidos a ciertos individuos. En grados de práctica, y por lo mismo de transmisión.

Esta enseñanza es la postura indispensable para compartir la experiencia entre individuos que comparten un tema en común. Del otomí ***u tí: enseñar***, increpo la diversidad de este verbo y su traducción tan homogénea: ***ujti, ñujti*** (Toluca), ***utiju*** (Temoaya), ***un tí*** (Otzolotepec), ***uti*** (Jiquipilco), ***udi*** (Acambay), todas, ***enseñar***. La acción de *enseñar algo*, está ligada a ***uni: dar***, sólo se puede dar si es algo que se posee, y sobre la adjetivación se encuentra ***uti***¹³⁶: *endulzar* (T-Ot). Al menos en la relación de este último término se apela a la noción de

¹³⁴ Unidad mínima de una palabra con valor léxico. La raíz mínima de una palabra que se mantiene igual en todas su variaciones y derivaciones.

¹³⁵ Nuevamente en hñühú se tiene *penxia*: *tomar algo, agarrar (cosa)*.

¹³⁶ En matlatzinca se encuentra *mostrar-enseñar* como *uúrij, u'ri*. Escalante (1997)

educación con profunda hondura del consciente propio del individuo, algo *grato es lo que se da o lo que se comparte*.

Cada idea entorno al *acto de compartir el conocimiento* tiene una causa, una sucesión de nociones acumuladas en toda extensión del cuerpo (sentidos), y del pensamiento. Al partir de cada estímulo, manipulación, o arbitrio circunstancial del hombre hacia un objeto; inicia las bases moldeadoras de la reflexión, uno que se funda en el conocimiento para solucionar *problemas, necesidades, y conocimientos* determinados.

La ciencia (*scientia*) es una ciencia de la lengua en principio, apela a un imaginario relativo por medio de cada lengua particular. Sus elementos son nombres, y esos nombres se articulan en conocimientos, es decir, en información. La memoria, el lugar donde se depositan las sensaciones del pensamiento se convierte es escrutador de esa información. **Pjeñe** el pensamiento, es parte de **mbëñë**: pensativo, aflicción. El *pensar* por otro lado **tsijñi, kjiñi, o ngijñi**, está ligado de nueva cuenta a **kji?i** y **tsji?i**¹³⁷: *sangre*.

El matlatzinca, el verbo **pëya / puëya**: saber, se deriva de **npëya**¹³⁸: acordar, hacer memoria, y **pëëya**: conocedor o recuerdo del pasado. Refiere un saber ligado a la memoria, uno del que ya se dispone para utilizar, se poseen nociones sobre seres o cosas, el camino platónico del *aprender es recordar*.

Nxadi o nxödi se le atribuye: *leer, estudiar e investigar*. Todas ellos tan disimiles en su morfología grecolatina, y en el significado que se extrae de cada verbo. Incluso *maestro*: **xompate, xompite, xofthe**, puede ser una categoría difícil de identificar por el sentido al que apela su estrato de cosmovisión. **Xö, nxo**: remite *leer*, pero también *conocer e investigar*, en una forma más antigua denota *orar*. En mazahua **xoru, xöru**: leer, estudiar, y rezar¹³⁹. Ese maestro estaría perfilado como una persona dedicada a las cosas relacionado con el conocimiento de las cosas divinas. Lo sagrado otra idea entorno a la que figura la imagen del sabio otomí.

¹³⁷ Vocablos mazahua en Kiemele (1975)

¹³⁸ **mamupëya**: el que sabe todo, brujo, hechicero, adivino y **kakupëyá**: él sabe, él conoce.

¹³⁹ En tlahuica, **tatejit**, *es orar; pero también estudiar y educar*.

El hñühú educa para los momentos específicos de su pädi, de su saber. El pensamiento se coordinan ante el contexto y la necesidad inmediata. La educación siempre se ha visto como un ejercicio, pero también como una promesa, recordar el verbo *nxoo: educar* que remite al *orar*; una vía de esperanza. En este sentido no es un saber filosófico refrendado por y para la legitimidad, sino al margen de la libertad del pensamiento en su lengua, para aprender que la comunidad otomí práctica en ciclos propios.

ESBOZO CATEGÓRICO OTOMÍ SOBRE LOS TÉRMINOS, SABER (PÄDI), CONOCIMIENTO (MFÄDI), PENSAMIENTO (MFENI) Y EDUCACIÓN (NXODI):

<i>Tsi pädi</i>	<i>Chi mfeni</i>
1. <i>Ra pädi gi hoki</i> El <i>saber</i> se usa	1. <i>Ra mfeni gi ra benga</i> El <i>pensamiento</i> recuerda
2. <i>Ra pädi gi hñä</i> El <i>saber</i> se cuenta	2. <i>Ra mfeni gi ra mpuexa</i> El <i>pensamiento</i> <i>imagina</i> (fluye)
3. <i>Ra pädi gi mpefi</i> El <i>saber</i> se práctica	3. <i>Ra mfeni gi ra yaxta</i> El <i>pensamiento</i> <i>delimita</i> (roza)
4. <i>Ra pädi gi ofo</i> El <i>saber</i> se escribe	4. <i>Ra mfeni gi ra jioa</i> El <i>pensamiento</i> <i>aproxima</i> (pega)
<i>Xi mfädi</i>	<i>Xi nxodi</i>
1. <i>Ra mfädi gi muntsi</i> El <i>conocimiento</i> se integra	1. <i>Ra nxadi gi müi</i> La <i>educación</i> se vive
2. <i>Ra mfädi gi pentia</i> El <i>conocimiento</i> se guarda	2. <i>Ra nxadi gi mjiya</i> La <i>educación</i> se valora
3. <i>Ra mfädi gi uni</i> El <i>conocimiento</i> se comparte	3. <i>Ra nxadi gi poha</i> La <i>educación</i> se aprende
4. <i>Ra mfädi gi nxa</i> El <i>conocimiento</i> se explica	4. <i>Ra nxadi gi xogi ra ximo</i> La <i>educación</i> <i>transforma</i>

CAPÍTULO III

BO`XKI

SANGRE NEGRA

3.1. *Tsi dota* – Los abuelos

Las relaciones de parentesco son fundamento para el crecimiento humano, sin duda, de importancia lo son las figuras de autoridad, y por ello albaceas de conocimiento presentes en el hogar. Estos son los *tsi dota*: venerables abuelos. En ese espacio tan íntimo se mantiene una fuente de conocimiento producto de experiencias de las personas ancianas de la comunidad, la distribución del saber manipulado por miembros afines en relación con hijos y nietos, la crianza ligada por el parentesco más inmediato.

Hay una imagen central en el anciano, el anciano, *el que ha vivido*. Cada persona increpa su condición propia, se encuentra en desventaja mientras más sea la distancia que hay entre su estado actual, y el momento de su nacimiento. La senectud no es la riqueza en sí misma, sino la carga de saberes relegados a mujeres y hombres poseedores de un cuerpo viejo, en consecuencia, de una *palabra vieja*, *hñãdo*¹⁴⁰. Es ahí donde las fuentes de su sabiduría se ve bajo el tamiz de la finitud humana. El ámbito escolar forma mediante la capacidad de escribir, el saber otomí, por el cultivo de la oralidad.

Una educación indígena se estimula en el ámbito familiar, en ocasiones alejada del interés real de la academia; se ha convertido en asunto ambiguo incluso para la comunidad que la predicada como dogma, y no como un saber limitado y que puede ser discutido, para observar sus relaciones con la vida del pueblo autóctono. *Tsi pädi* es el saber que define la cosmovisión, usa el cuerpo

¹⁴⁰ “Habla vieja”, literal *habla* de *piedra*. Pues sólo las piedras duran tanto como para comprender que su madurez y antigüedad es referencia a la sabiduría.

de mujeres y hombres que practican la cultura propia; la pertenencia al círculo de identidad primero dentro de la familia y comunidad a partir de un discurso oral.

Al desarrollar la exposición del saber *hñühú*, es un hecho necesario pensar sobre las fuentes que articulan la herencia de su pensamiento indígena. Una filosofía se ampara sobre la tradición a partir de la cual nace. La filosofía es un conjunto de razonamientos fieles a las ideas que examina, sólo en la medida que las reconoce, y las transmite a partir de la fuente misma de una lengua. Atraviesa una manipulación de valores respecto al ejercicio racional permanente de precisar las categorías para iniciar el discurso definiendo como, *te gi na: ¿qué es?*

Cada lengua como estructura de grupos de signos¹⁴¹, permite y limita el ejercicio práctico de las necesidades del momento, en donde se vuelve necesario involucrar construcciones intelectuales y técnicas para sostener la vida. En sus comienzos los hombres son más narradores, poetas o músicos¹⁴², que científicos o filósofos. Por mucho tiempo los pueblos fueron transmisores de su saber sólo por la palabra, hemos empleado más tiempo la palabra hablada que la escrita, Erick Havelock al respecto de la relación escritura- oralidad, dice:

Hay una dimensión histórica: ¿qué significaba, para las sociedades del pasado y sus culturas, prescindir de los medios de comunicación orales en favor de varias clases de medios escritos? Está la dimensión contemporánea: ¿cuál es la relación precisa entre la palabra hablada de hoy (o de ayer) y el texto escrito? Luego hay una dimensión lingüística: ¿qué le sucede a la estructura de una lengua hablada cuando se convierte en un artefacto escrito? ¿Es que sucede algo? Desde ahí se puede pasar al nivel filosófico (o psicológico) y preguntar: ¿es la comunicación oral el instrumento de una mentalidad oral, de un tipo de conciencia notablemente diferente de la mentalidad alfabetizada.¹⁴³

El discurso oral parte de la memoria colectiva humana. El mito, la religión, los acontecimientos agrícolas son esa fuente de inspiración tan presente en los pueblos de todo el mundo, al considerar bajo sus propias culturas narrativas primigenias una incipiente racionalización de la naturaleza. Al no poseer un catálogo visual que revela el desafío de los hechos pasados, rescatar la

¹⁴¹ Sintaxis (unión de las palabras), semántica (significado de las palabras) y pragmática (utilidad de las palabras).

¹⁴² Sacerdotes, hombres que entablan diálogo con lo divino, y en este sentido, poseen un *saber* distinto.

¹⁴³ Havelock (1996), p.47.

información para generar la reproducción oral de esos datos es una solución a las condiciones técnicas y biológicas preponderantes. El sentido de muchas vidas puestas al servicio de cada generación humana es prueba en numerosas ocasiones de superación en la experiencia oral colectiva.

Al tener certeza de estas medidas para desarrollo de un grupo, se puede considerar sobre la senectud:

La visión de la vejez a lo largo de la historia evoluciona en funciones demográficas, económicas, culturales, religiosas o grados de salud. Influyen elementos tan diversos como la agricultura o ganadería, el clima, la riqueza, las ideas religiosas, las ideas estéticas o filosóficas y la presencia o no de los textos escritos. Cuando no se dispone de escritura, los mayores sirven para transmitir el conocimiento y la experiencia.¹⁴⁴

Los ancianos son fuentes de conocimiento desde la antigüedad, en ellos se refleja la sabiduría. El hombre senil obtiene frutos de su intelecto, pulidos alrededor de la comprensión de su larga vida individual y comunitaria. Son los llamados *tíos*¹⁴⁵ y *tías* dentro de la comunidad. Personas con la dignidad moral y sapiencia útil responsables de la población que habitan.

Como cuerpo, conciencia y expresión mediante la palabra, el individuo está definido por su capacidad de hablar. El *habla* inicia su decodificación sobre elementos del mundo y categorías ofrecidas por las experiencias de generaciones humanas bajo un orden lógico. Durante los primeros años no es una formación escrita la que determina ni limita nuestra descripción del mundo, y sin embargo entendemos la relación de los otros con nuestra corporalidad al igual que la expansión de una capacidad mental siempre activa. Descubrimos a través de las narraciones de mitos, leyendas o simples remembranzas personales, la posibilidad natural de conocer. En cada fase inaugural de elementos orales, el sostener pláticas es una garantía de manifestar estímulos externos al propio conocimiento que se aprende en una sociedad indígena: narraciones propias de su cultura, y labores y oficios también de su entorno.

¹⁴⁴ Id p.1.

¹⁴⁵ Palabra de origen hispano con raíz griega, pues en esa lengua es el verbo *honrar*, *respetar*.

Los hombres viejos dan sus discursos sobre las cosas, los aconteceres, los trabajos imprescindibles, que van mediados por la reproducción de ciclos naturales. Uno de esos ciclos en la enseñanza a partir del discurso oral, que se vuelve formación de la persona en su mundo limitado al compartir que se ha guardado; en la cual los contenidos mentales se vuelven parte del que transmite a la siguiente generación humana, cambiar la manera en que el individuo percibe su mundo, lo conforma, o incluso lo desconoce.

Si se impide a la permanencia humana una fracción de saberes, mostramos nuestra confianza plena a nuestra reivindicada “modernidad”, qué arroja más información de la que podemos enlazar, cierra la conexión de la experiencia colectiva de nuestra época con las anteriores. La meta es no olvidar el *saber oral* en comunión al *saber universal*. Presentados por varias fuentes, no obstante, los prejuicios y la incapacidad por preservar una cultura étnica se ve afectada al no poderse asimilar como un saber útil y siendo estudiado con método propio de análisis filosófico.

El fin de la conciencia del hombre viejo es la del integrar al individuo a la comunidad, lograr la reflexión a partir de su experiencia concreta con ella y a partir de ella. *Ya xita*, los ancianos, no ven en sus personas la nulidad de su conciencia ante el mundo que “ya no les pertenece”, en la medida de su carencia de acción sobre cada época de cambios drásticos a la cual no se adaptan; la transmisión de su saber oral y la poca intervención colectiva dentro de ámbito comunitario se mantiene estático cuando se olvida.

Los ancianos son la oralidad encarnada, el conocimiento acumulado en cada centuria que vuelve en un momento cíclico cuando no hay disrupción; va más allá de lo que una sola vida puede compartir al verse reflejada por las prácticas vueltas historia y desarrollo de pensamiento indígena. Una abuela o abuelo es más que una persona que “ya vivió su vida”, es la prueba de cómo un saber transforma, otorga sentido, identidad y homogeneidad a cierto número de habitantes. Los *tsi dota* son la encarnación de la palabra, el conocimiento transmitido a lo largo de los años a sus descendientes para comprender un contexto vital en la memoria conformada y compartida en agrupación.

3.2 Ra noya – La palabra escrita

Al no conocer la naturaleza de las palabras que nos son dadas, es difícil evadir la verborrea sinfín de términos que se utilizan en la construcción oral del mundo. El objetivo es partir de la expansión de sistemas de conocimiento adquiridos por comunicación de campos semánticos. Concepto o palabra = definición. Los campos semánticos clasifican grupos de cosas y saberes, las categorías gramaticales del lenguaje ordenan el pensamiento.

Los discursos en la lengua otomí ya no son vigentes, en la actualidad son asimilados por medio del español. Las palabras antiguas en hñühú son muy escasas a la hora de discurrir las tradiciones y costumbres. Es una fuente de pensamiento absorbida por un mestizaje edificante católico y por la tradición de origen indígena. La consideración por el culto religioso¹⁴⁶ da muestras de elementos orales para considerar los frutos de su saber otomí. Uno superviviente mediado por el calendario litúrgico y los procesos tradicionales reflejados. El culto religioso refiere el sentido latino *religare*, el conjunto de cosas que se unen con un fin, con algún propósito.

Los elementos que observo a través de la religión mestiza son:

- A. La danza de arrieros
- B. La daza de pastoras
- C. La hibridación en la representación de Semana Santa

En cada uno de estos ámbitos existe una muestra delimitada de conocimiento en cuanto al saber religioso en los usos y costumbres. Sincretismo de complementación y armonía de elementos de culto, además de esa forma de expresión otomí referente al pasado indígena y las formas de aculturación decantada en los antecedentes a exponer. El análisis de elementos

¹⁴⁶ Católico

circunstanciales dentro de su culto religioso es crucial en la configuración de síntesis que emplean los habitantes para hablar todavía de su ambivalencia indígena.

3.2.1 Hnei ne xühú nda - Danza y canto I: La danza de arrieros

El diccionario de la RAE define “arriero” como la *persona que trajina con bestias de carga*¹⁴⁷. Incluso los mismos habitantes lo definen como un oficio en el que se comerciaba principalmente maíz, frijol, y algunas otras semillas. Tuvo su periodo de apogeo en la época colonial y durante el México independiente, pero hoy en día es una práctica económica en desuso. Un *tsi dota*, refiere, “después de que construyeron la carretera para la Marquesa¹⁴⁸, se acabaron los arrieros”; al menos como distribuidores de insumos, de esa práctica comercial deriva lo que posteriormente se conoce como *danza de arrieros*.

La danza de arrieros narra la historia de los arrieros, llevada a cabo en una relación artística por medio del baile, el canto, y atisbos de teatralidad sobre la vida de los arrieros de oficio; en el empleo de su oficio de trabajadores en haciendas y cargadores. Los arrieros en el México colonial son personas de comunidades indígenas, pues su vestimenta lo distingue por lo menos de esta forma: pantalón y camisa de manta, que seguramente antes fue de fibra de *ixtle*; guaraches, morral, ceñidor o faja, y sombrero de paja.

La danza de arrieros

Esta danza se forma por cuadrillas, con el número de hombres¹⁴⁹ que en origen las conformaban, un oficio pesado necesita de la fuerza de varones hasta cierto punto con disposición para viajar distancias largas. Caravanas conformadas por grupos de arrieros, comerciaban sus productos siempre en

¹⁴⁷ RAE (2001) p. 215.

¹⁴⁸ La que conecta Atlapulco con la Marquesa.

¹⁴⁹ Por la naturaleza del trabajo de un arriero la danza debe estar conformada por hombres.

A partir de 1980 las mujeres se integraron, pero es curioso que los maestros de la danza solicitaran que las muchachas participantes fueran precisamente eso, señoritas, no casadas, no amancebadas; es decir mujeres núbiles que no hubieran perdido su virginidad.

movimiento, siempre conociendo lugares, tradiciones y cosas diferentes. No podemos estar seguros hasta qué punto aquellos hombres carecían de una educación escolar, al menos la más elemental como lo es leer y escribir, al ser viajeros constantes sin duda era predilecta la transmisión del saber a partir del discurso oral.

La danza de arrieros actual es una agrupación de mujeres y hombres (en algunas regiones sólo de hombres) conformada por una cuadrilla en la que ejecutan un baile, con patrones distintos en los pasos y una relación de piezas musicales de diversos ritmos y géneros; mismas que tienen un significado en el contexto de vida de los arrieros de oficio, del culto cristiano, pero también del simbolismo prehispánico. En la experiencia de los danzantes el propósito de esta danza es realizar un tributo, una ofrenda o agradecimiento a Dios mediante el baile.

Esta danza nace como agradecimiento del retorno propicio de sus viajes que solicitan a un conjunto de seres superiores. La semejanza con los elementos del catolicismo como es el culto a cristo, a los santos y todo el rito de la iglesia de Roma, son características que convergen en este culto ligado a pueblos otomíes; pese a que no son remarcadas muchas ideas en torno al culto de divinidades antiguas hay atisbos que se encamina a su concepción.

Es una danza que muestra fervor divino, a la vez que reclama punto la la ejecución de los movimientos, la coordinación cuidada con celo y la intención religioso para ofrecerse en el culto. Sin duda es una práctica ritual importante en el estilo de vida de la comunidad, es el momento en que a cierto tiempo cada uno opta por ser parte integrante del pueblo, ya que antes de participar en dicho acto son otros, son ajenos al compromiso de uso-costumbre de la población. Los otros necesariamente poseen un conocimiento, puede ser a profundidad o somero, pero dan sentido por estar presentes en este ritual de paso:

Al reflexionar en la posibilidad que tienen los hombres de convertirse en intermediarios entre su mundo y el mundo de los dioses, y precisamente intermediarios

que se distinguen por su capacidad expresiva, viene a la mente la imagen de una de las más importantes expresiones rituales de la tradición religiosas mesoamericana: el baile.¹⁵⁰

La fe por parte del danzante se adquiere en la identidad distintiva para su comunidad, son los nexos otomíes, innegables por el criterio discursivo al que se apela en los momentos específicos para llevar a cabo las fases de experiencia ritual. Los elementos discursivos son religiosos de carácter sincrético a través de la música:

...Recordemos que la música de los pueblos prehispánicos tiene un carácter divino, tanto en los mitos como en las leyendas de procedencia nahua o maya así se registra, formando parte esencial de las costumbres y creencias de tales pueblos¹⁵¹.

Una danza es ante todo una forma de expresión humana ligada al reflejo corporal. La danza aquí es un medio de introspección sobre una tradición que permea la vida del individuo por adhesión a su cuerpo, influye en la comprensión social que conlleva ejecutarla. En el mundo indígena se parte de la relación sacra de una cosmovisión a la cual alude su grupo tribal, al ser la cultura y la lengua los distintivos para cada pueblo este arte es parte de una cosmovivencia¹⁵² a refrendar.

En los pueblos mesoamericanos la naturaleza del arte, dígase literatura, arquitectura, teatro, danza, canto, etc.; son residencias de la divinidad, muchas veces se mantienen ligados unos a otros en su proyección del mundo; por lo mismo, son expuestos por su unidad dentro del simbolismo humano. Se adquiere un supuesto artístico otomí, funcional en tanto orden inmediato de un goce estético; incluye la mínima forma de conocimiento básico en la construcción de la música¹⁵³, significativa en el saber propuesto por sus límites regionales propios, aquellas dadas por sus usos y costumbres, al fin, fuentes de saber indígena.

...la música prehispánica estuvo muy ligada al canto y al baile (danza), pues eran manifestaciones que hacían patente la expresión de fe, de esperanza y de temor a sus

¹⁵⁰ Noguez (1997) p.219

¹⁵¹ Medina Pérez (1997) p.7

¹⁵² Vivir la cosmovisión y practicarla.

¹⁵³ Xi xühu, es música y canto en otomí.

deidades, que en el transcurso de la Colonia se mezclaron, dando lugar a celebraciones sincrético de prácticas y concepciones¹⁵⁴.

Cabe cuestionar, ¿por qué el sincretismo religioso a través de la música es fuente de conocimiento indígena? La relación del conocimiento indígena es una multiplicidad de saberes relacionados a la noción de dios (o dioses), en las sociedades mesoamericanas viene a demostrar la naturaleza de su concepción del mundo y por tanto de su propia *epistemología*. Una diferencia que se ha expuesto en torno al tipo de *gnosis* hecho presente en la vida de los pueblos indígenas, sí se considera que hay ámbitos para lo mundano y lo sagrado, se refiere al punto de quiebre para un conocimiento ligado a la estructura de un mundo-práctico y de un mundo-sacro.

El mundo práctico es la realización de los ámbitos más necesarios para sostener la vida, el trabajo y el alimento; mientras que el mundo- sacro son todas aquellas actividades que no tienen ninguna función natural, más que la de provocar la exaltación trascendente de las percepciones de un estadio divino; los símbolos, su representación estética o la vida más allá de esta. En esta medida se crea arte, ciencia, filosofía, y todas ellas vienen a ser empleadas como fuente de conocimiento que por un breve espacio de tiempo se omite desvincular de su origen primigenio, el de origen sagrado¹⁵⁵.

Existe una conexión de muchas sociedades indígenas preponderantes en la rama de sus ciclos agrícolas con patrones religiosos de vida. Todas las manifestaciones de poder implican una raíz de conocimiento que otorga al individuo capacidad de involucrarse y desarrollar saberes al servicio de otros, y también a la manipulación de instrumentos y técnicas. Estos individuos o comunidades poseen una comprensión del mundo que se deleita por el asombro y estudio del ámbito natural que les rodea. En consecuencia, la sacralidad del mundo, de la naturaleza y de la realidad construida por los pueblos, viene a ser integradora de conocimientos subjetivos.

¹⁵⁴ Medina Pérez (1997) p.8

¹⁵⁵ Del latín *sanctus*: consagrar. Hacer algo, una acción, una cosa, un individuo, una idea, un mundo: sagrados.

Los focos de concentración en torno a la civilización, a la cultura que se gesta en la diferencia de los pueblos, es retroalimentado por su influencia detonante como apropiación de su saber otomí. La *danza de arrieros* a pesar de ser representativa en el Estado de México, y por lo mismo, compartida por otros pueblos, está enriquecida de una carga significativa para un número determinado de comunidades que tienen como patrón común la ascendencia indígena otomí.

La danza de arrieros a pesar de ser un tributo al Dios cristiano tiene un trasfondo ligado a las prácticas de adoración a divinidades mexicanas. ¿Cuáles eran esos dioses?, ¿qué atributos tenían?; sin duda, matices muy complicados de comprender. La sustitución de aquellos dioses mesoamericanos por imágenes de veneración en los templos católicos da pauta a incorporar las propiedades de sus atributos por las de los santos promovidos dentro del cristianismo.

El arriero baila, pero no es una danza con fines recreativos ni de jolgorio. La danza implica un compromiso con la comunidad, el de perpetuar su sentido de agradecimiento a Dios. Se distinguen términos referentes para la ejecución de danza, estos vistos una vez más a través del náhuatl:

Ya se hizo referencia a las dos clases de baile que había entre los mexicas: *macehualiztli* y el *mihtotiliztli*. El primero de carácter religiosos, y el segundo de carácter recreativo. El que se enseñaba en el *cuicacalli* a los jóvenes era el *macehualiztli*, que se ejecutaba para invocar, alabar y propiciar a los dioses. Se bailaba, no sólo con canciones, “sino con el corazón y con los sentidos del cuerpo”. Era un modo de rendir culto a los dioses¹⁵⁶.

Aquello contado por un arriero es un *saber común*, aprehensión de sus sentidos, el oficio mismo decanta en la manipulación de espacios motivado por el trabajo y la seguridad de su camino, por ello sus impresiones del mundo son distintas por el contacto de relación que posee a través de las personas y de su experiencias.

¹⁵⁶ Kobayashi (1974) p. 107

A) Chi xūhu - canto

Los cantos son parte del memorial de danzas de arrieros. Estos cantos a pesar de ser interpretados y escritos en castellano tienen una composición sencilla, con versos simples, pero en su lógica sacra y mundana a la vez, es invocación narrativa que posee la misma perífrasis¹⁵⁷ en muchos cantos y oraciones indígenas. Muestras de algunos cantos conservados en otomí se traen a cuenta por la influencia que los pueblos asentados en el valle central de México retoman a partir de la cultura de la región:

Hay manuscritos de la colección de *Cantares mexicanos*, que se conservan en la biblioteca nacional de México, una interesante anotación en el Fol. 6 que se indica que algunos de los cantares incluidos no son otra cosa sino la versión náhuatl de varias composiciones otomíes. El pueblo otomí, que ha vivido durante milenios en la región central de México, se ha distinguido principalmente por su profundo sentido artístico. Si los otomíes fueron muchas veces despreciados por sus dominadores, a cambio de esto tuvieron el privilegio, si así puede llamarse, de contemplar el nacimiento y la muerte de muchos estados o, como se les ha llamados “imperios”.¹⁵⁸

I) La invocación de la divinidad

Tomo como ejemplo los tres primeros cantos del libreto de la danza de arrieros de San Pedro Atlapulco¹⁵⁹, con tres estrofas.

PRIMER CANTO:

1	2	3
En el nombre Dios Padre, y del Todo Poderoso : Nuestro Señor Jesucristo , nos haga este día muy dichoso.	Hoy venimos los arrieros, todos juntos en camino. Como buenos compañeros, a adorar al patrón divino .	Postrados aquí nos tienes, ante tu divino altar . Échanos tu bendición , Glorioso Señor San Pedrito .

¹⁵⁷ Perífrasis verbal: es una construcción sintáctica de dos o más verbos que generalmente no pueden expresar formas sintéticas simples.

¹⁵⁸ León – Portilla (1984) p. 138

¹⁵⁹ Se han extendido más allá del municipio de Ocoyoacac; como Atarasquillo, Huixquilucan, Ameyalco, Xochiac, y Texcoco.

SEGUNDO CANTO:

1	2	3
Los danzantes de la arriería bailan con gusto y alegría , celebrando en este día , nos hagamos el día muy dichoso .	Bailen baile arrieritos con gusto y muy bonito , para qué en todo momento, nos ampare el Señor Jesucristo .	Pues esta danza de arrieros dedicamos en tu honor , a rendirte un homenaje , que ha sido nuestro destino .

TERCER CANTO:

1	2	3
Dios de infinita clémencia <i>tu santo nombre adoremos</i> , con júbilo y ensalcemos, tu infinita providencia.	En las alturas del cielo en dónde deseamos verte, antes ruega por tu pueblo y en la hora de la muerte.	Y tus hijos Gran Señor como grandes pecadores , hoy se humillan ante ti dando gracias a tus <i>favores</i> .

Toda la relación de cantos es reiterativa en un campo semántico religioso: adorar, providencia, rogar, bendecir, postrar, etc. El motivo constante por el cual se ejecuta la danza: dar gracias y pedir favores a la divinidad. Es uno de los rubros primordiales para seguir la ideas otomíes de *díos*, en la forma en cómo vive y realiza sus expresiones religiosas; dígame tradiciones y costumbres que invaden sus necesidades como pueblo originario.

Aproximación en tanto que los cantos hacen explícitos los atributos del credo católico sobre el dios cristiano, muchas de sus manifestaciones presentes enseñar en la confesión de los misterios sagrados y la apropiación que los creyentes hacen de su fe; sin embargo, hay un empalme con la percepción de lo divino católica, y los sesgos indígenas relegados en la danza.

II) Narrativa teatral

En este aspecto se hace énfasis en la actividad propia de los arrieros:

LA LLEGADA¹⁶⁰

¹⁶⁰ Cantos que narran el *rol* de los arrieros y su hacer.

1	2	4
Ya llegamos al paraje del pueblo de San Pedrito, ya podemos descargar y nosotros a la función.	Arre mulas , arre machos cansados de caminar , ya llegamos al paraje dónde vamos a descansar.	Si nos pregunta, hoy el amo por la mulita prietita , le diremos: “se cayo y se quebró una patita”.

CUARTO CANTO:

6 ¹⁶¹	7	10
Ya llegamos al paraje y al paraje de mucho rigor, dónde rifan los arrieros y también el atajador .	<i>Qué trabajo pasan los arrieros cuando van pasando en el monte, al fin que somos arrieros viajeros de jornada larga.</i>	<i>Apúrate atajadorcito apúrate hacer ya las tortillas, qué ya vienen los arrieros y querrán ya su comida.</i>

Los elementos que integran la danza de arrieros no poseen un valor inmutable, pues son conscientes aquellos que integran la danza, del significado que posee participar en un acto tan simbólico con la cultura que se practica a través del baile. Una muestra del pensamiento que se generó y sigue marcando los motivos a experimentar para aquellas personas sensibles con una forma de saber alterna a la cotidiana. No es algo que pertenezca a todos por igual, pero sí en la medida que se está dispuesto a compartir y comprender los orígenes de cada aspecto adherido a su constitución actual.

3.2.3 Hnei ne xühú yó - Danza y canto II: La danza de pastoras

La danza de pastoras es un grupo conformado por niñas, adolescentes o señoritas que cantan villancicos y alabanzas durante la época de diciembre (del 20 al 28), coincidiendo con la celebración religiosa de Navidad. Esta danza es una expresión más del culto católico a la personificación de Cristo bajo su advocación de infante: el niño Dios. La danza toma una imagen de Jesús recién

¹⁶¹ Este canto también en sus primeras estrofas inicia con una serie de invocaciones:

“Ya llegamos compañeros/ vamos a hacer el nombre de Dios/ padre mío Señor Jesucristo* / échanos tu bendición”

*Se sustituye cuatro veces la línea tres por: Divino San Salvador, Padre mío señor San Pedrito, Padre mío señor San Pablito, Madre mía de Guadalupe; pues son figuras devocionales principales de Atlapulco.

nacido con motivos en las estrofas de sus cantos de la anunciación, la llegada del Salvador, la imagen de María y José, y la adoración de los pastores¹⁶². Esta danza coincide con la eventual peregrinación al santuario de Chalma, también se incluye a la figura del apóstol San Pedro.

Su vestuario consiste principalmente en vestidos de color blanco, y otro distinto según sea el color seleccionado para el año en curso. Los elementos distintivos dentro de la danza son: la figura infante de Cristo en una cuna, y una estrella decorada con diamantina de colores sujeta a un palo de tres metros de largo (la estrella de Belén); esta es empleada por un hombre soltero (conocido como *estrellero*), que la sujeta en medio de sus piernas y con los brazos la balancea hacia la izquierda y derecha mientras las *Pastoras* realizan sus cantos.

El acompañamiento musical consiste en una agrupación de músicos con saxofón, trompeta, trombón, guitarrón y contrabajo¹⁶³. Con lo anterior, y con un número indeterminado de mujeres, está integrada la danza.

A) *Chi xūhu*: canto

El canto en la danza es lo primordial, pues al no tener un referente tan amplio de pasos (como es el caso de los arrieros) hay una gran diversidad de entonaciones de carácter religioso. El orden es una invocación de apertura en mayoría de los cantos, seguida de los atributos que se confieren a las intervenciones solicitadas de Dios, una relación entorno al contexto festivo y el agradecimiento reiterativo en los versos. Entre las composiciones específicas, se encuentran:

“En nombre de Dios Todo Poderoso”¹⁶⁴

1	2	13
En nombre de Dios Todo Poderoso, vamos a cantarle al cristo milagroso.	A cuenta mis culpas aparta veloz, de ojos tan serenos mi crimen atroz.	Grande eres mi Dios Señor sin principio, en todo admirable y en todo infinito.

¹⁶² *Pastoras* como danza y coro.

¹⁶³ Además de un pandero que marca el ritmo de los cantos, palmeado por alguna integrante de la danza.

¹⁶⁴ Cantos de la Danza de Pastoras de Atlapulco.

--	--	--

“Buenas tardes, Señor San Pedro”

1	2	3
Buenas tardes, señor San Pedro te venimos a saludar, caminando por los caminos ya llegamos aquí a tu altar.	Líbrame Pedro divino por tu caridad de amor, hoy yo salgo en el camino Gran Apóstol del Señor	Te pido apóstol sagrado qué tan sólo al invocarte, cuando me vea atribulado siempre estés tu de mi parte.

“Puerta eres del cielo”

1	2	3
Puerta eres del cielo llave misteriosa, sombra de San Pedro míranos piadosa.	Quién tus alabanzas cantan con fervor, una buena muerte le mando el señor.	Tú atribulado le manda consuelo, y al caminante lo libra del riesgo.

“De todas las poblaciones”

1	2	9
De todas las poblaciones vienen llenos los caminos, pues tuvimos la gran dicha de ver la coronación.	Venimos para ofrecerte las humildes oraciones, que has de recibir con gusto y aceptes de corazón.	Si eres tú, señor San Pedro nuestro amante salvador tú eres el que nos das vida Y sustento ¡oh mi creador!

“Gracias mil gracias te damos”

1	2	10
Gracias mil gracias te damos que nos dejaste llegar, todos con gusto venimos a tu santísimo altar.	De muchas partes venimos a obsequiarte padre mío, nos pusimos en camino para admirar tu hermosura.	Bendito por siempre seas Padre mío señor San Pedro, te alabamos con ternura ante tus divinas plantas.

“Muy agradecidos”

1	2	4
<p>Muy agradecidos de esta casa vamos, pues con su licencia Ya nos retiramos.</p>	<p>Muy agradecidos de tantos favores, María del refugio los llene de flores.</p>	<p>No llores mi bien que, al dar las perlas, de tus lindos ojos el corazón quiebra.</p>

Algo curioso en el ejemplo IV (9º estrofa) y V (10º estrofa), es observar cómo está presente en la figura del apóstol San Pedro, atributos que deben ser considerados sólo a las manifestaciones de Dios, de Cristo, y claro al apóstol San Pedro; sin embargo, las líneas de ambas estrofas hacen alusión a que este culto es en sí adoración en el mismo grado que a la trinidad divina. Este supuesto ha sido marcado en pueblos mestizos de ascendencia indígena, pues se tiende a considerar las devociones de santos cristianos en un plano similar al de pasados cultos por sustitución de númenes antiguos.

Esta danza se adhiere de igual forma al concepto de ofrenda, de estímulo ante las acepciones que un pueblo agradece para velar su posición ante la divinidad, con un carácter dentro del lugar agrícola de origen. “Tanto grupos de pastoras como de concheros asisten a diversos santuarios otomíes y mazahuas del Estado de México. Estos danzantes realizan una intensa actividad en toda la región al ritmo de los ciclos rituales”¹⁶⁵.

El carácter social, como grupo de mujeres en desarrollo, permite la estimulación de identificarse con un grupo, o en este caso con una agrupación religiosa sobre la danza y el canto:

En la danza de pastoras, la inclusión de niñas tiene una significación social importante, pues las familias conciben la participación de sus hijas como una experiencia colectiva necesaria en su condición de niñas o adolescentes. Desde nuestro punto de vista, los diversos grupos de danzantes otomíes convierten espacios estratégicos en los que se crean y transmiten pautas culturales propias, frente a la avasalladora acción hegemónica de la cultura dominante¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Barrientos (2004) p.22

¹⁶⁶ Id p. 23

3.2.3 Ra Concilio

El Concilio es la representación anual de Semana Santa. Se desarrolla en torno a un grupo de personas que interpretan un personaje del Nuevo Testamento para realizar una serie de escenas teatrales sobre la vida de Jesús de Nazareth. Esto comienza a partir de la instauración de la cuaresma, durante la celebración del miércoles de ceniza, a partir de esa fecha se hará un número determinado de ensayos con la participación de los integrantes del Concilio¹⁶⁷ de Atlapulco.

La mayoría de las personas que se incluyen tienen una relación directa a esta forma de sincretismo religioso, ya que es común el contacto por medio de un pariente, sea este padre, madre, tío, hermano, primo, abuelo, etc.; quienes al estar participando introducen a sus conocidos el interés por esta forma de integración comunitaria. Este es un recurso que decanta en la meta final: su representación durante la semana mayor, que sólo admiran por espacio de unas horas, todo el esfuerzo obtenido por espacio de varias noches de ensayos antes de ser representado. Lo cual, conlleva un propósito ritual por la integración de la persona que participa con los elementos, espacios, objetos, y formas musicales sacras.

Ante esto Salvador Miramón escribe:

La tradición representacional de Semana Santa involucra elementos como el espacio, los sonidos producidos por la flauta y el tambor, las acciones rituales y la presencia de personas que acompañan los actos. Estos estímulos se introducen en la subjetividad del intérprete proporcionando un espacio interno turbulento; sin embargo, el proceso interno de cada participante, así como las inconstancias en el espacio o en otros elementos son regulados¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Reunión, asamblea. En este caso, la reunión o asamblea de Semana Santa.

¹⁶⁸ Salvador (2017) p. 113

Pese a que es un ámbito dentro de la *tradición-costumbre*, para la vida de esta comunidad, a nadie se le ha tratado de imponer sin la carga ligada al respeto religioso. Esta transmisión de modelos no posee un origen preciso dentro del imaginario de aquellos con la experiencia de décadas dentro de la misma *representación*; estructura ritual aprendida con medios teatrales a partir de una *imitación como recurso enseñanza*.

La idea entorno a la *oralidad* corresponde al patrón de pensamiento ritual. Toda preparación no es más que observación y réplica de *papeles a ejecutar* al interior de la comunidad, se presta un sentido de inclusión colectiva para la cultura religiosa mediante el uso de un libreto, un documento que contiene las líneas discursivas y los diálogos de personajes centrales. De todos los ámbitos que puede exponerse del ámbito teatral, distingo tres apartados respecto a la música, la práctica del *gosphi* y el manantial.

1) **Chi xühu - Música**

Un elemento primordial en todo este recuento cultural es el de la música. Para cada una de las escenas presentadas en el concilio hay un repertorio específico que conlleva el apego al calendario litúrgico y los días de la semana; las piezas musicales protagonizan también el legado y aspiración armónica donde se insertan memorias artísticas para el uso de los creyentes y personas interesadas en su valor sacro y musical.

La danza de *Arrieros*, *Pastoras*, y el *Concilio*, tienen sus propias composiciones, forma un *corpus* a través de la utilización de instrumentos de viento: trompeta, saxofón, trombón (*arrieros/pastoras*); y la flauta dulce en el caso del *Concilio*. Esta presencia de instrumentos de viento es remembranza y sustitución de aquellos utilizados por los habitantes otomíes de siglos atrás; la vigencia no marca la ausencia de instrumentos autóctonos, así como las formas discursivas de cualquier pueblo indígena sea en su estilo de recreación, sino en los resquicios por los que se ha filtrado esa forma de saber otomí.

En las danzas prehispánicas el uso del *tlapitzalli*, el *teponaztli* y el *huehuetl*, instrumentos (de denominación nahua) que fueron del alcance de los pueblos integrados a la cultura similar de la región central y sur del México

precolombino, contienen un atisbo en el uso autóctono de estos, pero ahora se da en una sustitución, como lo es la flauta y tambor en el *Concilio*.

El *huehuetl*, o gran tambor azteca, usado también por los toltecas y maya quichés y que se construyó en tres diversos tamaños; chico, llamado *huehuetl*; mediano, de nombre *panhuehuetl*; y grande, denominado *tlapanhuehuetl*. Era un tronco hueco de madera, cubierto en una de sus extremidades por una piel restirada de venado o de tigre sobre la que se percutía con la palma de la mano; cerca de la otra extremidad poseía grandes ranura y aberturas. El *teponaztli*, tronco de madera hueco que poseía, en uno de sus lados dos grandes lenguas que producían dos sonidos distintos. Se tocaban con baquetas que tenían en uno de sus extremos cubiertos por una bolita de hule. El *tlapitzalli*, o flauta, que era de barro cocido, de carrizo o de caña; se construía también en forma de ocarina¹⁶⁹.

Trae sin duda la identificación con el género de percusión y vientos tan presentes en los ámbitos musicales de este pueblo. No podemos exagerar el uso del *huehuetl*, sin duda al tener una vigencia aún presente en algunas interpretaciones de *mihtotiliztli*¹⁷⁰ tan viva en ciertas regiones centrales del México contemporáneo.

En el curso de las actividades del Concilio una pauta llamativa es la utilización de la flauta dulce y una caja (o tarola), empleados en la interpretación teatral y ritual. Se tienen un número definidos de piezas a interpretar para cada momento específico mientras dure la cuaresma y Semana Santa. Este tipo de conocimiento a su vez no tiene referente escrito en partitura (hasta el momento en que se elabora este trabajo) no obstante se conoce la tarea que ha realizado miembros de la *Radio Comunal Atlapulco* en pro de resguardar parte de la memoria en medios audiovisuales.

Por lo mismo, la enseñanza y el aprendizaje, acontece por medio de la imitación de patrones melódicos en la flauta, y rítmicos en la percusión. Es aquí donde se concibe la idea de sustitución en el ámbito de imitación y discurso oral para la trasmisión del repertorio musical. Si bien el legado otomí es uno depositado de forma fragmentada en las prácticas de esta comunidad, la

¹⁶⁹ Orta (1970) p. 77-78

¹⁷⁰ Danza de recreación en el periodo precolonial, llamada en la actualidad, *Concheros*.

forma de pensamiento es recurrente sobre el simbolismo que proyecta adhesión a la integridad del culto y de la identificación con sus elementos autóctonos.

En este caso, la flauta que puede sustituir un *tlapitzalli*, y la tarola en lugar del *teponaztli* o *huehuetl*, son vestigio de la preferencia musical encarnado por piezas modernas para seguir el modo de vitalidad sugerida por la utilización de este par instrumental. Instrumentos propios por sus marcas de timbre llano y vibrante al ritmo, para recordar esos cantos, *xūhu* (otomí), *cuicatl* (náhuatl); esos movimientos corporales para recordar la ilusión de la existencia y perpetuar la consideración excelsa a la divinidad que siempre está en algún lugar.

Ante esto se puntualiza:

Una tradición legendaria en la representación de Semana Santa es el sonido de la flauta y un tambor presente desde los preparativos y hasta la culminación de los días santos. El ambiente sonoro que circunda las calles se compone por las vibraciones de la flauta y el tambor, instrumentos que son manipulados por dos ejecutantes, cada uno utiliza su instrumento y es notable su responsabilidad reflejada en su presencia constante en los actos del Concilio, su labor es voluntaria y debe conocer a la perfección el repertorio que ha de ejecutar.¹⁷¹

No basta con ser conocedor de dichas composiciones, ante todo es tratado como un asunto de sumo cuidado. Las peroratas a las que se hace acreedor por infringir los tiempos propicios para la ejecución a la reprensión por parte de los adultos maduros y ancianos que guardan la tradición, al ser la parte más noble por estar unida a un carácter sagrado del que está permeado. “No es algo que se deba de interpretar - a decir de algunas personas de la comunidad - o mostrar cuando no es el momento adecuado”.

A pesar de estar compuestos bajo una forma musical occidental en sus características es innegable la carga que se muestra en sus piezas, pues lleva la fijación del tiempo sacro en la comunidad. “Recordemos que la música en los pueblos prehispánicos tiene un origen sagrado, tanto en los mitos como en las leyendas de procedencia nahua o maya así se registra, formando parte esencial de las costumbres y creencias de tales pueblos”¹⁷².

¹⁷¹ Salvador (2017) p. 118

¹⁷² Música prehispánica (1997) p.7

Es ahí donde fluye un atisbo de pensamiento indígena en el sincretismo otorgado por las cosas y su relación expresada por la cosa que significa, el ámbito destinado a ser considerado como elemento primordial en su reflexión, y el discurso a su alrededor: “Es importante subrayar que los objetos musicales son considerados de carácter sagrado, la flauta y el tambor reposan en un altar junto a la imagen representativa del Concilio y se trata con respeto, pidiendo a Dios para ser tocados”¹⁷³.

II) El *gosphi* del Concilio

Sin duda el altar es el lugar más importante para cualquier cargo que se posea, es la principal muestra de que la casa del Mayordomo (o casero) tiene una tarea de gran responsabilidad, y que durante un tiempo su familia junto a su hogar será parte integral para la continuación de la memoria del pueblo a través de este cargo religioso. Amén de los objetos indispensable como cirios, decoración, y los enseres provistos (espacio, patio, artículos de cocinas) y objetos sagrados como las imágenes católicas y su indumentaria.

Aquí también se mantiene la tradición simbólica de la *cosmovivencia* hacia el fuego, se utiliza de manera recurrente por medio de velas, antorchas, el fuego de la cocina, aquel que se dispone para los ensayos en el patio o calle. El fuego utilizado como símbolo de la divinidad, el fuego utilizado como herramienta, el fuego utilizado como fuente de calor, y por ello de vida; el fuego utilizado como punto de reunión. Si es característico el otorgar atributos, no lo es porque se ha carecido de discursos entorno a este elemento fundacional para muchos pueblos y culturas; su presencia es tal que aún hoy podemos ser capaces de interactuar con cada uso que se le confiere.

En la ausencia de él hay ausencia de actividad y de discursos determinados:

Personas que conforman la casa del Adulto Mayor me narraron que anteriormente la lumbre estaba presente en los hogares, tenían funciones utilitarias: calentar al integrante

¹⁷³ Salvador (2017) p.120

del hogar y permitir la preparación de alimentos; sin embargo, durante los días santos se omitía la presencia del fuego.¹⁷⁴

El fuego permite experimentar no sólo emociones retrotraídas en la conciencia de cada individuo. El fuego es una divinidad vieja, ya hemos visto cuál es la carga que se le da a un *tsi dota* de la naturaleza, en cuanto a la experiencia de una discursividad oral. Puesto que es indiscutible la presencia que mantiene respecto al rito y la necesidad permanente de mostrarse como vínculo ante las actividades planeadas:

El fuego también simboliza el calor y la existencia, competida especialmente cuando se trata del fogón, se diferencia una simple lumbre del fogón ya que este último tiene mayor tamaño y otro sentido, durante los ensayos y en los días de escenificación está presente el fuego en forma de fogón, alrededor los integrantes se reúnen a charlar mientras esperan ensayar su escena.¹⁷⁵

Por si fuera poco, el uso del sahumerio¹⁷⁶ tan común en las celebraciones católicas por muchos puntos del país viene a ser otro referente para los actos religiosos. Persistentes como una forma entre el culto divino y el recuerdo de aquel pasado indio que no ha desaparecido por completo. Una anciana de la localidad menciona: *“en la casa donde está cada mayordomía, se debe sahumar todos los días el altar una vez por la mañana y otra al medio día, y rezar antes de hacerlo”*

III) Ra p_othe – El manantial

Un manantial a los ojos del otomí es un lugar sagrado, uno tan simple que le permite descubrir su relación con el saber otomí. Las manifestaciones que emanan del producto comunitario, son sacralizadas en un contexto que infunde en sus acontecimientos mundanos (artificiales), el potencial que es dado por la tierra y la naturaleza. A partir de una profesión de fe cristiana, el ritual amerita purificación, limpiar los instrumentos empleados, para un momento crucial de los objetos sagrados¹⁷⁷; es ahí donde se requiere una ablución, con el agua que brota desde su fuente de origen.

¹⁷⁴ Salvador Miramón (2017) p. 96

¹⁷⁵ Id p. 96

¹⁷⁶ *Tlemaitl*: mano de fuego.

¹⁷⁷ En el caso de Semana Santa: cabellera de Jesús, corona, clavos, punta de lanza y esponja.

Es un acontecimiento experimentado en el último ensayo entre la noche del miércoles y jueves *santo*. El trayecto comienza a medianoche rumbo a un manantial previamente destinado a este propósito, es ante todo un rito de paso que marca la relación entre la persona que ejecuta el lavamiento. No hay un modo único de llevarlo a cabo, pero se puede enumerar de la siguiente manera:

- 1) La **asistencia** de las tres personas que escenifican a *Verónica* (lava la cabellera), *Longinos* (lava la punta de lanza, corona y clavos) y *Summus* (lava la esponja); el hecho es relevante porque sólo ellos puedan avanzar en determinado momento hasta llegar al manantial para terminar su labor.
- 2) El **peregrinar simbólico** durante la noche (12:00 a.m) al lugar establecido para el ritual: el manantial.
- 3) El **permiso solicitado** a la *entidad* que vive en el manantial elegido, por medio de un saludo, el motivo por el que se visita el lugar, la oración y una ofrenda (cigarros, pulque, alimento, etc).
- 4) La **sahumación** al manantial y alrededores, los objetos sagrados en cuestión, y las personas que tienen contacto con el ritual de igual forma antes de tocar el agua y al dejar el lugar.
- 5) El eventual **retorno** al hogar del *casero* para entregar los objetos que se han purificado.

3.3 Ra Bo´meti ne Arkondio

Los antiguos dioses otomíes y el dios cristiano

La idea de *Dios* es una de las manifestaciones más arcaicas de la humanidad. Compleja a las costumbres de habitantes de cada región el mundo, en tanto que transforma la manera de vivir de cada sociedad; incluso hoy en día, es un concepto arraigado en el imaginario de los pueblos indígenas de México. Los otomíes se encuentran entre los pueblos que conceden al mundo natural el

mote de divinidad. Ideas animistas¹⁷⁸ decantadas en una profunda veneración, es el escalón de su principal motivación que toma en cuenta la fuerza que trasciende el orden habitual de la vida individual y comunitaria.

Para los antiguos indígenas podía cambiar la forma de representar lo divino, porque todo en el mundo es sagrado, entonces todo lo que nos rodea tiene distintas representaciones. Por esto la lluvia, el fuego, el aire, la tierra, las flores, las nubes, el agua, el sol, la luna y las estrellas son sagrados. (...) Entonces los símbolos de lo divino pueden ser tantos como elementos y seres vivos compartan el mismo espacio. La conjunción de todos permite la vida en el mismo universo, y forma parte de la gran divinidad. Asimismo, en este pensamiento la tierra es la madre, pues de ella brotan las generaciones de pueblos que en el tiempo y en el espacio la van recordando y venerando.¹⁷⁹

Dios para el colectivo mestizo mexicano, no es otro que el dios cristiano en la representación tripartita de la trinidad. Sea cualquiera de sus personas, son parte del rito judeocristiano tal como se presenta en una religión¹⁸⁰ monoteísta.

No se trata de remitir en qué ámbitos de la vida popular está presente el Todo Poderoso, como en cualquier etapa de la vida y acto simbólico de carácter sagrado, las referencias al credo cristiano se encaminan al culto que mujeres y hombres mantienen en la contemporaneidad por el *ser* impalpable, omnisciente y eterno, al que apelan por su fe.

Es cierto que el cristianismo como cualquier religión cambia la manera de cómo una sociedad se define. En tanto credo, es un desborde de valores que el mundo multicultural y globalizado puede o no aceptar, mantiene una relación acorde a las semejanzas percibidas por el otro a partir de la idiosincrasia religiosa. La iglesia, institucionalización de las más diversas creencias religiosas, cumple un papel con la comunidad y es empática con las mismas costumbres e interpretaciones acerca de la condición humana; lo que prospera sobre cada uno de los fieles remitidos a su tradición, así como a la historia de su culto es el vínculo:

¹⁷⁸ *Animismo*: creencia que atribuye vida anímica y poderes a los elementos de la naturaleza.

¹⁷⁹ Eudave (2013) p. 49

¹⁸⁰ *Religio*: voz relacionada a *religatio*, que es sustantivación de *religare* (“vincular”, “atar”). Ferrater Mora (2004) p. 3062, Tomo IV.

La iglesia es en primer lugar un grupo de hombres y mujeres que participan de una misma fe y de una misma esperanza, y que, estando dispersos, salen al encuentro de unos de otros, se reúnen, conscientes de su unidad.¹⁸¹

En *Ndo'nhuani*, el culto cristiano permite dar homogeneidad a cada principio que rige su orden social y estamento eclesiástico. Pero incluso en su unidad la diferencia se marca por el aprecio de las interpretaciones subjetivas que cada individuo manifiesta y realiza para justificar su cercanía a Dios. La doctrina va hacia un propósito, a saber: *el amor a dios sobre todas las cosas, el amor al prójimo, conocer el mensaje de salvación que revela el evangelio, así como dar a conocer ese mensaje a todos los hombres*. De manera burda quizá, pero son las llanas directrices que predica esta religión criolla.

No podemos hablar de una religión otomí exclusiva, ni de otra índole mesoamericana incorrupta o pura. La religión cristiana (católica) en México es una amalgama de elementos judeocristianos e indígenas. La resolución y distinción sobre cada una de las prácticas mestizas vigentes dejan muchas complicaciones para separar cada parte; no obstante, las similitudes con otros pueblos indígenas, al igual que su ausencia en algunos pueblos de raíz mixta, ofrece vértices al momento de aproximar características de su conformación religiosa y el peso que cada tradición ha ejercido.

Las condiciones en el sistema de mayordomías están al servicio de la religiosidad popular, pero también en la organización local de sus habitantes con sus santos tutelares y sus funciones: "forma de organización comunal que incide en la forma de vida de los que la practican"¹⁸² Órgano distintivo en la vida de la comunidad y el compromiso de las presencias divinas encarnadas en los númenes católicos de sus antepasados, en consonancia a la tradición evangelizadora de la iglesia de Cristo. En suma, son motivos en consonancia al término, *ngo*: fiesta local¹⁸³, de culto indígena y fórmulas de la iglesia de Roma.

Las fiestas tradicionales de carnaval, los santos tutelares y sistema de mayordomías son parte de esa herencia prehispánica e hispana que involucra el carácter comunitario de la población, la devoción profesada hacia sus imágenes

¹⁸¹ Hamman (1985) p.127

¹⁸² Morales (2016) p.73

¹⁸³ Fiesta patronal

(santos), como el culto de rito católico que se emplea en los oficios religiosos. De una u otra manera parece que la formalidad de estos últimos no es más que eso, una formalidad, teniendo en cuenta que sólo se percibe el compromiso con el cargo que ejerce un *mayordomo*¹⁸⁴ (el de San Pedro, San Salvador, etc.) en función de ser un organizador óptimo de la festividad, pues se valora poco o casi nada la función que un mayordomo emplea en cuanto a cantos u oraciones antes, durante y después del desarrollo de las celebraciones.

Un cambio profundo sobre el sistema de mayordomías tiene poco más de una década en Atlapulco. Anteriormente cada mayordomía se conformaba por un grupo de personas por cuestión de *fe*, era un acto voluntario iniciado por una familia (la de los *caseros* en la cual se instala en su domicilio todo lo necesario para el cargo), la cual disponiendo de motivación para recibir junto a sus mayordomos (miembros adjuntos) el cargo y encarar la responsabilidad religiosa, social y económica de la misma.

La renovación en el sistema de traslado de mayordomías aconteció por decisión de las personas en el cargo durante esta transición, pues ya no podían seguir ejerciendo debido a su edad, el empleo de recursos, como a otras circunstancias que impedían el buen desempeño de su labor como *caseros*¹⁸⁵. En aquel momento fue una situación no prevista con anterioridad, el tiempo durante su gestión fue largo, ya que en otras décadas se recuerda que los cargos no demoraban en cambiar; uno, dos o hasta tres años alguien podía tomarlo, incluso podía solicitarlo por segunda vez, pero siempre era constante el traslado de un hogar a otro.

Ante la ausencia de mayordomías a delegar, los *caseros* se vieron en la necesidad de claudicar y dejar ese compromiso en manos de los gobiernos tradicionales¹⁸⁶, quienes dispusieron que la Delegación local hiciera lo pertinente para conformar nuevas mayordomías y tener así miembros en quienes depositar

¹⁸⁴ Agente que recuerda y procure los temas de su mayordomía, funcionando como impulsor del trabajo.

¹⁸⁵ Abundio Enríquez Solano tuvo el cargo del Divino Salvador durante 17 años, y Crispín Díaz Peña tuvo el cargo de Regidores durante 37 años. Con ellos se dio esta transición.

¹⁸⁶ Delegación Municipal, Comisariado de Bienes Comunales, Consejo de Mayores y Asamblea Comunitaria,

estos cargos comunitarios. De ello se empleó un sistema basado en la participación obligatoria de todos los vecinos de la comunidad, pues a su debido tiempo cada uno sostendría y costearía parte de las celebraciones. Se procedió a tomar a las *cuadras*¹⁸⁷ como mayordomías, y de cada familia tomar una pareja (esposa-esposo) para ser *caseros*, y una docena más como segundos o mayordomos alternos.

Bajo este tenor hay un desplazamiento en la manera de mantener los usos y costumbres, pues si cada actividad dentro de la geografía comunal es un elemento notable de esa conformación, la ausencia de personas comprometidas con una responsabilidad tan importante como lo son los cargos de mayordomías, como su número determinado de vecinos quienes estén dispuestos a seguir con la tradición, no se manifiesta con celeridad. Al menos no con la determinación firme, y no tanto con la imposición para suceder en lo correspondiente a este acuerdo con el pueblo.

Luego, se debe considerar si está preparado para ejercer el cargo, o si hay algún requisito. Los que han pasado por estos cargos, dicen:

Yo pensaba que una mayordomía era cuestión personal con tu esposa, ya después me di cuenta que también entraba la familia, a veces con amigos o compadres. No era mucha gente los mayordomos, pero los gastos eran de ellos, y más de los caseros. Era trabajo también en la milpa, porque teníamos que sembrar el maíz cacahuazintle para los tamales. No te pedían nada, sólo que hicieran las cosas bien, y mucha fe en los patrones¹⁸⁸.

Otra persona:

Me nació de voluntad pedirlo. El año anterior a tomar la mayordomía, lo había tenido mi cuñado Encarnación y mi hermana Cruz; mi hermana Anita y mi señora me dijeron: “por qué no lo recibes tú el cargo”. (...) Ciertamente, son obligaciones, son gastos, pero uno debe tener fe y confianza en Dios; y no hay que obligar a tus mayordomos a hacer las cosas¹⁸⁹.

Nuevamente la fe se convierte en el móvil principal para retomar la vitalidad de los usos y costumbres, pues es una participación inherente a lo que acaece como parte del fruto y herencia de la comunidad. El agradecimiento de la divinidad, de Dios, de Cristo, de los santos patrones, o a su vez, a quienes se

¹⁸⁷ Manzana de casas

¹⁸⁸ Abundio Enríquez

¹⁸⁹ Crispín Díaz Peña

suplica su intervención para dar solución a alguna *necesidad* que se presente a los creyentes en cuanto a la conciencia personal y comunitaria.

Don Celedonio Victoria recuerda que durante el conflicto entre Atlapulco y Santiago Tilapa (1939-1946) por un problema agrario, sucedió lo siguiente:

“Cuando los *tilapas*¹⁹⁰ empezaron el problema de la resolución, pusieron una bandera blanca en la parte alta del Tezonelli¹⁹¹ para marcar una línea (raya) hasta El Muñeco.¹⁹²

- Esa vez la gente saco a San Pedrito y lo pusieron en el atrio; hasta estaba sudando, ¡*tú cres!*”

- ¿Por qué lo sacaron tío?

- Pues decían que para ver en qué ayudaba.

Durante ese tiempo, el informante da un ejemplo que ya no es común observar, la capacidad de las imágenes tutelares como su pretendida capacidad de intervenir directamente en el desarrollo de acontecimientos sobre la comunidad; amén de que sus devotos busquen resolver en última instancia sus arengas, de alguna manera solicitando apoyo divino. Clara es la apelación indistinta para un santo particular y sus propiedades para el milagro o solicitud a tratar, ya no es una representación del panteón autóctono; es una invocación resultante de la convergencia católica y otomí.

Llamar o más bien pedir favores de las principales figuras tutelares, santos de la comunidad, a la par de tratar y sanar algún tipo de malestar físico sobre el cuerpo, es lo que comenta un joven de la comunidad:

En una ocasión salí a correr, ya de regreso por el Potrero un perro me mordió, y tuve una herida por algún tiempo. Mi abuela me hacía la limpieza, cambiaba mis vendas, le ponía agua oxigenada a la herida; pero la primera vez que comenzó a tratarme, dijo: “*que nuestro señor te de alivio, nuestro padre Jesús, el señor San Pedro, Divino Salvador, nuestra madre de Guadalupe, te sanen, y cierre pronto tu herida.*”

Ambos casos son vestigios de lo que en otro tiempo fue una serie de creencias más amplias de cómo enfrentan sus adversidades los oriundos de Atlapulco. El hacer devoción de sus figuras patronales no es algo alejado de las prácticas en el viejo continente en peregrinaciones y las fechas respectivas del

¹⁹⁰ Personas de Santiago Tilapa, del municipio de Santiago Tianguistenco.

¹⁹¹ Pequeño cerro al oeste de Atlapulco.

¹⁹² Cerro ubicado al este.

calendario litúrgico, así como en esta parte de México tampoco lo es el trato que se da a las copiosas idolatrías del monte, para el maíz o agua.

Atlapulco rindió adoración a dioses otomíes. Las entidades de la naturaleza a las que se clama por benevolencia de recursos propiciatorios para el mantenimiento de su estilo de vida. Hoy en día ya nadie recuerda los nombres de esas divinidades, más que en las representaciones principales del catolicismo: Dios-Jesús, la virgen María, y la pléyade del santoral. Diada entre jerarquías masculinas y femeninas, pues incluso en los templos (observando a partir del altar principal) están dispuestos para que la parte derechas sea ocupada por altares para santos y advocaciones de Jesús (altares masculinos), y la izquierda, para santas o advocaciones de la virgen María (altares femeninos).

En el caso concreto de Atlapulco, de profunda raigambre otomí, y con gran influencia teotihuacana, mexica y matlatzinca, al tiempo que se le antepone el nombre de los santos San Pedro y San Pablo, se procede a la destrucción de sus dioses de piedra y barro; entre ellos Tláloc dios de la lluvia, que fuera reconocido en toda Mesoamérica. (...) Los otomíes de Atlapulco continuaron adorando a sus deidades veladamente en ceremonias nocturnas, en las cumbres de las montañas por varias centurias.¹⁹³

Los pueblos otomíes aparte de tener presente la noción de *Dios*, optan en su formas híbrida por un catolicismo indígena arraigado en su sincretismo idolátrico.

Ar kondio fue la palabra que encontré para designar a Dios en Atlapulco, cuando pregunté a qué Dios se hacía énfasis, fue la de ser un término para el *dios único*, el *Padre de la trinidad*. Esto incluso es un evidente por su composición:

Ar

Artículo *el* o *la*.

-ko

Préstamo de la conjunción castellana *con*.

-ndio

¹⁹³ Mayo (2009) p. 49

El préstamo, *Dios*.

Probablemente se pueda construir como: “El con Dios”, “En el Dios”, “El Dios”. Forma de reconocer en ello la univocidad de *ser único*.

Sin embargo, di con un segundo vocablo: **Mokta**. La primera vez fue bajo el enunciado, “ma juade chi joni *Mokta*”: “*va mucha gente a Chalma*”. Lo cual dio paso a varias interpretaciones, pues mi duda era si *Mokta* era el santuario de Chalma (locativo), o si se refería a la personificación del Cristo de Chalma. Esto quedaba descubierto al retomar de nuevo la palabra, pues **ta**, se traduce como *padre* o la figura *paterna*. **Mok** a su vez es el símil de **Mäka** (en el otomí de Puebla, Hidalgo y otros estados), que no es otra sino un título de santidad, de que algo se está considerando *sagrado*, bajo la apariencia y distinción de su origen mundano, pero a su vez elevándolo a una categoría divina. De **Mäk(a)**, eliminado la vocal final y sustituyendo **ä** por una **o** debido al factor de la variante lingüística, tuvo un resultado razonable.

Mis dudas fueron aclaradas cuando Dolores Juárez¹⁹⁴ dijo que también se puede traducir como “va mucha gente a (ver a) Dios”. Entonces *Mokta* una vez más se refería *al padre divino*, *al padre sagrado*; por otro lado, quedaba la representación del cristo negro de Chalma a la que se dirigía tal voz, el mismo nombre para dos personas diferentes. Es un hecho que no me centro en distinguir y buscar las traducciones de la trinidad en otomí; no obstante, esto genera muchas interrogantes que intenté delimitar para no intervenir en cuestiones de dogma, ni mucho menos declaraciones de orden teológico, no competentes a mi objetivo. Pero este tipo de pistas revela cómo se proyectó la evangelización y hasta cierto punto, la inestabilidad de una doctrina que no tuvo éxito de la misma manera en cada lugar.

La multiculturalidad de antiguos asentamientos mesoamericanos impidió el control homogéneo de la diversidad lingüística durante el siglo XVI, dispuesto hacia la salvación de los hombres por parte de las órdenes religiosas para su obra de conversión sobre los pueblos indígenas. Fue el náhuatl hacia donde una vez más se sustrajo el método a intentar para lograr esa meta en el menor tiempo posible, el vínculo del mensaje de cristo sería en esa lengua, a partir del idioma

¹⁹⁴ Informante otomí

franco los demás pueblos alcanzarían el “credo verdadero”, por ende, al “Dios verdadero”.

Los religiosos debieron enseñar a los indios una nueva concepción de divinidad. Podían usar la palabra *teotl*, pero debían cambiar su significado contextualizándolo en la tradición cristiana, o bien podían rechazar este vocablo —que al fin y al cabo traía consigo una serie de concepciones prehispánicas que debían lograr que el indígena rechazara y olvidara— y usar el castellano “Dios”.¹⁹⁵

Hay elementos lingüísticos referenciales que dan paso a la feminidad como polo opuesto y reiterante dentro del culto sincrético de la *mujer*, de la *madre*, aunque en este contexto religioso católico, de la *virgen: chi mokme*.

Chi: reverencial

Mok: santo, divino, sacro, etc. Sin diferencia sexual.

Me: madre

María, la madre, es sin duda la figura más importante después de Dios-Cristo, en la advocación entronizada para cada región de culto su nombre cambia; dentro del catolicismo mexicano, es un lugar no discutido para María-Guadalupe. Pues, “en el catolicismo romano el significado de la Virgen María se ha elevado hasta el punto de poder afirmar que existe una *quaternidad* cristiana formada por María y la Trinidad”.¹⁹⁶

Aunque el cristianismo prohíbe adorar a otros homólogos de peso dentro de su canon, no es posible negar que la madre de Dios es casi tan importante en la forma de creer, de celebrar y de invocar su protección para los pueblos indígenas. Por tradición e historia eclesiástica, el *Nican mopohua*¹⁹⁷ se ha convertido en un testimonio verosímil para hallar el amplio origen de su influencia perifrástica nahua; y aún más bastante revelador entorno al sincretismo mexicano de la feminidad. Una primera muestra, es la concepción sobre la herencia antigua, la regla de los mayores y los atributos de aquello en lo que aprecia como su bagaje teológico indígena:

¹⁹⁵ Murillo, Universidad de Zacatecas, p.5

¹⁹⁶ Shinoda (2012) p.191

¹⁹⁷ *Aquí se cuenta, aquí se narra*. Es el *inquipit* del título completo: *Nican mopohua, motecpana, in quenin yacuican ueytlamahuzoltica monexiti in cenquizca ichpochtli Sancta Maria Dios Inantzin tocihuapilatokatzin, in oncan Tepeyacac, moteneua Guadalupe*. – Aquí se cuenta se ordena, cómo hace poco, milagrosamente se apareció la perfecta virgen santa María Madre de Dios, nuestra reina, allá en el Tepeyac, de nombre Guadalupe.

10. ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá donde dejaron dicho los antiguos nuestros antepasados, nuestros abuelos: en la tierra de las flores, en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento; acaso en la tierra celestial?¹⁹⁸

En la conversación que tiene Juan Diego, da pie a conceder la manera en se ejecuta la evangelización:

22. Le dijo: “escucha, hijo mío el menor, Juanito, ¿a dónde te diriges?

23. Y él le contesto: “Mi señora, reina, muchachita mía, allá llegaré, a tu casita de México Tlaltelulco, a seguir las cosas de Dios que nos dan, que *nos enseñan quiénes son las imágenes de Nuestro Señor: nuestros sacerdotes.*

Uno de los pasajes más famosos en dónde se plasma la visión que se tiene de la *Virgen Madre de Dios*; un mensaje, una promesa de protección, de esperanza y auxilio para sus fieles:

1118. Escucha, ponlo en tu corazón, hijo mío, el menor, que no es nada lo que te espanto, lo que te afligió; que no se perturbe tu rostro, tu corazón; no temas esta enfermedad, ni ninguna otra enfermedad ni cosa punzante.

La más célebre de las líneas, que contrasta con el aparato religioso y la confianza plena de los feligreses por las devociones de las imágenes de culto; sean advocaciones de la virgen María, de Cristo o de cualquier figura canonizada, puede ser comprendido como la vía común a los ritos de la iglesia católica mexicana:

119. ¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa?¹⁹⁹

Los nombres para otras representaciones marianas son connotados acorde a su nombre castellano: del Carmen, de los Dolores, de la Luz, etc. Pero este *Chi mokme*, lo usaron sin distinción para cada una de esas Vírgenes. Lo que implica la univocidad para venerar la imagen de la madre divina, bajo los resquicios de la fe otomí. *Chi Mokme* María, *Chi Mokme* Guadalupe, nombre para todas las representaciones y advocaciones conocidas. La idolatría parece ser la esencia del catolicismo, y más aún del catolicismo derivado de los pueblos indígenas.

¹⁹⁸ Traducción de Mario Rojas Sánchez, p. 19

¹⁹⁹ Rojas Sánchez (1990) p.51

Tomado de la tradición judeo-helénica, las autoridades patrísticas medievales parten de los cimientos a la *fe* en un sólo Dios, el de la ley mosaica:

No tendrás otros dioses delante de mí. No harás para ti imagen de escultura, ni figura alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni de las que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás sobre ellas, no las servirás, pues yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso...²⁰⁰

Y efectivamente, la idolatría fue desechada y condenada, así lo comprendía el mensaje al nuevo mundo, era parte de la glorificación del Dios de Abraham:

Asolad todos los lugares en donde las gentes que habéis de conquistar adoraron a sus dioses sobre los altos montes y collados, y a la sombra de todo árbol frondoso. Destruir sus altares y quebrar sus estelas; entregad al fuego sus bosques sagrados; desmenuzad los ídolos y borrad sus nombres de aquellos lugares. Pues no habéis de honrar así al Señor, vuestro Dios.²⁰¹

Si la iconoclastia del Antiguo Testamento no frenaba el culto prehispánico, la falta de instrucción en el dogma de Cristo implicaba la interpretación heterodoxa de las escrituras sagradas:

La obsesión de la idolatría y de la herejía llegó a ser tan dominante en algunos misioneros que se les hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo, como quiera que fuera. Lo mismo los estudios acerca de las creencias, usos y costumbres e instituciones sociales de los indios, que la vida intelectual y las lenguas que le servían de vehículo. El concilio de 1565 prohibió, a su vez que anduvieran en manos de indios textos de la Sagrada Escritura y cualquier otra lectura que no fuera el catecismo traducido por los religiosos y aprobado por los obispos.²⁰²

En cierta ocasión al visitar una cabecera municipal²⁰³, me sorprendió que dentro de su templo (católico) principal, al entrar, se leía en la parte de un muro los objetivos y propósitos de una misión emprendida hace algunos años. A mi parecer seguía en pie los supuestos que buscan promover, pues estos han sido enmarcados sobre un marco dorado. El inicio reza así: Que los fieles de nuestra localidad dejen de prestar interés por las prácticas y formas de culto heredadas de los pueblos autóctonos; para que las enseñanzas de sus antepasados no se conviertan en un impedimento para la conversión y buen testimonio de su fe.

²⁰⁰ Éxodo 20; 3,4,5.

²⁰¹ Deuteronomio 12;2,3,4.

²⁰² Ricard (1986) p.133

²⁰³ Ocoyoacac, Julio de 2019

¿Qué tipo de cultos son los que buscan erradicar? El pueblo autóctono de ese municipio también es otomí, pero otra cuestión sería ¿por qué se considera un lastre? Sin duda más se aplica en la profesión de fe monoteísta de cariz reformista protestante que del culto mestizo cristiano-indígena.

En ocasiones los sacerdotes tienen pequeños conflictos por la manera en cómo los vecinos de la parroquia encomendada disponen los servicios religiosos y la realización de los usos y costumbres, pues se discrepa en las motivaciones de cada parte. Ese “*hacer las cosas bien*” que se pide a las autoridades y habitantes, no es otra que otorgar amparo a los modos de la popularidad religiosa, pues son disposiciones no reguladas por la iglesia católica, que se posee independencia sobre los misterios divinos, pero no sobre las tradiciones y costumbres. Por ello la cuestión de agresividad y ceñido desdén con los servidores del Señor:

Hemos de aceptar que los feligreses de San Pedro y San Pablo Atlapulco, hemos sido rebeldes y caprichosos, desde que llegaron los primeros frailes que iniciaron la evangelización en Atlapulco. El cura Isidro González, propuso algunas mejoras para la festividad religiosa. En ese año, a los mayordomos y regidores no les pareció bien esa propuesta, pero el cura insistía y los mayordomos seguían negándose, por lo que el Sr. Cura se salió de la sacristía bien molesto dirigiéndose a sus habitaciones y no tardó mucho en salir, trayendo en la mano un pequeño bulto, que se pensó eran sus pertenencias... El cura, ya estando arriba del animal, hizo un ademán de despedida a los presentes, que muy sorprendidos estaban preguntándose unos a otros, los que no había participado en la reciente discusión. Después dijo: *¡Me voy de esta Parroquia, ingratos de Atlapulco! ¡me voy y no volveré!*²⁰⁴

Tomo como ejemplo más evidente en el contexto de la población la peregrinación a *Mokta*.

En la peregrinación a *Mokta*, Chalma en ñühú, se observa la muestra de fe más laborioso, compleja y de tiempo considerable que se lleva a cabo, sino que es muestra de los alcances de la *cosmovisión*, *cosmoaudición* y *cosmovivencia* que se ha tratado de resaltar en estas páginas. No pretendo dar aquí un recuento de los procedimientos²⁰⁵ para llevar a cabo dicho ritual, sino

²⁰⁴ Núñez (2013) p. 222

²⁰⁵ Revisar “Camino de Santos, camino de peregrinos. Peregrinación anual de San Pedro Atlapulco al Santuario del Señor de Chalma” de Daniela Salinas, dónde se expone el desarrollo de dicha peregrinación.

más bien tomar a nueva cuenta los elementos que me parecen más necesarios en la secuencia que conlleva a explicarla.

El camino a *Mokta*

Peregrinar es ante todo un punto de conversión en el desarrollo de un individuo, las mitologías y religiones más representativas en el mundo hacen alusión al recorrido que un individuo tiene que hacer para llegar a un estado diferente al que se encuentra, una transformación en el proceso. Esta peregrinación es ciclo constante, uno que se repite cada año por espacio de una semana; su finalidad es mostrar el agradecimiento que Dios ha otorgado a la comunidad y dar renovación al año civil²⁰⁶.

La relación inmediata es el viaje a pie junto a las imágenes patronales de Atlapulco: San Pedro y San Salvador. El primero, apóstol de Cristo; el segundo, el mismo Jesús en su advocación de flagelo, o conocido también como el *Señor de la caña*. Aquellos que experimentan el transcurso de este caminar, deben conocer la ambivalencia del culto católico y la raíz prehispánica dentro de la tradición:

La forma de interacción entre los habitantes del pueblo y sus imágenes es peculiar, pues ellos son protectores, abogados y también jueces. Lo mismo salva a su pueblo de ataques externos, o acuden al llamado de sus fieles en momentos de peligro y son capaces de castigar a todo aquel que intente desafiarlos. Porque “los patroncitos”, tienen la capacidad de seguir a sus devotos y viceversa, ya sea en estampa, en foto, en escapulario, en andas, acuestas o a escondidas en los momentos de peligro. Los “santitos” y el pueblo son uno mismo²⁰⁷.

En el pasado estos santitos eran conocidos como *Bo´meti*.

Bo´meti es una palabra arcaica en el imaginario otomí. Para tener una idea clara de que se debe entender, apelo de nueva cuenta a una división de los términos que lo conforman:

BO:

²⁰⁶ Pues estas actividades terminan el 31 de diciembre.

²⁰⁷ Peña Salinas(2015) p. 23

- Como adjetivo es el color negro.
- Acompañado de una *n* o *m* inicial (*Mbo*, *nbo*) denota un adverbio de lugar, interior, dentro de.
- Como adverbio de cantidad, indica abundancia de la cosa o de los atributos de un sustantivo.

METI:

Met²⁰⁸ = propiedad, *contenedor*, *envoltorio*.

Met í = una cosa o persona de *baja estatura*, *chaparro*, *enano*.

Me = lexema de **mete**: *cazador*.

Por lo que tenemos cinco construcciones a considerar:

- I. *El envoltorio negro, o cazador negro*
- II. *Abundancia de envoltorios, de gente de baja estatura, de cazadores.*
- III. *Una cosa u objeto con algo dentro*
- IV. *El bajo, el chaparro, el enano de color negro*
- V. *El envoltorio negro*

De la síntesis de estas, traduzco:

“El pequeño envoltorio de interior negro (cenizas)”

Estos elementos lingüísticos se refieren a los restos de un antepasado primigenio más remoto. Se sabe que los pueblos mesoamericanos incineraban a sus caudillos, y depositaban sus vestigios en envoltorio para ser tenidos como númenes de la tribu. Durante la peregrinación a Chalma, las imágenes patronales elegidas para este recorrido son las más importantes de Atlapulco.

²⁰⁸ También consideré los vocablos **bóts'e** o **bóts'e**: inclinación, canasto u ofrenda. Y **metze**: canasta.

Por un momento hagamos a un lado el criterio católico de su simbolismo²⁰⁹, para centrarnos en los puntos clave dentro de este seguimiento:

1) **Encuentro frente a frente de las imágenes**

Al momento de descender las imágenes²¹⁰ para prepararlas, hay un momento en que los mayordomos las colocan de frente a ellas mismas. Tal cual es un saludo que refieren, debe ser llevado a cabo:

- ¿Qué representa esto?²¹¹
- *Responsabilidad ante Dios de la imagen que se venera.*
- ¿Por qué deben colocarse de frente las imágenes?
- *“Se encuentran, y es un saludo primordial*
- *¿Quién le transmitió el origen de la preparación de las imágenes?*
- *No lo sé, es algo que hemos seguido, es parte de las cosas que se hacen para bajar y subir a los patrones”*

2) **Cambio de vestimenta**

El trayecto conlleva el cambio de prendas ornamentales. Ante una serie de manteles sostenidos por algunos miembros de la mayordomía, se improvisa el vestidor, proceden a cambiar el ropaje y disponer de los enseres que los cobijan. Describe un vecino: “es muy tardado, casi desesperante ver cómo los cambian. Los tratan con mucho cuidado, ¡cómo si los fueran a romper!” Cuando los mayordomos solicitan alguna prenda a los topiles, casi siempre utilizan el diminutivo, *pásame la camisita, el pantaloncito*; lo mismo para las partes del cuerpo: *la cabecita, el bracito*, etc. Si las instrucciones fueran empleadas en un otomí llano, abundaría un léxico de partículas reverenciales (tsi, xi, Chi) para cada sustantivo.

3) **Recubrimiento**

²⁰⁹ El de ser una advocación de Cristo, y su apóstol predilecto.

²¹⁰ “Se bajan las imágenes al mismo tiempo de sus nichos”

²¹¹ Entrevista a Abundio Enríquez Solano

Al iniciar el peregrinaje ambos ídolos deben ser cubiertos por tres capas de tela, manteles bellamente bordados de flores. Estos sirven para su resguardo ante los cambios del medio ambiente. Es una práctica muy vieja, pues así lo han dispuestos generaciones de mayordomías, y quizás siglos antes de concebirse el sincretismo²¹². Al tener estas dimensiones pequeñas, el recubrimiento las hace tener una característica que en el mundo indígena nahua se denominó: *tlaquimilolli*.

La palabra náhuatl *tlaquimilolli* significa “cosa envuelta”, se deriva del verbo *quimiloa*, “envolver algo en mantas”, que significa también “amortajar muerto”. De hecho, los bultos sagrados fueron creados a partir de deidades muertas. Se precisa que los indios veneraban más estos bultos sagrados que sus estatuas de piedra o de madera. Los *tlaquimilolli* eran receptáculos de fuerzas divinas que se concentraban en uno o varios objetos ligados de manera metafórica o metonímica con los dioses.²¹³

4) El mecapal

Tal parece que el transportar esta carga *divina* debe tener el mismo acto simbólico. Para ello se emplea el *mecapa*²¹⁴, un instrumento de trabajo muy antiguo en la cronología mexicana, por ello cumple con una función práctica y ritual en el peregrinar del pueblo. Es demasiado raro ver a la población utilizar un mecapal para sus labores diarias, se puede decir que incluso ha caído en desuso, pues son pocas las personas que poseen uno; sin embargo, cuando el tiempo lo requiere, y la voluntad de los peregrinos lo decide, se cumple con este instrumento un papel simbólico, práctico y ritual en la marcha.

5) El punto de llegada

El culto a las imágenes es la integración de pensamiento religioso otomí y católico. La peregrinación es justamente el fin del recorrido cíclico con el cual se termina el año civil y ritual en esta proyección de cosmovisión e impronta religiosa, el pueblo va unido para recordar el carácter fundacional y la renovación agrícola.

²¹² Ver fotografías en **Apéndice III-C**

²¹³ Olivier (2010) p.54

²¹⁴ *Mecapalli* = de *mecatli*: cuerda, lazo o mecate; y *tlahpalli*: esfuerzo y vigor.

El punto de llegada se ha vuelto una especie de *axis mundo* para los pobladores de Atlapulco, que ven Chalma no solo el sitio de peregrinación, sino uno de reunión con miembros de otros linajes similares y un origen común:

Decenios después de fundado el convento agustino, todavía acudían a la gruta llamada de Chalma, peregrinos procedentes de muy lejanos rumbos, para seguir adorando en secreto a las deidades de Malinalco. Las imágenes fueron reducidas añicos y sustituidas por un cristo crucificado, la profunda fe en la potencia divina taumaturga y purificadora, que se manifiesta en Chalma, sigue atrayendo a los peregrinos que, como en la época prehispánica, acuden al santuario desde las más apartadas regiones del país.²¹⁵

En la idea de Dios siempre se canaliza lo sempiterno y superior de la finitud humana. Las celebraciones del pueblo se ven imbuidas a la altura de la representación cíclica del campo, compartida con el respeto que se profesa a las tradiciones y costumbres, a decir de Garibay: “*El otomí es profundamente religioso.*”²¹⁶ Los *Bo´xki*, los *sangre negra*; **bo**: negro, y **xki**: sangre; el antiguo apodo de Atlapulco. Hacen de la idea de *comunidad* un destino religioso común, la mitificación viva que rompe con lo propio del cristianismo oficial, sin duda difícil de vincular por la relación idolátrica donde se encuentran elementos autóctonos de índole práctico secularizado en el cual refrendar una conformidad.

²¹⁵ Tibón (2001) p.578

²¹⁶ Garibay K. (2007) *Historia...* p. 270

CONCLUSIÓN

Esta interpretación de la cultura y saber otomíes es la historia del pueblo otomí en Atlapulco. Sus habitantes actuales son partícipes de este acontecer por aquellas minorías étnicas que recuerdan un pensamiento comunitario. La forma de vida comunitaria permite la reflexión de la cultura otomí. No son los otomíes del pasado, no obstante, este proyecto ha sido articulado mediante aquellos conceptos otomíes para preguntar por su hacer y su historia en la realidad social habitada.

Los problemas fundamentales de mi propuesta han sido:

- 1) El empleo de la lengua otomí como ejercicio de reflexión filosófica en su forma oral y escrita.
- 2) La parte ritual de las tradiciones y costumbres en la integración híbrida como una cosmovisión mestiza (indígena-hispana).

Durante el transcurso de mi investigación (2018-2019) en esta comunidad se llevó a cabo una serie de seminarios con el fin de transmitir parte de la historia de la comunidad; esto fue propicio para confrontar aspectos que se han considerado en el primer capítulo. Otros han sido sobre la lengua otomí, pero al no ser consecutivos ni con una metodología dedicada a la variante en cuestión, es muy superficial lo que se ha pretendido abordar. Ello permitió el debate para enriquecer y poner en duda la pertinencia lingüística de este ejercicio.

Como estudiante de la Facultad de Humanidades tuve la oportunidad de cursar los niveles 1 y 2 de náhuatl y otomí. Motivo que alimentó mi deseo de trabajar sobre este pueblo indígena, a su vez me permitió avanzar con firmeza en el trato a los idiomas mesoamericanos que empleo. La lengua otomí da pie a inaugurar una riqueza de conocimiento lingüístico e integración a las manifestaciones sociales de su pensamiento. Otros medios de acción se ven promovidos por el cultivo de elementos presentes como lo son la radio comunitaria, los grupos de salud sobre plantas medicinales, el tequio, y los talleres artesanales, pues refrendan un soporte cultural extra para la comunidad.

Proceso vivencial que es vía para relacionar algo de lo indígena en el empleo de la crianza y la técnica del trabajo común.

Esta forma de pensamiento es uno disperso. No hay homogeneidad en él, por ende, debe ser construido mediante su cultura y lengua. En Atlapulco, esta lengua ha tendido a desaparecer, su vigencia hoy día es una extrañeza incluso para sus pobladores. Sin embargo, las nociones del verbo, sustantivo o cualquier categoría gramatical es parte de la estructura del proceso de habla, los estratos del pensamiento y la manera en cómo se expresan estas ideas aunque sea en español, muestran claves para comprender el saber contemporáneo de su ascendencia como pueblo indígena.

A través de los tejidos lingüísticos de las familias mesoamericanas manipulé una muestra categórica que me permitiera nombrar el pensamiento indígena otomí. Lenguas como el latín o griego, modernas como el inglés, alemán o francés, han desarrollado gramáticas que dan continuidad a las percepciones históricas y permiten crear materiales epistémicos a sus lenguas; está sin duda es una diferencia que se encuentra como ruptura para la lengua *hñühú*. Traté de abarcarla en la medida que me permitió cotejar información dentro del campo conceptual a proponer. La construcción del otomí como idioma, es decir como una lengua estandarizada con normas gramaticales, es un proyecto que está fuera de mi alcance.

Increpé la condición histórica y el pensamiento que vive una comunidad del Estado de México; en ella, muchos de los elementos se encuentran en transición de modificar su estabilidad indígena, sobre todo el sistema de mayordomías que es donde se concentra la mayor carga respecto a estos saberes. Son pistas de una manera de ser que empata con la actualidad y un pasado apenas considerado vivo hace algunas décadas, con respecto a la lengua. Se me ha comunicado cómo fue la vida de los otomíes hablantes de Atlapulco, y observo cómo es de manera distinta actualmente para su población en muchos aspectos.

El otomí y la gente que lo recuerda muere, para la mayoría no hablante está ausente esa manera de hablar y por lo mismo de pensar. Los habitantes actuales de Atlapulco consideran que poseen un origen étnico pero no se consideran indígenas. En las sociedades indígenas el poder adquisitivo que poseen muestra deterioro y carencias. Reportajes como los de Manuel Mejido en *México Amargo*, cuentos como los de Francisco Rojas González en *el Diosero*; al igual que las declaraciones del Congreso Nacional Indígena entorno a las violaciones actuales de diversos pueblos originarios del país, muestran la marginación en la que se han desarrollado.

El Atlapulco de ideas otomíes se manifiesta de manera ambigua en sus habitantes. Cada uno experimenta una gama de saber tildado de indígena en un proceso que necesita de conocer categorías comunes de la tradición presente. Las tradiciones y costumbres son procesos orales y rituales que refrendan un medio parcial de conocimiento indígena, prevaleciendo el ámbito religioso y artístico en sus prácticas y discursos. Sus tradiciones se mantienen invariables lo largo del tiempo pues son valores fundacionales de la asociación indígena. En ella su mayor preocupación es la organización a nivel comunitario: el cuidado de la tenencia de la tierra y la explotación de recursos naturales. Este es el modelo de su sociedad mestiza.

La vida rural es reconocida por sus habitantes en su cultura materna, connotada por la observación del contexto geográfico y costumbrista que nutre el imaginario de actividades del campo. Las festividades sacras de la religión católica son una categoría para comunicar el pensamiento otomí, ya que es medida para percibir los saberes que proyectan al individuo hacia la comunidad

El pensamiento religioso permite obtener identidad comunitaria. Expone la sensibilidad de las manifestaciones del saber sincretizado de los pueblos originarios por la mitificación de la naturaleza. El pensamiento religioso otomí vive al margen del credo católico, pues su sentido se remite a discursos rituales de un antiguo culto por la interpretación de formas religiosas indígenas antiguas que se ligan a ramificaciones del pensamiento indígena mestizo contemporáneo.

En la veneración de una imagen religiosa la sustitución del pensamiento otomí es evidente, pero no es pura ni apegada al cristianismo católico. Es mezcla y remembranza prehispánica de transición que ha visto cambios importantes en lugares de veneración otomí (bosque, milpa, ríos, etc.), el sistema de mayordomías reformado, y el desprendimiento de nociones indígenas desplazadas por las iglesias protestantes. La aversión de sectas alejadas de estas formas de conocimiento rompen la línea de culto híbrido de la iglesia católica. Por ende, el diálogo y el saber se ausenta si hay una escisión religiosa entre los miembros que habitan la misma comunidad.

Desprender parcialmente la carga católica e intentar separar aquellas categorías indígenas por medio de las lenguas empleadas, es soliviantar un discurso radical a la raíz indígena, no resuelve un acierto por el saber indígena en sus creencias religiosas. Si existe una religión otomí, es concebida como el reflejo del culto general en la población para mantener vivas sus prácticas religiosas en función de un interés agrícola. El dios trino es un referente simbólico insertado desde la percepción del mundo europeo, por tanto, las categorías de su historia, su ciencia, su saber y su filosofía, están empapadas en la cultura de origen occidental.

La fe en el dios cristiano es parte de un rito hacia la herencia de los antepasados, los mencionados *tsi dota*. El compromiso de renovación que el pueblo debe corresponder como permanencia de su identidad en pro de sus *tradiciones y costumbres*. Es parte del acuerdo de los habitantes que practican su religión, el agradecimiento constante y permanente de la piedad otomí sincretizada. El dios en el que creen los hace partícipes de su acontecer histórico propio y moldea su pensamiento contemporáneo de hondas raíces indígenas.

En este contexto no puedo evitar hacer la distinción que existe entre esta forma de saber y la que se constituye desde un lenguaje filosófico. La *philosophia* impele a categorizar, sistematizar y universalizar conocimientos. En la academia se transmiten formas de pensamiento que nos pertenecen a medida que nos las apropiamos. Desde las universidades se promueve el uso

de la reflexión, somos responsables de difundir y cuidar el legado que elucubramos con ahínco por rescatar o aprender en situaciones de crisis que las olvida. Como lo es este *saber otomí*. La filosofía es un conjunto de saberes y razonamientos para un espacio y tiempo que no debe mantenerse a nivel de academicismos. Buscar el pensamiento filosófico es una forma de justificar el mundo, sus supuestos y sus problemas.

Es imprescindible cotejar el razonamiento filosófico como el ejercicio de discusión sobre determinados hechos abordados desde las ideas centrales de un pensamiento histórico, lingüístico, cultural, religioso, etc. Filosofar requiere el uso de alguna lengua, en este caso el *hñüñü*. Nombrar cada término e idea consolida una forma de pensamiento porque la define; en consecuencia, conoce y acerca la realidad de cada discurso construido. Cada concepto del otomí es un discurso asequible a la intelección humana.

La historia de la filosofía habla sobre el devenir del ser. El ser otomí es lo propio que se manifiesta en la vida de sus habitantes a través de sus tradiciones y costumbres. No hay necesidad de poner en evidencia el ser, al menos en el discurso acostumbrado en la academia universitaria. El ser de lo otomí es el trabajo, la familia, el hogar, la tradición, y la naturaleza. De la vida del pueblo parte el pensamiento, esa filosofía que no busca justificar posibilidades en ideas universales, sino que reivindica los puntos de origen y así mantener su acontecer comunitario. El pensamiento filosófico parte del contexto para construir discursos propios e incluyentes que se sumen a las formas del pensamiento universal.

El pensamiento filosófico indígena otomí pese a ser de orden sincrético y de cosmovisión posee un valor racional. Su tema principal es el de una memoria ritual cíclica. Renovación que permite integrar, discutir, cambiar, y en consecuencia dar sentido a la forma de vida comunitaria de enseñanzas que responde a necesidades colectivas.

El saber filosófico de los pueblos indígenas se mantiene en el límite de mito por la preminencia de su cosmovisión. El pensamiento otomí se imprime en la cosmovisión de la historicidad en la *cosmovivencia* de las tradiciones y

costumbres. Por medio de la reflexión filosófica se comparte la búsqueda del saber indígena hacia la antropología filosófica, la filosofía del mito y la filosofía de la religión.

En el pensamiento otomí la conveniencia de la cultura indígena se da en comunidad, no es un saber que excluye, más bien es uno que te integra a la socialización y a la cooperación. A través de la academia pude tomar orden para esta forma de *pensamiento*, al igual que las producciones escritas sobre este pueblo indígena para cerciorarme de la utilidad que su población le da a este tipo de saber. Uno que no es sistemático ni metódico. No obstante, cada individuo ejerce su elección por buscar la manera de organizar estas ideas otomíes.

Puedo concluir que es un saber indígena sincretizado en un pueblo mestizo. Ejemplo de ello, es la práctica ya extinta²¹⁷ de “llamar a la persona por su nombre cuando se ha tenido un shock emocional intenso, el llamado susto o espanto: “sobre la nuca se grita su nombre, como si se estuviera pidiendo el regreso de algo que se ha ido”; recuerdo del *tonalnotzaliztl* nahua, “el llamamiento del *tonalli* (alma)”. Estos son factores decisivos para comprender la manera de comunicar las ideas entorno a su vivir, ya que define quiénes son los miembros que practican este cúmulo de nociones.

Mediante el razonamiento filosófico me permití discutir las ideas otomíes en el contexto actual. El saber de las ideas entorno a la lengua y tradiciones y costumbres que posee un pueblo autóctono. *Tsi pädi* es el intento de construir un pensamiento indígena, en la práctica que integra sus recursos lingüísticos; el saber que impulsa un modelo de sociedad para las formas comunitarias mediante la articulación de su lenguaje simbólico cultural.

Aun con ciertas asperezas en la disociación del pensamiento otomí y la filosofía, quedan espacios para seguir discutiendo al respecto. Cuando no es posible educar en el saber de la lengua otomí, es posible hacerlo en los valores que se adquieren en la colectividad indígena mestiza presente; fuente de un *ethos* otomí, una forma de ser frente al mundo. Si estos valores presentes

²¹⁷ Hace quince años aún era común ejercer esta práctica.

en la discusión aquí empleada sufragar la identidad y las categorías retomadas, se debe optar por una vía accesible hacia la estimulación escrita y debate.

Es pertinente empaparse de la lengua para adquirir un saber amplio no solo en la cosmovisión sino en la producción descriptiva que la comunidad necesita para su desarrollo; ir más allá de la mera permanencia de sus *tradiciones* para contrastar un modelo de sociedad indígena propuesta con una base al desarrollo técnico e intelectual otomí. En ella la adquisición de la lengua y la cultura es una prioridad, pudiéndose alcanzar grados de conocimiento amplios y concretos.

Hay un vasto número de problemáticas a formular en la medida que estos saberes tradicionales son accesible para la investigación, la garantía de su reflexión se comparte con los profesionales sobre los rubros señalados; intervenir sobre el campo adecuado para su alcance, límite y aplicación de estudio es lo propio. Ahora se tiene un ladrillo más, un saber de vocablos otomíes, que espero sea de utilidad para el conocimiento filosófico de los pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Jorge R. (1976) *Esplendor del México Antiguo*, Centro de investigaciones Antropológicas de México, Editorial del Valle de México, S.A, 2º Edición, Tomo I-II, México, pp. 686.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1983) *Las lenguas vernáculas, su uso y desuso en la experiencia. La experiencia de México*, CIESAS, 1º edición, México, pp. 467.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992) *Teoría y práctica de la educación indígena*, FCE, INI, Gobierno de Veracruz, UV, 1º Edición, México, pp. 216.
- Aliguero, Mario (1987) *Historia de la educación I, de la antigüedad al 1500*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 302.
- Ayala, A. A. (2004). *Historia Esencial de México*, Tomo I, Contenido S.A de C.V, México, pp. 608.
- Bauzá, Hugo Francisco (2005) *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*, FCE, 1º edición, Argentina, pp. 260.
- Becerra Islas, José David (2020) *Vocabulario básico, Griego-español/Español-Griego*, Editorial Thyrsos, 1º edición, México, pp. 327.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2005) *México Profundo. Una civilización negada*, Debolsillo, México, pp. 250.
- Brice Heath, Shirley (1992) *Política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista – Presencias, México, pp. 317.
- Brom, Juan (1972) *Para comprender la historia*, Editorial Nuestro Tiempo, 1º edición, México, pp.171.
- Byrd Simpson, Lesley (1986) *Muchos Méxicos*, FCE, México, pp. 370.
- Calvet, Louis – Jean (1996) *Historias de palabras. Etimologías europeas*. Gredos, España, pp. 142.
- Carranza Martínez, Leonardo (2014) *Glosario multilingüe del Estado de México. Otomí, Matlatzinca, Tlahuica, Mazahua y Náhuatl, así como una traducción al inglés de sus diferentes terminologías*, UIEM, CEDIPIEM, Gob. Del Edo. de Mex., 1º edición, pp. 291.
- Carrasco Pizana, Pedro (1950) *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos americanos de habla otomiana*, Serie Andrés Molina Enríquez – Colección Antropología Social, Toluca, pp. 355
- Chacón Hernández, David (2009) *Democracia, nación y autonomía étnica. El derecho fundamental de los pueblos indígenas*, Editorial Porrúa, 1º edición, México, pp. 371.

- Crisóstomo Náxera, Manuel (1984) *La lengua otomí* (facsimilar de 1845), Litoimpresores S.A, México, pp. 143.
- Cruz Gómez, M. Inés (1995) *Huitzilapan: tradición oral otomí*, CEDIPIEM, Colección “Los que habitamos esta tierra”, 1º edición, Toluca, pp. 43.
- De la Rosa, Agustín (1966) *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana* (facsimilar de 1889), Guadalajara, México, pp. 115.
- De la Serna, Inmaculada (2003) *La vejez desconocida. Una mirada desde la biología a la cultura*. Ediciones Díaz de Santos, España, pp. 186.
- De Neve y Molina, Luis (1975) *Regla de ortografía. Diccionario y arte del idioma otomí* – Edición facsimilar (1767) preparada por Mario Colin, UNAM, México, pp. 160.
- *Diccionario Español-Otomí* (2001) Colegio de lenguas y literaturas indígenas. Biblioteca de los pueblos indígenas. Editor: Félix Suárez, México, pp. 211.
- *Diccionario de la lengua española* (2001) Real Academia Española, Tomo I (A/G), 22º edición, España, pp. 1180.
- Diccionario Ilustrado (1998) *Latín-Español, Español-Latín*, Vox, 20º edición, España, pp. 715.
- *Diccionario Mazahua – Español* (1997) IMC – Colegio de lenguas y literatura indígenas. Biblioteca de los Pueblos Indígenas, pp. 156.
- Díaz Infante, Fernando (1992) *La educación de los aztecas: como se formó el carácter del pueblo mexicana*, Panorama, México, pp. 118.
- Dorfman Sullivan, Thelma (2017) *Compendio de la gramática náhuatl*, UNAM – IIH, México, pp. 382.
- Dow, James (1990) *Santos y Supervivencias. Las funciones de la religión en la sociedad india del México Central*, CONACULTA – Instituto Nacional Indigenista – Colección Presencias, México, pp. 281.
- Eudave Eusebio, Itzá (2013) *Tlazohteótl - Entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*, UNAM, 1º edición, México, pp. 191.
- Escalante Hernández. R. (1997) *Diccionario Matlatzinca - Español*, Colegio de Lenguas y Literatura indígenas – Instituto Mexiquense de Cultura, 1º edición, México, pp. 178.
- Escalante, P.G; García, B.M; Luis, J; Zoraida, J.V (2004) *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, 1º edición, México, pp. 315.

- Ferrater Mora, José (2004) *Diccionario filosófico*, Tomo(s): I-IV, Ariel – Filosofía, Barcelona.
- Friedlander, Judith (1977) *Ser indio en Hueyapan*, FCE, 1º edición, México, pp. 254.
- Galinier, Jacques (1990) *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM – Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1º edición, México, pp. 746.
- García Rivas, H. (1970) *Historia de la cultura en México*, Textos universitarios S.A, México, pp. 619.
- Gallardo Arias, Patricia (2012) *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy antigua*, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 1º edición, México, pp. 131.
- Garibay Kintana, Ángel M. (2007) *Historia de la literatura náhuatl*, Editorial Porrúa, México, pp. 926.
- _____(2007) *Llave del náhuatl*, Porrúa, México, pp. 385.
- Gibson, Charles (2003) *Los aztecas bajo el dominio español, 1519– 1810*, Siglo Veintiuno, México, pp. 531
- González, Torres Yolótl (1991) *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Ediciones Larousse, 1º edición, México, pp. 228.
- Hamilton, David (2008) *Historia de la educación. Origen de la enseñanza formal*, Trillas, México, pp. 187.
- Hamman, Adalbert (1985) *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Ediciones Palabra S.A, España, pp. 293.
- Havelokc, Eric (1996) *La musa aprende a escribir, reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Paidós, 1º edición, España, pp. 188.
- Hernández, Luis; Victoria, Moisés T. (2010) *Diccionario del Hñähñü (Otomí) Del valle del Mezquital*, Instituto lingüístico de Verano A.C, 2º edición electrónica, pp. 554.
- Humboldt, Wilhelm von (2011) *Gramática de la lengua otomí*, UNAM-IIA, Instituto Humboldt, 1º edición, México, Ed. Klauss Zimmermann, pp. 112.
- Huxley, Aldous (1977) *La filosofía perenne*, EDHASA – Sudamericana, Barcelona, pp. 375.
- Johansson, Patrick K. (2016) *Miccacuicatl, las exequias de los señores mexicas*, Primer Círculo, 1º edición, México, pp. 459.

- Kaufman, Terrence (1974) *Idiomas de Mesoamérica*, Editorial José de Pineda, Guatemala, pp. 126.
- Kiemele, Mildred (1975) *Vocabulario Mazahua - Español y Español – Mazahua*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, pp. 512.
- Kobayashi, José Antonio (1974) *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, Colegio de México, 1º edición, pp. 423.
- Kolakowski, Leszek (1986) *Intelectuales contra el intelecto*, Tusquets Editores, 1º edición, España, pp. 141.
- Krickeberg, Walter (1985) *Las antiguas culturas mexicanas*, FCE, México, pp. 476.
- Lekersdorf, Carlos (2008) *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdés Editores, 1º edición, México, pp.165.
- _____ (2005) *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp.
- _____ (1996) *Los hombres verdaderos*, Siglo Veintiuno Editores, UNAM, 1º Edición, México, pp. 197.
- León–Portilla, Miguel (1977) *De Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, UNAM, México, pp. 609.
- _____ (1983) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, pp. 411.
- _____ (1984) *Literaturas de Mesoamérica*, Cultura – SEP, 1º edición, México, pp. 277.
- _____ (2012) *La visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, pp. 312
- _____ (2016) *México – Tenochtitlan, su espacio y tiempo sagrados*, CULTURA, INAH, 2º edición, México, pp. 93.
- _____ (2000) *Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el ‘Nican Mopohua’*, FCE, Mexico, pp. 202.
- Marcos, Silvia (2004) *Religión y género*, Editorial Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Vol. III, España, pp. 364.
- Masre, Carlos E. (2013) *La complejidad autorreflexiva. Epistemología de las ciencias sociales y su diversidad campotemática*, Miguel Angel Porrúa, UAEMex, México, pp. 288.
- Mayo, Baloy (2009) *Los pueblo otomianos del valle de Toluca, San Pedro Atlapulco – Historia Prehispánica y colonial*, México, pp. 115.
- Mejido, Manuel (1980) *México amargo*, Siglo Veintiuno, México, pp. 380.
- Méndez Torres, Ignacio (2006) *El lenguaje oral y escrito en la comunicación*, Limusa- Noriega Editores, México, pp. 318.

- Montemayor, Carlos (2007) *Diccionario del náhuatl en el español de México*, UNAM, GOB. CDMX, 1º edición, México, pp. 441.
- Mora Penroz, Ziley (2001) *Filosofía Mapuche, palabras para despertar el ser*, Editorial Kushe, 1º edición, Chile, pp. 150.
- Morales, Taniel (2016) *Manual para maestros que lloran por las noches*, SEP, 1º edición, México, pp.118.
- *Música prehispánica en las culturas y comunidades del Estado de México (1997)* Cuadernos de cultura universitaria no.15 – Programa de investigación cultural - UAEM, 1º edición, pp. 103.
- Nagel, Bielicke, Federico B. (2015) *Diccionario del idioma náhuatl para estudiantes*, UNAM – FES Acatlán, México, pp. 358.
- *Nican mopohua* (1990) Edamex, traducción de Mario Rojas Sánchez; paleografía de Jesús Galera Lamadrid, México, pp. 107
- *Njaua nt'ot'i ra hñähñu - Norma de escritura de la lengua otomí* (2017) INALI, Secretaria de Cultura, México, pp. 150.
- Noguera, Eduardo (1975) *Arqueología de Mesoamérica*, Textos Universitarios S.A, México, pp. 348.
- Noguez, Xavier; López Austin, Alfredo (1997) *De hombres a dioses*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C, México, pp. 326.
- Núñez, Callejo Alfredo (2013) *Memoria Ancestral, San Pedro y San Pablo Atlapulco*, pp. 328.
- Orta, Velázquez Guillermo (1970) *Elementos de cultura musical*, Textos universitarios S.A, 15º edición, México, pp. 277.
- Ortiz de Montellano, Bernardo (1993) *Medicina, salud y nutrición aztecas, Siglo Veintiuno, 1º edición, México, pp. 246.*
- Pabón de Urbina, J.M (2000) *Diccionario – manual de griego*, VOX, 18º edición, España, pp. 711.
- Pavón–Cuellar, David (2021) *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*, Porrúa – UMSNH, México, 1º edición, pp. 163.
- Plata Villa, Basilio (2008) *San Pedro Atlapulco, raíz e historia*, Toluca, pp. 48.
- Portugal, Carbó, Eduardo C. (2015) *Diccionario de la lengua náhuatl. Náhuatl – Español, Español – Náhuatl*, Editorial Porrúa, 1º edición, México, pp. 952.
- Reynoso, Gonzalez, E. (1998) *Vocabulario Español-Tlahuica*, Instituto Mexiquense de Cultura - Biblioteca de los pueblos indígenas, Toluca, pp. 91.

- Ricard, Robert (1986) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos de las ordenes mendicantes en la Nueva España 1523-1524 a 1572*, FCE, 1º edición, México, pp. 491.
- Robins, R. H. (2000) *Breve historia de la lingüística*, Cátedra, España, pp. 338.
- Robles, Martha (2009) *Educación y sociedad en la historia de México*, Siglo XXI, México, pp. 262.
- Rodríguez V., María J. (1988) *La mujer azteca*, UAEMex, 1º edición, México, pp. 213.
- *Sagrada Biblia* (1986) Editorial Herder, 20º edición, España, pp. 1517.
- Sahagún, Bernardino de (2009) *¿Nuestros dioses han muerto?*, Ediciones Gandhi - Jus, México, pp. 172.
- Saussure, Ferdinand (2001) *Curso de lingüística general*, Losada, Argentina, pp. 260.
- Savater, Fernando (1997) *El valor de educar*, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 1º edición, México, pp. 244.
- Shinoda B., Jean (2012) *Las diosas de la mujer madura. Arquetipos de la mujer madura*, Kairós, Argentina, pp. 319.
- Siguar, Miguel (2005) *La Europa de las lenguas*, Alianza Editorial, 2º edición, España, pp. 232.
- Silva Galeana, Librado (1991) *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, SEP - FCE, 1º edición, México, pp. 254.
- Silva y Aceves, Mariano (1933) *Investigaciones lingüísticas – Tomo I: Lenguas indígenas, español de México y bibliografía*, Órgano del Instituto Mexicano de Investigaciones lingüísticas, México, pp. 346.
- Sodi, M. Demetrio (1995) *Las grandes culturas de Mesoamérica*, Panorama Editorial, México, pp.199.
- Soustelle, Jacques (1993) *La familia Otomí-Pame del centro de México*, Instituto Mexiquense de Cultura, 1º edición, Toluca, pp. 621.
- Taton, René (1971) *Historia general de las ciencias – El mundo grecorromano*, Tomo II, Orbis, España, pp. 462.
- Tibón, Gutierre (2001) *Historia del nombre y de la fundación de México*, FCE, México, pp. 893.
- Trejo, Silvia (2000) *Dioses, mitos y ritos del México antiguo*, Porrúa, SRE, 1º edición, México, pp. 247.
- Torres, Lemus Alfonso (1973) *Filología*, Porrúa, 1º edición, México, pp. 177.

- Vázquez Estrada, Alejandro (2016) *Yä hñä ne ya ´müi ´ñämi zätho. Lengua y cultura en movimiento*, UAQ, Editorial Universitaria – Serie Nodos, México, 1º edición, pp. 74.
- Villar Rodríguez, Celia (1999) *Religiones y creencias*, Diccionario Espasa, 2º edición, España, pp.
- Wright Carr, David Charles (1999) *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, UVM - FCE, México, pp. 158.

HEMEROGRAFÍA

- I. Barrientos Lopez, Guadalupe, *Otomíes, pueblos indígenas del México contemporáneo* (2004), Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas – CDI, México, pp. 33.
- II. Canuto Castillo, Felipe (2010) *Ar hñäñho, uso y desuso en el contexto urbano*, en Antología de X Coloquio Internacional Sobre Otopames: Homenaje a Yolanda Lastra, INALI, UNAM-IIA, CDAÑ, México, pp. 129-138.
- III. Castro Gutiérrez, Felipe, *San Pedro Atlapulco y la Real Casa de Moneda: las vicisitudes de una empresa comunitaria* (2008) en *Historia Mexicana – El colegio de México*, vol. 57, Núm. 3 (227) enero-marzo, pp. 52.
- IV. De la Fuente, Beatriz, *La vejez en el arte de Mesoamérica* (2003) en *El ciclo de la vida. Las edades del hombre en Mesoamérica*, Arqueología Mexicana, Marzo – Abril, vo. X, núm. 60, pp. -- - --.
- V. Flores Farfán, José A., *Cambiando ideologías y prácticas a favor de las lenguas originarias: el recuero del español para la valoración y enseñanza de las lenguas indígenas* (2013) en *Lingüística Mexicana*, VII, no. 1, pp. 29.
- VI. García, Martínez Bernardo, *Microciudades al por mayor. Las congregaciones de pueblos en el siglo XVI; Las ciudades en Mesoamérica. Expresión de una civilización originaria*; en *Arqueología Mexicana*, Enero – Febrero, vol. XVII, Núm.107 2011), pp. 66-71.
- VII. Galinier, Jacques *¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una philosophia prima*; en *Alteridades*, UAM - Unidad Iztapalapa, vol. 15, núm. 29, enero-junio (2005), pp. 81-86.
- VIII. Garone Gravier, Marina *Letras para una lengua indomable. Tipografía y edición colonial en otomí*; en *Estudios de Historia Novohispana*, No. 49, Julio – Diciembre (2013), UNAM, pp. 49.
- IX. Gilsdorf, Thomas E.; *Etnomatemáticas otomíes*, en *Estudios de Cultura Otopame*, IIA -UNAM, Vol. 6, No. 1 (2008), pp. 167 – 181.

- X. González Ortiz, Felipe; Díaz Pérez, Guillermina; Vázquez González, Natalia Ixchel; Cortés Romero, Edith; Artega Botello, Nelson, *El fuego y el agua en los rituales de curanderos otomíes*; en Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades Salta, Argentina, Revista Andes, vol. 23 (2012), pp. 19.
- XI. Graulich, Michel; *El sacrificio humano en Mesoamérica*, El sacrificio humano, en Arqueología Mexicana, Septiembre – Octubre, vol. XI, núm. 63 (2003), pp. 16 - 23.
- XII. Hernández De León – Portilla, Ascensión; *El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: su significado en la historia de la lingüística*. En Historia de la literatura mexicana 1. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, coord. de Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, México, D.F, UNAM, Siglo XXI, (1996), pp. 36.
- XIII. Hernández Torres, Víctor Manuel *Historiografía de la filosofía del periodo prehispánico en México*; en Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades, Vol. 1, núm. 1, Ciudad de México, enero-junio (2017), pp. 24-42.
- XIV. Jarquin Ortega, Ma. Teresa; *La organización política de los pueblos del Valle de Toluca, siglos XVI – XVIII: el caso de Metepec*; en Democracias, Año 1, no.2, julio – diciembre (2012), CICSYH, pp. 11-49.
- XV. Korsbaek, Leif; Sámano-Rentería, Miguel Ángel; *El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*, en Ra Ximhai, vol. 3, núm. 1, enero-abril (2007), Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 195-224.
- XVI. Korsbaek, Leif; Álvarez Fabela, Reyes Luciano; *Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México*; en Convergencia – Ciencias Sociales, mayo-agosto, núm. 28 (2002), pp. 181-216.
- XVII. Lastra, Yolanda; *Estudios antiguos y modernos sobre el otomí*, El Colegio de México, UNAM, pp. 43 – 68.
- XVIII. _____; *Topónimos otomíes*, en Estudios de Cultura Otopame, Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM, Vol. 6, No. 1 (2008), pp. 281 – 314.
- XIX. López Austin, Alfredo; *La sexualidad en la tradición mesoamericana*, La sexualidad en Mesoamérica, en Arqueología Mexicana, vol. XVIII, núm. 104, Julio – agosto (2010), pp. 29-35.
- XX. Maurer Ávalos, Eugenio; *¡Los tseltales aprenden sin enseñanzas!* En Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México), vol. XLI, núm. 3-4 (2011), pp. 65-71
- XXI. Murillo Gallegos, Verónica; *Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria*; Estudios de la traducción e interpretación en América Latina y el Caribe, Universidad Autónoma de Zacatecas, en Mutatis mutandis, vol. 11, no, 1 (2018), pp. 25.

- XXII. _____; *En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos de evangelización*, UAZ, pp. 21.
- XXIII. Murillo Rodríguez, Silvia; *El alimento para los muertos en Mesoamérica*, en *Expresión Antropológica*, Instituto Mexiquense de Cultura – Biblioteca Mexicana del Bicentenario, No. 37, Septiembre – Diciembre (2009), pp. 32-44.
- XXIV. Olivier, Guilhem *Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos*, El culto a los ancestros, en *Arqueología Mexicana*, No. 106, Noviembre – Diciembre (2010), México, pp. 53-59.
- xxv. Peña Salinas, Daniela; *Camino de Santos, camino de peregrinos. Peregrinación anual al Santuario del Señor de Chalma* (2015), *II Coloquio de Santuarios y Peregrinaciones del Norte y Centro de México* (memorias), CIESAS, CONACYT, ITESO, pp. 23.
- xxvi. Peña Salinas, Daniela; *Dar y recibir: comida ceremonial en San Pedro Atlapulco, Estado de México*, en *Estudios de Cultura Otopame*, No. 10 (2016), IIA - UNAM, México, pp. 25.
- xxvii. Saladino García, Alberto; *Expresiones de racionalidad de los antiguos mayas y mexicas*, en *Saberes. Revista de historia de las ciencias y las humanidades*, Vol. 1, núm. 1 (2017), Ciudad de México, enero-junio, pp. 10-23.
- xxviii. Sánchez Plata, Fabiana; Chávez Mejía, Cristina; *Idioma y saberes otomíes. Rescate y práctica en la vida cotidiana*, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 7, núm. 14, diciembre-mayo (2012), UNAM, pp. 151-175.
- xxix. Sunyer Martín, Pere; Monterroso Salvatierra, Neptalí; *Luces y sombras en la gestión comunitaria: el caso de San Pedro Atlapulco (Ocoyoacac, Estado de México)*, Universitat de Barcelona, XIV Coloquio Internacional de Geocrítica: Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro, Barcelona, 2-7 de mayo de 2016.
- xxx. Triedo, Nicolás; *San Pedro Atlapulco, tradición otomí entre los valles de la Marquesa*, en *México Desconocido*, No.382, Año XXXIII, diciembre (2008), pp. 70-75.
- xxxi. Vela Cuevas, Mónica; *La noción de educación indígena en el contexto contemporáneo*, en *Revista Universitaria*, UAEMex, Año 2, Núm. 15, Junio (2019), pp. 20-21.
- xxxii. Wright Carr, David Charles; *La sociedad prehispánica en las lenguas náhuatl y otomí*, en *Acta Universitaria*, vol. 18, núm. Esp., septiembre (2008), Universidad de Guanajuato, pp. 15-23.

TESIS

- Cervantes Hernández, Wenceslao (2010) *Comunalidad y plantas medicinales en San Pedro Atlapulco “La importancia de las plantas medicinales en una comunidad Hñähñu del Alto Lerma”*, Licenciatura en Etnología, ENAH, México, pp. ---.
- Montes Díaz, Beatriz Adriana (2012) *La comunidad de San Pedro Atlapulco y el aprovechamiento de sus recursos naturales y humanos: el caso de la forestería, 1990 - 2010*, Maestría en Estudios Sociales, línea: Economía Social, UAM, México, pp. 115.
- Salvador Miramón, Zaira (2017) *Estudio de la representación de Semana Santa en San Pedro Atlapulco, Edo. De Mex.*, Facultad de Filosofía y Letras - Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro, UNAM, México, pp. 191.
- Valle Canales, Berna Leticia (2008) *Obsolescencia dialectal y evolución de la lengua: variación fonológica del otomí de San Pedro Atlapulco*, ENAH, Maestría en Ciencias del Lenguaje, México, pp. 127.

FOLLETOS

- *De la diosa Xilonen al Divino Salvador*, Alfredo Núñez, 06 de agosto (2007), pp. 14.
- *La Parroquia de San Pedro y San Pablo Atlapulco – Breve historia*, Alfredo Núñez, 29 de junio (2008), pp. 14.
- *San Pedro Atlapulco, crónica de una vida comunal, la tierra y los recursos*. José E. Hernández Brito, Comisariado de Bienes Comunales 2015-2018, 14 de agosto de 2017, pp.36

NOTAS

05/mayo/2011 **Comuneros de Atlapulco hablan de su autonomía: El suelo, el agua, la ardilla, el coyote y nosotros mismos.** Resumen: “Esta comunidad aún existe porque hubo un movimiento en los años setenta que evitó la privatización de nuestras tierras. Durante los años sesenta se vendieron de forma ilegal terrenos comunales, pero un grupo de jóvenes pugnaron por que se decretara la ilegalidad de la venta y lograron recuperar los predios. Ésta fue la primera restitución agraria que se nos dio”. En: <https://www.jornada.com.mx/2011/05/14/oja169-altapulco.html>

06/abril/ 2017 **¿Por qué esta escuela indígena de México ha llamado la atención del mundo?** R: En la Sierra de Puebla, el Instituto Miguel Tzinacapan tiene un sistema pedagógico distinto, y todas las clases se enseñan en náhuatl. En: <https://masdemx.com/2017/04/mejores-escuelas-indigenas-mexico-san-miguel-tzinacapan/>

15/febrero/2019 **Indígenas de Querétaro ya no quieren enseñar lengua materna a sus hijos. R:**

“Las comunidades indígenas de Querétaro ya no quieren enseñar su lengua a las nuevas generaciones, para no exponerlos a la vergüenza histórica de comunicarse en hñähñu u otomí”, consideró el especialista holandés Ewald Hekking.

En: https://amqueretaro.com/queretaro/2019/02/15/indigenas-de-queretaro-ya-no-quieren-ensenar-lengua-materna-a-sus-hijos/?fbclid=IwAR2oAEZKEWz1oHoLXyd9pAqP2euZ00SWAI_YBZGfND6NfZ5NgHqGogDeHW4

06/octubre/2019 **La SEP se olvidó del pensamiento indígena; si se enseñara, los niños estarían orgullosos por su cultura:**

Florescano. R: “Enrique Florescano aseveró que en el pensamiento indígena y la herencia de su cultura siempre hubo una continuidad. Sin embargo, el también ensayista lamentó que esas tradiciones se hayan perdido por los problemas de la educación en el país”.

En: https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/pensamiento-indigena-florescano/?fbclid=IwAR22ItA_ncrBnRD--rzdMtYE9174w-024WgZYr1RG0jxmuyLjqP_X-_cYc#.XZtVHkpvffU.facebook

ARCHIVOS RADIOFÓNICOS

- Archivos de audioteca, entrevistas a otontlatos nativos de Atlapulco. *Radio Comunal, 92.9, Las voces del Gran Mirador*, Centro de Radio difusión San Pedro Atlapulco, Estado de México. **Disponible en internet.**
- *Asamblea de Inmigrantes Indígenas-CDMX. Voz y pensamiento de los pueblos indígenas en las ciudades y comunidades.* Programa radiofónico no.18: Entrevista a Isaac Díaz Sánchez, vecino otomí de San Pablo Autopan, Toluca, Edo. de Mex. **Disponible en internet**

APÉNDICE I

A

CUESTIONARIO TSI PÄDI SOBRE LA VIDA EN LA COMUNIDAD DE SAN PEDRO ATLAPULCO

Instrucciones: Marque la respuesta que considera apropiada.

Sexo: a) Femenino b) Masculino

Rango de edad: a) 6 a 13 años b) 13 a 18 años c) 18 a 35 años d) 35 a 60 años
e) 60 años en adelante.

Ocupación: a) estudiante b) oficio c) profesión d) empleado e) comercio f) otro g) no aplica

Religión: a) católica b) protestante c) evangelista d) otra e) no aplica

Estado civil: a) soltero b) casada c) viudo d) otro e) no aplica

Vivo en Atlapulco por: a) Nací aquí (de madre y padre originarios de este lugar) b) Nací aquí (sólo uno de mis padres es originario de este lugar). c) Matrimonio d) Vecindada(o).

1. ¿Qué significa para usted la palabra “comunidad”?

a) Lugar donde se vive b) Parte rural de un pueblo c) Lugar con forma de organización determinada. d) Grupo de personas con algo en común. e) _____

2. ¿Se identifica con este pueblo en relación con alguno de los siguientes aspectos?

a) Participo en las actividades de cargos religiosos.

b) Participo en las asambleas de carácter agrario que se realizan.

c) Las dos anteriores.

d) No me identifico con este pueblo.

e) Otra, ¿cuál? _____

3. ¿Qué significa el nombre Atlapulco?

a) “En el llano grande” b) “Lugar donde brota el agua” c) “Lugar destruido por el lodazal”
d) “Gran mirador” e) Ninguna f) No aplica

4. ¿Atlapulco es un pueblo indígena?

a) Sí, ¿por qué?: _____.

b) No, ¿por qué?: _____.

5. ¿Usted acostumbra a salir al área boscosa para caminar o realizar actividades recreativas?

a) Sí ¿por qué? _____

b) No, ¿por qué? _____

• ¿Conoce palabras que alguna vez escuchará en otomí? Si es el caso, escriba las que recuerde (como se le venga a la memoria).

6) ¿Con cuál de los siguientes ejemplos se identifica?:

RUBRO	SÍ	NO
Semana Santa		
Mayordomías		
Valles turísticos		
Arrieros		
Protección de la tierra comunales		
Siembra comunitaria		

7) ¿Alguna vez a participado como mayordoma(o) en algún cargo de?:

RUBRO	SÍ	NO
Arrieros		
Divino Salvador		
Regidores		
San Pedro		

8) ¿En cuál de las siguientes se ha relacionado como integrante? (participando dentro de ellas):

RUBRO	SÍ	NO
Concilio de Semana Santa		
Danza de arrieros		
Danza de Pastoras		

9) ¿Conoce algunos de estos hechos e historias?:

	SÍ	NO
Peña de la víbora		
Resolución de 1946		
Los Gigantes		

10) ¿Es una enseñanza significativa que le han dado sus padres y/o abuelas-abuelos sobre la comunidad?

	SÍ	No
Costumbres y tradiciones		
Bien común de la población		
Cuidado y defensa de la tierra		
Religión		

11) ¿Atlapulco ha despertado en usted la inquietud por?:

	SÍ	No
Una identidad propia ligada a este pueblo		
Una identidad común ligada a sus paisanos		
Un hogar común		
El respeto a la naturaleza (monte, milpa, etc.)		

Cuestionario aplicado de marzo a diciembre de 2019

APENDICE I

B

RESULTADOS DEL CUESTIONARIO

PARTE 1: INFORMACIÓN DE LOS ENCUESTADOS

Sexo: a) Femenino b) Masculino

- De **150** cuestionarios aplicaron **92 hombres (61.3%)** y **53 mujeres (35.3%)**

Rango de edad: a) 6 a 13 años b) 13 a 18 años c) 18 a 35 años d) 35 a 60 años e) 60 años en adelante

- Los rangos de *edad* fueron proporcionales ya que se aplicaron 30 para cada uno (**20%**)

Ocupación: a) estudiante b) oficio c) profesión d) empleado e) comercio f) otro g) no aplica

- El rubro mas amplio fue el de *estudiantes*, **73** lo contestaron (**48%**), en seguida se encuentran **35 comerciantes (23.3%)**, **8 de oficio (5.3%)**, **8 profesionistas (5.3%)**, **7 empleados (4.7%)**, y **3 no marcaron (2%)**

Religión: a) católica b) protestante c) evangelista d) otra e) no aplica

- La *católica* fue la religión predominante, así lo declaran **121** personas (**80%**), *no aplica* para **14 (9%)**, *otra* **7 (4.1%)**, *protestantes* **4 (2.7%)**, *no contestaron* **3 (2%)**, y **1** se declara *evangelista* (**0.7%**)

Estado civil: a) soltero b) casada c) viudo d) otro e) no aplica

- De los 150 aplicados, 74 fueron *solteros* (49.3%), *casados* 51 (24%), *no aplica* 10 (6.7%), *otra* 7 (4.7%), *viudos* 6 (4%), *no contesto* 2 (1.3%)

Vivo en Atlapulco por: a) Nací aquí (de madre y padre originarios de este lugar) b) Nací aquí (sólo uno de mis padres es originario de este lugar). c) Matrimonio d) Vecindada (o)

- De ambos padres: **89** personas (**59%**)
- Sólo uno de los padres: **47**, equivale al **31.3%**
- No contesto: **8 (5.3%)**
- Por matrimonio: **5 (3.3%)**
- Vecindado: **1 (0.7%)**

PARTE 2: PREGUNTAS (OPCION MULTIPLE)

1. ¿QUÉ SIGNIFICA PARA USTED LA PALABRA “COMUNIDAD”?

- a) Lugar donde se vive: **20 personas** (13.3%),
 - b) Parte rural de un pueblo: **21 personas** (14%)
 - c) Lugar con forma de organización determinada: **50 persona** (33.3%)
 - d) Grupo de personas con algo en común: **48 personas** (32.0%)
 - e) _____: **9 personas** (6%)
- 2 no contestaron (1.3%)

2. ¿SE IDENTIFICA CON ESTE PUEBLO EN RELACIÓN CON ALGUNO DE LOS SIGUIENTES ASPECTOS?

- a) Participo en las actividades de cargos religiosos: **38 personas** (25.3%),
 - b) Participo en las asambleas de carácter agrario que se realizan: **13 personas** (8.7%),
 - c) Las dos anteriores: **55 personas** (36.7%),
 - d) No me identifico con este pueblo: **23 personas** (15.3%)
 - e) Otra, ¿cuál? _____: **19 personas** (12.7%),
- 2 No contestaron (1.3%)

3. ¿QUÉ SIGNIFICA EL NOMBRE ATLAPULCO?

- a) “En el llano grande”: **10 personas** (6.7%),
 - b) “Lugar donde brota el agua”: **111 personas** (74%),
 - c) “Lugar destruido por el lodazal”: **10 personas** (6.7%)
 - d) “Gran mirador”: **10 personas** (6.7%)
 - e) Ninguna: **6 personas** (4%)
- No aplica: **2** (1.3%)

4. ¿ATLAPULCO ES UN PUEBLO INDÍGENA?

- a) **Sí: 134** (89.3%)
- b) **No: 15** (10%)

NO CONTESTO: **1** (0.7%)

Algunos ejemplos de las respuestas al ¿por qué?:

ANCIANOS (60)

Sí: *Hablan el otomí; es fundado por otomíes; venimos de otomíes; porque puede ser un pueblo limpio como el árbol; tiene raíces indígenas otomíes; por sus*

raíces; todos mis tíos, mis abuelitos hablaban otomí; porque ya existía antes de la conquista; es un pueblo originario otomí, se habló también náhuatl y matlatzinka; nuestros padres vinieron de un lugar indígena; somos raza chichimeca; antes nuestros abuelos eran otomíes; por su territorio; porque se habló otomí; por la descendencia indígena; es un pueblo originario; porque es indígena; por sus tradiciones y costumbres; por sus raíces y orígenes; por las raíces otomíes; descendencia de etnias indígenas; por sus costumbres; es un asentamiento otomí; somos de origen otomí; se formó de la mezcla de españoles y mestizos; por sus orígenes;

No: *es un pueblo originario, pero ya no es indígena; porque está muy urbanizado, estudian más los jóvenes;*

ADULTOS MADUROS (35-60)

Sí: *Nuestros ancestros pertenecían al grupo indígena otomí; porque es un pueblo; existe un valor histórico en nuestro pasado; se establecieron los otomíes; porque conserva un gobierno tradicional y su territorio; por los antepasados; es un lugar apartado con costumbres y tradiciones; no estamos muy mezclados con otras razas; está registrado como pueblo indígena; por las raíces que nos dejaron los abuelos; por su cultura y tradición; porque somos otomíes; proviene de un pueblo otomí; se rige por usos y costumbres; porque los antecesores eran indígenas; sí, mis abuelos y tatarabuelos hablaban otomí; la cantidad de habitantes es menor a cinco mil; es una población que asume su identidad étnica con base a su cultura; nos regimos con usos y costumbres; por sus costumbres que se practican; tiene cultura otomí; es un pueblo de raíz; aún conserva costumbres, prácticas y tradiciones indígenas;*

No, porque: *ya no se encuentran nuestros ancestros; actualmente son pocas las personas que practican la lengua y sus costumbres*

JÓVENES ADULTOS (18-35)

Provenimos de otomíes de la lengua otomí; se tienen vestigios de sus orígenes; sigue conservado tradiciones, aunque ya no se hable otomí; viene de un origen otomí; hablaba una lengua indígena hace años; aún se conservan tradiciones de ese tipo; tiene descendencia otomí;

No, porque: *es una cultura muerta en el sentido etnolingüístico, los usos y costumbres son mestizos.*

ADOLESCENTES (13-18)

Sí: *Tiene originarios y lenguaje; su lengua y sus costumbres; se encuentra a una que otra persona indígena; desde antes había personas indígenas; por tradiciones y costumbres; cuenta con cultura propia y un pequeño número de la población habla alguna lengua; por sus orígenes; somos otomí; desde mucho tiempo antes había personas con diferentes tradiciones; porque es un pueblo; por costumbres; hay personas que hablan náhuatl y otomí; nuestros ancestros lo eran; es un lugar con costumbres y semi desarrollado; es otomí; las costumbres; por costumbres; por las personas originarias; se dedican a la agricultura; hablan lengua indígena; se le conoce por su lengua otomí; aquí*

muchos eran indígenas; los antepasados eran indígenas; por sus costumbres y tradiciones; nuestros antepasado eran indígenas.

No: *no hay lenguas ni personas indígenas; sus habitantes no hablan ninguna lengua indígena; no se habla ninguna lengua indígena; lo era antes.*

NIÑOS (6-12)

Sí: *porque se asientan personajes relevantes; es antiguo; hay personas que hablan y visten diferente; su cultura; fue creado por nuestros antepasados; aquí se establecieron indígenas; actualmente hay personas que hablan lenguas indígenas; aquí hubo pueblos indígenas; porque nuestro pueblo tiene varias costumbres y lenguas; porque tenemos una lengua indígena; todos somos iguales; fue habitado por indígenas; antes de los españoles ya existía y lo formaron los indígenas; hay personas que hablan lengua indígena; es indígena nuestro lugar porque hay tradiciones; no hay ciudades; por las culturas; por lo que hay en este pueblo; seguimos nuestras costumbres.*

No: *no, pero seguimos nuestras costumbres; no hay personas indígenas ni artesanos; aquí nadie habla lengua indígena y los que la hablan son muy pocos; no viven muchas persona indígenas; nadie usa náhuatl; no hablamos en otro idioma.*

5. ¿USTED ACOSTUMBRA A SALIR AL ÁREA BOSCOA PARA CAMINAR O REALIZAR ACTIVIDADES RECREATIVAS?

- a) Sí, **130** (86%)
 - b) No, ¿por qué?: **17** (11.3%)
- NO CONTESTO 3** (2%)

Respuestas afirmativas escritas:

TERCERA EDAD (60)

SÍ, PORQUE: *voy a caminar, por trabajo (voy a cuidar y leñar), siempre por trabajo, para caminar, antes por trabajo ahora voy a caminar; por necesidad del trabajo; para respirar aire puro; para hacer deporte, es bueno para la salud; a traer leña; por trabajo, voy al monte por leña; se aprovecha mucho, porque iba a dejar la comida para las personas; para estar bien de salud; porque en lo despoblado no se molesta a nadie; por la vegetación; por ejercicio; por salud, distracción y conocimiento; aquí había grupos otomíes; sí, necesito mercancía; por salud y siembra; a caminar; por el paisaje; disfruto de la naturaleza; para diferentes actividades; por ejercicio; por salud.*

ADULTOS MADUROS (35-60)

Para hacer ejercicios; me agrada caminar; por salud física y emocional; el bosque es bonito; sí, pero no solo recreativo, inspección, cuerpo de vigilancia; ejercitarse y disfrutar el medio ambiente; porque me interesa observar lo que pasa en el área comunal; a parte de mi trabajo me gusta salir a caminar; caminar; para relacionarse con la demás gente; me sirve para distraerme; para desestresarme de mi trabajo; deporte; para ejercitarse y disfrutar de los paisajes; para ir a

sembrar; para respirar aire fresco; actividades recreativas y cotidianas; por hacer ejercicio; me despeja la mente y da inspiración; porque trabajo en el campo; me gusta caminar e interactuar con la naturaleza.

JÓVENES (18-35)

Correr; hacer mis actividades cotidianas; parar relajarte en el bosque; me gusta conocer la comunidad; para estudiar o trabajar; es relajante; para tener conciencia de los terrenos del pueblo; practicar deporte; salir a caminar; conoces más de cerca tus raíces;

ADOLESCENTES (13-17)

Para distraerme; hacer deporte; me gusta conocer; por su naturaleza; me salgo a relajar un poco; verme con mis amistades; explorar los alrededores del pueblo; para poder estar en contacto con la naturaleza; ayuda a que me distraiga y relaje; ver a mis amigos; para conocer mejor; porque es divertido; son atractivos; me gustan sus alrededores; para conocer; diversión y convivencia; para ser sociable.

NIÑOS (6-12)

Para conocer el pueblo; para distraerme un rato; para jugar; por distracción; me ayuda y me siento bien; porque es mejor que ver la tele todo el día; te diviertes; por deporte; para convivir en familia; voy a trabajar con mi papá; es tranquilo y relajante; hay demasiado terreno; para conocer más.

- ¿CONOCE PALABRAS QUE ALGUNA VEZ ESCUCHARÁ EN OTOMÍ? SI ES EL CASO, ESCRIBA LAS QUE RECUERDE (COMO SE LE VENGA A LA MEMORIA).

Esta pregunta no fue medida por incisos; sin embargo, realizo un acomodo para tener un margen de conteo.

-Sí, 94 personas (62%). Respondieron con al menos dos términos.

-No, 56 personas (37%).

Palabras más comunes escritas:

<i>Acu de ma:</i> ¿A dónde vas? (22)	<i>Te ngex ke haxa:</i> ¿Cómo amaneciste? (9)	<i>Ma ga molino:</i> voy al molino (7)	<i>Ma ga Nbona:</i> voy a Cdmx (5)	<i>Taxtafi:</i> pulque (5)	<i>Hastan xudi:</i> hasta mañana (4)
<i>Mixtu:</i> gato (2)	<i>Ndega:</i> manteca (2)	<i>Xo embia:</i> ¡apúrate! (2)	<i>Xonte:</i> monte (2)	<i>Yuga:</i> cuello (2)	<i>Boxki :</i> atlapulquense I
<i>Chi botsi:</i> niño I	<i>Chifu:</i> caldo I	<i>Deni:</i> flor I	<i>Dota:</i> abuelo I	<i>Do tsume:</i> abuela I	<i>Fani:</i> venado I
<i>Fanina:</i> estúpido I	<i>Gosphi:</i> fogón I	<i>Huai:</i> cuchillo I	<i>Ma ga:</i> voy I	<i>Mina:</i> ardilla I	<i>Mini:</i> familia I

<i>Peni:</i> tejocote I	<i>Tsi botsi:</i> I niñito	<i>Ungux ku</i> <i>ma:</i> ¿A dónde fuiste? I	<i>Xahai:</i> pantano I	<i>Xiti:</i> hilo I	
----------------------------	-------------------------------	--	----------------------------	---------------------	--

Campos semánticos resultantes: *Saludos (verbos), naturaleza, objetos de la vida cotidiana, locativos, gentilicio, adjetivo, y familia.*

PARTE 3: INGERENCIA EN “TRADICIONES Y COSTUMBRES”

❖ **¿Con cuál de los siguientes ejemplos se identifica?:**

RUBRO	SÍ	NO	NO CONTESTA
Semana Santa	99 (66%)	50 (33.3%)	1 (.7%)
Mayordomías	94 (62.7%)	55 (36.7%)	1 (.7%)
Valles turísticos	87 (58%)	62 (41.3%)	1 (.7%)
Arrieros	85 (56%)	64 (42.7%)	1 (.7%)
Protección de la tierra comunales	82 (54.7%)	68 (45.3%)	--
Siembra comunitaria	70 (46.7%)	79 (52.7%)	1 (.7%)

Los *cargos religiosos* muestran índices altos, por lo que hay prevalencia de identificación por parte de la comunidad. Por otro lado, en *siembra comunitaria* se muestra por debajo del 50%, ya que la mayoría de encuestados son *estudiantes*, indica una baja en la cultura agrícola por parte de los más jóvenes.

❖ **¿Alguna vez ha participado como mayordoma(o) en algún cargo de?:**

RUBRO	SÍ	NO	NO CONTESTA
Arrieros	88 (58.7%)	61 (40.7%)	1 (.7%)
Divino Salvador	67 (44.7%)	82 (54.7%)	1 (.7%)
Regidores	51 (34%)	98 (65.3%)	1 (.7%)
San Pedro	67 (44.7%)	83 (55.3%)	--

La *danza de arrieros* es el rubro con mayor participación. Sin embargo, los cargos de *Divino Salvador* y *San Pedro*, los ya mencionados *tsi dota: abuelos*, o *antepasados*, se mantienen en la misma proporción.

❖ **¿En cuál de las siguientes se ha relacionado como integrante? (participa dentro de ellas):**

RUBRO	SÍ	NO	NO CONTESTA
Concilio de Semana Santa	50 (33.3%)	99 (66%)	1 (.7%)
Danza de arrieros	82 (54.7%)	68 (45.3%)	--
Danza de Pastoras	34 (22.7%)	114 (76%)	2 (1.3%)

Danza de arrieros se mantiene con el número más alto de participación. Pero en *danza de pastoras* hay participación considerable teniendo en cuenta que el 35.3% de encuestados son mujeres, y en este rubro su proporción es del 22.7%; más de la mitad de las mujeres ha participado en ella.

❖ **¿Conoce algunos de estos hechos o leyendas?:**

	SÍ	NO	NO CONTESTA
Peña de la víbora	73 (48.7%)	75 (50%)	2 (1.3%)
Resolución de 1946	81 (54%)	68 (45.3%)	1 (.7%)
Los Gigantes	26 (17.3%)	122 (81.3%)	2 (1.3%)

El acontecimiento histórico, la *resolución de 1946*, es el más alto, por detrás la leyenda de la *Peña*; quedando el mito de los *gigantes* con un número muy por debajo de los rangos observados. Lo cual es muestra de la decadencia discursiva indígena en Atlapulco.

❖ **¿Es una enseñanza significativa que le han dado sus padres y/o abuelas-abuelos sobre la comunidad?:**

	Sí	No	NO CONTESTA
Costumbres y tradiciones	132 (88%)	18 (12%)	--
Bien común de la población	94 (62.7%)	55 (36.7%)	1 (.7%)
Cuidado y defensa de la tierra	104 (69.3%)	45 (30%)	1 (.7%)
Religión	106 (70.3%)	43 (28.7%)	1 (.7%)

Aquí hay un consenso de más del 60% para cada ámbito. *Tradiciones y costumbres* despunta con un 88% de aceptación, por detrás de *religión* con un 70.3%. Por lo que respecta al *patrimonio territorial*, queda en un 66% de los dos rubros centrales.

❖ **¿Atlapulco ha despertado en usted la inquietud por?:**

	Sí	No	NO CONTESTA
Una identidad propia ligada a este pueblo	104 (69.3%)	45 (30%)	1 (.7%)
Una identidad común ligada a sus paisanos	69 (46%)	79 (52.7%)	2 (1.3%)
Un hogar común	84 (56%)	64 (42.7%)	2 (1.3%)
El respeto a la naturaleza (monte, milpa, etc.)	125 (83.3%)	24 (16%)	1 (.7%)

El *cuidado de la naturaleza* se convierte en el segundo rubro más alto de todo este apartado con 83% de aceptación (sólo superado por *Tradiciones y costumbres*, 88%, en la pregunta anterior). Hay que acotar que si bien los atlapulquenses se sienten parte de un *hogar común* (56%), se presenta una diferencia de más de 20% al respecto de la *identidad ligada a sus paisanos* (46%), y su *identidad ligada al pueblo* (69.3%).

APÉNDICE II

Entrevistas y documentos

A

Informantes de San Pedro Atlapulco, Julio - diciembre 2019

PREGUNTAS DETONANTES

- ¿DÓNDE CONOCIÓ EL OTOMÍ?, ¿CON QUIÉN LO APRENDIÓ?
- ¿QUÉ PALABRAS RECUERDA?

1) Cecilio Juárez Bernal (Cilo) (77 años)

“Lo conocí por mis abuelos y mamá”

13 palabras referidas

Te ngex ke haxa: ¿cómo amaneciste?, *ra zoo*: bien, *Atsu sun sui*: Buenos días, *te ngex ka gide*: ¿cómo te ha ido en el día?, *ngur burruh*: eres un animal, *fanina do ta bötsi*: eres un muchacho grosero, *Xidicua*: la fábrica (loc.), *Xahai*: el Potrero (loc.), *bemitir exhjcua*: ¡chinga tu madre!, *tixu*: señorita/muchacha, *chia chi taxtafi*: toma tu pulque, *chia chi tafi*: toma tu copa/alcohol.

2) Claudio montes Ocampo (80 años)

“La gente mayor hablaba cuando salía a cuidar borregos. Había más gente que lo hablaba y lo aprendí escuchando”

11 palabras referidas

Deti: borrego, *tonxi*: elote, *ndonil/doni*: res, *phan´ni*: caballo, *menburru*: burro, *xo ma ga ar Bonda*: voy a la CDMX, *uala*: por tres/triada, *kuta*: 5, *deta*:10, *acux ku haxa*: ¿cómo amaneciste?, *haigi da zoo*: bien, gracias.

3) Encarnación Dionisio Gutiérrez (77 años)

“Mi papá hablaba otomí, pero me quede huérfano de siete años”

9 palabras referidas

Acu de maa: ¿a dónde vas?, *Tongo na*: ¿quién es?, *tongon ta*: ¿quién es tu papá?, *tongon me*: ¿quién es tu mamá?, *te ngex ke haxia*: ¿cómo amaneciste?, *ma ga mpefi*: voy a trabajar, *ma ga xunthe*: voy al monte, *chia chi tafi*: tomate tu copa/alcohol, *chian hme*: comete tu tortilla

4) Gabriela Inés Solano Peña

Lo que contestaba a su abuela, cuando usaba el otomí:

- “¡Ay abuelita, habla bien que no te entendemos!”

Lo que me comento sobre la investigación de palabras en otomí:

- ¡¿Quién lo va a hablar?! Si no lo aprendimos en ese momento que nos lo hablaban, ahora menos.

7 palabras referidas

Daka chi gaspela: dame la cazuela, *acux ku maa*: ¿a dónde vas?, *ma gan Bonda*: voy a México, *daka chi thuhme*: dame la tortilla, *do ta menburru*: pareces burro, *exkhuani*: pareces diablo.

5) Luis Ángeles Dolores (97 años)

“Cuándo se encuentran entre ellos (ancianos), sí se hablan”

7 palabras referidas

Njoye: señor, *dota*: abuelo, *dosumé*: abuela, *acu de maa*: ¿a dónde vas?, *Dodi*: Ocoyoacac, *Ninxí*: Tianguistenco, *Mbo ´xki*: Atlapulco.

APÉNDICE II

B

*Entrevista al titular del cargo del Concilio de Semana Santa 2019,
Daniel Hernández Juárez*

1. ¿Por qué tomar un cargo como el concilio de Semana Santa?

“Porque creo que es algo que nos une con nuestros ancestros. Porque es el cargo más noble del pueblo. Su fin es espiritual, no queda nada material. El fin último es el espíritu, el alma. No hay cooperaciones, todo es por querer aportar, por voluntad. Porque siembra en los niños la semilla para continuar con esta tradición”

2. ¿Por qué ahora?, en un periodo joven de su vida.

“Él es el que dice en que momento. Porque están mis padres, mis hermanos, gozan de salud; y como estudiante, quiero dejarle algo a mi pueblo en este momento de plenitud con conciencia. Quizá porque la juventud es una etapa romántica, uno cree en sus ideales, en la cosmovisión del mundo. Lo único que puede salvar al pueblo es el arte, la cultura y el deporte”

3. ¿Tuvo algún inconveniente o dificultad para ejercer su responsabilidad como titular del cargo?

“Todo juega en tu contra. El tiempo que es poco, la preparación, la relación con los actores y uno mismo. Uno debe ser músico, carpintero, director, vestuarista; hay que trabajar muchos ámbitos. Mucho trabajo en todos los aspectos, físico, material, espiritual; es un aprendizaje y labor que nunca acaba. Hay que poner atención siempre”

4. ¿Cuál considera debe ser un factor necesario para ser candidato al cargo del Concilio?

“Tener mucha fe. Aunque haya cosas en contra se debe confiar. No basta tener ganas, hay que informarse, hay que investigar. Hacerse de un bagaje cultural amplio. Visualizarse junto a los actores, no imponerse sobre los otros, tomarles en cuenta, estar cómodos ellos y tú también”

5. ¿De quienes tuvo que aprender para realizar los rituales con respecto al concilio?

“Sobre todo, de las personas mayores. En mi caso, del casero anterior; hay que obtener de ellos las respuestas. Cuando actúas uno suele concentrarse en eso y nada más. Cuando me involucro con el cargo mi conocimiento se amplía. También con anteriores caseros que estuvieron al frente hace años. De mis padres

que ya han tenido la oportunidad de tener el cargo en repetidas ocasiones. Mi abuela que tiene su conocimiento al respecto y me apoyo. Así como los músicos que conocen las composiciones del Concilio”

6. ¿Cuáles han sido sus satisfacciones? ahora que ya casi concluye su periodo en el cargo.

“Ver que hay gente joven que está dispuesta a poner su persona, fuerza, energía y dinero para un beneficio común. Si bien es por parte de la religión, es uno que radica en la cultura que nos une con el pasado, presente y futuro. Insignificante para algunos quizá, pero para mí importante, porque me liga a mi población. Saber que lo intente con lo que tengo, para mi pueblo y para Dios también”

LA GUARDIANA

En su casa llamo mi atención una figura de piedra que ocupa un espacio entre la sala y el comedor, por sus características era evidente notar su relación de manufactura mesoamericana. Aproximadamente de unos 35 cm de altura, por 15 cm de ancho. Un volumen de gran tamaño para la mayoría de las figuras y esculturas halladas en esta población, nombradas con el término hñühú: *tixpiri* (tishpiri). Estas son bastante pequeñas en comparación con aquella figura femenina sentada sobre sus rodillas, con una posición firme en el cuerpo y en la mirada.

En un principio se mostró un tanto, desconfiado – me atrevo a pensar – porque menciono que la habían adquirido por compra en un primer momento. Pero apelando a mi curiosidad e interés, se mostró franco al decir: *la encontraron aquí*²¹⁸. Fue así como narro qué durante la construcción de su casa, al excavar para levantar una pared, los albañiles golpearon con un pico algo percibido como una piedra; pero notaron que tenía una forma extraña, la tomaron y observaron que era una especie de ídolo.

Fue así como la entregaron a la familia Hernández Juárez, y ha permanecido en su hogar por espacio de veinte años. Con este antecedente increpe a Daniel Hernández sobre la condición de está figura en su ámbito familiar:

- Hace rato que mencionaba el origen de la figura de piedra, por la cual hice la pregunta sobre su procedencia, usted se refirió a ella como “la guardiana de la casa”. Por lo cual ahora le pregunto: “guardiana de la casa”, ¿por qué?, ¿quién se lo dijo?; quisiera que ahondara más al respecto.
- “Evidentemente pertenece a nuestros antepasados. Es una creencia que ellos quieren ser encontrados, se les confiere cierta voluntad. Sólo construían la barda y salió. Sientes que es la guardiana, ya estaba ahí, debía ser importante por el tiempo que se le dio en su momento. Darle un espacio

²¹⁸ “Sólo a ti te digo, pero a la mayoría que nos pregunta le decimos que la compramos”.

en nuestra casa, como reconocimiento del pasado de los abuelos, y el de ahora. Guardiania porque la imagen está atenta, vigilante a su alrededor; atenta de lo que le rodea por su postura. Sus trencitas, la manera en que está sentada. Somos nosotros, pero de antes. En la casa de cariño le decimos “guardiana²¹⁹”, nos cuida y nosotros le damos un lugar. Ya estaba ahí antes de que nosotros viviéramos, pero esta seguirá siendo su casa”

De igual manera menciono que su abuela, la tía Refugio Villela, poseía una figura de la misma índole, pero está es una mano de piedra, al parecer con seis dedos y con la postura de tomar algo; pues tiene un orificio para tener algo (como una lanza) en el espacio que rodean los dedos. Acoto que es más grande que el tamaño promedio de una mano adulta, y sin duda parece que es parte de una escultura de mayor proporción, pues es un puño con parte del brazo roto. Ahora dicha pieza, está en posesión de su tía Julia Hernández.

Dijo también que la persona que encontró la primera pieza (La guardiania) se enfermó, y murió de gravedad meses después. Cuando le pregunte si su muerte tendría relación con el descubrimiento de la figura dijo: “los supersticiosos dirán que sí”. En el caso de su familia también pregunte, “en el tiempo que esa figura ha estado con ustedes, ¿no han tenido alguna experiencia que pudiera ser catalogada de supersticiosa o paranormal?”, con seguridad comento que no, nunca en todo este lapso.

Pregunté por la relación de su abuela Refugio y el ídolo.

- En el caso de la tía Refugio, por ser poseedora de un legado otomí vivo, poque habló fluidamente el hñühú, ¿cómo era su trato en el caso de estos temas?, en el caso de una pieza como la guardiania.
- “Con mucho respeto. Ella era católica, pero eso sí, con mucho respeto a decir de estas figuras (*tixpiri*).

²¹⁹ También la nombran “la niña”, quizá porque se puede considerar de esa manera por sus atributos.

APÉNDICE II

C

¿Qué es un tixpiri?

Pocos son los vestigios habitacionales que dejaron los antiguos pobladores otomíes en Atlapulco, pero estos han sido numerosos en figuras de barro o piedra con formas animales, objetos cotidianos, juguetes y otras con forma humana denominados por sus habitantes como *tixpiri* (tishpirí). Constituido por *tixu*: *hijo(a)* y *piti*: embrujo/maldito, por lo cual se obtiene “hijo maldito” o “hijo embrujado”. Algunos habitantes de Atlapulco lo utilizan para denominar también a las personas que no son de su misma religión, la cristiana católica, y también para aquellas que no profesan algún credo religioso²²⁰. Los lugares donde se han encontrado son sobre todo en las milpas y en el monte²²¹, personas mencionan la manera accidental de su descubrimiento mientras labraban su sementera o se encontraban realizando alguna labor. Son piezas pequeñas, que oscilan entre los 3 a 10 centímetros. Se consideran tixpiris a esas figuritas dejadas por los antiguos habitantes de Atlapulco, pueden ser platos, piedras malacate, vasijas, sellos con figuras de grecas, e incluso una serie de jarrones que, los estudiosos de la arqueología mesoamericana denominan *jarrones Tlaloc*, por sus atributos con la deidad pluvial del México antiguo. Ancianos pueden designar a un conocido como propietario, aunque posteriormente se deslinden como poseedores de alguno, pues lo revelan, siempre que su interlocutor sea conocido (persona de confianza) o paisano a quien se le comenta sobre tales objetos. En cierta ocasión alguien se refería a ellos como objetos sagrados, que, de ser el caso de encontrarlos, debíamos dejarlos en el lugar mismo donde eran hallados. Muchos los ven como antigüedades exóticas y no pasan de ser simple decoración dentro de sus viviendas, otros los ven como parte del pasado que aún les pertenece.

²²⁰ En la obra *Memorial Ancestral: San Pedro y San Pablo Atlapulco* de Alfredo Núñez, refiere que el Lic. Tiburcio Plata la utilizaba como equivalente en castellano de *incrédulo*.

²²¹ En obras de construcción de carreteras, escuelas, casas, etc.

APÉNDICE II

D

SOLICITUD DE RESTITUCION TERRITORIAL

Excelentísimo Señor. El común de habitantes del pueblo de San Pedro y San Pablo Atlapulco de la jurisdicción de Metepec e Ixtlahuaca de esta intendencia, ante Vuestra Excelencia declaramos que el Comisario subdelegado de la Jurisdicción, en virtud de la convicción que el señor Juez Privativo se sintió delegar; procedió a comunicar que dentro de diez días los dueños de tierras y aguas escriban los Títulos en virtud de que son poseedores legítimos, con el apercibimiento de que procederé a medirles. Así mismo declaran los susodichos, quienes solicitan una restitución agraria pues, “no saben en dónde han dejado sus antepasados los títulos de propiedad de su territorio”.

Para repararlos comparecen ante la benignidad de Su Excelencia para que disponga ordenar que en el Archivo de Gobierno y Guerra se busquen todos los documentos de tierras que existan en su favor, y hallados estos, se pongan a disposición de un escribano para que redacte dos copias autorizadas; de tal manera que una se extienda a resguardo de la comitiva para ejercer los derechos de su comunidad y puedan apelar a las autoridades pertinentes, y la segunda copia, se envíe al Archivo del Juzgado Privativo dónde debe estar para su bien y mayor seguridad.

A Vuestra Excelencia suplicamos así mande solicitarnos
justicia. Juramos lo necesario. (Anotación en signo, ¿rúbrica?)
No sabemos firmar.

Licenciado Manuel López de Castillo.

Ciudad de México, 14 de mayo de 1782. Con citación del
Señor Fiscal de Hacienda hágase como estas partes piden, obrando
fe.

*Signaturas Antiguas – Archivo General de la Nación,
Instituciones coloniales/ Tierras / Volumen 1588/ 735 2 / 12 /
Expediente 12.*

En Archivo General de la Nación, *Bonda* – Ciudad de México.

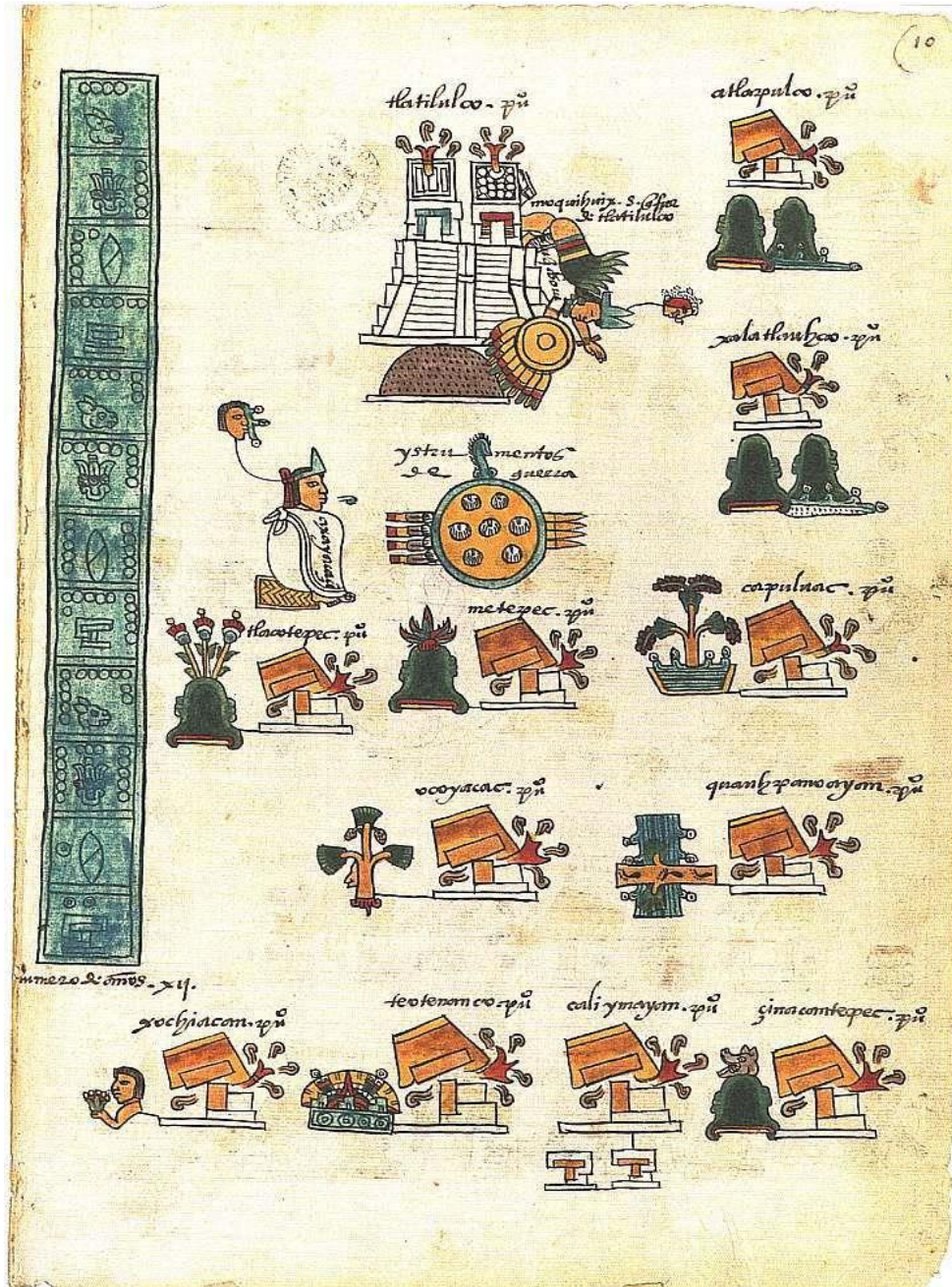
Paleografía y corrección personal - Enero 2020.

APENDICE III

A

CÓDICE MENDOCINO

222



Centrado en la parte superior, Tlatelolco. De la esquina superior izquierda a derecha, hacia abajo, siguiendo la ruta militar azteca: Atlapulco, Xalatlaco; en seguida Capulhuac, Coapanoaya, Ochoyocac, Metepec, Tlacotepec, Xochiaca, Tenango, Calimaya y Zinacantepec.

²²² Página 10 del Códice Mendocino o Mendoza, con las campañas militares de Axayácatl (1472). Tomada de internet.

APENDICE III

B

TIXPIRIS OTOMÍES

1. Vasija Tláloc

223



²²³ *Tixpiris* de la Biblioteca Pública Axayácatl de San Pedro Atlapulco. Tomas personales.

2. Máscara



3. ÍDOLO







4. CUERPO, HONGO Y MIN'YO (COYOTE)



5. Sellos





6. TOXCA: PIEDRA DE MALACATE





7. BEHÑA: SEÑORA OTOMÍ



APENDICE III

C

TSI DOTA



224

Santos principales venerados en Atlapulco. A la izquierda, apóstol San Pedro; a la derecha, Divino Salvador, envueltos en mantas. Esta forma sin duda tiene mucha relación con las representaciones e incluso modos de ejercer la religiosidad en el México prehispánico con el término *tlaquimilolli*. Desde el uso de petates, copal, mecapal y los alimentos ofrecidos a los *tsi dota*: queridos abuelos, patrones o santos; llamados así por los atlapunqueses en algún momento de su historia.

²²⁴ Descanso, descenso al Ahuehuete (Ocuilan, Edo. Mex.), 2017.



225

Saludo al *tsi dota* Pedro sahumándolo.
Xalatlaco, Edo México. Rumbo a Chalma, 2017.

²²⁵ Tomas fotográficas propias



Cambio de vestimenta, diciembre 2014.



San Pedro y Divino Salvador en sus altares (Chalma, Edom x)

APENDICE IV

TOPONIMOS DE ATLAPULCO

Idioma	Nombre indígena	Castellano	Interpretación
Náhuatl	<p>1 <i>Atlahpolco, Atlahpolco</i></p> <p>ATL + TLAH + POLOA + CO</p> <p>Agua - abundancia - destruir - lugar</p> <p>ATLAUHTLI + POL + CO</p> <p>Barranca grande lugar</p> <p>ATL ATLAUHTLI POLOA CO</p> <p>Agua barranca destruir lugar</p>	<p>1 “Lugar destruido por la abundancia de agua”</p> <p>“Lugar de grandes barrancas”</p> <p>“Lugar destruido por las barrancas de agua”</p>	<p>1 Por la tradición oral hay una historia conocida como “El derrumbadero”. Quizá por la cercanía de este acontecimiento a la fecha del vasallaje por México Tenochtitlan (S.XV), dio pie a que el registro como <i>Altepetl</i> fuese bajo este nombre. Aparte de la variación del nombre, un elemento importante para su traducción más acertada es el glifo plasmado en la página 10 del <i>Códice Mendoza</i>.</p>
	<p>2 <i>Ndo´nhuani</i></p> <p>NDO + N + YO´HUANI</p> <p>Gran, grande - locativo - ladera</p> <p>3 <i>Me´nhuani</i></p> <p>ME + N + YO´HUANI</p>	<p>2 “Lugar de la gran ladera”, “Lugar alto dónde se observa”, “Gran Mirador”</p> <p>3 “Lugar de la loma”, “Los que son de la loma”</p>	<p>2 El nombre en la lengua nativa del Atlapulco, por sus características geográficas y la vista panorámica que ofrece.</p> <p>3 Este nombre viene a ser una derivación del anterior, pero</p>

<p>Hñühú (otomí)</p>	<p>Vecino, originario (≠ espeso, duro) + locativo + ladera</p> <p>4 Mbó higi</p> <p>M + BÓ + HIGI Locativo - Abundancia, dentro de - Árbol de oyamel</p> <p>5 Mbo'xki</p> <p>M(∅) + BO + XKI Locativo – negro – sangre, amargo, agrío.</p> <p>Bospi Ceniza</p>	<p>4 “En la abundancia de oyamel”, “En la arbolada de oyamel”, “Dentro del bosque de oyamel”</p> <p>5 “Lugar de la sangre negra”, “Lugar de los de sangre negra”</p>	<p>sobre todo una para el gentilicio de los oriundos, por la marca <i>ME</i>.</p> <p>4 Es otro término para dar referencias del entorno natural en donde se ubica la comunidad. Posiblemente (es una suposición) sea el nombre más antiguo, si consideramos el nombre náhuatl y el primero en otomí no van más allá de 550 años; por antecedentes, sabemos sobre la ubicación de los antiguos pobladores otomíes en las cimas de los montes próximos.</p> <p>5El último en <i>hñühú</i> refiere a una cualidad abstracta (de carácter) en las personas. Un adjetivo (negro-agrío) de “terquedad”, “apatía”, “enojo” y “necedad”. <u>Observación:</u> En un principio la tomé como un apodo, y en este caso, opte por omitirla como un topónimo más; sin embargo, al entrevistar a personas ancianas era común referirla: -¿Qué es <i>Mboxki?</i>, - ¡Pues Atlapulco!</p>
<p>Matlatzinca (probable)</p>	<p>6 <i>Nabyenthenadu</i></p> <p>▲</p> <p>7 <i>Nañuo</i> </p>	<p>Desconocidos</p>	<p>6-7 Atlapulco lo definieron también como “lugar entre dos ríos”, las referencias de esos ríos se encuentran, pero la definición (traducción) por el momento me es desconocida. Lo que es un hecho es que no es náhuatl, ni otomí directamente; pero como se ha descrito la naturaleza de los idiomas que se hablaron opté, por relacionarlo con el <i>matlatzinca</i> que es el tercer idioma que mencionan las fuentes.</p>

Bibliografía:

- Cervantes Hernández, Wenceslao (2010) **Comunalidad y plantas medicinales en San Pedro Atlapulco “La importancia de las plantas medicinales en una comunidad Hñähu del Alto Lerma”**, ENAH-INAH, México, Licenciatura en Etnología (Tesis), pp.
- Hernández, Luis; Victoria, Moisés T. (2010) **Diccionario del Hñähñü (Otomí) Del valle del Mezquital**, Instituto lingüístico de Verano A.C, 2º edición electrónica, Serie dirigida por Doris Bartholomew, México, pp. 554.
- Mayo, Baloy (2009) **Los pueblo otomianos del valle de Toluca, San Pedro Atlapulco – Historia Prehispánica y colonial**, México, pp. 115.
- Nuñez, Callejo Alfredo (2013) **Memoria Ancestral, San Pedro y San Pablo Atlapulco**, pp. 328.
- **Términos del hñühú** de San Pedro Atlapulco, Edo. De Mex. comunicadas y compartidas por sus habitantes.

Diciembre, 2019 - Bohi Xero

APENDICE V

Otomí de San Pedro y San Pablo Atlapulco, Edo. Mex.

Variante: *hñühú*

No. Hñühú – Español

1. "dado to" (bien)
2. "ni ga ha" (¿cómo estás?)
3. ´dzajua (ala)
4. ´eha (oír)
5. ´ya (podrido)
6. ´yethi (alcohol)
7. ´yo (2)
8. *a* (igual)
9. acu (¿dónde?)
10. acu mengua (¿de dónde eres?)
11. ain (pos.tu)
12. angoa (fiesta)
13. angu (¿cuántos?)
14. araxa (naranja)
15. arbe (ladrón)
16. asoga (ázucar)
17. axa (hacha)
18. axkale (así está bien)
19. ba´da (jarro)
20. bafi (nido)
21. бага (vaca)
22. barawoxi (paloma)
23. Batha (cañanda, llano)

24. bayu (rebozo)
25. **be doha** (se cayo)
26. **be iembia** (decir)
27. **be ioja** (acostado)
28. **be muekji** xudi (amaneciendo)
29. **be renia** (hinchar)
30. **be tzo** (se hizo, ya hizo)
31. **be uenia** (apartar, dividir separar)
32. **be xoxo** (ya es tarde, ya es noche)
33. **be bercua** (enojo)
34. **becua** (venir, llamar, regresar)
35. beeto (nieto)
36. beju (yerno)
37. beko (concuño)
38. **be ndzea** (arder)
39. **be nteja** (alguien se ríe)
40. **be ndxe** (tejón)
41. **be nia** (lavar)
42. **be xoxu** (ya es tarde)
43. bifí (humo)
44. bila (orinar)
45. bodi (pastor)
46. bodka (lagartija)
47. bofani (caballo negro)
48. **boha** (parar)
49. bomo (avena)
50. Bonda (Ciudad de México)
51. bospi (ceniza)
52. bothudi (camino)
53. botzi (hijo)
54. bötzi (niño, muchacho)

55. bówada (magueyeras)
56. Boxhki (gent. atlapulquense)
57. boxi (moco)
58. boxú (oyamel)
59. **bu du tzetia** (ya se enfriaron)
60. **bue´ka** (venir)
61. **bueja** (venir)
62. buetze (costillas)
63. buruh (burro)
64. **buyi** (vivir)
65. chere, cherque (flojo, necio)
66. chi axu (muchacha)
67. chi bada (jarro)
68. chi bötsi (niño,ña)
69. chi de (agüita)
70. chi dengu chi chi mu (calabazita pequeña)
71. chi deza (morril, costal)
72. chi dia nehi ne (dale un beso a su boca)
73. chi dota itxe ra ëja (el abuelito no escuha)
74. chi hme (tortilla)
75. chi ku (hermana)
76. chi ku (hermano chico)
77. chi metzi (niño)
78. chi mojo (sacerdote)
79. chi mokme (virgencita, Madre Santa)
80. chi mokta (santito, Padre Santo)
81. chi ne (beso, chi de a chi ne "le da un beso")
82. chi pahme (camisa)
83. chi thuhme (pan)
84. chi to (querido padre, papacito)
85. **chi xagi** (está lloviendo poco, briznando)

86. chi xutzi (niña, muchacha)
87. chi yoi (hermano)
88. **chia** (comer)
89. **chiae** (está goteando, lloviendo)
90. chichi (cuzco)
91. chichi (pulmón)
92. chimpa (pechos femeninos)
93. **choxa** (escupir)
94. chuchu (poco)
95. coñe (gente)
96. cuadi (muchos)
97. cuai (cuchillo)
98. cumga (hermano menor)
99. da'yo (nuevo)
100. dan'ti (borracho)
101. dar mote (por favor)
102. datho (núm.6)
103. de (frente)
104. de tingue (ya está borracho)
105. de'dafi (agua miel)
106. dehe (agua)
107. dengu (chico)
108. deni (flor)
109. detha (núm. 10)
110. dethä (maíz)
111. detho (maíz)
112. dethó (semilla)
113. deti (borrego)
114. dexi (cebolla)
115. deze (capulín)
116. dige (de)

117. ditzi (tia)
118. do (ojos)
119. do nija (capila/oratorio/templo antiguo)
120. Do'ngu (top. Acazolco, casa de piedra, casa vieja)
121. doa (ceja)
122. dobeti (hijo bastardo)
123. doguipui (correcaminos)
124. dojo (ojo)
125. Dojuada (top. El cajón)
126. doka (papa)
127. dokjune (gorrión)
128. dokua chi mbila (apurate, ya me gana de orinar)
129. dondo (tonto)
130. dondri (cuerno)
131. Dongui (top. paraje al norte de Atlapulco)
132. doni (huevo)
133. doni (toro/buey)
134. dooni (genitales masculinos)
135. dota (abuelo)
136. dota za (tronco)
137. dotanfo (pájaro chira)
138. dothe (río)
139. Doti (Ocoyoacac)
140. dotsume (abuela)
141. dotzu (señora, esposa)
142. doxmo (cabeza)
143. doyio (huesos)
144. doyo (hueso)
145. doza chi nkola (ferrocarril)
146. **dra benga** (recuerdo, me acuerdo)
147. **dra eka** (entiendo, escucho)

148. **dra ma** (vengo)
149. **dra nega ar** (quiero eso, esa)
150. **du** (morir)
151. **dudia** (apretar)
152. eni (gallina)
153. eni (pollo)
154. eni ga xonthe (gallina de monte)
155. **exkua** (maldecir)
156. fahni (caballo, venado)
157. fani (camisa)
158. fanthe (venado)
159. **fixi** (pedorrear)
160. fofani (abono, caca)
161. fojalo (elegante,extranjero)
162. füi (rayo)
163. **funtzi** (caer)
164. füxigu (que no respeta, grosero, chismoso)
165. ge ngua (aquí)
166. gen kia (usted)
167. gi do mi /gu domi (50)
168. **gi ëhe** (viné, llegué)
169. giotho (núm. 7)
170. giu' (núm. 3)
171. go'nzoya (delegado, representante)
172. goa (adentro, aquí)
173. goa (cintura, para abajo)
174. goho (núm. 4)
175. gospfi (fogón)
176. gotho (todo)
177. goto du (nosotros)
178. **gra** (estar)

179. gra di pokia ar theyn (te gusta el atole)
180. **gra e'ha** (estas oyendo)
181. **gra nu** (estás viendo)
182. greño (riñon)
183. gtsi (cometa)
184. gu (oído)
185. gu kujka (?)
186. **gu ma ga** (iré)
187. gu **ma** ga (voy a llevarlo)
188. **gu mago** (traigo)
189. **gu tuka** (cantaré)
190. gudxi / zakua (puerco)
191. gue nkia (tú)
192. guii thoni (copal)
193. **guika ra tzi hme** (haces de comer)
194. **gutho** (núm. 9)
195. guxi (marrano)
196. **hai** (tierra)
197. hanja (¿cómo?)
198. headi (sol)
199. **hedi** (enfermar)
200. **hin gu pesga doka** (no te guardaré papa)
201. **Hindia ne ga** (no lo quiero)
202. **hindra poka** (no sé)
203. **hingra ne** (no quieres)
204. **hñühú** (hablar)
205. **honi** (buscar)
206. huai (milpa)
207. huikua (calzón de manta, pantalón)
208. ido (hermano mayor)
209. ie (mano)

210. **itxe ra poha** (ya no te conozco, ya no me acuerdo)
211. itze (estrella)
212. **jay** (jin) (no hay)
213. jayi ra tzotho (bien)
214. jetzi (grande)
215. jhina (neg. no)
216. j̄ini (saliva)
217. **jioa** (pegar)
218. jitsi (cielo)
219. jiukua (pantalón)
220. **jmdkia** (prestar)
221. jnini (pueblo)
222. jogu koñe (buena gente)
223. **joha** (acostar)
224. jongu (pipiol, vuela de noche)
225. jua (conejo)
226. juade (mucho)
227. juade chi joa (harta hoja)
228. juade chi xani (?)
229. juethi (relámpago)
230. **juidia** (soplar)
231. juksi (revs. vara para tejer)
232. juxi (corteza)
233. k'ani (quelite)
234. k'o (hongo)
235. k' uta (núm. 5)
236. ka (cuervo)
237. k̄aha (tuna)
238. **kantia** (verdeando)
239. ke (año)
240. kéde (falda)

241. keño / keña (víbora)
242. kidi (hilo de maguey)
243. kihmi (huarache)
244. kinjua (armadillo)
245. **kja** (tener)
246. kji (sangre)
247. kjompu (¿cuándo?)
248. kju (conejo)
249. kju (haba)
250. **kjükü** (sacar)
251. kjune (lengua)
252. kjuni ga (lengua)
253. **kjuxa** (disipar)
254. ko (con)
255. ko (cuñado)
256. ko'ho (nopal)
257. kompu (¿cuándo?)
258. koti ("tos")
259. **kua** (dar/comer)
260. kujni (bigote,barba)
261. **kuñía** (dar)
262. **kuxa** (echar)
263. lamu (patrón)
264. m'oi (plato)
265. **ma bu** (voy, ve)
266. **ma bu yoa** (ve a caminar)
267. **ma ga gí `yo ga** (voy a caminar por ahí)
268. **ma ga ngu** (me voy a casa)
269. **ma ga ra dondi tonti** (voy a lavar al río)
270. **ma ga ra mbila** (voy a orinar)
271. **maa** (ir)

272. **maa ga** (voy a)
273. **mädi** (amor, amar)
274. **mafi** (gritar)
275. mande (ayer)
276. Matexi (Martes)
277. maxa (elote)
278. mbare (compadre)
279. mbejk'ihn (arcoíris)
280. mbidj (susto)
281. Mbo'hi'gi (top. Los del bosque de oyamel)
282. Mbo'xki (top. Los de sangre negra)
283. me (madre)
284. mea (?)
285. **medhi** (perdonar)
286. mejia (madrina)
287. mekia (madrina)
288. Mekuxi (Miércoles)
289. Men'ua'ni (top. Que somos de la loma)
290. meño (dinero)
291. **miha** (sentar)
292. **mihja** (descansar)
293. mina (ardilla)
294. mini (comadre)
295. minyo (coyote)
296. mixthu (gato)
297. mixthu xonthe (gato de monte)
298. mje (cara)
299. **mjiya** (prestar)
300. modi ("caro")
301. **moho** (vamonos)
302. moi (acosil)

303. moi/maj (acozil)
304. Mokta (Chalma)
305. mote (favor)
306. mpa/ pa (día, calor)
307. mpho (dentro)
308. mui (estomago)
309. muza (zapote)
310. na' (es)
311. n'bexo r`ü (un peso de sal)
312. n'bexo r'dexi (un peso de cebolla)
313. n'dayo (nuevo)
314. n'dega (manteca)
315. n'gue (carne)
316. n'joi (hermano)
317. n'kaxti (amarillo)
318. n'kjuti (faja)
319. n'pa día
320. n'túju (nombre)
321. n'yio (hermano)
322. n'yoi (hermano)
323. n'yojo (hombre)
324. Nabienthenandu (top.?)
325. **Nanxa/nancha bezonde** (parate, ya es tarde)
326. nañuo (río o camino)
327. nchi m'üi (estomago)
328. Nda (núm. 1)
329. ndo (granizo)
330. Ndo'nhuani (top. Lugar de la ladera, gran ladera)
331. ndohi/döxi (aire)
332. ndoji (viento)
333. ndome (esposo)

334. ndoni (toro)
335. ne (boca)
336. ne xku ga (yo)
337. **neha** (bailar)
338. nenthe (río)
339. Nexkabe (nosotros)
340. ngande (bisabuela)
341. ngu (casa)
342. ngu nxumbagui ("casa en la cueva")
343. nija (iglesia)
344. Ninthi (Tianguistenco)
345. nkju (hermana)
346. *no* (animal)
347. nóndia (rápido)
348. Noxi (Lunes)
349. npa (día)
350. nthoni (trueno)
351. n'toi (mercado)
352. nu (en/lugar, espacio)
353. **nua** (ver)
354. nugo di (prest. yo)
355. **nuhu** (despertar)
356. nxamba (apodo)
357. nyojo (hombre)
358. nzafi (rifle)
359. Nzimini (top. Toluca)
360. nzoa (delegado)
361. nzöna (luna)
362. ñatho (8)
363. ñethi (copa, alcohol)
364. ñioxi (chapulín)

365. ño (cabeza)
366. ño'mju (rodilla)
367. ñomju (rodillas)
368. ñoxo (uñas)
369. ñuha (lleno)
370. ñuni (fruta, comida)
371. ɔ (piojo)
372. o'fo (escribir)
373. odi (parturienta)
374. ohin (zorrillo)
375. ohja (dormir)
376. om'mia (matar)
377. omxa (mata, caza)
378. otho jäi (no hay personas, nada de gente)
379. ox ki (bien, está bien)
380. oxki (bonito, hermoso)
381. oxku/koxku (yo)
382. oxu guy (neblina)
383. päxi (barrer)
384. paxi (hierba)
385. pefi (trabajar)
386. peha (contar número)
387. peja (trabajar)
388. pen'xia (abrazar)
389. peni (capulín)
390. penka (agarro)
391. penthia (abrazar, lo está abrazando)
392. pentia (tomar, agarrar)
393. pentzu (gavilán)
394. pesga (guardar)
395. pexu (peso)

396. **pi** (orinar)
397. **poho** (parar)
398. **poja** (saber)
399. **pojha** (oler)
400. **poka** (saber)
401. **Poki jä m'üi** (Las gracias te doy)
402. **Poki xiai m'üi** (¡Gracias!)
403. poku (?)
404. poxi (negro)
405. poxki (negro)
406. **puexka** (poner)
407. **puntzi** (pelota, aventar hacia arriba)
408. ra boja (está parado)
409. ra di (?)
410. ra di popku ga gu tzigä kuadi hme (me gusta comer muchas tortillas)
411. **ra jui** (está pesado)
412. **ra mija** (está sentado)
413. rá no (grande)
414. ra noho (grande)
415. **ra pödi** (que sí sabe, lo sabe)
416. **ra puexa** (fluir)
417. **ra tu'di** (está blandito)
418. ra tzo / zo (bueno)
419. **ra wai** (está lloviendo mucho)
420. ra'ma (largo)
421. **ra ndo** (creciendo)
422. **ran ka** (mojado)
423. **ran kagua ar xin ngu** (así es el hogar)
424. ranthitho (difícil)
425. Regoa (Domingo)
426. Sabadu (Sabado)

427. se'fi (sombrero)
428. ta (padre)
429. **ta ra chi bötsi oxki** (está bonito el niño)
430. **ta ra chi kuy punrero** (está rica la carne de becerro)
431. **ta ra chin tüdi** (está tiernito)
432. **ta ra du** (duele mucho)
433. **ta ra ĩ** (te duele)
434. **ta ra ĩ chi wa** (me duelen los pies)
435. **ta ra ĩ xi xi'ji** (ya me duelen mis nalguitas)
436. ta ra ia (lejos)
437. **tá ra me** (está duro)
438. ta ra n'tzo (sucio)
439. **ta ra oxki** (está bonito)
440. **ta ra oxki chi kane** (oración del quelite)
441. **ta ra pa** (hace calor)
442. **ta ra tse** (hace frío)
443. ta uande (guajolote)
444. a xidi (ancho)
445. taguande (gallo)
446. Tajia (padrino)
447. takhi (padrino)
448. tar xudi (hasta mañana)
449. tatho (tío)
450. tax tafi (pulque)
451. taxi (blanco)
452. **te be gra nea** (¿qué quieres?)
453. **te be ja** ¿qué es?
454. **te ga** ¿qué?
455. **te ngen tu** (¿cómo te llamas?)
456. **te ngex ke gi dea** (¿cómo te ha ido?)
457. **te ngex ke haxa** (¿cómo amaneciste?)

458. tedi (tamal)
459. tegui (carro)
460. tekua (pez)
461. ten gui tuju ¿cómo te llamas?)
462. **ten jin bu eja** (¿por qué no vino?)
463. tendu hina (por qué no)
464. tengu ¿cómo?
465. **tenia** (jugar)
466. **ter gra ne** (¿cuál quieres?)
467. texka gu de (buenas tardes)
468. texta (malo)
469. **thedi** (reír)
470. **theja** (acabar)
471. theni ("verde", rojo)
472. Thi'ni (top. Valle del Conejo)
473. hoña/thoña (come/cómo,?)
474. **thötja** (amarrar)
475. thu (hijo)
476. thunthu (tengo hambre)
477. tiga (pato)
478. tihai (adobe)
479. Tinthe (gente que no es de ahí, Victoria)
480. tiñho (corazón)
481. tiñho (pecho)
482. tito (temazcal)
483. tixpiri (incredulo)
484. tixu (hija)
485. tixyu (sobrino)
486. to (piojo)
487. **toho** (dormir)
488. **tojia** (esperar)

489. **tojo** (dormir)
490. toki (flaco)
491. ton'ti (molcajete)
492. tongo (¿quién?)
493. tongo **da ma** ko guen gu ga (¿quién irá conmigo?)
494. **tonia** (comprar)
495. tonjua (guajolote)
496. topada (zopilote)
497. tothia (seco)
498. toxko (piojo)
499. toxo (cobija, gaban)
500. **tra ne ga ra toho** (ya quiero dormir)
501. ts'ija (azadón)
502. ts'uni (nixtamal)
503. **sa** (morder)
504. tsi füede (serpiente)
505. tsibi (lumbre, fuego)
506. tsitsí (pájaro)
507. tsoni/soni (aguacate)
508. **tüha** (cantar)
509. **tühu** (sembrar)
510. tukhu (blando)
511. tukuru (tecolote)
512. **tuxa** (carga)
513. tzaeni (cacomixtle)
514. tzatzi (platano)
515. tze (estrella)
516. tzei (olla)
517. **tzenwan dome** (nos vemos al rato)
518. tzi (cola, rabo)
519. tzi (diente)

520. tzi pangu (ratón)
521. **tzia** (beber)
522. **tziga** (*tzia*: comer)
523. tzijue (nuera)
524. tzo kuñomo (escorpión)
525. tzona (luna)
526. tzungufo (tripas)
527. tzu (esposa, mujer)
528. tzubu (pájaros)
529. tzubue (tuza)
530. **tzudia** (fumar)
531. tzue (mosca)
532. tzuejadi (abeja)
533. **tzuja** (traer)
534. tzumbokho (sacerdote)
535. tzunfuede (hurón,?)
536. tzunju (haba, frijol)
537. tzuntzu (pájaro, pene)
538. **tzutia** (quemar)
539. ü (sal)
540. ua (pie)
541. uada (maguey)
542. ue (carne)
543. ue (rana)
544. **ueha** (coser)
545. uene (bebé)
546. **unga** (repartir)
547. **unia** (dar)
548. uuni (enfermedad)
549. Vexi (Viernes)
550. wai (lluvia)

551. **xa chi xuj** (ya está oscureciendo)
552. **xaha** (bañar)
553. Xahaj (top. Potrero)
554. xamá (aparejo)
555. Xan Bigue (Almaya)
556. Xebexi (Jueves)
557. **xeha** (cabar)
558. xem´bi (chile)
559. xeni (sosocotl)
560. xi (diente)
561. xi (pluma)
562. xi baxi (pluma)
563. xi fani (cuero de animal)
564. xi xofthe (maestro)
565. xiadi (sol)
566. xidi (ancho)
567. Xidicua (top. ex fábrica)
568. xido (ceja, pestaña)
569. xifani (piel)
570. xifí (petate, alfombra)
571. **xiha** (tender)
572. xiji (nalgas)
573. xika (nieve)
574. xiki kía y tú (y tú)
575. xin bade (compadre)
576. xinjua (ayate)
577. xinthe (pierna)
578. xintzu ("chivo",?)
579. xitha (pulmón)
580. xithi (zapatos, calzado, tenis, etc.)
581. xithihmi (huaraches)

582. xitho (botella)
583. xito (manta)
584. xiu (naríz)
585. xixi (planta comestible)
586. Xki hatsi (iten buen día!)
587. xki haxi (¡Buen día, buenos días!)
588. xo (dedos, garra)
589. **xo mihja** (imp. sientate)
590. **xo mihja ma ga ra bi** (sientate, vas a "hacer" del baño)
591. xöa/xö (uñas)
592. **xodade** (imp. callate)
593. **xodi** (leer, estudiar)
594. **xogi** (abrir)
595. xoi (ixtle)
596. xöj (despct. / prsta)
597. xon (hoja)
598. **xon dondi** (apurate)
599. xonto xin yoi (pasale hermanito)
600. **xta du** ("ya se va a" morir)
601. xtu (pelo)
602. xudi (mañana)
603. **xühe** (cuidar)
604. **xühu** (canto, música)
605. xui (noche)
606. xuj (oscuro., noche)
607. xuni (águila)
608. xutha (espalda)
609. yafi (tlachiquero)
610. yatzontse (revs. vara para tejer)
611. **yaxta** (rozar)
612. ye'thi (copa, alcohol)

613. yea (mano)
614. **yeni** (jugar)
615. yethe (curandero, médico)
616. yethi (medicina)
617. yio (perro)
618. yiüja (cuello, garganta, morado)
619. yo (miedo)
620. yo´huani (ladera)
621. yoa (andar)
622. yoa (perro)
623. **yothi** (dormir, acostar)
624. **yothia** (secar)
625. yu (calabaza)
626. yu (camino)
627. yuga (cuello)
628. yui (cigarro)
629. zä (árbol, leña)
630. zajua (ala)
631. zana (manzana)
632. **zengua** (saludar)
633. zue (gusano)