

01042



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO DE ESTUDIOS MESOAMERICANOS

LA VOLUNTAD CELEBRADA: ESBOZO DE LA  
IDOLATRÍA HÑAHÑU EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA

LIC. MAGDALENA COPCA SANTANA

FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ASESORA:

DRA. ETHELIA RUIZ MEDRANO

DIVISION DE  
ESTUDIOS DE POSGRADO

MÉXICO, 2004





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

En el año 2000, al iniciar la maestría conté con el apoyo de varias personas para poder ingresar al posgrado, entre ellas se encuentra el Dr. Patrick Johansson y la Maestra Cristina Mújica.

Un agradecimiento muy especial para la Dra. Ethelia Ruiz Medrano que ha sido una guía y una maestra que me ha brindado su apoyo y su tiempo para realizar este trabajo.

Agradezco al personal del Archivo General de la Nación, muy especialmente a Roberto Beristain por su ayuda en la búsqueda del material utilizado en mi tesis. De la misma forma agradezco al personal del Archivo del Arzobispado y de la Biblioteca de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca otorgada por participar en el proyecto “Hacemos historia: argumentación para la defensa de sus derechos frente al poder español. Siglo XVII”, a cargo de la Dra. Ethelia Ruiz. Del mismo modo al Lic. Manuel Yarto Jaramillo y Sra. María Martínez, del INAH por su apoyo.

Expreso mi más sincero agradecimiento a mis maestros sin cuyas enseñanzas y consejos no hubiera sido capaz de consolidar este trabajo.

Le doy las gracias a la Dra. Martha Ilea Nájera, a Maestra Linett y a Elvia por su apoyo en todo este tiempo.

Deseo manifestar mi gratitud al Dr. Guilhem Olivier, pues muchos de los conocimientos adquiridos en su Seminario de México Antiguo dieron forma a buena parte de este trabajo.

No puedo olvidar el apoyo de mi familia, especialmente de mi hija que me ha dado su tiempo para alcanzar esta meta. Del mismo modo no puedo olvidar que si no fuera por el apoyo y la confianza que me ha brindado la Lic. Ana Ma. Flores Cid, Jefa de la Coordinación de Difusión Cultural de la FES-Cuautitlán, este trabajo no hubiera llegado a buen término.

Agradezco a mis alumnos de la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán, especialmente a Lorenzo, Rubí, Viridiana, Ana, Scar, Paola, Danaé, Luger, Ulises y Salvador por su confianza y su comprensión ante mis constantes ausencias.

Hago patente mi reconocimiento al personal docente, al maestro Jaime, al maestro Adolfo y sobre todo a los alumnos de la Escuela de Antropología Social en Tixtla Guerrero, por su comprensión y todo lo que he aprendido con ellos.

No puedo olvidar a los amigos y gente querida que ha estado conmigo brindándome su apoyo: a los amigos de siempre: María Cahuantzi, Víctor Pérez, Citla, Carlos, Irma, Adriana, Ale, Mónica, Elly, Meche, Josué, Leo, Doña Berta y el Maestro José Manuel Pinto; a las compañeras y amigas: Adriana, Cristina, Sandra, Clementina, Raquel y Lourdes por recorrer conmigo este camino. Mi gratitud más sincera a unos amigos muy especiales: Graciela, Chelita, Viri y Victor, pues sin su apoyo no hubiera alcanzado esta meta.

Deseo además manifestar mi sincero agradecimiento al Ing. Daniel Brito por su paciencia, tiempo y apoyo para la realización de esta Tesis.

Muy especialmente agradezco a mis lectores: Dra. Mercedes Montes de Oca, Dr. Patrick Joohansson, Dr. Guilhem Olivier y Dr. Joaquín F. Zaballa, por brindarme su tiempo y afinar con sus conocimientos este trabajo.

Al creador de todas estas personas, Mil Gracias.

## INDICE

	Pág.
Introducción-----	1
Capitulo 1. Contexto histórico del pueblo otomí-----	7
Capitulo 2. Los otomíes durante la Conquista-----	34
Capitulo 3. La voluntad celebrada-----	48
Conclusión-----	90
Apéndice 1-----	95
Apéndice 2-----	96
Apéndice 3-----	97
Apéndice 4-----	98
Apéndice 5-----	99
Apéndice 6-----	100
Obras consultadas-----	102

...la tabla de valores de un pueblo es la tabla de sus triunfos, la voz de su  
voluntad de poder...  
**Nietzsche \***

A Frida por su voluntad, que admiro y me motiva a realizar cosas.

---

\* Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid 1985.

## INTRODUCCIÓN

En 1745, en la región seca y fría, cercana al Nevado de Toluca, donde existía un gran número de pequeños pueblos otomíes, se encontró dentro de una cueva, gran cantidad de ídolos de palo. Tanto la gente de los alrededores, como los de comunidades más alejadas les llevaban comida e incienso. Entre todas aquellas figuras se encontraba una máscara de pedernal, que poniéndosela en la cara “se devisaba él que se la ponía todo el mundo”. Dichas presencias causaron gran expectación entre las autoridades del pueblo de Tenango del Valle, pues se pensaba que la evangelización ya había llegado a su fin.

La información anterior corresponde a un documento encontrado en el Archivo del Arzobispado, y forma parte de la idea inicial de este ejercicio que busca ofrecer una respuesta a mi interés, con respecto al asunto de la idolatría colonial. Sin embargo, también es verdad que la certeza no se logra en una tesis de Maestría; por ello los lectores de este trabajo podrán observar que hay problemas que quedan sin resolver, y que espero serán parte de un futuro trabajo de investigación.

En el año 2000 al iniciar un proyecto de Maestría, mi interés se centraba en el estudio de las manifestaciones festivas de los pueblos indios durante el siglo XVI, por mi formación en la Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro quería investigar las celebraciones y representaciones de esta época. La sugerencia de mi tutora fue la búsqueda en fuentes coloniales que abordaran este tipo de manifestaciones culturales e indagar si existían referencias. Durante dicha búsqueda logré encontrar algunos documentos relativos a distintas festividades católicas celebradas por los pueblos novohispanos. Algunas de estas prácticas, llamaron mi atención, ya que ocurrían en un contexto censurado por la iglesia oficial. Esto es, se trataba de “ceremonias”, “ritos”, “mitotes”, celebrados por indios “idólatras”.

En este momento, por sugerencia de mi directora de tesis me acerqué a los trabajos de Louise M. Burkhart. Esta autora plantea que, por lo menos durante el siglo XVI, existía especialmente entre los grupos nahuas, un fenómeno complejo que involucró no sólo la simple sustitución de creencias y ritos antiguos o el alejamiento y absoluto abandono de su religión, ya fuera por conveniencia o a través de mecanismos de coerción por parte de los frailes.<sup>1</sup>

El planteamiento de Burkhart es muy importante, ya que nos presenta a través de algunos textos, cómo los pueblos indios llevaron a cabo una “negociación”<sup>2</sup> que les permitió integrar y complementar las nuevas creencias a su cosmovisión, ajustando sus propios rituales, invocaciones y sacrificios a la novedosa religión que les llegaba allende el mar. En ese sentido fue especialmente útil también el estudio referente a los santos cristianos coloniales elaborado por Pierre Ragon.<sup>3</sup> Dicho autor plantea, en una forma erudita y provocadora, que no encuentra una clara referencia en las crónicas coloniales acerca de que la estrategia de conversión y convencimiento de los primeros religiosos en la Nueva España, se centrará en el fenómeno de sustituir antiguas deidades por los santos de los conquistadores. Esto, que se puede llamar una política religiosa o pastoral, consistiría en que los frailes aprovecharon las supuestas o reales semejanzas de dioses y templos para “sustituirlas” por imágenes y cultos cristianos, que de acuerdo a Pierre Ragon, no se dio. En gran medida, porque no era la estrategia de los primeros religiosos que arribaron a América, que estaban influidos por las ideas del gran movimiento reformista de la iglesia en Europa.<sup>4</sup> Es en este contexto, como explica Ragon, que no encontramos claros vestigios de una acción evangélica centrada en la sustitución de cultos, tanto en las cartas como en los textos y crónicas escritos por los religiosos de las tres primeras órdenes que arribaron a Nueva España franciscanos, dominicos y agustinos.<sup>5</sup>

Así, los trabajos arriba citados fueron un referente importante para la elaboración de mi propuesta, especialmente porque muestran, cómo por parte de los pueblos indios, existieron una serie de acomodados culturales en la forma de vivir sus creencias, integrando, añadiendo y desechando fórmulas y experiencias provenientes de la religión cristiana, todo ello al parecer, dentro del particular marco social, político y cultural de cada grupo indígena.

En el caso particular de los pueblos coloniales otomíes de la zona de Toluca, pude observar, al nivel de las fuentes que estudié, que se dio un fenómeno de coexistencia, una convivencia, de los santos del panteón católico y de las antiguas deidades otomíes. En ese sentido pareciera que los actores de algunas celebraciones idolátricas en la región otomí realizaron una “selección” de milagros atribuidos a los santos católicos, y los “añadieron” a las fuerzas que antiguamente regían su cosmovisión.



Primeramente retomo la idea planteada por Alfredo López Austin, que propone que en Mesoamérica existe una profunda similitud de elementos culturales sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y que permitían que los nuevos elementos se incorporaran con un sentido congruente al contexto cultural. Esto que él llama “núcleo duro”, es una entidad de gran antigüedad cuyos elementos perduran en las comunidades indígenas actuales.<sup>6</sup> La cosmovisión indígena se conservó en las ideas básicas compartidas por todos los pueblos pertenecientes a Mesoamérica y que se mantenían en contacto gracias a este gran ordenador que ubicaba elementos e incluso los reinterpretaba. El bagaje cultural y religioso de los pueblos es dinámico, cambiante, se adapta a las novedosas circunstancias locales, sin por ello desechar o hacer un híbrido de su religión. Esta situación hace posible la supervivencia de importantes aspectos de sus creencias, devociones y fiestas “paganas” o “antiguas” y garantizó la permanencia de aspectos fundamentales de la cosmovisión de los pueblos.<sup>7</sup>

Para observar ese dinamismo cultural me resultó necesario conocer algunas manifestaciones religiosas de los pueblos otomíes contemporáneos. Sin duda tuve la suerte de encontrar que estos pueblos, especialmente en la región de Hidalgo, han sido estudiados en el ámbito etnográfico por parte de Jacques Galinier.<sup>8</sup> Sus trabajos sin duda son fundamentales, ya que me permitieron conocer y reconocer manifestaciones religiosas similares entre algunos de los casos de idolatría colonial y las celebraciones de los otomíes actuales. Especialmente sugerente, aunque complejo de elucidar en las fuentes, es el concepto que Galinier desarrolla acerca de cómo entre algunos otomíes actuales conciben la piel, de ellos y de los otros. Lo que el autor señala como el “pellejo”, lo que recubre a la persona; la piel es entre los otomíes una particular envoltura, un recubrimiento que permite “disfrazarse de otro” sin perder la propia identidad, este es un fenómeno cultural particularmente característico de este pueblo. A través de algunos de mis ejemplos he percibido rasgos de este fenómeno de doble identidad entre los otomíes coloniales, este “revestirse” con la piel del otro, identificarse con él y no perder su esencia.<sup>9</sup>

A lo largo de este ensayo pretendo mostrar que a través de la búsqueda en archivos se puede encontrar el reflejo de una época en sus manifestaciones menos espectaculares pero más frecuentes; y así obtener una visión del mundo indígena a partir de la realidad de los nuevos “cristianos”.

Sin lugar a dudas existe escasa bibliografía referente a la historia y antropología del pueblo otomí, especialmente si lo comparamos con otros grupos como los nahuas o los mayas. Aún así, los pocos estudiosos que se han interesado por este pueblo son notables. En primer lugar he podido obtener algo de información de las propias fuentes coloniales. Para el primer capítulo de este trabajo fueron especialmente útiles las conocidas obras de Fray Bernardino de Sahagún, Fray Diego Durán y Fray Toribio Benavente Motolinía. En lo que se refiere a las monografías y estudios de los autores modernos que me facilitaron un contexto histórico para este capítulo destaca la obra de Pedro Carrasco Pizana y la de Jacques Soustelle.<sup>10</sup>

En el segundo capítulo he procurado mostrar brevemente el contexto colonial, especialmente lo que se refiere a la Conquista y colonización de algunos pueblos otomíes. Aquí sin duda son esenciales las ideas de autores como René García Castro quien mostró cómo los otomíes fueron aliados de los españoles, así como su paulatina marginalidad, avanzada la colonia. Historia un tanto distinta a otros pueblos que también fueron aliados de los castellanos, como fueron los tlaxcaltecas, quienes a través de negociaciones, frente al nuevo poder, más exitosas que las de los pueblos otomíes recibieron algunos privilegios y mercedes. Al final de este capítulo menciono lo que fue el inicio de la evangelización de este grupo, su reacción, especialmente a través de los conocidos casos de idolatría propiciados por los hombres dios, desde la región de Tula y hacia la sierra de Puebla.<sup>11</sup>

En el tercer capítulo, procuré revisar y analizar los casos encontrados en el Archivo del arzobispado (en adelante AA) y el Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN). Los casos que ahí refiero son del siglo XVII y XVIII; y me ha parecido que muestran la presencia de rituales anteriores a la conquista que parecen coexistir al lado de los ritos católicos, permitiendo un singular equilibrio de las fuerzas que ambos invocan. En este mismo capítulo señalo algunos casos de archivo relativos a motines y revueltas de algunos pueblos otomíes frente a las autoridades y colonos hispanos. Con ello quise subrayar que los pueblos coloniales estaban cotidianamente sometidos a un sistema de dominio, dentro de una estructura colonial compleja a nivel administrativo, voraz en el reclamo de recursos, y violenta en la búsqueda de beneficio económico. Por ello las estrategias y dinámica cultural, en el caso particular de los otomíes, no sólo es el del acomodo, y la dinámica adaptación a las nuevas circunstancias. En ocasiones en ambos

cultos hay rupturas, reacciones de los pueblos cuando las condiciones cotidianas exceden los límites, incluso el marcado por el propio sistema colonial impuesto por la corona castellana y sus instituciones. Sin duda, existió una constante lucha de los pueblos frente a las injusticias de que eran objeto por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas de la época. Pero ello no impide observar que también se dio entre los indios el acomodo y la selección, aún en los íntimos aspectos del mundo de las creencias. Este carácter selectivo de los nuevos elementos religiosos por parte de los pueblos indios nos lleva a reflexionar acerca de las nuevas dimensiones del pensamiento religioso de los descendientes de los pueblos indios, sin duda éste será un punto de partida para futuros trabajos.

Una buena parte de las fuentes de este trabajo provienen del Archivo del Arzobispado, especialmente de la sección BR. Diego Carlos de Orozco, San Joseph de Toluca, el cual guarda numerosos testimonios vinculados a los pueblos de la región de Toluca. Alguna información de los casos proviene del Archivo General de la Nación, especialmente del ramo *Criminal* y del ramo de *Inquisición*. El corpus más representativo es del siglo XVII y XVIII, la búsqueda de documentación más temprana, durante el breve tiempo que pude dedicar a investigar en ambos repositorios, resulto infructuosa. Al final de este trabajo ofrezco al lector seis apéndices documentales, donde se presentan algunos extractos de los juicios, que por su información me parecieron demasiado importantes para dejar de lado, pero también lo suficientemente prolijos para introducirlos en el cuerpo del trabajo.

---

<sup>1</sup> Burkhart, Louise M., *Holy Wednesday. A nahua drama from early Colonial Mexico*, PENN / University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996/1958; Burkhart, Louise M *The slippery earth, nahua-Christian Moral Dialogue in sixteenth-century Mexico*, University of Arizona Press, 1989; Burkhart, Louise M *Encounter of religious: the indigenization of Christianity: The name scholar interpreters*, PENN/University of Pennsylvania.

<sup>2</sup> Este es un planteamiento en el cual debe existir flexibilidad por parte del reformador (extranjero), para ajustar la nueva circunstancia a la circunstancia local. Esto es, que la Iglesia estableció en primer término un compromiso con la sociedad local, lo que permitió de alguna manera que se moldearan las antiguas formas y se continuaran. Amos Megged, *Exporting the catholic reformation. Local religion in Early-Colonial Mexico*, E.J. Brill, Leiden New York Köln, 1996, pp. 4-5; Otro texto importante acerca de este término de "negociación", en: "Negociación entre los pueblos indios y la sociedad colonial" coord. Ethelia Ruiz y Susan Kellogg, ms.

<sup>3</sup> Pierre Ragon, "La colonización de lo sagrado: La historia del Sacromonte de Amecameca" en *Relaciones el Colegio e Michoacán*, vol. XIX, Num.75, 1998. Les Saints et les images Du Mexique (XVI É- XVIII É SIÈCLE) Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>4</sup> Amos Megged, *Exporting the catholic reformation...*, Georges Baudot, *Utopia e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid 1983, pp16-17.

<sup>5</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México 1984.

<sup>6</sup> Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en *Cosmovisión, ritual e identidades de los pueblos indígenas de México* [Johanna Broda, Félix Báez-Jorge, coordinadores, FCE/CONACULTA, 2000, P. 47-65.

<sup>7</sup> Amos Megged, *Exporting the catholic reformation...*, p7

<sup>8</sup> Jaques Galinier *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, 1990; Jaques Galinier *Pueblos de la Sierra Madre, Etnografía de la comunidad otomí, México*, núm.17, INI-CNCA, 1993, p.471; Jaques Galinier "La complainte du Maître à tête de Vieux, comment on écrit l'Histoire en pays otomí" en *Mémoire de la tradition* publié par Aurore Becquelin et Antoniette Molinié, Société d'ethnologie, Paris, 1993; Jaques Galinier, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales" en: *La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía*, Johanna Broda, Félix Báez-Jorge coord. FCE-CNCA México, UNAM, 1999.

<sup>9</sup> Jacques Galinier, "La complainte du Maître à tête de Vieux..."

<sup>10</sup> Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1994 "Los otomíes en la historia antigua de Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Otomíes vol.I* México, UNAM, 1998.

<sup>11</sup> El caso más conocido de esta zona es el de Juan Coatl, que refiere Serge Gruzinski, en su libro acerca de indios idolatras, *Hombre-Dios*.

## PRIMER CAPITULO CONTEXTO HISTÓRICO DEL PUEBLO OTOMÍ

En este primer capítulo procuraré abordar algunos aspectos de la historia antigua del pueblo otomí, a través de los trabajos de Pedro Carrasco, Jacques Soustelle, David Wright, entre otros autores. Sin embargo; al hablar de los otomíes, las fuentes son escasas, no hay crónicas, códices ni anales indígenas comparables a los que existen para los nahuas o los mayas.

La información acerca de este pueblo es tan dispersa como su ubicación geográfica; que consiste en cuatro grandes zonas: la primera, la zona centro, que comprende el norte del valle de México, Azcapotzalco, Tacuba y Xaltocan (véase mapa 1, al final del capítulo), la segunda es la zona de Puebla-Tlaxcala, en Huamantla, Tecuac e Ixtenco, al pie de la Malinche (mapa 2), la tercera, en el Altiplano de Hidalgo, en Ixmiquilpan, Xilotepec, Huichapan, Huizquilucan y Sierra de las Cruces (mapa 3) y por último en la zona Ixtlahuaca- Toluca, habitado por otomíes en la parte este y norte de la ciudad de Toluca, y por mazahuas al sur y al oeste de esa ciudad. La población matlazincas del área se concentra en el pueblo de San Francisco Oztotilpan, al pie del Nevado de Toluca (mapa 4).<sup>1</sup> Este lugar es especialmente relevante para este trabajo, como se verá más adelante.

Las fuentes refieren que los otomíes tenían sus moradas en los montes, entre las sierras y en lugares apartados, sin embargo; Carrasco<sup>2</sup> sugiere que existía una cierta agrupación urbana<sup>3</sup> como en el caso de Xilotepec y Chiapan. Por otra parte, Hernando de Alva Ixtlixóchitl explica; que cuando fue destruido el reino otomí de Xaltocan, su señor Techotlalitzin, ordenó a los otomíes que habitaban en los límites de las tierras y provincias de Tezcoco, que ya no vivieran dentro de las ciudades y pueblos; sino que se fueran a los

montes, “por ser gente vil y apocada”.<sup>4</sup> Por otra parte, la vivienda otomí, era de sencilla factura, bajas y pequeñas, elaboradas de adobe; con cimiento de piedra y en algunos casos se menciona que tenían techo de paja, de zacate o de maguey; esto dependiendo de su ubicación geográfica.<sup>5</sup>

## LENGUA<sup>6</sup> Y CULTURA

La rama otopame de la familia lingüística otomangue comprende las siguientes lenguas: el otomí, el mazahua, matlatzinca, ocuilteco, pame y chichimeco jonás. La lengua otomí comporta tantos dialectos como pueblos, esto sugiere una repartición geográfica en dos áreas, una, partiendo del este de las cuencas de Hidalgo, de Querétaro y la región de Jilotepec, prolongándose hasta Michoacán. La otra describe una curva hacia el sudoeste y comprende la Sierra de las Cruces, al Altiplano de Toluca-Ixtlahuaca y los límites de Puebla, Hidalgo y Veracruz.

La lengua mazahua se encuentra en la parte occidental del actual Estado de México y dentro de una pequeña porción del territorio del estado de Michoacán. El mazahua tiene una estrecha afinidad con el otomí desde el punto de vista de la morfología y la sintaxis. El pame se hablaba en lo que comprende actualmente los estados de San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato y por último los chichimecas jonás, se encontraban en la región de San Luis de la Paz en el actual Estado de Guanajuato. (Véase mapa 5, al final del capítulo)

Las referencias con que contamos, respecto a las antiguas costumbres de los otomíes mencionan que este pueblo procuraba obtener ventajas de su medio ambiente a través del cultivo del maguey, el nopal o el mezquite. En las áreas que el clima lo permitía eran capaces agricultores, solían sembrar: maíz, frijol, chile, y tomates. En el caso de la zona matlatzinca, fray Bernardino de Sahagún refiere que habitaban en zonas áridas y que se

alimentaban principalmente de tamales y atole de fruta, el cual preparaban con masa que dejaban agriar, como una forma de preservar los alimentos. En otras zonas eran recolectores de plantas silvestres y miel y en algunas áreas comían: venados, perros y tuzas.

Para la pesca utilizaban redes y nazas<sup>\*</sup> o salabres<sup>\*\*</sup>. En la caza utilizaban el arco, la flecha, la cerbatana y la liga (cebo con pegamento), esta última para obtener plumajes valiosos. Los matlatzincas cazaban con honda. De los mazahuas, Sahagún refiere que, habitaban la misma zona de los matlazincas y compartían las mismas costumbres.<sup>7</sup>

Los otomíes eran considerados por los pueblos nahuas como gente del inframundo, eran “desaseados”, asiduos al sexo, al gozo por la vida. Solían verlos como hombres fuertes pero perezosos, que únicamente trabajaban cuando les era necesario. En el *Códice Florentino* se refiere que, “los que se nombraban chichimecas eran de tres géneros: los unos los otomíes, los segundos llamados *tamime* y los terceros los que se decían *teuchichimecas*” en la misma fuente se encuentran referencias poco halagüeñas con respecto del pueblo otomí, se les señalaba como “torpes inhábiles y perezosos afectos al pulque con el que frecuentemente se embriagaban”, que gastaban todo cuanto sembraban sin tomar en cuenta las necesidades que posteriormente pudieran tener, eran afectos a la ingestión de animales como zorrillos y comadrejas, así como “sabandijas” del campo y del monte.<sup>8</sup> Paralelamente esta conocida fuente indica que los otomíes eran buenos cazadores y destaca su diestro manejo de las redes y flechas. También se menciona; la habilidad de las mujeres como buenas tejedoras del *ixtle* y de la lana para la elaboración de diversas prendas. Sahagún destaca que tenían oficiales como eran los lapidarios, y que podían fundir oro, que sabían

<sup>\*</sup> nassa- ( siglo XVI al XX). Arte de pesca. Manga de red y ahuecado por aros de madera. Martín Alonso, *Diccionario Histórico y moderno de la lengua española siglo XII al XX*, Madrid, Aguilar 1958, 3v, v.3 p2943.

<sup>\*\*</sup> salabre m. Pesca. Armazón de madera, con un aro de donde pende un saquillo o manga de red. Martín Alonso, *Diccionario...* p.3686.

extraer sal y subraya el adorno de sus vestidos. Algunos jóvenes solían raparse la cabeza, y adornarse con aretes y bezotes; los hombres nobles y los guerreros gustaban de usar joyas de oro y oro y turquesas. Por su parte, las mujeres durante sus primeros años utilizaban el cabello corto, y cuando crecían “sus cabellos cubrían sus hombros” con esto se advertía que ya era una mujer madura. Estas mujeres se tatuaban los pechos con “un verde azulado, muy bonito” y se adornaban con plumas rojas las piernas y los brazos.<sup>9</sup> Fray Diego Durán refiere, que existía un grado militar muy importante que llamaban Otomí que andaban trasquilados por encima de la orejas y que se caracterizaban por el valor para combatir.<sup>10</sup>

En este sentido, para conocer su organización social contamos con los datos que Zorita aporta acerca del Valle Matlatzinca e Ixtlahuaca, menciona que, al igual que entre los nahuas, existían “barrios” como el *calpulli*,<sup>11</sup> los cuales estaban compuestos por un grupo de parientes que vivía en un lugar definido, y que trabajaba sus tierras para cubrir sus necesidades y tributos.<sup>12</sup> Carrasco sugiere que entre los otomíes los matrimonios no eran entre parientes (exogamia) y que el novio hacía un servicio prematrimonial, así como también la novia llevaba como dote una casa (residencia matrilocal)<sup>13</sup>.

Acerca de la organización social, Sahagún menciona que los otomíes tenían una forma “civilizada” de vida, contaban con nobles, jefes, los llamados mayordomos, líderes y una clase sacerdotal; cuyo jefe supremo llevaba el nombre de *Tecutlatoa*. Refiere también que existía un hombre sabio que llamaban *Tlaciuhqui*,<sup>14</sup> este hombre sabio llevaba a cabo hechizos para su Dios y el pueblo los adoraba como divinidades. Esta referencia permite sugerir una continuidad de esta figura gobernante todopoderosa y los “hombre-dios” que surgen entre los otomíes durante la colonia, especialmente en el siglo XVI. Hombres capaces de dominar el legado antiguo y que ejercían una especie de fascinación entre sus



seguidores, como veremos más adelante. A este hechicero otomí *ogapätiamahëtzi*, era a quien solían preguntarle si era necesario ir a la guerra o si habría lluvia durante el año.<sup>15</sup>

Algunos grupos otomíes se dedicaban al cultivo y a la caza, otros eran renteros, como eran el caso de los otomíes derrotados de Xaltocan, y que fueron asentados por los de Tezcoco en la región de Otompan<sup>16</sup> Otro ejemplo de este tipo de asentamiento otomí fue Chalco; cuando Moctezuma Xocoyotzin casó una de sus hijas con un señor de Tlalmanalco envió con ella a los pobladores de dos barrios de otomíes para que la sirvieran.<sup>17</sup> Asimismo, existían grupos de otomíes que eran guerreros, como en el caso de algunos que habitaban en la región de Tlaxcala, y que servían como defensa de las fronteras en contra de la Triple Alianza.

Acerca de los señoríos otomíes, Pedro Carrasco menciona que Xaltocan, se encontraba en la época anterior al poderío tepaneca aliado con Culhuacan y Tenayuca, y que dominaban una extensa zona. De la misma forma refiere, que en tiempos antiguos los señoríos más importantes de esa región Tollan, Quauchinanco, Quauhnauc, Uaxtpec y Quauacan, este último lugar otomí.<sup>18</sup>

Jacques Soustelle y Carrasco,<sup>19</sup> comparten la opinión, junto con otros especialistas, de que los otomíes eran un pueblo de origen muy antiguo, considerándolos incluso los primeros pobladores del Altiplano.<sup>20</sup> Sobre este mismo asunto, existen otros autores que defienden una idea contraria, señalando que la incursión de los otomíes al Altiplano tuvo lugar en una época reciente.<sup>21</sup>

Según los autores que defienden la antigüedad de este pueblo, los otomíes, una vez establecidos al oriente del Valle de México durante el periodo preclásico, tuvieron estrechos lazos sociales con los Olmecas de Nonoalco. Ya en el periodo clásico se dio un importante desplazamiento de estos pueblos hacia el norte, al momento del surgimiento de

Teotihuacan. Soustelle plantea, de acuerdo a los datos glotocronológicos y al registro arqueológico, que el poblamiento inicial de Teotihuacan se dio a partir de gente otopame proveniente de los valles centrales,<sup>22</sup> el mismo autor refiere que en el siglo VIII, los otomíes se extienden hacia el oeste, asentándose en el valle de Tula donde iniciaron la construcción de sus poblados.<sup>23</sup>

Contamos con algunas fuentes que refieren acontecimientos históricos que parecen señalar la aparición del grupo otomí en el Altiplano. Así por ejemplo, Ixtlixóchitl menciona que, en el año *I pedernal*, después de la destrucción de Tullan, llegaron a poblar al Valle de México, tres naciones con sus respectivos caudillos:

*Llegaron la nación de los acolhuas, los cuales salieron de las últimas tierras de la provincia de Michoacán, que eran de la misma nación de los chichimeca michuaque, divididas en tres parcialidades, cada una de ellas tenía diferente lenguaje, trayendo cada una su caudillo y señor, los que se llamaban tepanecas traían por caudillo a Acolhua, era el principal de los tres; el segundo se decía Chiconquauh, caudillo y señor de los otomíes que era de las tres la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente y según sus historias parece que vinieron de la otra parte de aquel mar mediterráneo que llaman Bermejo...*<sup>24</sup>

De acuerdo con esta narración Xólotl no sólo los recibió sino que les otorgó tierras y los casó con dos de sus hijas. Chiconquauh se casó con Tzihuacxóchitl y le dio Xaltocan, cabeza de lo que muchos años fue el señorío otomí. Para este mismo asunto, Noemí Quezada,<sup>25</sup> plantea que procedentes del Valle de Toluca y originarios de Michoacán, llegaron al Valle de México tres grupos otomíes: los acolhuas, los otomíes y los tepanecas que fundaron respectivamente Coatlinchan, Xaltocan y Azcapotzalco. Carrasco, en este caso refiere que llegaron al noroeste del Valle de México, indios otomíes que venían del norte del altiplano de Toluca y de la región de Tula y se establecieron en la laguna de agua dulce de Xaltocan.<sup>26</sup>

Tiempo después estos otomíes se extendieron a regiones poco pobladas y llegaron hasta Actopan, Metztitlan, Atotonilco, Tulancingo,<sup>27</sup> en Hidalgo,\* poblaron también Acaxochitlán y sus alrededores, Pahuatlan, Tututepec y Huehuetla ubicados en la Sierra Norte de Puebla.\*\*

El señorío otomí, fue destruido por los tepanecas quienes, ayudados por los acolhuas se apoderaron de Xaltocan en el año 1395. El rey otomí se refugió en Metztitlan con un gran número de súbditos mientras otros emigraron a Tututepec.<sup>28</sup> A la caída de Xaltocan, Metztitlan y Tututepec se mantuvieron independientes hasta la conquista española.

Los otomíes tuvieron un papel importante en la zona tepaneca, donde surgió Azcapotzalco como centro rector. Este señorío tepaneca antecedió al mexica en el dominio de una porción importante del área central de Mesoamérica. Dicho dominio que fue respaldado militar y económicamente por otros pueblos de origen otomí, especialmente los que habitaban la región del Valle de Toluca o Matlatzinca.<sup>29</sup> Posteriormente la caída del señorío de Azcapotzalco provocó una ruptura en la relación de dominio que sostenía este centro político de la cuenca de México con los señores otomíes; lo que ayudó al fortalecimiento de los señoríos del Valle de Toluca o Matlatzinca.

Resulta interesante conocer el origen del nombre del grupo matlazínca, a este respecto Sahagún comenta lo siguiente:

*...tomóse del matlat que es la red, con la cual desgranaban el maíz y hacían otras cosas los que se llamaban mataltzincas,...También se llamaban mataltzincas de hondas que se dicen tematlal, y así matlatzincas por otra interpretación quiere decir honderos, porque dichos matlatzincas usaban mucho de traer las hondas, y de ordinario las traían consigo,...También les llamaban del nombre de red por otra*

\* Ver mapa 3 del Altiplano de Hidalgo, al final del primer capítulo.

\*\* Ver mapa 2 de la zona Puebla-Tlaxcala.

*razón que es la más principal, porque cuando a su idolo le sacrificaban alguna persona, por sacrificio le hachaban dentro de una red, y allí le retorcián y estrujaban con la dicha red hasta que le hacían echar los intestinos.. Estos Toluca, y por otro nombre matlatzinca no hablan la lengua mexicana, sino otra lengua diferente y obscura.<sup>30</sup>*

De hecho, el territorio del Valle de Toluca estaba ocupado en gran parte por los matlatzincas y en menor grado por los mazahuas. Como se ha comentado, existía una fuerte relación cultural entre ambos grupos.<sup>31</sup> Sin embargo el grupo mayoritario era el matlatzinca, en tanto que los mazahuas estuvieron sujetos a los tepanecas.

Refiere fray Bernardino de Sahagún que existía una relación entre los mazahuas y los chichimecas; asimismo, explica que este nombre se les quedó de su antiguo caudillo Mazatecutli, y que los mazahuas eran habitantes de la zona de Toluca y que tenían una lengua diferente; pero que compartían diversas costumbres con los habitantes indios de la villa de Toluca.<sup>32</sup>

Durante la expansión del Imperio Tolteca en el Valle de Toluca, aparecen núcleos de población otomí entre los mazahuas y matlatzincas, bien sea en poblados diferentes o conviviendo dentro de las mismas comunidades, como por ejemplo en Toluca, Calimaya y Metepec.<sup>33</sup> En el siglo XIII los matlatzincas constituían una población poderosa, tanto, que los mexicas solicitaron su apoyo para levantarse en contra de Azcapotzalco. Sin embargo los matlatzincas se negaron a ello y los mexicas los invadieron y sometieron por guerra. Los matlatzincas contaba con fértiles tierras y espesos bosques poblados de fauna muy diversa. Además, sus tierras estaban bien ubicadas, cercanas a los obligados caminos que conducían al Valle de México, así como a la costa del Pacífico, por lo tanto hablamos de, caminos muy transitados por comerciantes de todo tipo. Para la época del reinado de Moctezuma I figuraban como tributarios y aliados en la guerra contra los tarascos.<sup>34</sup> De hecho, a través

de la conquista de las tierras matlazincas los mexicas tomaron parte importante de las costumbres de los cercanos otopames.<sup>35</sup>

Durante casi un siglo los otomíes fueron dominados por los mexicas, que aprovecharon sus estructuras tributarias. De tal forma que ese pueblo, los otomíes tuvieron una participación en las guerras de los mexicas, fungían como una especie de “auxiliares militares”, ya que compartían con sus dominadores el aspecto ritual de la guerra, producto que quizás tiene sus raíces en la cultura Teotihuacana.<sup>36</sup>

En su conocida crónica fray Juan de Torquemada menciona la huida de los otomíes de la feroz tiranía de los mexicas sobre ese pueblo, comenta también su posterior búsqueda de refugio en Tlaxcala, donde los otomíes se distinguieron en la defensa de sus fronteras, frente a los embates mexicas.<sup>37</sup> A este respecto, el mestizo Diego Muñoz Camargo<sup>38</sup> menciona las sucesivas oleadas migratorias de los otomíes que arribaron a Tlaxcala, como la de los *poyauhtecas* en 1325 y que se asentaron en Tepeticpac, zona montañosa que contaban con numerosas cuevas.

Hasta aquí hemos comentado de manera general distintas características del pueblo otomí pero, ¿qué significa el término otomí? A este respecto, Carrasco<sup>39</sup> ofrece una explicación de la etimología de esta palabra, derivada de la palabra azteca *otocac* “aquel que camina” y *mitl* “flecha”, término que indica que los otomíes eran un pueblo de cazadores que caminaban siempre cargados de flechas. Otro posible significado proviene del nombre de un mítico antepasado de este pueblo *Oton* u *Otomitl*. Finalmente un tercer significado de la palabra otomí, lo define Soustelle<sup>40</sup> como la fusión de dos términos semánticos de la lengua otomí, de *othó* “no poseer nada” y *mi* “establecerse” dando lugar al término “el que no tiene donde establecerse”, nómada. Sin embargo, debe considerar,

además de las definiciones anteriores, que los otomíes se denominan en su misma lengua; *hña hñu* "el que habla otomí".<sup>41</sup>

Por lo que respecta a la arqueología, este grupo se identifica como uno de los pobladores más antiguos del Valle de México. Algunos autores, reconocen dentro del complejo Teotihuacan tres capas superpuestas: la mexicana, la tolteca y la cultura llamada arcaica; ésta última se caracteriza por figuras y cabezas antropomorfas de barro y se considera la más antigua de la región. El arqueólogo Manuel Gamio consideraba que los otomíes fueron los más antiguos pobladores del México central, precisamente identificándolos con la civilización arcaica.<sup>42</sup>

Otros autores atribuyen a la cultura otomí la producción de una cerámica premixicana encontrada en el Altiplano. El célebre Eduard Seler<sup>43</sup> consideró que existían en la región central interesantes vestigios de pueblos antiguos, probablemente otomíes, desplazados por los pueblos nahuas, conforme migraban hacia la cuenca de México.

El antropólogo y especialista en lengua otomí David Wright,<sup>44</sup> considera que la mayor parte de la población de los valles centrales hablaba idiomas otopames antes de las migraciones mexicas, por lo que sugiere que estos pueblos antiguos debieron ser los que forjaron las primeras culturas de esta zona, como fueron: las aldeas del preclásico inferior, los asentamientos con influencias Olmecas y los primeros centros urbanos como *Cuicuilco* y *Tlalancaleca*. Sin embargo, no todos los especialistas coinciden en este planteamiento, por ejemplo. Jacques Soustelle considera que, en realidad, no se ha encontrado en el ámbito arqueológico ejemplos de la cerámica otomí; por lo que considera probable que los otomíes no contaban con una tradición alfarera y que su producción fue influenciada, en realidad, por los propios mexicas.

Sin embargo, existe el consenso de que los rasgos culturales del pueblo otomí, son típicamente mesoamericanos. El propio Soustelle,<sup>45</sup> encuentra en la cultura otomí elementos de la costa del Golfo de México, como: el tatuaje, el peinado a rape, el ennegrecimiento de dientes, la utilización de nariguera, el uso del quechquemitl entre las mujeres de ese grupo, la danza del volador, el tres como número ritual y la costumbre de llevar ropa muy adornada. Todo ello plantea el origen costeño de los otomíes; suponiendo una antigua migración de estos grupos hacia el Altiplano.<sup>46</sup>

La cultura otomí tiene también, rasgos chichimecas, ya que por su situación fronteriza siempre estuvieron expuestos a las influencias de los cazadores. La gran importancia de la cacería entre los otomíes se debe en parte a dicha influencia del norte y al clima de algunas de sus regiones poco favorable para la agricultura.

De acuerdo con Sahagún los mazahua, matlatzinca y ocuilteca eran de vida y costumbres semejantes<sup>47</sup> por ejemplo compartían el culto al dios Otonteuctli; así como la costumbre, entre las mujeres ancianas de esos grupos de recubrir su cuerpo de plumas preciosas y pinturas sin contar las conocidas afinidades lingüísticas entre las lenguas otopames.

También contamos con alguna información referente al origen mítico de los otomíes. Las fuentes nos describen cómo aparecieron en el mundo, cuáles fueron sus creencias originarias. En la célebre crónica referente a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se explica que después de creado el sol y la luna:

*...el mismo Camaxtle –o por otro nombre, Mixcóatl-, tomo un bastón y dio con él en una peña, y salieron de ella cuatrocientos chichimecas, y este dicen fue el principio de los chichimecas, a que decimos otomíes, que en la lengua de España quiere decir "serranos", y estos, como adelante se dirá, eran los pobladores de esta tierra antes que los mexicanos viniesen a la conquistar y poblar<sup>48</sup>*

En este sentido la *Historye du Mechique*, ofrece datos acerca de sus creencias y prácticas mágicas:

*...los otomies creían a la luna ser el creador de las cosas todas, y eran grandes embaidores\* y encantadores y los primeros que descubrieron el fuego, como ya se ha dicho.<sup>49</sup>*

La misma referencia menciona las guerras antiguas de los otomies:

*Luchando estaban en guerra los otomies con los popolocas. Para mostrar la grandeza de su dios pidieron los otomies a los popolocas que hicieran tres señales de esa grandeza...el sol les entrego sus barbas y los enemigos huyeron espantados<sup>50</sup>*

En este sentido resulta interesante observar lo que esta fuente refiere respecto al origen del grupo otomí, especialmente porque lo vinculan como los ancestros del señorío de Tezcoco:

*Totli, era señor de Tezcoco, murió y dejó por heredero un hijo suyo el cual se casó con una hija del señor de Culhuacán que esta cerca de México, y así que se multiplicaron, se casaron los unos con los otros y esta nación comenzó a ser llamada Otomí y principiaron a levantar casas.<sup>51</sup>*

De hecho, dentro de este aspecto, mítico-histórico de los pueblos otomies, se menciona que un importante señor Tolteca el primero en sacrificar a los dioses a una mujer otomí, vistiéndose posteriormente

*...En ese tiempo dedicaban los cantos sobre el despeñadero (Texcallapan), Ahí por primera vez, a una mujer otomí, que en el río aderezaba hojas de maguey, la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca...<sup>52</sup>*

En la edición que Carmen Aguilera realizó sobre el *Códice de Huamantla* señala que los otomies eran un grupo importante en Teotihuacan, y que aprovechando su caída se apoderaron del área alrededor de Tula y Xilotepec (actualmente Hidalgo).<sup>53</sup> Un tema importante para este trabajo es sin duda el aspecto religioso del pueblo otomí. Al igual que

\* embaidores-ra (de enviar) Ad. SXV-SXVI. Embustero, embaucador, engañoso.



otros pueblos mesoamericanos los otomíes tenían un amplio panteón, en el que cada uno de los dioses simbolizaba un oficio o fuerza natural. De hecho cada pueblo tenía un dios patrono que se identificaba con un antepasado y que daba el oficio a su pueblo.<sup>54</sup> Los dioses patronos eran en Mesoamérica símbolos característicos de la identidad étnica y del origen histórico de los distintos pueblos, existen datos importantes acerca de los otomíes. Pedro Carrasco<sup>55</sup>, menciona los nombres de los dioses principales de los otomíes, que eran Padre viejo (equivalente al dios del fuego mexicana), Madre vieja, diosa de la tierra y de la luna (la diosa Xochiquetzal, es la representación de la juventud de Madre Vieja y esposa de Otonteuctli) y el dios de las aguas, el cual era equivalente a Tlaloc y los ateteo, dioses pequeños del agua, que entre los otomíes se llamaban *muye*. Todos estos dioses eran elaborados con varas de madera, rasgo característico de los otomíes. Jacques Galinier tiene datos acerca de rituales de los otomíes actuales, donde intervienen las maderas de diversos árboles por ejemplo: el álamo (*zathe*), árbol asociado a la divinidad acuática *hmüthe*, el cedro o *zakhä*, su nombre significa “árbol sagrado”; con la madera de este árbol se construyen cofres donde se guardan figurillas de papel que representan plantas cultivadas, también se construyen las máscaras del Carnaval y las varas con listones que usan los chamanes. Por otra parte tenemos el ocote (*tuti*), usado en los rituales del fuego, posiblemente algunas de estas maderas eran utilizadas para la realización de los antiguos dioses otomíes.<sup>56</sup>

En la Relación Geográfica de Querétaro, siglo XVI,<sup>57</sup> se nombra la pareja de dioses Padre Viejo y Madre Vieja que engendraron a todos los nacidos en una cueva de Chiapan. Esta pareja ofrece una semejanza con Oxomoco y Cipactonal o con Iztac Mixcóatl e Ilancueye, la tradición que menciona Motolinía en su crónica. Aquí relata cómo esta pareja procreó en la cueva de *Chicomoztoc* a seis caudillos, Xelhua, Tenoch, Olmecatl, Xilancatl,

Mixtecatl y Otomitl. También encontramos en el códice *Telleriano Remensis*,<sup>58</sup> otra pareja Huehucóyotl e Ixnexthli comparados con la pareja original cristiana y dice que Huehucoyotl era dios otomí,<sup>59</sup> dios de la danza y el canto.

Los lugares elegidos por los otomíes para rendir culto a sus deidades eran principalmente templos en cuevas, rito que se asocia al mito de la cueva en el cual la pareja divina otomí, Iztacmixcóatl e Ilancueye, tuvieron cinco hijos de los que procedieron otras tantas naciones. En el caso de los otomíes, su caudillo fue Otomitl, a quien una vez convertido en dios se le identificó con la deidad del fuego y de los muertos.<sup>60</sup>

Los otomíes ofrecían sus frutos a la Madre vieja en la fiesta llamada *tascanme*<sup>61</sup>. Podríamos hacer una comparación entre esta fiesta a la Madre Vieja con la de Ochpaniztli, sin embargo encontramos que en el *Códice de Huichipan* la correspondencia la vincula con la celebración de Panquetzaliztli, donde la imagen de Huitzilopochtli elaborada con *tzoalli* (amaranto), era consumida por los participantes de esa fiesta.<sup>62</sup> Pedro Carrasco comenta que los otomíes, durante la fiesta de *Huey Miccailhuatl-Xocotl huetzi*, representaban a Xocotl con *tzoalli*, *Xocotl*, que era otro aspecto de Otonteuctli.<sup>63</sup>

Sahagún nos dice de los otomíes, que “su dios se llamaba Yocipa, al cual le tenían hecho un buen *cu*, (templo) que era un jacal hecho de paja muy atusada, cuya hechura solamente a su *cu* era dedicada; y nadie hacia casa de aquella forma...”, también refiere cómo, en aquel templo, había sacerdotes llamados *tlamacazque*, los cuales adoctrinaban muchachos, que hacían penitencia, velaban y en tiempos de sacrificio se punzaban los labios y los muslos y en tiempos de fríos se lavaban a la media noche tocando toda la noche un *teponaztle*, lo que lo asemeja al dios Huitzilopochtli de los mexicas.<sup>64</sup>

Asimismo, en el Libro II del *Códice Florentino* se menciona en la descripción de fiesta de Quecholli que Mixcóatl era el dios de los otomíes. Durante la celebración de

Quecholli se efectuaba una cacería ritual en honor de Mixcóatl y como la gente iba al cerro del *Zacatepetl* ( en la parte sur del Valle de México).<sup>65</sup> Del mismo modo, los otomíes celebraban una fiesta en honor de Yocipa, cuyo festejo se hacía en el campo, en donde para ello construían chozas de zacate.<sup>66</sup> Probablemente Otonteuctli y Yocipa compartían aspectos o tenían funciones similares a las de Mixcóatl

Por otra parte, entre el pueblo otomí existe un importante culto lunar, una manifestación que no parece estar vinculada directamente a ninguna deidad otomí. Al respecto, Sahagún menciona que los de Xaltocan tenían como diosa a la Luna, (*Zāna*<sup>67</sup>) a la cual hacían ofrendas. Otra forma de la diosa de la tierra y de la luna, que existía entre los otomíes, era *nohpytteca* (diosa de la basura), que comparte atributos y funciones con Tlazolteotl diosa de la lujuria.<sup>68</sup> En Xaltocan, el célebre fraile refiere que existía una diosa llamada Acpaxapocan, que se decía salía del agua como una gran culebra con rostro de mujer y que servía como oráculo.<sup>69</sup> También, entre los otomíes se veneraba al dios del viento llamado *edahi*, que era una figura de hombre con dos bocas, además de ofrendar a un ídolo de las ciencias, *ek'emaxi* serpiente de plumas, el equivalente a Quetzalcoatl.<sup>70</sup>

Sin duda, el dios más importante para los matlatzincas que habitaban la región de Toluca era Coltzin, deidad agrícola a la que se le ofrendaban sacrificados, los cuales eran estrujados en redes hasta que se derramaba su sangre por el suelo frente al ídolo. En el caso de lo mazahuas, Sahagún identifica el nombre de su dios y antepasado Mazatecutli, como patrón de los tepanecas; que lo celebraban en el mes llamado *Huey Miccailhuil* o *Xocotl Huetzi*. De la mismo forma, Sahagún registra el himno a Otonteuctli,<sup>71</sup> donde se hace referencia al árbol que se levanta para la fiesta. En esa celebración el dios se representa como tepaneca y hace referencia al sitio de Nonualco. Otro nombre de este dios es Xocotl

(como el fruto del árbol), que significa el hijo menor de un grupo de hermanos,<sup>72</sup> recordemos que Otomítl fue el último hijo de la pareja de Iztac Mixcóatl e Ilancueye.

Noemí Quezada, explica que la *Relación de Atlatlauca* (siglo XVI) menciona cómo los ritos y plegarias de los matlazincas estaban encaminados a la adoración de ídolos de piedra y madera, y que en la *Relación de Temazcaltepec* (siglo XVI) se dice que este grupo adoraba ídolos hechos de piedra y palo, “de hechura de hombres sentados en sus *icapales*, que son unos asientos bajos con sus espaldares.”<sup>73</sup>

Por otra parte el *Códice de Jilotepec*, muestra que los otomíes acostumbraban representar a los dioses ajenos a su panteón como hechos de piedra, y en el caso de sus dioses los elaboraban con varas revestidas de mantas. En general sus dioses estaban representados con armazones de varas y vestidos, y eran dioses del agua y de buenos temporales.

*Cuando había malos temporales todos en general se subían en los cerros y allí ofrecían a sus dioses sahumerios de copal que es tanto como incenso y de papel que hacían de trapos de lienzo de algodón*<sup>74</sup>

El culto a los montes se encuentra difundido entre los indígenas de la región matlatzinca, sobre todo en torno al Nevado de Toluca, que sin lugar a dudas fue un importante centro ritual en la época prehispánica. Acerca del Nevado de Toluca o Xinantecatl, Sahagún dice que era “un monte alto que tiene encima dos fuentes que por ninguna parte corren y el agua es clarísima y ninguna cosa se cría en ella porque es frigidísima.”<sup>75</sup> En este elevado sitio se adoraba una advocación de Tlaloc, cuyas ofrendas eran arrojadas a las aguas del Nevado. Otra advocación de Tlaloc era Oztoteotl, que era dios de la cueva de Chalma, a quién se le sacrificaban niños; para rendirle culto a esta deidad del agua.<sup>76</sup>

Existe, también entre los otomíes una fiesta relacionada con los cerros *Occabuiithehe* que quiere decir “dioses de las sierras frías” y podría ser equivalente a *Tepeilhuitl* (fiesta de los cerros entre los mexicas), la cual se realizaba en la cima de éstos, y para la cual se elaboraban muñecos que representaban a cada una de las elevaciones rocosas que se encontraban alrededor. De este culto a los dioses del agua, celebradas principalmente en las cumbres de los cerros, Sahagún menciona que era una costumbre de los otomíes, pues ahí adoraban a los ateteo o dioses del agua, “yendo a hacer oración y sacrificio a las alturas de las sierras”.<sup>77</sup>

En relación con estos cultos a las deidades del agua, tenemos las referencias acerca de los conjuradores de granizo, que el diccionario otomí define como: “Conjurar nubes *ta peyontó* a quienes se les pagaba para estorbar los daños de los temporales”.<sup>78</sup> Con estas referencias podemos sugerir que algunos de los cultos a las deidades del agua y la fertilidad se conservaron aún después de la llegada de los españoles.

Algunos de estos cultos indígenas se mantuvieron vigentes a pesar de los esfuerzos de los misioneros, y posteriormente, de los clérigos que no lograron extirparlos de raíz.

---

<sup>1</sup> Leonardo Manrique C., “The otomí”, en *Handbook of Middle American Indians*, [Robert Wauchope, ed.] University of Texas Press, Austin 1969, vol. 8 pp. 682-722.

---

<sup>2</sup> Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950 p.88.

<sup>3</sup> Entiendo que estas agrupaciones urbanas eran equivalentes a las ciudades-estado que se encontraban divididas en barrios con un carácter territorial-administrativo doble; que por una parte vigilaba el uso adecuado de la tierra la distribución del trabajo comunal el culto interno y por otra la relación con el gobierno central, los tributos, la justicia y la participación en el culto central, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján *El pasado indígena*, México, (Fideicomiso de las Americas ), FCE-Colegio de México,1999, p.199-200.

<sup>4</sup> Fernando de Alva Ixtlilóchitl, *Obras históricas*, estudio preliminar, notas y apéndices por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1985 (Historiadores y cronistas de Indias, 4). 2v.,v.1, p.138.

<sup>5</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes*, p. 89-90.

<sup>6</sup> Leonardo Manrique C., “The otomí”, p. 682-722, Campbell, Lyle *The historical linguistics of native america*.OxfordStudies in Antropological Linguistics. USA Oxford University Press 1997.

<sup>7</sup> *Florentine Codex, General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, [Charles E. Dibble y Arthur J. O | Anderson, ed. y trad.], Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and University of Utah, 1981. Libro X, p. 177-183.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.177-183.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.177-183.

<sup>10</sup> Diego Durán, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, CNCA, (Cien de México)1995, 2 v. V.1, p. 368.

<sup>11</sup> Entiendo que este término es polémico, aquí sólo retomo la información que ofrece Alonso de Zorita en el siglo XVI. Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, [edición, paleografía, estudios preliminares y apéndices de Ethelia Ruiz Medrano y otros] México, CNCA, (Cien de México), 1999, 2v. v1, p.194-200.

<sup>12</sup> Alonso Zorita, *Relación de la Nueva España...* p.194-200.

<sup>13</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p.92.

<sup>14</sup> El equivalente a este “astrólogo o estrellero” en otomí es *ogapätiamahētzi*, pero de acuerdo a Sahagún este hombre era visto como dios y conocedor de las cosas divinas, “sabio o sabidor de cosas divinas—*ogapächä*”, Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* [ed. Rene Acuña], México, UNAM, 1990, p.207v y 375r.

<sup>15</sup> *Florentine Codees, Libro X...* p.177.

---

<sup>16</sup> Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, Vol.2 p.36.

<sup>17</sup> Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Primer amoxtli libro 3º Relación de los Diferentes historias originales*, estudio, paleografía, trad, notas repertorio y apéndice por Víctor M. Castillo F., México, UNAM, 1997.

<sup>18</sup> Carrasco Pizana, *Los otomíes...* p.116.

<sup>19</sup> Jacques Soustelle, *La familia Otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes...*, México, UNAM, 1950.

<sup>20</sup> Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España, México*, México Porrúa, 1990, p. 403, Pedro Carrasco, *Los otomíes...*, p.309-311, Manuel Gamio, *Las excavaciones del pedregal de San Ángel y la cultura arcaica del Valle de México*, American Anthropologist, Washington, Vol. XXII, México, Porrúa, 1965, p. 18 y Jacques Soustelle, *La familia...*, p.473-474

<sup>21</sup> Wigberto, Jiménez Moreno, "Cronología de la historia precolombina de México" en *Arqueología e Historia Guanajuatense, homenaje a Wigberto Jiménez Moreno*, México, Colegio del Bajío, 1988.

<sup>22</sup> Glottochronology: The study of the rate of change occurring in the vocabularies of languages for the purpose of calculating the length of time (time depth) during which two related languages have developed independently. *Enciclopedia Británica*, t.V.

<sup>23</sup> Jacques, Soustelle, *La familia otomí...*, p. 3.

<sup>24</sup> Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas...* p.138.

<sup>25</sup> Noemí Quezada Ramírez, *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México INAH, 1972.

<sup>26</sup> Pedro Carrasco. *Los otomíes...* p. 258-259.

<sup>27</sup> Al respecto de este sitio el Códice de Xicotepec, plantea que a finales del siglo XIV el soberano acolhua Techotlala, extendió sus dominios hacia el norte, apoderándose de Tulancingo poblada en su mayoría por otomíes, continuaron con esta expansión hacia Huachinango y Xicotepec, estableciendo una ruta comercial. Guy Stresser-Pean, *Códice Xicotepec*, Gobierno del Estado de Puebla, 1995.

<sup>28</sup> Guy Stresser-Pean, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zona vecinal*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior, 1998, p. 31.

<sup>29</sup> Rosaura Hernández Rodríguez, "Dominio Tepaneca en el Valle de Toluca" en *De tlacuilos y escribanos*, [Xavier Noguez, Sthepany Wood, coord.] México, El colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1990,p.59-66

- 
- <sup>30</sup> *Florentine Codex, Libro X...* p.183.
- <sup>31</sup> Noemí Quezada, *Los Matlatzincas...* p. 42.
- <sup>32</sup> *Florentine Codees, Libro X...* p.183.
- <sup>33</sup> Noemí Quezada, *Los Matlatzincas...* p. 43.
- <sup>34</sup> *Ibidem* p. 43.
- <sup>35</sup> Soustell, *La familia...* Cap. IV
- <sup>36</sup> *Ibidem*, cap, IV.
- <sup>37</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, [M. León-Portilla ed.] México, UNAM 1975, 7 vols. Vol. I, p. 199.
- <sup>38</sup> Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, [Rene Acuña ed.], México, UNAM t.1
- <sup>39</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p.87.
- <sup>40</sup> Soustelle, *La familia...*p.448.
- <sup>41</sup> Manuel Gamio, *Las excavaciones del pedregal de san Ángel...*, p.18.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 18.
- <sup>43</sup> Eduard Seler, *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1990-1998, vol. IV.
- <sup>44</sup> David Charles Wright C., "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano central", en *Relaciones, estudios de historia y sociedad* (Colegio de Michoacán), Vol. 18, núm. 72, p.233.
- <sup>45</sup> Jacques Soustelle, *La familia...*, capítulo IV.
- <sup>46</sup> Carrasco plantea que la cultura otomí conservó rasgos antiguos de ese primer gran periodo de la historia de Mesoamérica, durante el cual había en el Altiplano rasgos que luego fueron relegados a la Costa del Golfo de México.
- <sup>47</sup> *Florentine Codex, Libro X*.
- <sup>48</sup> Ángel María Garibay K., "Historia de los mexicanos por sus pinturas" en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, (Sepan cuantos... núm. 37) 1973, p.36
- <sup>49</sup> André Thévet, "Historye du Mechique, manuscrit francais inédit du XVI siècle" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1961, Vol. 20, núm.2, p.193.



---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.197.

<sup>51</sup> Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, [trad. y notas de Primo Feliciano Velásquez], México, UNAM, (Primera serie prehispánica, 1) 1975 p. 13-14

<sup>52</sup> André Thevét, “Historye du Mechique...” p. 198.

<sup>53</sup> *Códice Huamantla*, [facsimil y estudio, Aguilera Carmen editora], Tlaxcala, Instituto de cultura, 2 Vols. 1984. p.31

<sup>54</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p. 134.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.134.

<sup>56</sup> Jacques Galinier. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990. P. 575.

<sup>57</sup> “Relación de Querétaro” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, [René Acuña ed.], México, UNAM, 1987, p. 205-48.

<sup>58</sup> *Códice Telleriano Remensis* 10v 11r la identifica como patrono de la cuarta trecena.

<sup>59</sup> Olivier Guilhem, “Huehucóyotl, “coyote viejo”, el músico transgresor ¿Dios de los otomíes? en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.28 UNAM, México 1998, pp 113-132.

<sup>60</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p.216.

<sup>61</sup> *Relación de Querétaro*, pp. 235-36.

<sup>62</sup> *Códice Huichapan I, Relato otomí del México prehispánico y colonial*, facsimil y estudio, Alvarado Guinchard, Ma. México, INAH, 1976.

<sup>63</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p.135.

<sup>64</sup> Referencia encontrada en Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p.135

<sup>65</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 Vol. Int. , paleografía y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, Pról. e índice analítico de Garcia Quintana, CNCA (Cien de México), México 2000. p. 23.

<sup>66</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...*, p. 134.

<sup>67</sup> Este término de luna en otomí lo retome de “Apéndices” de Jacques Galinier *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. Ángeles Ochoa y Haydee Silva, UNAM, México 1990.

<sup>68</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes...*, p.146.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.157.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>71</sup> Bernardino de Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, int., paleografía, trad., notas y apéndices de Ángel M. Garibay K. UNAM, México 1995.

<sup>72</sup> Pedro Carrasco, “Los otópames en la historia antigua de Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Otópame*, núm.1, p.21, UNAM, México 1998.

<sup>73</sup> Noemí Quezada, *Los matlatzincas...* p.60.

<sup>74</sup> *Códice de Jilotepec*, facsímil y estudio, Reyes Retana Márquez Oscar (editor), H. Ayuntamiento de Jilotepec, 1990.

<sup>75</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas...* Vol. II.

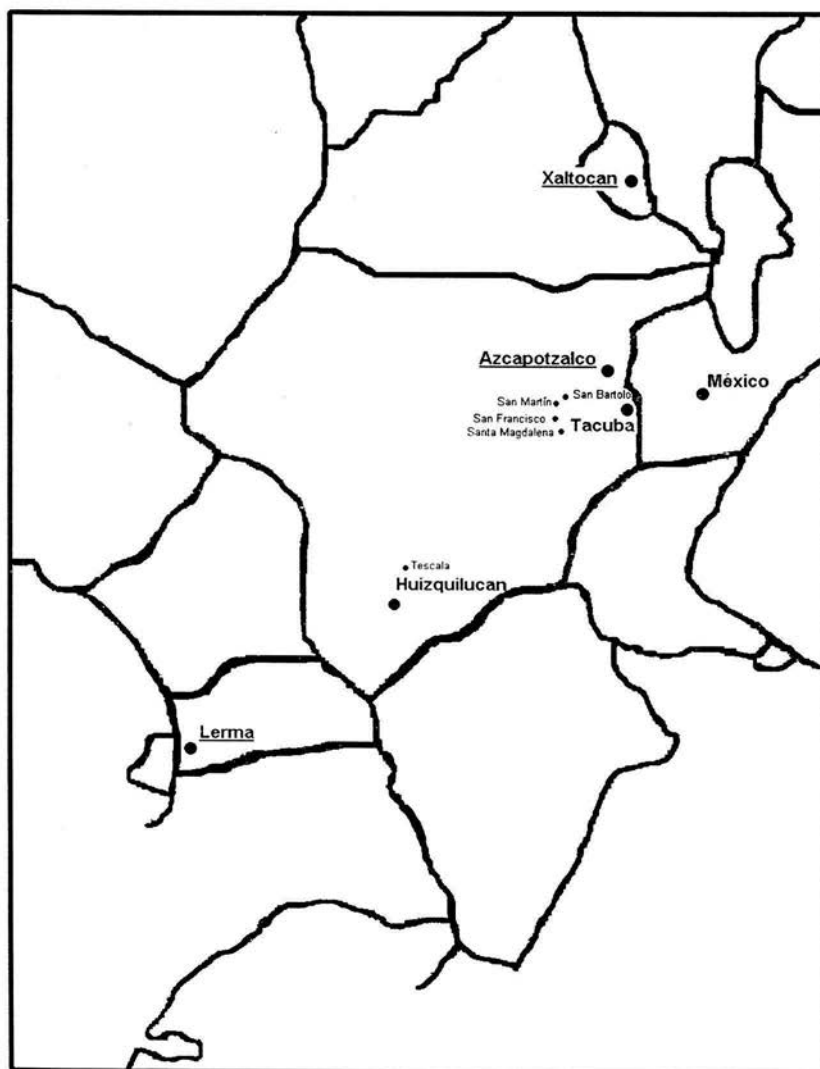
<sup>76</sup> Pierre Ragon, “La colonización de lo sagrado: La historia de Sacromonte de Amecameca” en *Relaciones del Colegio de Michoacán* 75, vol. XIX, 1998, pp.281-300.

<sup>77</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas...* Vol. II.

<sup>78</sup> Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-Otomí*, facsímil y estudio, Rene Acuña, editor, p.93, UNAM, México 1990.

# MAPA 1

## Zona Centro



Referencia tomada de Peter Gerhard,  
*Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*,  
México, FCE, 1986, pág. 158

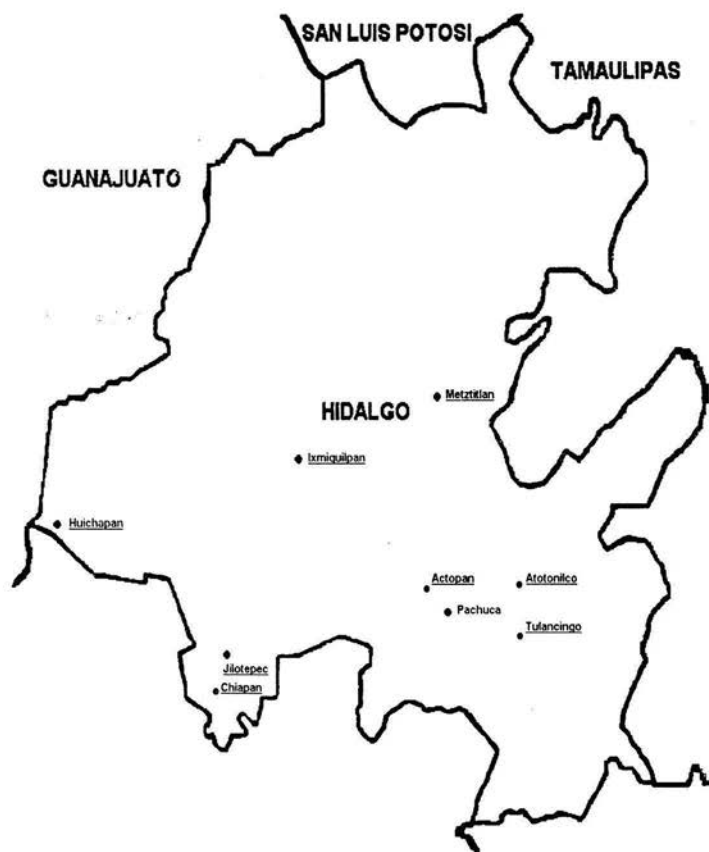
# MAPA 2

## Zona Puebla-Tlaxcala



# MAPA 3

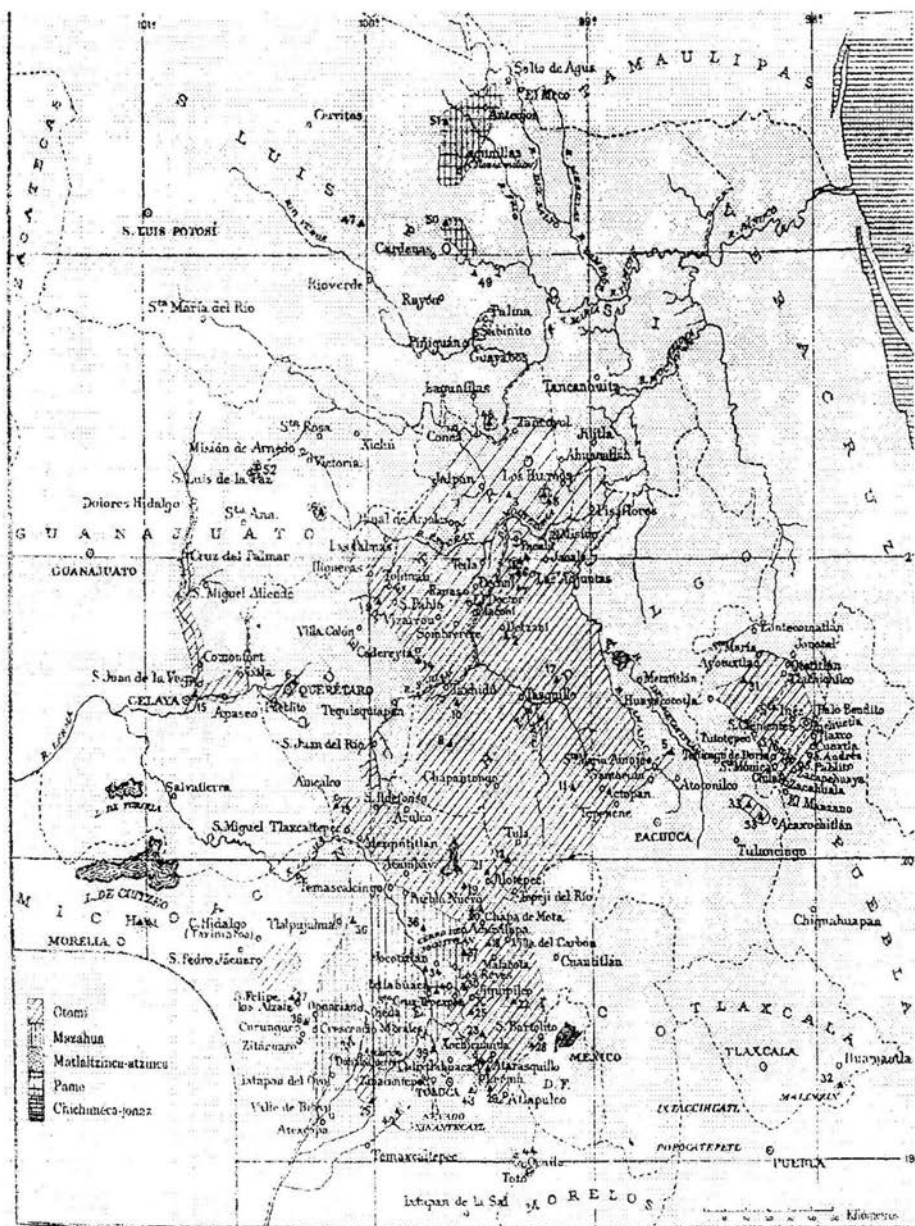
## Altiplano de Hidalgo



# MAPA 4

## Ixtlahuaca-Toluca





MAPA DE LENGUAS DE LA FAMILIA OTOMÍ

Referencia Sountela, La familia Otomí-Pame del México central, México, FCE, 1994, p.71

## SEGUNDO CAPITULO LOS OTOMÍES DURANTE LA CONQUISTA

La administración del territorio después de la Conquista fue un período de varias décadas de enfrentamiento. La sociedad indígena en general sufrió ajustes y transformaciones, planteándose con esto una ruptura con la civilización preexistente; sin embargo algunos rasgos de ésta se toleraron y se dio una continuidad cultural, lo que permitió tender un puente entre la época prehispánica y la novohispana. Se introdujo el ritual católico aunque se conservaron prácticas y creencias anteriores. La formación de esta nueva sociedad fue un proceso que abarcó tres siglos (XVI, XVII y XVIII) y se caracterizó por un intercambio constante.<sup>1</sup> Una de las instituciones nativas que se mantuvieron fue el *altepetl*, unidad política donde se ligaba el origen y la filiación étnica o religiosa.

Cada *altepetl* poseía un centro ligado a una persona o linaje de su *tlahtoani*, este era un sitio asociado a funciones rituales y políticas. En el caso de los otomíes eran *inpuhetzi* que estuvieron sometidos a los mexicas, aunque muchos caciques o señores otomianos recuperaron cierto control y autoridad bajo el dominio español; esto gracias a una negociación entre las autoridades coloniales y los gobernantes indios de cada *inpuhetzi*.<sup>2</sup> Los líderes nativos ofrecieron mantener el control de su pueblo, recolectar y entregar oportunamente el tributo; mientras el gobierno colonial reconoció a los antiguos señoríos como entes autónomos; concediéndoles territorios concretos y otorgándoles privilegios especiales.

Después de dominar el antiguo pueblo mexica, Cortés comenzó la conquista de valle de Toluca. Con esta conquista el territorio central quedó en poder de los españoles y Cortés como gobernador general y justicia mayor de la Nueva España. Con ese poder repartió la tierra de acuerdo a los méritos de sus soldados y sin previa autorización del rey. Su justificación fue la



necesidad de arraigar a los españoles a la tierra con el fin de proteger a los naturales.<sup>3</sup> Fue así, como la encomienda resultó ser una forma de pago especial por los servicios militares de los conquistadores; quienes a cambio tenían como obligación defender el territorio y promover la cristianización, cubriendo en parte las necesidades económicas de la Iglesia.<sup>4</sup> Así dio inicio una forma mixta de señorío-repartimiento, que consistió al mismo tiempo en un poderío civil, militar y económico. Esta forma mixta, imponía deberes castrenses y otorgaba el derecho de exigir tributo, además de proporcionar mano de obra para los negocios del encomendero. De acuerdo a la visión de Charles Gibson, la encomienda se convirtió en el sistema de explotación de indígenas más abierto y agresivo, sirviendo como instrumento de autoridad para los españoles y fuente de terror para los indígenas.<sup>5</sup>

En el valle de Toluca, la estrategia colonial fue el reestablecimiento en el poder local de los señores otomíes pertenecientes a linajes sometidos, con esto se alentó la recuperación de su autoridad independiente de la de los señores de origen mexicana. De esta forma se aseguró el rescate y la continuidad negociada de la antigua organización política indígena local. La relación entre la Corona, los Encomenderos y los *Onayá*<sup>6</sup> se basaba en el mutuo reconocimiento de derechos, prerrogativas y obligaciones, lo que permitió la conservación y restitución territorial del *inpuhetzi* y de sus mecanismos de organización interna.<sup>7</sup>

Rene García plantea tres fases para dicha adaptación: la primera (1521-1535), donde teóricamente se reconocen a los caciques de sangre real como la única autoridad oficial de los *inpuhetzi*. En la segunda fase (1536-1549) encontramos los cabildos tempranos, donde se crean los cabildos indígenas, el cacique se transforma en gobernador y se crea la figura de un juez o alcalde indígena. Los antiguos *Onayá* fueron reconocidos a partir de estas fechas con el doble título de caciques – gobernadores. El cargo de gobernador no existía en la tradición de los

cabildos castellanos, sino que representó una muy buena salida o adaptación funcional al principio de jerarquía piramidal del *inpuhetzi* (1536-1549). La tercera y última fase (1550-1580) se caracterizó por ser un periodo de expansión y consolidación de los cabildos, fue así como el gobierno colonial reafirmó la descentralización política de los pueblos.<sup>8</sup>

Todo este poder absoluto provocó un derecho ilimitado y una explotación económica sobre los indios que fueron despojados de sus mejores tierras y obligados a prestar servicios personales para los conquistadores además de pagar tributo.<sup>9</sup> En el caso específico del valle de Toluca se crearon dos zonas económicas bien especializadas y definidas; una de carácter agrícola y la otra ganadera. En la primera, las tierras más apreciadas por su potencial de riego fueron colonizadas más rápidamente por los europeos al igual que en su momento lo hicieron los conquistadores mexicas. La segunda, representó una nueva especialidad por la introducción de la ganadería, cuyo ordenamiento espacial y principios obedecían a los intereses impuestos por los españoles, dichas tierras eran concesionadas por los virreyes.<sup>10</sup> Esta etapa fue más favorable para los intereses de los conquistadores, pues se les otorga el disfrute de la encomienda por dos vidas, para asegurar el asentamiento del régimen del señorío sobre los pueblos de indios,<sup>11</sup> que durante esta época iniciaron una serie de desplazamientos desde las más altas laderas del valle hacia las tierras más bajas.<sup>12</sup>

Los españoles distinguieron culturalmente a los otomíes en dos niveles: los del Norte (Guanajuato y Querétaro) conocidos como “montaraces”, que se caracterizaban por poseer elementos de la cultura de los cazadores-recolectores. Los del sur y centro (Estado de México e Hidalgo) llamados “mansos”, poseedores de una base económica agrícola y que contaban con centros cívicos-religiosos, además de una compleja organización religiosa.<sup>13</sup> Esto sucedió porque a la llegada de los españoles, los pequeños grupos de otomíes; vivían en los actuales estados de

México e Hidalgo y mantenían relaciones con los chichimecas pames que vivían en los valles hacia el norte en los actuales estados de Guanajuato y Querétaro.<sup>14</sup> Existía, por lo tanto, una red de relaciones variables que, sí en ocasiones degeneraban en guerrillas, otras veces permitía entablar un diálogo comercial basado en el trueque de sal y tejidos otomíes a cambio de pieles, arcos y flechas chichimecas.

Con estos antecedentes, la primera expansión de los españoles en la región del norte se hizo a través de los otomíes, que a cambio recibieron cargos y tierras durante todo el siglo XVI, de esta manera pudieron asegurar que existiría una población sedentaria, agrícola y sumisa en una región sujeta a ataques de los nómadas.<sup>15</sup> Las ciudades más importantes, fundadas en ese tiempo con los colonizadores otomíes y pequeños grupos de españoles fueron: Querétaro, San Juan del Río, *Toliman*, *Xichu*, Tierra Blanca, Santa María del Río, y San Luis de la Paz; en este último lugar los chichimeca jónaces adoptaron una vida sedentaria y se establecieron en “La Misión”. No obstante, los grupos que no fueron dominados mantuvieron sus hostilidades que, aunadas a la falta de una agricultura regular, provocaron levantamientos entre los indios recién establecidos y los nuevos colonizadores.<sup>16</sup>

En 1530, la zona del actual Querétaro poblada por chichimecas fue invadida por otomíes dirigidos por un jefe llamado *Comi*, quién aceptó ser bautizado con el nombre de Hernando de Tapia y que acató la soberanía del Rey de España. Las invasiones otomíes no se limitaron a Querétaro, prosiguieron al noroeste alcanzando la región de Guanajuato y en 1547 fundan San Miguel. En 1552, los jónaces, tribu chichimeca del norte de Guanajuato, fueron derrotados por los otomíes y aceptaron someterse a la autoridad española a cambio de suministros de carne y maíz.<sup>17</sup> Después de la Guerra Chichimeca los españoles ya no pidieron la ayuda de los otomíes y éstos fueron perdiendo gradualmente sus privilegios, su poder y sus tierras. En respuesta, algunos

otomíes de la nobleza fabricaron documentos apócrifos para defender sus intereses políticos y económicos. Estos documentos son muy útiles para estudiar el concepto que tenían los otomíes de su propio pasado. Tal vez sea en este momento que comienza a construirse una identidad étnica relacionada con una memoria histórica que veremos más adelante.

En esta convivencia con los conquistadores, las lenguas otomí, matlatzinca, mazahua, entre otras, fueron sustituidas en algunos lugares por el náhuatl; pues para los administradores y evangelizadores era preferible dicha lengua, por ser la más difundida. Sin embargo el otomí era, en una etapa inicial de la Colonia, una lengua que se encontraba a la par del náhuatl, ya que varios evangelizadores la manejaban. Existieron otros eventos que provocaron la disminución del uso de la lengua otomí, como que para aprovechar las zonas mineras, se favoreció la transferencia de familias nahuas a las zonas otomíes.<sup>18</sup> Además de algunos casos de otomíes que prefirieron emigrar para mejorar su situación económica y por lo tanto tuvieron que aprender la lengua del sitio al que llegaron.<sup>19</sup>

Motolinía, nos comenta acerca de los otomíes: “la cabeza de su señorío creo que es *Xilotepec* que es una provincia... que proceden de los chichimecas, que son gente de la más bárbara de toda Nueva España, pero hábiles para recibir la fe, y vienen con gran voluntad a recibir el bautismo y la doctrina cristiana”.<sup>20</sup> Sin embargo y a pesar de esta afirmación, los conquistadores se fueron dando cuenta que no podían explotar completamente ni catequizar efectivamente a un pueblo disperso en áreas remotas, donde podían evadir el tributo y practicaban ritos prohibidos.<sup>21</sup> Así, decidieron, que era necesario congrega a los naturales, por lo que al término de la Conquista emprendieron una ardua tarea para concentrarlos y crear pueblos en cuyo centro se erigieron las iglesias católicas. Durante este periodo los misioneros franciscanos y agustinos comenzaron a evangelizar a las poblaciones indígenas. En 1524 llegan a México los primeros frailes franciscanos

fundando en el mismo año dos conventos, uno en el valle de México y el otro en la región de Puebla, un año después se erige el obispado con Fray Juan de Zumárraga como primer obispo. Es en el periodo comprendido entre 1525–1531, que se funda el convento de Toluca iniciándose la evangelización directa en esta zona.<sup>22</sup>

Los frailes debían impartir la doctrina y evangelizar a los indios, enfrentando el problema del idioma y teniendo como obligación hablar cuando menos la lengua indígena local, para poder llevar a cabo en toda su magnitud, la Conquista Espiritual que la Iglesia se había propuesto. Pero la falta de frailes que pudieran predicar en idiomas indígenas era un serio problema para las autoridades eclesiásticas, pues había zonas en las cuales muchos indios no se habían convertido precisamente por esta causa. Debido a la escasez de ministros para cubrir estas necesidades se introdujo en la Nueva España a fines del siglo XVI, la Congregación de indios que tenía finalidades jurídicas además de brindar apoyo en la enseñanza del cristianismo.<sup>23</sup>

La evangelización distó mucho de conducir a una rápida y sencilla conversión en la religiosidad y la cultura de la población mesoamericana. El proyecto cultural e ideológico de los religiosos dependía en buena medida de su perseverancia y su acierto en la re-educación de los indios. Otro hecho que debemos contemplar es que, para la mayoría de los indios, la aceptación de la nueva fe se pudo haber debido a una manifestación de obediencia civil no muy diferente del pago del tributo. Sería interesante puntualizar el momento en que los indígenas asimilaron los nuevos conceptos de religión y gobierno dándoles nuevos matices a sus relaciones con los españoles, esto debió ser gradual.<sup>24</sup>

Pocos son los datos que existen acerca de la evangelización de los indígenas otomíes. Las crónicas de los evangelizadores de la región se concretan en citar las fundaciones de conventos y casas desde donde se emprendían los viajes de catequización. La zona de Hidalgo aparece como

olvidada y por el contrario, mejor suerte corrió la provincia de Michoacán donde se encontraba el mayor número de religiosos y de conventos. La presencia religiosa en el Valle de Toluca fue temprana, por influencia del propio Cortés, los Franciscanos se asentaron en el pueblo de Toluca desde mediados de los años veinte.<sup>25</sup> Como en otras partes de la Nueva España, en el área otomí se fundaron centros de evangelización cristiana en aquellos pueblos que representaban las jerarquías más importantes para la población indígena. Sin embargo, existieron zonas más densamente pobladas y extensas que no tuvieron misioneros suficientes.

En la junta que se celebró en la “Provincia del Dulce Nombre de Jesús”, de México en el año de 1536, se determinaron dos cosas: primero la evangelización a cargo del prior fray Juan de Sevilla, de la zona ubicada en la Sierra Alta donde, hasta entonces, no había entrado la Ley del Evangelio. Esta Sierra Alta corre desde Metztlán hacia el Norte, hasta formar lo que hoy se conoce como Tres Huastecas -Potosina, Hidalguense y Veracruzana-, en esta zona predicaron y enseñaron los frailes agustinos. La segunda fue, que para la conversión de los otomíes<sup>26</sup> enviaron al Prior de Atotonilco, fray Alonso de Borja. Entonces dio principio la evangelización de los otomíes en el pueblo de Atotonilco, que se encuentra en el extremo Sureste de la Zona Occidental del Estado de Hidalgo. Grijalva relata cómo fue la labor de fray Alonso de Borja<sup>27</sup> y cómo tuvo que aprender en poco tiempo la lengua otomí que es la más difícil

*...y aunque estos llanos están tan cerca de México estaban entonces olvidados y desechados ya sea por la bajeza y rudeza de los indios o por la esterilidad de la tierra, fray Alonso tuvo que ir desde Atotonilco hasta la Sierra de Tututepec... esta fue la más ardua empresa de todas no sólo por la dificultad de la lengua sino por la rudeza de los indios a la que se le añadía la aspereza de la Sierra que son montuosas con una gran multitud de fieras.<sup>28</sup>*

En 1542 fray Alonso de Borja, agustino, llegó a *Tututepec* y ordeno la creación de una iglesia que más tarde se convirtió en convento. No solamente predicó en las sierras de *Tututepec*,

caminó y evangelizó hacia Tulancingo y Santa Ana Hueytlalpan donde existían también otomíes.<sup>29</sup> De la misma manera se dirigió hacia el norte dándose cuenta de la importancia de las poblaciones de Actopan e Ixmiquilpan. Para 1542, la región comprendía estancias y barrios que los agustinos intentaron reagrupar para poder controlar las poblaciones locales y así facilitar la evangelización. Sin embargo; esto provocó fuertes resistencias que se dieron a través de la migración de muchas familias que buscaban escapar de la tutela de los religiosos y esto se prolongó hasta el siglo XVII. Ya en este siglo se plantea un compromiso de la iglesia con las sociedades locales para lograr una autonomía religiosa por parte de los párrocos.

Como vimos, algunos de los grupos otomíes tuvieron bajo su cargo la conversión de los indios del norte a cambio de tierras, que les eran concedidas oficialmente al recibir la nueva religión. Fue en este momento en que los otomíes gozaron de una situación privilegiada por su doble actuación dentro de la Conquista: como conquistadores y creyentes, lo que les permitió hablar de una conversión anterior, desde tiempos remotos y con esto reivindicar sus privilegios<sup>30</sup> Esta forma particular de contar su historia y de vivir la conquista se traslada a la religión donde contemplamos la integración a la nueva religión y la práctica paralela de sus antiguos ritos.

Esta aceptación dependió de un proceso de adecuación<sup>31</sup> que permitió conservar su patrimonio cultural más o menos intacto. Los frailes consideraban a los otomíes buenos cristianos, dados al culto y a la reverencia de los santos, sin embargo; se percataban de que sí bien habían aceptado la nueva religión, no la practicaban al pie de la letra y con esto se favorecía la supervivencia de ciertos rasgos de la religión prehispánica conviviendo con los ritos católicos, por la semejanza existente entre las celebraciones,<sup>32</sup> del mismo modo que ocurrió con otros cultos indígenas. Esto aunado a una falta de conocimiento por parte de los misioneros, que no le dieron importancia a algunas ceremonias que contenían un carácter diferente a la liturgia oficial, da como

resultado el surgimiento del fenómeno de la idolatría, del cual tenemos una serie de referencias, que nos permiten observar las características particulares de cada una de las regiones, donde en mayor, o menor escala se presentó. Entre 1536 y 1540, Zumárraga comenzó una campaña contra la idolatría indígena.

De entre los muchos casos ventilados a raíz de dicha campaña encontramos los casos de los “Hombres- Dios” cuya fama era tan grande que contaban con discípulos que los seguían y continuaban sus preceptos. Por ejemplo tenemos el caso de Andrés Mixcóatl<sup>33</sup> que defendió y difundió creencias y ritos prehispánicos, era considerado “dios de la lluvia y también le llamaban Tezcatlipoca, él recitaba encantamientos que podían hacer que lloviera, cambiaba la dirección de las nubes, inundaba pueblos o los salvaba de las sequías”.<sup>36</sup> Los antecedentes de este caso, fueron los de Martín Ocelotl<sup>34</sup> y Don Carlos, señor de Texcoco,<sup>35</sup> que también fueron acusados de practicar antiguos rituales y que resultaban sumamente peligrosos, pues pertenecían a un linaje noble que les permitía tener acceso a niveles sociales que podían ocasionar serios problemas.

Recordemos la referencia de Sahagún que vimos antes, que en la época prehispánica, entre los otomíes, existían unos hombres sabios *ogapätiamahëtzi* a quienes solían preguntar si habría lluvia y a quienes el pueblo adoraba como dioses.<sup>37</sup>

La historia de los “Hombres-Dios”, se repitió varias veces. En 1540, en Ocuilán, un indio tenía en la cueva *Tetelneoya* muchos ídolos y alrededor sangre y cosas que santificar, a estos ídolos de Ocuilán les ofrecía anualmente copal, pulque, rosas y tamales.<sup>38</sup> Entre los otomíes, también encontramos la referencia de un indio llamado Juan Coatl, del pueblo de San Juan Ixtenco que era considerado como sumo sacerdote y en la sierra de Tlaxcala, en una cueva adoraba ídolos y decía “que él era más que el sacerdote, que hablaba con sus dioses y les daba lo que necesitaban”.<sup>39</sup> Encontramos a Juan como un representante de dios en la tierra, como un *ixiptla*,<sup>40</sup>



recordamos que a los sacrificados en la época anterior a la llegada de los españoles se les consideraba como la deidad en la tierra, el dios mismo encarnado.<sup>41</sup>

Otro caso lo encontramos en Tanacopan Hidalgo, en 1536 donde son acusados *Tacátetl* y a *Tanixtetl* de realizar ceremonias paganas, que servían para iniciar a los jóvenes para el sacerdocio nativo, haciéndolos sangrar de brazos y piernas, estos ritos iniciáticos se llevaban a cabo en una cueva, donde se encontraban nueve ídolos de gran tamaño y máscaras sacrificiales.<sup>42</sup> Con la ayuda de un intérprete otomí, confesaron que los sacrificios estaban dirigidos a Tlaloc, dios de la lluvia, para que mitigara la sequía que asolaba a su gente.

Nosotros encontramos algunos casos similares a los expuestos, por ejemplo, en Tenango del Valle había un cerro llamado *Xieixuztepe*, que tenía una cueva, donde adoraban ídolos de palo y que también había en dicha cueva una máscara de pedernal “que puesta dicha máscara devisaba él que se la ponía todas partes del mundo”.<sup>43</sup> En varios documentos existe información acerca de ídolos ocultos y de espantadores de granizo, principalmente de la zona de Toluca, lo que nos permite reconocer que estas prácticas idolátras tenían una constante entre el pueblo otomí, al igual que el problema de la propiedad de la tierra.

Recordemos que, durante el siglo XVII, se dio una oleada de evidencias acerca de infieles indígenas, de acuerdo a los informes eclesiásticos. Sin embargo, dichas evidencias fueron moldeadas por los edictos del *Concilio de Trento* que exhortaban al clero y les ordenaba acción decisiva en la defensa de la verdadera iglesia cristiana. En respuesta, aparecieron los informes sobre idolatría en el centro de México donde las curaciones mágicas y algunos de los ritos de fertilidad, que hasta hacia un tiempo se consideraban de gente ignorante, en ese momento aparecieron como grandes obras del maligno.<sup>44</sup> Gracias a estas preocupaciones, así como la evidentemente inacabada conversión de los indios a la religión cristiana resulto muy difícil la

posibilidad de una “negociación” para llevar a cabo una “elección” que permitiera la convivencia de creencias y cultos.

---

---

<sup>1</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México entre los siglos XVI-XVIII*, trad. Roberto Reyes Mazzone, FCE, México, 1999.

<sup>2</sup> Rene García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca, la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV- XVII*, México, CNCA-INAH, 1999, p.24.

<sup>3</sup> Ethelia Ruiz Medrano, "Las primeras instituciones del poder colonial" en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta DeAgostini- CONACULTA/ INAH, 2001, núm.3, pp.45-46.

<sup>4</sup> Gibson menciona que el rasgo esencial de la Encomienda, era la consignación oficial de grupos indígenas a colonizadores españoles privilegiados que tenían el derecho de recibir trabajo y tributo de los indios que les eran delegados. A cada encomendero se le confiaba el bienestar cristiano de un número designado de indígenas Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, traducción Julieta Campos, Siglo XXI América Nuestra, México 1984, pp. 63-100.

<sup>5</sup> Gibson, es uno de los autores que habla de los cambios radicales y la brutalidad con la que se llevaron a cabo. Ibid. pp.63-100.

<sup>6</sup> Término que significa "Señor de siervos", Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe* [Rene Acuña ed.] México, UNAM, 1990, f.385r.

<sup>7</sup> Ethelia Ruiz Medrano, "Las primeras instituciones del poder colonial"..., pp. 45-46.

<sup>8</sup> Rene García, *Indios, territorio y...*, p.285.

<sup>9</sup> Ejemplos de estos despojos los encontramos en varios documentos del Archivo General de la Nación, muchos de los cuales pertenecen a la jurisdicción de Toluca. Por ejemplo, en el pueblo de Tultepec (ramo Tierras, año 1780 fs 35-83), se mantuvieron en pleito varios años en contra de un español, cuyos los límites de su hacienda se expandieron hasta las calles del pueblo. Ante este abuso, la revuelta no se hizo esperar y sin embargo, cuando intervino la justicia sacaron de sus tierra a los indígenas para entregárselas a los herederos del español. De nada sirvió alegar que estas tierras les pertenecían desde tiempos inmemoriales.

<sup>10</sup> Rene García, *Indios, territorio y...*, p.299.

<sup>11</sup> Ethelia Ruiz Medrano, "Las primeras instituciones del poder colonial"..., pp. 118-119.

<sup>12</sup> Jacques Soustelle, *La familia Otomí- Pame del México central*, México, FCE 1993, p.475.

<sup>13</sup> James W. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI, 1974, p.14.

<sup>14</sup> Jacques Soustelle, *La familia...*, p. 476.

---

<sup>15</sup> David Wright C., menciona al respecto cuatro etapas, “El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano central” en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, (Colegio de Michoacán), Vol.18, núm. 72, p.235.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.235.

<sup>17</sup> David Wright, “Manuscritos otomíes del Virreinato”, *Segundo simposio internacional: Códices y documentos sobre México*, México, INAH, 1994, p.6.

<sup>18</sup> Jacques Soustelle, *La familia...*, p.487.

<sup>19</sup> José Miranda, “La población indígena de Ixmiquilpan y su distrito en la época colonial” en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 1, 1996, pp.120-130.

<sup>20</sup> fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, p. 403.

<sup>21</sup> Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519- 1821*, México, UNAM, 1986, p.349.

<sup>22</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay K., México, FCE, 1986, p.158.

<sup>23</sup> Noemí Quezada Ramírez, *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH, 1972. p. 116.

<sup>24</sup> Louise M. Burkhart *The Slippery Herat, Nahua-Cristian Moral Dialogue in sixteenth- Century México*, The University of Arizona press. 1989. p.3-4.

<sup>25</sup> Rene García Castro *Indios, territorio y...*, p.50.

<sup>26</sup> Vicente T. Mendoza, *Música indígena Otomí. Investigación musical en el Valle del Mezquital*, Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, 1951, p. 65.

<sup>27</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año 1533 hasta 1592*, México, 1926, p.95.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.95.

<sup>29</sup> Recordemos que los otomíes de Tututepec, se aliaron a los españoles en contra de los mexicas para luego aceptar la soberanía del rey español. Dicha alianza terminó por el ataque de *Tututepec* a colonos españoles; después de una breve tregua vino otra revuelta, así *Tututepec* se convirtió en República de Indios dependiente de la Alcaldía mayor de Tulancingo Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990. p.48

---

<sup>30</sup> Serge Gruzinski, "La memoria mutilada: la construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII" en *La memoria y el olvido, segundo simposio de historia de las mentalidades*, México, INAH, 1985, pp. 33-46

<sup>31</sup> De acuerdo con Burkhart, en el caso de los nahuas se "voltearon" los discursos cristianos, adaptándolos a los términos propios de los indios, esto es lo que llama una indigenización de lo cristiano a través de un diálogo aceptado y sincronizado que permitía inscribir en las enseñanzas cristianas los significados nahuas que les permitían recuperar algunos símbolos de su cultura. Es por tanto viable reconocer que con los otomíes pudo ocurrir un caso semejante. Louise M. Burkhart *The Slippery Herat*, Ibid, p.12

<sup>32</sup> Ejemplo de esto es la práctica cristiana para implorar por lluvia, realizando procesiones, que también se acostumbraban en tiempos de la gentilidad.

<sup>33</sup> Serge Gruzinski, *El poder sin límites, cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, 1977, pp. 45-77.

<sup>36</sup> Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana 1536-1543*, México, FCE, 1988, p. 70.

<sup>34</sup> Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco, Archivo General y público de la Nación, México, 1919.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ver primer capítulo de este trabajo, p. 5.

<sup>38</sup> Referencia tomada de Noemí Quezada Ramírez, *Los matlatzincas...* p. 117.

<sup>39</sup> Serge Gruzinski, *El poder sin límites...* pp.114-15.

<sup>40</sup> En otomí existe el equivalente a representador *nogamextäte*. o *tana* representar, Alonso Urbano, *Arte breve...* f. 367r.

<sup>41</sup> Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, FCE, 1977, pp.139-40.

<sup>42</sup> Richard E. Greenleaf, *Zumárraga...* p. 66.

<sup>43</sup> Archivo del Arzobispado, caja 62, exp.7, 1745.

<sup>44</sup> William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, COLMEX, México 1999, pp. 95,101

### TERCER CAPITULO “LA VOLUNTAD CELEBRADA”

Efectivamente la elección que permitiera la convivencia de creencias y cultos no resultó ser fácil, España convertida en defensora de la ortodoxia católica, en esta época redobla sus cuidados en todo aquello que era diferente. La contrarreforma española promueve el *Concilio de Trento* (1545-1563), e intensifica la vigilancia del dogma<sup>1</sup>. Cien años después de la Conquista de México el conjunto de creencias ritos y costumbres que conformaban la antigua religión indígena se mantenía viva en especial en zonas poco comunicadas con el centro de la Nueva España. Un siglo no fue suficiente para “sustituir” una religión por otra, sobre todo porque en el caso de los evangelizadores su atención se concentró en mostrar los aspectos formales de la nueva religión sin importar el grado de asimilación de los conversos.<sup>2</sup> Esto aunado al desconocimiento, por parte de los frailes acerca de la religión mesoamericana, originó que no se percibiera que detrás de una supuesta aceptación existió una superposición de elementos indígenas. Los misioneros ignoraban el proceso de “selección” de los naturales, los percibían como meros observadores pasivos, no tomaban en cuenta su participación activa y las propuestas para la “remodelación” de las costumbres religiosas.

Tiempo después, el cambio en la política eclesiástica, que sustituyó a los frailes mendicantes por el clero secular,<sup>3</sup> ocasionó pugnas y divisiones entre los indios que preferían al clero regular por su mayor devoción y humildad; pues el fervor y dedicación de los miembros del clero secular no era tan marcado. Dicha actitud provocó un decrecimiento en la religiosidad cristiana de los indígenas, lo que propició una revitalización de las prácticas religiosas antiguas. Esto aunado al interés de los párrocos por mantener la autonomía, establece un compromiso entre la iglesia y la sociedad local que permite

flexibilidad para ajustar la práctica local, se moldean y transforman las viejas formas religiosas dando como resultado el resguardo de las antiguas creencias. Para el siglo XVII, algunos sacerdotes se quejaban del desapego que mostraban algunos pueblos, además de observar una “mezcla” de religiones. En algunas comunidades se llevaron a cabo rebeliones por parte de los hechiceros, como respuesta a las imposiciones de los curas, que penetraban en todos los aspectos de la vida social y que pretendían arrancar de raíz nuevamente, las creencias y prácticas indígenas.<sup>4</sup> Esto aunado a las pretensiones de los párrocos, provocó que las autoridades eclesiásticas mandaran que los sacerdotes católicos hicieran pesquisas de lo que describieron como “prácticas idolátricas y supersticiosas” y las registraran por escrito para ayudar a otros ministros a reconocerlas, además de mostrar que se encontraban laborando a favor de la Iglesia y no para sus fines personales. Las disposiciones por parte de los arzobispados eran, que en especial, los párrocos encargados de zonas alejadas del área central, realizaran dichas investigaciones y lucharan contra la extirpación de las hechicerías e idolatrías. Estos escritos llevaban como fin conocer la raíz y procedimientos de las supersticiones de los indígenas a su cargo.

Los extirpadores de idolatrías mexicanos construyen la parte esencial de su razonamiento, basándose en su propia experiencia y la formulan a partir de un número determinado de casos concretos, cuidadosamente elegidos y descritos para apoyar sus propias interpretaciones.<sup>5</sup> Convencidos de que la práctica de la idolatría se había extendido, se comenzó una persecución que terminó en procesos y en algunos casos en castigos severos. A fin de cuentas toda esta persecución de la idolatría prepara y justifica una represión sistemática y una serie de medidas tendentes a asegurar la concertación de los poderes del Estado y la Iglesia. La lucha contra la idolatría<sup>6</sup> contempla un reforzamiento en el control de las poblaciones indígenas, una vigilancia constante para uniformarlos política

y culturalmente, se buscaba una legitimación ética y política para sostener los derechos de la Corona sobre América.<sup>7</sup>

A continuación revisaremos algunos ejemplos de rebeldía de los pueblos otomíes, que se mantuvieron firmes ante las imposiciones del nuevo orden político y religioso.

### **REBELIONES POR PROPIEDAD DE LA TIERRA**

Encontramos este antecedente en el año de 1608.<sup>8</sup> Se trata de los pleitos por posesión de tierras entre campesinos y naturales del pueblo de San Juan Tianquismanalco, quienes aseguraban que estas tierras estaban en su poder anteriormente y que sus antepasados se encontraban instalados en esa zona antes de que los campesinos llegaran. Finalmente, son los campesinos quienes ganan este pleito con el descontento y la amenaza de los habitantes de san Juan Tianquismanalco.

Ahora conozcamos un caso en contra de un cura en Toluca,<sup>9</sup> quien acusa a los naturales de Tlacotepeque, de la jurisdicción de Metepeque<sup>10</sup>, ante el juez eclesiástico y así mismo ante el comisario del tribunal de la Santa Inquisición. El cura alega que posee algunos “bienes espirituales” y tiene una hacienda de cuatro mil pesos y que los indios se la quieren quitar, alegando que les pertenecía por derecho “antiguo”. Esteban López (cura), arremete diciendo que: “no existe un antecedente de una antigua posesión por parte de los naturales”y, por lo tanto, dichos bienes le pertenecen por el trabajo que ahí realiza (diezmo).

Otros ejemplos acerca de los problemas que enfrentaban los otomíes ante los abusos de autoridades y clérigos, los encontramos en Ixtlahuaca y Santiago Tianquistengo bajo jurisdicción de Toluca.<sup>11</sup> En el año de 1678, estos pueblos se resisten al aumento de impuestos, “con el frívolo pretexto” que no había existido aquella costumbre de cobrar los



12 reales que establecía la ordenanza. En el relato del caso se menciona que el recaudador fue apedreado y apresado (afortunadamente para él, logró escapar de su prisión) y con este hecho se suspendió la cobranza por 15 días. Todo lo sucedido había provocado que otros pueblos de la misma jurisdicción, tampoco permitieran la entrada a los recaudadores. Entre los argumentos que esgrimen los naturales de Santiago para no pagar estos impuestos, cuentan con “el pretexto” que ellos fabrican el carbón para la Real Casa de Moneda de esta Corte y por tanto, están exentos del pago. Para confirmar esta conducta social rebelde, el cura del lugar, Don Julián de Montoya, manda una carta. En respuesta, los naturales del lugar declaran que no pagan arancel, pues su cura “cobra indebidos y excesivos derechos, además de hacerlos víctimas de vejaciones”.

Continuando con los otomíes de la zona de Toluca, ahora veremos un pleito en el pueblo de San Pedro Tutoltepeque.<sup>12</sup> El documento relata que se fueron extendiendo tanto los límites de una hacienda de labor que la dueña, Doña María de Irruticochea Canales, amenazó con abrir zanjas dentro del pueblo. Los afectados alegaban que dicha hacienda ya se venía extendiendo hasta las tierras del pueblo, desde muchos años atrás, pero se había guardado silencio. Así, 16 años después, “más de 600 indios la despojaron de esas tierras con uso de violencia”, de acuerdo a la versión de Doña María. Después de estos hechos, la hacendada dio órdenes a su mayordomo Diego Maldonado de demoler las casas y jacales que se encontraban dentro de su propiedad. El pleito continuó durante un año, saliendo beneficiada la hacendada pues dentro del legajo revisado, existe una ordenanza que “da pena de 200 azotes a quien no salga de su propiedad”.

En 1727, nuevamente nos encontramos con un caso de alborotos por parte de otomíes, ahora de la zona de Hidalgo,<sup>13</sup> es un caso de restitución de tierras y aguas a los naturales del pueblo de Santa María de Ixtlahuaca, por parte de Thoribio Fernández de

Ribera, del partido de San Felipe de Ixtlahuaca, dueño de una hacienda que se extendió hasta las posesiones de dichos naturales. Dichos naturales despojaron en forma violenta de una parte de sus tierras al dicho Fernández, ya que se encontraba en los límites de los pueblos de Ixtlahuaca y Huichapa. Entre los argumentos de los testigos, se menciona en varias ocasiones que: “los indios de este lugar son sumamente rebeldes y tumultuosos, que no quieren entender y no obedecen”. De acuerdo a las observaciones del denunciante, esta desobediencia es constante y ante cualquier situación.

Estos casos nos muestran un parte de los abusos cometidos con los pueblos indios durante largo tiempo. La referencia constante que tenemos, en el caso específico de los otomíes, es que son sumamente rebeldes desobedientes ante cualquier situación. Sin embargo, estos hechos no fueron “cualquier situación”, el abuso por parte de los hacendados llegó a sus límites y ellos tomaron por su propia cuenta lo que seguramente la justicia no les otorgó.

A continuación, revisaremos los casos de idolatría, otra constante en algunos pueblos otomíes.

### **LA PETICIÓN DE LLUVIAS Y LA DANZA DE LOS SANTIAGOS**

Los protagonistas de este caso son los naturales de Tescala del distrito de Huixquilucan cerca del Valle de México,<sup>14</sup> que fueron acusados por haber realizado la danza prohibida de los Santiaguitos en la que adornaban los potrillos utilizados para bailar, pues “los incensaban y veneraban más que al mismo Señor Santiago”.

El cura de este lugar quiso impedir que se llevaran a cabo estas muestras de paganismo y entonces fue atacado por la comunidad general, que “lo golpeó y lo lanzó por una barranca”. Durante su narración, el cura dice que “en esta danza se hablaban muchos desatinos y herejías además de contener muchos abusos e idolatrías que ya no se

observaban en otras partes<sup>7</sup>. No conocemos los textos dichos durante la danza; sin embargo contamos con la referencia de unas oraciones actuales dirigidas al señor Santiago para curar, provenientes de la Sierra de Puebla:

Tu señor Santiago Milagroso.  
 Da vueltas con tu caballo,  
 da vueltas con tu espada,  
 da vueltas con tu lazada.  
 Que venga a su casa  
 con un relámpago.  
 Y dan vueltas  
 con un relámpago,  
 de prisa  
 que venga a su casa  
 Y aquí te voy a hacer dueño de tus oraciones.<sup>15</sup>

Actualmente la imagen del Señor Santiago al igual que la de San Miguel son consideradas como santos de gran magnitud, son patronos de muchos lugares y están representados con la espada empuñada, lo que confirma su papel de principales defensores celestiales de los miembros de las comunidades bajo su protección.<sup>16</sup> Tienen vara de justicia, tienen caballo para ir a traer un espíritu de donde sea, tienen alas y vuelan arriba como espíritus también. Son supervisores del orden, siempre al servicio del bien.

Caballo, alas, armadura y espada son atributos que simbolizan las principales características de ambas figuras divinas, con su sobrehumana capacidad de desplazamiento, (movilidad de los vientos y las nubes) y su terrible fuerza combativa. Dicha movilidad sobrehumana y la fuerza devastadora son prerrogativas de las divinidades pluviales tradicionales identificadas con el rayo, el fenómeno meteorológico que mejor condensa en sí, aquellas propiedades. El rayo no es simplemente el golpe de la espada de dicha divinidad, (expresión en términos de energía calorífica-lumínica), sino el control que ejerce Santiago sobre el régimen de las lluvias. Así, inspira un buen número de prácticas religiosas

por parte de sus feligreses. En comunidades indígenas actuales periódicamente se pasa de casa en casa una imagen del Santo, y allí recibe ofrendas de agua y maíz, a fin de propiciar la merced de precipitaciones abundantes y copiosa cosecha.<sup>17</sup> Tal vez por estas razones era tan importante para los indios otomíes de Tescala que se bailara la danza de Santiaguitos aunque estuviera prohibida, además de llevar a cabo otros rituales, que les permitieran asegurar que sus antiguas deidades del agua se encontrarían satisfechas.

En el mismo documento se menciona, que los vecinos de los barrios de la Magdalena, san Francisco, san Martín y san Bartholo en Tacuba, se encontraban, también, en problemas, pues su cura aseguraba que “los naturales de dichos barrios con pretextadas enfermedades y falsas excusas no acudían a los oficios de la misa”. Alegaba de igual forma que durante la Cuaresma anterior, los llamaba con la campana más de dos veces, para confesiones solicitaba a los Fiscales que los trajeran por la fuerza y los encerrarán para que se confesarán. Pero todo era en balde y sólo conseguían que cumplieran con la Iglesia, los que lograban encerrar que eran por lo regular algunas mujeres, los que tenían cargos y algunos otros. En estos barrios, ninguno se confesaba, nunca cumplían con la Iglesia no iban a misa y no asistían a la doctrina. Para continuar con el proceso, es llamado a declarar un vecino español, quien agregó a las anteriores acusaciones, que en estos barrios se negaban a tener maestros en las escuelas, no les pagaban y “no enviaron a más de seis u ocho muchachos para que, aburridos los maestros, se fueran”. Dicho testigo, acusa directamente a Martín Gañan y Nicolás de las Cruz, alcaldes del barrio de San Francisco, como los responsables de poner pleito para no tener escuela, “aún habiendo recibido la orden, bajo pena de recibir cien azotes y presidio a los que de algún modo se opusieran”. Así, los citados Martín Gañan y Nicolás de la Cruz, fueron castigados por la justicia de Tacuba y entonces admitieron al maestro; pero no enviaron a los muchachos ni le pagaron,

por lo que “hasta ahora se han quedado sin escuelas”. El declarante hace hincapié en que los “más inquietos han sido siempre los barrios de Tescaluca, la Magdalena, san Francisco san Bartholo y san Martín”, que han tenido pleitos “temerarios con todos los curas y mientras dura el pleito no asisten a nada ni pagan diezmos”. Agrega también que siempre empiezan los de Tescaluca, “porque es gente más libre y por la facilidad que tienen de huir a cualquier parte, a la ciudad o al monte con lo que componen cualquier culpa”.

Este mismo testigo asegura que le consta que los naturales de dichos barrios se emplean en abusos de supersticiones, porque ha visto, “pegado a la Iglesia de Tescaluca, un hoyo donde ponen tamales, flores, velas, naranjas, gallinas, chocolate, tepache, aguardiente, muñecos y otras cosas”. Dice que lo mismo ocurre en la cumbre del cerro de San Bartolomé y en la cumbre del cerro de San Francisco. Y en el barrio de San Martín, donde ha visto al pie de un capulín, (que esta a la salida de dicho barrio), una cueva y de oídas ha sabido que existen varias cuevas en el cerro de este mismo lugar en donde “los naturales se ejercitan en abusos”. Este testigo refiere cómo, dos años atrás, los naturales de Tescaluca se atumultuaron y le perdieron el respeto al vicario de esta doctrina, Don Agustín Barrios “queriéndolo conducir a una Barranca y darle con una lanza”; porque les impedía el baile de los Santiagos que estaba prohibido porque “adoraban” a los caballos con los que bailaban. Por último, recalca que es notoria la embriaguez y libertad en que viven estos naturales, pues sabe que desde el mes de Abril vinieron todos los barrios con un representante a pedirle a su cura “la costumbre, sin que su cura les instara para ello”.

A continuación se le toma declaración a un mestizo llamado Luis Simón Gonzáles vecino de Huixquilucan; quien señala que: “le consta que los naturales de los barrios de esta Doctrina están arraigados en supersticiones, pues ha notado que no hay barrio que no tenga hoyos y cuevas, donde entierran muñecos, tamales, flores, velas, frutas y aves”.

Refiere que ha escuchado decir, a personas de “crédito”, que los naturales de Tescaluca, quisieron matar a un Vicario llamado Don Agustín Barrios hacia cosa de dos años, porque les impedía, incensaran un caballito y el baile de los Santiagos; pero que no le hicieron caso.

Otro testigo aporta más datos al respecto de dichas supersticiones: “... que sabe, que los naturales de esta doctrina están arraigados en abusos o supersticiones, pues ha visto en los montes de su jurisdicción cuevas, llenas de muñecos bien vestidos y ha notado que en las Pascuas, llevan los indios a dichas cuevas frutas, velas y otras cosas”. Continúa diciendo que, también sabe que en una fiesta, vinieron los naturales por el Vicario Don Agustín Barrios; que por delante de él iban bailando un caballito y que iban incensándolo. El vicario quiso impedir aquella superstición y los dichos naturales intentaron desbarrancarlo y darle con una lanza, “escapando milagrosamente”.

El cura de esta jurisdicción acusa a estos indios de negarse a pagar el arancel, y en este marco hace evidente una serie de situaciones como el ocultar a los niños para el bautizo o no enterrar a sus muertos de forma adecuada, así como negarse a recibir a los maestros en la escuela y estar en una constante revuelta. A pesar de todas estas acusaciones, este documento no se encuentra en el Ramo de Inquisición, pues lo que motivo el juicio fue el intento de asesinato a su cura pues no les permitía llevar a cabo “la costumbre”.<sup>18</sup>

Encontramos en el caso anterior que, paralelamente a la celebración de la danza del señor Santiago, se realizan rituales donde adoran a “muñecos” que son enterrados en hoyos junto a la iglesia o venerados en cuevas. Dichas prácticas, relacionadas con la petición de lluvias, son revisadas por Jacinto de la Serna, quién nos habla de las supersticiones de los indios con respecto a ceremonias donde se “mezclan” los santos de los barrios con los

ídolos, “entrándolos en los huecos o peanas de los Santos o sus andas, ya que no pueden ajustarlo todo con la ceremonia”.<sup>19</sup> Serna también nos dice que “hacían sacrificio en los altos montes, también les hacían sacrificio en los manantiales porque veneraban el agua cuando hacen el copal o la cal, piden socorro a sus Dioses y para esto les ayuda mucho el haber puesto muchos de estos ídolos por cimientos, y vasas de los pilares de la Iglesia Catedral para decir que sus dioses eran tan fuertes que los ponían de cimientos y vasa del templo, cuando se celebra al santo patrono se le ofrece comida y bebida.”<sup>20</sup>

Durán nos refiere también, que los indios colocaban bajo los altares a sus antiguos dioses y les rendían culto a sus deidades mientras fingían seguir las enseñanzas cristianas.<sup>21</sup>

Como pudimos observar, la danza y la música juegan un papel muy importante en las celebraciones religiosas; la danza de Santiagos y en otros casos, la danza del volador se presentan como medios que sirven para regenerar los tres niveles cosmogónicos: el cielo, la tierra y el inframundo. Todo esto aunado a los santuarios en los cerros y las cuevas como parte del “paisaje sagrado” alrededor de los pueblos y dentro de los límites de las comunidades, nos presenta la pervivencia de una identidad cultural.<sup>22</sup>

## **LOS NAHUALES Y EL SEÑOR SANTIAGO**

Veamos ahora un caso de idolatría muy temprano. En Izmiquilpan Hidalgo, en el año de 1624,<sup>23</sup> nos encontramos con una india llamada María, el relato es el siguiente: ante el prior del convento de la orden Agustina, se presentó un español que dijo ser natural de la ciudad de México y declaró que en un rancho de indios, ubicado en Izmiquilpan, llegaron dos indios forasteros de la sierra de Miltitlan (referencia sin duda a la cadena de montañas que rodea este lugar). El testigo refiere que dichos indios se quedaron dormidos y a la mitad de la noche entró un animal en forma de tigre, que empezó a tirar de la ropa a uno de ellos. El hombre despertó dando gritos que alertaron a los demás, quienes con piedras y con palos

fueron tras el tigre. El animal se les desapareció ante los ojos y “quedaron mariados y sin vista en los ojos”.

Al otro día –continúa nuestro testigo-, llegó un indio llamado Pablo que vivía en el mismo rancho y que se había apartado de ellos, precisamente la noche anterior, en la que ocurrieron los hechos. Pablo llegó muy maltratado al parecer de “palos y pedradas” y cuando le preguntaron qué le había pasado, dijo que un indio de otra ranchería llamado Andrés lo había hechizado. Hasta aquí, la primera parte del documento presenta un caso de *nahualismo*<sup>24</sup> donde un ser se transforma en otro, se separa de su *ihiyotl*, y se cubre en su exterior con otro ser.

A continuación, María, mujer del presunto hechicero Andrés, es llamada a declarar. Esta mujer tenía fama entre los indios de gran *tizitl* o curandera.<sup>25</sup> María acusó a Pablo de ser hechicero, y, como tal, había tomado forma de tigre, lo enfrentó cara a cara; así que Pablo terminó confesando que muchas veces se había transformado en aquel animal y había matado ya a cuatro indios. También confesó que “en aquella forma iba a una tierra muy celestial a donde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban”. ¿Cuál sería esta tierra donde había ricos manjares y a la cuál sólo podía llegar transformado en animal?<sup>26</sup>

De acuerdo al documento, días después de dicha confesión, Pablo murió a causa de los palos y pedradas que le fueron propinados a su *nahual*<sup>27</sup>, así que aunque confesó, no fue juzgado. Tal vez al perder al principal sospechoso, la investigación siguió el rastro de María.

Para este nuevo proceso se llaman otros testigos, entre ellos, encontramos un negro llamado Sebastián que dijo que a él y a otras personas les consta que María “por aquellos cerros, tenía amistad con un español al cual nadie conocía, ni se sabía cómo se llamaba y que la venía a ver en aquella forma que los españoles pintan al señor Santiago, con un



caballo blanco y nadie lo ve ni lo ha podido ver, solo María”. Al respecto de esta declaración, María refirió, que este español algunas veces “viene cantando y sólo ella oye sus voces y que ajuntandose carnalmente con él se queda como muerta sin sentido”.

Un nuevo testigo participa, se trata de un indio llamado Alonso, que declaró haber tenido amistad con María y que algunas noches estando juntos en su aposento “se le desaparecía y que al otro día por la mañana venía desmelenada, con los ojos muy sumidos y tan espantable que daba pavor verla. De esta suerte, le vino a tener tal horror que se enfermó y dejó su amistad, por este motivo”. El mismo testigo declaró que María se amancebó después con otro indio llamado Miguel, quien decía haberla visto montada en las ancas del caballo del español y, que una noche, lo habían derribado “dejándolo como muerto y que para poder despertarlo le vaciaron orines en la cara”.

Al ser llamado a declarar personalmente, Miguel agregó otros datos, dijo que hacía pocos días se había enfermado una niña de seis o siete años, “que estando parada en la puerta del rancho perdió por completo el sentido y todos la juzgaron muerta”.

Aquí haremos una referencia a la cosmogonía *hñā-hñu* acerca de la veneración al *Señor del Monte*, deidad muy importante que todo lo ve; y que a través de su mensajero *Pajarito del monte* envía salud a quienes lo han ofrendado o, enfermedad y muerte a quienes no lo recuerdan. En particular, a los niños les manda enfermedades cuando los padres no lo ofrendan.

A *Corazón del monte*, los otomíes de la sierra hidalguense lo llaman *Dohandohu*<sup>28</sup> Encontramos a esta deidad en las referencias del pueblo mexicana, relacionada con uno de los aspectos de Tezcatlipoca, como *Tepeyollotl* “corazón de montaña” (en el caso otomí, Señor del Monte) y “señor del eco” que encontramos representado en varios códices como jaguar pero con atavíos característicos de *Tlaloc*. En el *Telleriano-Remensis* encontramos a

*Tepeyollotl* con tocado de abanico y una glosa que dice “Este Tepeolotle es el mismo que el retumbo de la voz cuando retumba en un valle de un cerro al otro”. En el Códice *Fejervary-Mayer* encontramos a esta deidad como el tercer Señor de la noche, barbado, con una bola de hule en las manos y una pluma, con atavío de pluma de garza que pertenece a los guerreros y precedido del glifo conejo que se encuentra asociado con la tierra.

Así que “Corazón del monte” se encuentra también asociado a la deidad de la tierra. Y así lo encontramos, en el Códice Borgía, como uno de los señores de la noche, barbado, frente a un templo como cueva, con un tocado de papel y un caracol cerca de la boca.<sup>29</sup>

Siguiendo las anteriores referencias se puede relacionar a *Tepeyolotl* con *Tlaloc*,<sup>30</sup> con la Tierra y con los rituales de fecundidad, y en el caso que nos ocupa con Santiago.<sup>31</sup> Encontramos también que el trueno es similar al rugido del jaguar y que estos retumban con más fuerza en la montaña. Entre los Totonacos se dice que “sólo cuando los cuatro truenos se responden entre sí empieza a llover”,<sup>32</sup> esto plantea una forma simbólica de comunicación a través del eco para así anunciar la lluvia.

Como vimos en el primer caso las deidades de la lluvia eligieron las cuevas, para residir y se abastecían de agua,<sup>33</sup> en ellas antes de derramarlas sobre la tierra. A las anteriores prácticas relacionadas con las deidades del agua ahora se le añaden las características del Santo católico, con lo cual se integra un ritual para facilitar la relación entre estos dos mundos.

Regresemos con María, que en el último momento de nuestro relato se había acercado a la niña enferma y la había arropado bajo su huipil, actitud que provocó la burla de los presentes, que comenzaron a reírse de ella. María les respondió que “el español con quien ella trataba andaba en aquellos cerros y había querido matar a esta chiquilla para llevársela para su servicio”. En el momento de defenderse ante esta acusación, María dijo

que aquel español le propinó una golpiza por haber intervenido en este asunto y salvar a la pequeña.

Otro testigo asegura que había oído decir a María que este español “era un viejo, bien afeitado y siempre en su caballo rubio con su daga y espada, unas veces vestido de pardo, otras de verde, otras de blanco”<sup>34</sup> y que también había dicho que vivía en un cerro, sin casa ni alojamiento. En este apartado, recordemos que de acuerdo a la cosmovisión indígena, las deidades se encuentran asentadas en los cerros. El cerro era visto como un símbolo del poder, donde se unen el plano terrestre y el celeste, un lugar sagrado donde radican los dioses.<sup>35</sup> Este testigo terminó su declaración, diciendo que había oído que María, llevaba de tratar a este español siete años y que ella nunca se había confesado ni tenía imágenes en su casa y nunca la había oído rezar. De esta suerte, María fue acusada por hechicera, pero no conocemos cuál fue el final de su historia, pues el documento termina aquí.

Sin embargo, a nosotros nos presenta un sin fin de posibilidades. En primer término la imagen del señor Santiago, que apareció en América para ayudar a los conquistadores con su espada flamígera y montado en su caballo blanco,<sup>36</sup> en el documento revisado lo encontramos relacionándose con una curandera, que lo identifica con una deidad relacionada con la lluvia.<sup>37</sup> Recordemos que para los indios, el atractivo de la imagen de Santiago, consistió en su caballo. La antigüedad prehispánica apreciaba a los grandes animales, como agentes importante de poder y autoridad divina. El caballo fue como un emblema de la posición social de su dueño, que actuaba en consonancia con él.<sup>38</sup> Quizás estos caballos fueron concebidos como venados armados con crines, como dioses con derechos y a su jinete le otorgaban una imagen de superioridad en distintos ámbitos de

poder social, militar y místico. Este animal era visto como una manifestación divina, como agente de fuerzas protectoras o destructoras.

Jacques Galinier menciona que el caballo entre los otomíes representa al mestizo arrogante, al diablo como jinete que hace mañosas apuestas con los hombres y los arrastra irremediamente hacia las cuevas donde desaparecen engullidos.<sup>39</sup> El caso específico de María, nos muestra cómo algunas comunidades indígenas negociaron las formas de los conquistadores, eligiendo e integrándolas a las formas antiguas. El señor Santiago, se incorporó a las creencias indígenas, retomó los poderes de una antigua deidad del agua y a través de la voz de María se hizo presente ante la comunidad de Izmiquilpan.

#### **ADORACIÓN A LA IMAGEN DE LA MUERTE Y BEBIDAS DE SANIDAD**

Ahora revisemos un caso de Toluca, del año de 1666,<sup>40</sup> donde por la adoración a la imagen de la muerte,<sup>41</sup> algunos naturales fueron aprendidos o estuvieron presos. Este caso no es tan amplio como el anterior y sólo refiere un informe penitencial acerca de unos presos en la cárcel de Toluca, naturales del pueblo de San Miguel Totoquitlapilco, a quienes les fueron embargados sus bienes por petición del padre guardián. Los presos declaran no saber el motivo de su encierro y aseguran que el cura del pueblo los acusó por tener en un altar la figura de la muerte con flores y un plato donde los vecinos echaban limosna para que se le hicieran misas a dicha imagen.<sup>42</sup> Uno de los implicados era Juan de los Ángeles, alcalde del pueblo, a quién el dicho cura delator, también le confiscó sus bienes, argumentando que no pagaba tributo y “para que su Majestad no sea danificado”. El cura en cuestión se llamaba Juan de Molina. En primer termino puedo pensar, que en este caso no existía realmente una justificación más que la avaricia del cura, que en cuanto hizo

la acusación confiscó los bienes de los detenidos. Todo esto es hipotético y el documento sólo contiene una orden para revisar el caso y tomar declaraciones a otros testigos.

En este mismo año y bajo la misma jurisdicción, encontramos el caso siguiente<sup>43</sup> en Tenango del Valle, ante Don Nicolás Villegas, se presentó a declarar un español, dueño de una hacienda, que confesó que teniendo a su madre enferma, mandó llamar a una india de nombre Sebastiana Francisca, que le dijo en su idioma que tenía un gran medicamento y que había de ir a la Sierra Nevada por él y volvería con una “bebida de sanidad para su madre”.<sup>44</sup> De acuerdo a la declaración de este testigo, la enferma después de tomar la bebida arrojó “por vía natural pelos, piedras, hierbas, zacates, cueros de rana, maguellitos, plumas de gallina, huesos y toda clase de inmundicias”. Ante estos hechos la curandera le dijo a Don Nicolás que la enfermedad se debía a un maleficio por venganza. No se especifica qué efectos posteriores tuvo la enferma por la bebida de sanidad, tal vez fueron negativos y por lo mismo surgió la acusación.

En el caso anterior es interesante observar que la mencionada “bebida de sanidad” venía directamente de la Sierra Nevada y que sólo la curandera podía traerla, seguramente por su relación directa con los poderes de la montaña. Esto es que Sebastiana Francisca podía participar del poder de curar de las deidades del montaña. Al igual que en casos anteriores se desconoce la suerte de la acusada, pues el documento no dice más.

### **LAS CURANDERAS Y LOS ESPANTADORES DE GRANIZO.**

A lo largo de estos ejemplos encontramos presente, la necesidad de buscar nuevas formas de equilibrio, los rituales privados practicados por hombres y mujeres intentaban acceder a lo sagrado como se hacía antiguamente. La mayoría de los documentos revisados, refieren ceremonias en cuevas para invocar a la lluvia y al viento. Estas eran prácticas

hechas por hombres que conocían estas devociones, por que las habían heredado de sus padres o la misma deidad los había elegido. Jacinto de la Serna nos refiere cómo adquirirían el poder algunos curanderos y nos menciona a una india que indicó que siendo niña “se había muerto y había estado difunta tres días bajo el agua y que ahí había visto a todos sus parientes que le habían dado la gracia de curar y le entregaron los instrumentos para que lo hiciera”.<sup>45</sup> El mismo autor menciona que las parteras recibían su ciencia por revelación durante un período de muerte temporal,<sup>46</sup> de la misma forma considera que estos casos son típicos de todo el Este del Valle de Toluca; lo que nos hace suponer que los otomíes y matlatzincas compartían las mismas creencias. Recordemos que Sahagún se refiere a los matlatzincas, como grandes hechiceros, con diferentes tipos de prácticas.

De acuerdo a cada práctica, se aplicaba una penitencia, veamos a continuación un documento que nos relata la penitencia aplicada a estos hombres y mujeres que practicaban las antiguas ceremonias indígenas. De la zona de Toluca, en 1736,<sup>47</sup> contamos con dos casos donde se refiere el tipo de penitencias señaladas a un conjurador de granizo<sup>48</sup> y una curandera. Se presentan las diligencias ante Don Nicolás de Villegas, contra “el espantador o conjurador de granizo, Nicolás Martínez, indio natural del pueblo de San Luis, doctrina de Zinacantepec y gobierno del de San Buenaventura de Toluca, inculpado por supersticioso, embustero y tenido por espantador de granizo”. En este mismo documento, hablan de la curandera llamada Clara Luisa, acusada de maléfica. La penitencia consistía en ser llevados “de la prisión a la iglesia parroquial de la ciudad, puestos en pie, cruzados los brazos en forma de penitente después del primer evangelio de la misa, da cuenta que sean absueltos ad cautelam de la censura, para que con esta pública penitencia, y la prisión que han padecido queden castigados y que su castigo sirva a los indios de ejemplo, viendo que es el medio más eficaz para convencerlos, del desprecio que merecen semejantes bellacos,

desengañados enteramente detestan los errores con que el demonio padre de la mentira, los alucina”.

Los “espantadores de granizo”, son hombres o mujeres que saben manejar el tiempo, saben cultivar la tierra y tienen una estrecha relación con la naturaleza. Generalmente se encargaban de proteger las sementeras, mediante conjuros dirigidos a los *tlaloque*.<sup>49</sup> Espantaban las nubes que amenazaban con tormentas de granizo, a las que increpaban con ademanes ayudándose con una vara o palo que tenía una serpiente enroscada; aunque también sabían invocar las lluvias.

Serna nos habla de los métodos de los “espantanublados” o graniceros del Valle de Toluca:

*Unos concluían sus conjuros con soplos a unas partes y a otras moviendo la cabeza que parecían locos con toda fuerza y violencia porque con aquellas acciones se apartasen los nublados y tempestades a otras partes. Otros conjuraban con una culebra viva revuelta en un palo y esgrimían con ella hacia la parte de los nublados con soplos, acciones y palabras que no se podían entender. Otros ahuyentaban las nubes haciendo oración y pidiendo ayuda a Santa María y a Santiago el Mozo... había hasta diez de estos conjuradores a quienes pagaban los indios para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales...*<sup>50</sup>

Existe actualmente una corporación de “graniceros” en el Valle de Toluca que hacen dentro de algunas cuevas, danzas y rituales relacionados con la lluvia. La deidad elige a estos “graniceros” al ser tocados por un rayo, son personas que trabajan con las nubes y los relámpagos.<sup>51</sup>

## **EL CULTO EN LAS CUEVAS**

Ya habíamos mencionado, que el sitio principal de culto fue y sigue siendo la cueva. La cueva, esta relacionada con el mito de la pareja divina otomí Iztacmixcoatl e Ilancueye que tuvieron cinco hijos, en una cueva. De estos cinco hijos proviene Otomitl, antecesor de los otomíes.<sup>52</sup> Esta cueva es el vientre de la tierra que dio a luz a diversos pueblos,<sup>53</sup>

además de ser un espacio de contacto o de comunicación directa con el inframundo y lo sobrenatural. A través de ella puedo acceder a un lugar sagrado y en la cosmología otomí, los fenómenos atmosféricos, especialmente las nubes, tuvieron un supuesto nacimiento en las cuevas.<sup>54</sup>

Encontramos un documento del año 1737 que presenta claras referencias al papel de la cueva como una “puerta”<sup>55</sup> para acceder a un lugar sagrado. Nuevamente en la zona de Toluca.<sup>56</sup> Se trata de la denuncia hecha en contra de Baltasar Francisco, indio natural del pueblo de San Lorenzo, por parte de un vecino que lo acusó de ignorar los misterios de la Santa Fe católica, de no ir a misa y de ser supersticioso y embustero. Todo esto debido a que Baltasar Francisco, afirmaba que en el *tolochi*<sup>57</sup> o cerro cercano al pueblo, no puede entrar persona alguna por su oquedad o cueva sin que haga lo que él ejecuta: “tirar el Rosario de María Santísima e invocar a los demonios y solo así se puede entrar”. Baltasar refiere que “dentro de la cueva existe una fuente de agua, que ahí están muchos indios que forman diversos oficios para pasar en esta vida y se hallan varias indias molenderas para servicio de los que entran a ofrendar incienso, flores y otras cosas”.<sup>58</sup> Recordemos que las cosas preciosas se entierran en las sierras o barrancos y que las cuevas son vistas como “puertas” de paso a otros lugares

*...y dicen que andando, caminando con los pueblos, llegaron a cierta montaña que no pudiéndola pasar, idearon agujerarla por debajo y así pasaron...<sup>59</sup>. El mismo Topiltzin, tomó la vía hacia el mar y que allí abrió, con una sola palabra, un gran monte, y se metió por allí...<sup>60</sup>*

En este caso, Baltasar Francisco, confesó que entendía de hechicería y también aceptó que había proferido amenazas como “la he de secar y poner como un *totopoztle*”. Fue llevado al obraje de la ciudad para ser examinado en oraciones y tomar declaraciones a otros testigos.



Continuando con los rituales en cuevas,<sup>61</sup> veamos otro caso en Tenango del Valle, donde existían entre los indios, algunas culpas públicas y escandalosas, así que ante el vicario Francisco Carranza, eclesiástico en dicho partido y en Calimaya, compareció Diego Abiris, quien tenía el encargo del cura de velar en los pueblos del partido, principalmente entre los indios “para que no infesten al rebaño de feligreses por falta de Aguacil Mayor”. Abiris dijo que en Tenango, se encontraba una cueva, en la que los indios habían tenido ídolos, a los que les llevaban velas de cera, pues había visto con sus propios ojos estos idolillos de palo y las velas de cera, cuando las bajaron del cerro que llaman *Xieixuztepe*. Continúa diciendo Abiris, que fueron Don Nicolás Bala, vecino de este pueblo, el presbítero Matheo Saucedo y Gabriel Vara (todos difuntos para este momento) los que trajeron dichos ídolos a las casas beneficiales de este partido y los mostraron a Don Juan Hinostraza, cura beneficiado de este partido. El que declara, dice que en ese momento, no se formaron autos ningunos y que había oído decir, que fue un indio pintor del pueblo de *Tepexuxuca*, indio temeroso de Dios, el que vino a dar noticia al presbítero Matheo Saucedo para “que no persistiera ninguna idolatría”. Este pintor, llamado Manuel Salvador dijo frente a Hinostraza, ex cura, y a muchos testigos, que en el cerro había una cueva, que no sabía dónde estaba, pero que allí había velas, candeleros encendidos e ídolos que algunos las adoraban. De inmediato se mandaron llamar a otros testigos para saber si era cierto que adoraban ídolos en esa cueva y averiguar dónde se encontraba.

Así después de algún tiempo, bajaron los ídolos de palo del cerro “que eran figuras de hombre como de tres cuartas de alto, que fueron quemadas”, la cueva se mando sahumar. Diego de Abiris, continúa diciendo que “esa cueva está escondida y que había idolatría y que allí venían a idolatrar hasta los indios de los pueblos de tierras calientes, que venían a ofrecer velas de cera, comida, fruta e incienso”. Habló también, de que en la

cueva, había una máscara de pedernal, “la cual poniéndosela en la cara causaba el efecto que desde dicho cerro devisaba él que se la ponía todo el mundo y que estas partes del mundo quería ver tantas veía con dicha máscara”. Continúa su relato mencionando que fue testigo de cómo un muchacho de los que están ahí cuidando el ganado, se horrorizó ante la boca de la cueva y no pudo entrar. Todo esto ocurrió cinco años antes de la denuncia del cura del lugar. En este caso, podemos observar por una parte, la situación impersonal de los testigos, ellos saben las cosas porque las oyeron no aceptan completamente que las vieron. Por otro lado, este Diego de Abiris ¿Qué razón tendría para sacar a luz un asunto, que hacía cinco años no había merecido la pena levantar cargos contra nadie?. Tal vez en ese momento, los naturales de Tenango habían regresado a aquella cueva y esto ocasionaba la incomodidad del párroco.

En este caso de culto en cuevas se añaden dos elementos muy interesantes: los ídolos de palo y la máscara de pedernal. En primer lugar trataremos de seguir los datos acerca de estos ídolos. Varios cronistas nos brindan información al respecto; Duran refiere que en la fiesta del treceno mes además de conmemorar a Tlaloc que era el dios de los rayos y los truenos y de la diosa de las aguas y fuentes ese día se hacía la fiesta de los cerros en particular la del volcán y Sierra nevada. En esta celebración se hacían las imágenes de estos cerros con masa de *tzoalli* y vestían los a manera de montes y les ponían la cabeza de la misma masa como rostros de persona. El mismo cronista nos dice que estos ídolos se fabricaban de piedra, de palo y de barro de tamaños distintos: grandes, medianos, pequeños y “muy chiquitos”. También menciona que las imágenes de pasta estaban hechas de preferencia por los contrahechos que esperaban sanar con esta acción.<sup>62</sup>

Jacinto de la Serna, nos habla de diferentes supersticiones que tienen que ver con estas ceremonias y estas figuras; nos remite nuevamente, a la información de que “en el

décimo tercio mes que se llamaba *Tēpeilhuitl* se hacían una fiesta a los más altos y eminentes montes y que “hacían en estas fiestas unas culebras de palo..., a estos palos vestían y cubrían de masa de *tzoalli* y los vestían a manera de montes y les ponían sus cabezas de la misma masa como rostros de personas en memoria de aquellos que se habían ahogado... Estas imágenes eran colocadas en altares y otras muchas ceremonias se les hacían”.<sup>63</sup>

Michel Graulich, asocia la desaparición en el mar o en una cueva o montaña con un ahogamiento o un sepelio, refiriendo que los ahogados y sepultados eran los escogidos de *Tlaloc*, lo mismo que los enfermos,<sup>64</sup> los cuales también se enterraban.<sup>65</sup> Existen idolatrías con semillas como el *huautli*<sup>66</sup> con el que se hacían “idolillos de figura humana del tamaño de una cuarta de barro poco más o menos y cúrvenlos de aquellas masa... y estando los ídolos formados y conocidos (sic) los ponen en sus oratorios, y les ponen candelas inciensos y sahumeros”.<sup>67</sup>

Ruiz de Alarcón,<sup>68</sup> menciona datos semejantes acerca de las supersticiones relacionadas con la elaboración de pequeñas figuritas humanas hechas de *huautli*, a las que se les hacían ofrendas de comida y se les ofrecían música y cantos. También nos habla de la adoración de ídolos de diferentes hechuras y nombres en las cumbres de los montes o en las lomas altas. Dentro de las ofrendas se menciona el algodón “para que se vistiese el dios o ídolo” y la sangre.

El segundo dato interesante es el que se refiere a una máscara de pedernal con la que se puede ver lo que uno quiera. Recordemos que ya habíamos visto un antecedente, del año 1536, donde en una cueva se adoran máscaras.<sup>69</sup> Podemos suponer por los hechos descritos y los antecedentes, que la deidad a la cual se le está rindiendo culto es *Tlaloc*, que entre algunas de sus características, tiene el uso de una máscara “que le rodea los ojos con dos

grandes anillos en relieve (dos serpientes); los labios, en forma de voluta con largos colmillos curvos.”<sup>70</sup> Por otra parte, el pedernal, tiene que ver con la creación, recordemos el cuchillo de pedernal del cual nacieron todos los dioses, tiene un carácter sagrado por lo que es utilizado para los sacrificios y sirve para hacer fuego, por lo cual se identifica con lo masculino que se encuentra en la parte de arriba.

Entre el pueblo otomí, se considera a la máscara, como una extensión de la piel; como la representación de una apariencia. Jacques Galinier refiere que en la celebración del Carnaval otomí se usan unas máscaras de *pöhta* (Señor de los viejos<sup>71</sup> del Carnaval). Estas máscaras son levantadas por los danzantes, que reciben una guirnalda de flores (relacionada con ritos de fertilidad), se la colocan sobre el rostro y cantan a gritos mientras golpean el suelo con un bastón, envueltos en una especie de embriaguez general se dicen algunas frases: “Puedo ser gato, perro, burro, puedo hacer lo que yo quiera. Voy adelante y atrás, puedo estar en todos lados sin dificultad.”<sup>72</sup> Esta es una referencia precisa a que el uso de la máscara, les permite adquirir además de “otra piel,”<sup>73</sup> la visión privilegiada que le pertenece a la deidad y que le permite observar o “estar” en todas las partes del mundo. Este es un rasgo característico del pueblo otomí, que los coloca en una situación especial, ya que pueden “revestirse” del “pellejo” del otro y participar de su experiencia, sin perder su esencia. Quizás este rasgo, fue el que permitió que los otomíes, al menos en los ejemplos presentados, no tuvieran ningún problema en integrar elementos de las nuevas formas religiosas a la práctica de las antiguas ceremonias, sin perder de vista su propia esencia.

## “BRUJOS LIMPIADORES”

Prosigamos con nuestros ejemplos, retornemos a la zona de Toluca, en el año de 1745, con un caso en “contra los abusos de una curandera,”<sup>74</sup> llamada María, india conocida como Joaquina. Esta mujer fue acusada “de abusos de curación parecidos al arte diabólico”. Presenta la denuncia ante Francisco Carranza, cura de Tenango y Calimaya, Manuela González, india que tiene noticias de una persona llamada Joaquina, natural de este pueblo, viuda dos veces y que causa abusos en la curación de ciertas enfermedades. Esta testigo, refiere que vio cómo una india llamada Martina Gertrudis, traía muy mala a su hija y la llevaba con Joaquina para que la limpiara.<sup>75</sup> En su relato, el testigo, describe que Joaquina sahumó a la niña con tanto copal que la boca se le hinchaba y “se le iba muriendo la criatura”. Manuela asegura, que Joaquina pertenece a los brujos que se llaman limpiadores, que tienden sobre un lienzo blanco al enfermo desnudo y a soplidos, untándole todo el cuerpo una hierba que llaman estafiate,<sup>76</sup> dicen que les van sacando del cuerpo a refregones<sup>77</sup> y soplidos los *vecames*,<sup>78</sup> este término significa espíritus (malignos que se meten en los enfermos). Estos “brujos limpiadores”, sacan inmundicias del cuerpo, como arenas y cabellos.<sup>79</sup>

Manuela prosigue con su declaración y asegura “que no sabe otras cosas pero...” dice que conoce un señor, que también tenía fama de hechicero, llamado Don Marcos Diego, agrega que él es muy conocido en este pueblo, pues es nada menos que el Gobernador. Nuevamente Manuela asegura no saber más, pero relata que hacía 15 años, Don Marcos llegó a casa de un indio muy enfermo y le puso el dedo en el ombligo y le dijo “levántate no seas flojo” y entonces comenzó a dar vueltas y a hacer círculos en el suelo, pasando una vara que traía en la mano alrededor del enfermo y sin quitar el dedo de su ombligo, dando gritos y chiflidos “como cuando vuelan en los palos que llaman voladores”.

Acabada esta ceremonia, Don Marcos le indicó al enfermo, que se levantará y fuera a rodear las milpas, “con efecto repentinamente se halló bueno y salió, y fue a dar vuelta a las milpas y luego que volvió había vuelto a estar malo”, termina diciendo el testigo.

En lo que se refiere a la mención de los gritos como cuando se participa en la danza del palo del Volador, Jacques Galinier, menciona que uno de los actos más significativos del Carnaval, referente al palo del Volador, es la reunión de los danzantes por la noche en la casa del “capitán” donde los alimentos del último banquete son arrojados al aire acompañando la operación con grandes gritos. Galinier plantea que este evento representa una ruptura en el tiempo que marca el término del ritual.<sup>80</sup> El método circular de cerco, es el medio por el cual, el curandero se vale para ayudar al enfermo. Dar vueltas, *malacachoa*, es la forma de movimiento de las divinidades insertadas en un sistema cosmológico, fuertemente influenciado por los modelos culturales precolombinos. Es característico de los seres divinos no andar en línea recta. El pensamiento indígena consideraba, que la circulación de las fuerzas que animaba el cosmos, comunican los cielos con la tierra y con los infiernos, dicha comunicación se llevaba a cabo por un movimiento en espiral.<sup>81</sup>

En otro orden de ideas, son curiosas las declaraciones de Manuela González, parte acusadora del caso anterior, pues al mismo tiempo que asegura no saber más del asunto, ofrece una serie de datos muy interesantes al respecto de las prácticas de los brujos “limpiadores”. Describe los hechos cómo si hubiera estado presente o como si supiera como se llevan a cabo. Quizás, podríamos pensar que el móvil de la acusación fue una venganza entre curanderos o algún problema suscitado por el abuso cometido en contra de la niña, que de acuerdo al documento es el motivo inicial por el cual surge la denuncia.

Por otra parte, encontramos en la figura de Don Marcos Diego, gobernador del lugar y reconocido curandero, una manifestación de control total del poder; este personaje como una autoridad civil, se encuentra avalado no sólo por el poder civil que le heredaron sus ancestros, sino que lo refuerza, siendo un representante del poder sobrenatural de las antiguas deidades. En el capítulo dos ya mencionamos algunos ejemplos de estos nobles que conocían las antiguas prácticas y que representaban un problema muy fuerte para las autoridades coloniales, en algunos casos el castigo llegó a ser la muerte<sup>82</sup> y, en otros, consistió en mantenerse alejados, reclusos en conventos donde nadie escuchara como se recitaban los encantamientos que podían hacer que lloviera, que cambiará la dirección de las nubes, que lograban inundar pueblos o salvarlos de las sequías.<sup>83</sup> Sin embargo, el personaje de Don Marcos Diego se relaciona con otros nombres vistos anteriormente y en un documento que dice “caso contra María Magdalena por hechicera,”<sup>84</sup> encontramos a Diego de Abiris (aquel que acusaba al pueblo de Tenango de adorar ídolos y una máscara de pedernal en una cueva), como interprete de Nicolás Ambrosio, indio de este pueblo, que sospechaba que Marcos Diego era hechicero. Esto lo concluía, pues a raíz de una riña, él se encontraba muy enfermo y Marcos Diego lo curó refregándole la pierna con la mano y luego se alivió. Por instrucciones de Marcos Diego salió a dar una vuelta a la milpa de su propiedad, pero al día siguiente “comenzó a estar malo de lo mismo y entonces le dijo a Marcos Diego que lo había de acusar por hechicero”. Ante esta amenaza, el citado “limpiador”, le restregó la pierna de nuevo, sacando de ella un hueso podrido, pero ni así logró sanarlo. De acuerdo a las declaraciones, Marcos Diego llegó hasta solicitar a Antonia María, mujer de Nicolás Ambrosio, “para pecar” y así poder sanar a su marido. En este último ejemplo resulta claro que muchos de los móviles para la denuncia de las prácticas idolatras no eran solamente por cumplir con las reglas, sino debido a querrela internas,

desacuerdos o, como en este caso, por el mal resultado de la curación. En lo que se refiere a María Magdalena, era natural del mismo pueblo y fue acusada por una dama rica que la mando llamar para que le quitará una “enfermedad del vientre”. La hechicera le dijo que su enfermedad se debía a un maleficio de Marcos Diego y su hija María Cruz. Esto, como una venganza pues el marido de la dama, había tenido relaciones con una nieta de Marcos Diego, que terminaron por el temor de que ella también fuera hechicera. Sin embargo el remedio que le dio María Magdalena, no resultó, pues consistía en tomarse un agua que “si la bebía se quedaba como loca y sin sentido y como borracha... se lo había dado para que se muriera y resucitarla después”, pues era la única manera de curarla, pues “el hechizo era muy malo”. Vemos de nueva cuenta cómo a raíz de los malos resultados, los afectados deciden denunciar los hechos.

Estas continuas apariciones de Marcos Diego como un hechicero que causa “daño”, me lleva a pensar que tal vez, su función como autoridad civil también se encontraba deteriorada.

En otro caso de idolatría,<sup>85</sup> nuevamente en Tenango del Valle, del cual debemos recordar ya se encontraban en problemas por las prácticas que realizaban los naturales en las cuevas, ante Don Guillermo Francisco Carranza, cura beneficiado por su majestad, vicario incipite y Juez eclesiástico en dicho partido y doctrina de Calimaya, compareció Esteban Cayetano Pérez, español vecino de este pueblo. Esteban dijo que venía enviado por su confesor, a hacer cierta denuncia a este juzgado. Prosigue diciendo que los indios de este lugar cometieron un crimen, en que se hacen sospechosos de estar en contra nuestra santa fe católica. Se le tomó juramento al dicho Esteban Cayetano Pérez, quien prometió decir la verdad en lo que se le preguntará y comenzó diciendo que tenía noticia de un indio, llamado Ventura, que no sabía su apellido, pero si sabía que vivía en el pueblo de la



Concepción, de la doctrina de Calimaya. El testigo asegura que el indio Ventura, era conjurador de granizos y lo sabía, desde seis años atrás, cuando al ir a buscarlo a su casa, la madre del tal Ventura, le dijo “que ahí venía, que estaba conjurando una nube de granizo que se había puesto”. El testigo asegura que estaba poco enterado de esas cosas y que lo tomo como un disparate; pero preguntando, había oído decir a otra persona que efectivamente ese hombre era conjurador y que ya lo habían visto conjurar granizo. Por último menciona que sabe que es casado y que era gañan de la hacienda de Mathias de Rosas y que no sabía que otra prueba podía dar del delito que denunciaba. Esteban no sólo denuncia a Ventura sino que también declaró que una india que vive en el mismo pueblo y que se llama Melchora de los Reyes, viuda de Juan Michi, le comentó que había ido a la casa de una india vecina llamada María Guillerma y que ahí se encontró a una india llamada Juana Polonia, que esta última, mandó tender sobre un lienzo blanco a un muchacho llamado Andrés, para limpiarlo “supersticiosamente con ruda o copal con lo cual van restregando el cuerpo con cuya ceremonia dicen que sacan del cuerpo, popotes, plumas, arenas y otras cosas afirmando que es cosa de los *yayacames* cuyo termino quiere decir a lo que entiende este denunciante malignos, o aves malas y que por esta razón había denunciado ese modo de curar”.

De acuerdo con Jacques Galinier, un gran número de enfermedades tiene su origen en la agresión al cuerpo humano ejercida por los aires *natāhi*. Menciona que el aire malo *s'ontāhi*, es la emanación de los difuntos, la fuerza que se desplaza por la noche y penetra a las viviendas. Estos aires malos, vagan por el mundo y son signos anunciadores de la muerte, representan una fuerza terrestre, cuyo surgimiento esta ligado con las grutas y cavernas, que en este caso son salidas secundarias de donde escapan los “aires” y las nubes.

Durante algunos ritos de fertilidad, la boca de la caverna que corresponde a cada pueblo, es cubierta con una tela para evitar la propagación de ese aire en el mundo.

Entre los otomíes el “señor del aire” *hmüntāhi*, es la imagen de la divinidad acuática. De acuerdo a su visión, cada vez que se infringe una regla moral sigue la intervención de los aires y los grandes desastres que afectan a toda la comunidad se producen cuando no cumplen con los ritos.<sup>86</sup>

### CEREMONIAS NOCTURNAS

De nuevo en Toluca, tenemos un documento que nos menciona una procesión nocturna que encabeza la imagen de Jesús Nazareno.<sup>87</sup> El cura del lugar pide en este documento, “que no se les permitiera a los naturales sacar en procesión la imagen de Jesús Nazareno y que se quedará colocada en la parroquia, pues cuando lo sacaban lo llevan a visitar algunas ruinas y las casas donde se da limosna y esto demuestra lo poco temerosos que son”. Además dicha procesión, se realizaba de noche y algunos de los participantes bebían y de acuerdo con la versión del cura, “con esta aparente cristiandad complementan sus deseos”. Este documento es muy corto, pero significativo, pues dichas procesiones se prohibían hacer de noche, no sólo, por los excesos que se daban debido a la embriaguez de los participantes; sino por el doble significado que representaba, pues de alguna manera se rendía culto a las antiguas deidades al visitar con la imagen las ruinas, se estaban integrando a las antiguas creencias, los deberes cristianos.

En este mismo año, 1754, en la Ciudad de S. Joseph de Toluca, ante Juan del Villar, abogado de la Audiencia correspondiente a la Jurisdicción, en un lugar llamado Guadalupe Tlachialoya, vino a declarar Don Joaquín de la Cruz, que refiere acogió en su hacienda llamada Buenavista a unos Gañanes, nombrados Isidro López, Juan de Cruz, Antonio Franco y Luis Nicolás indio del pueblo de San Nicolás Tlachialoya, los dos primeros

acompañados de sus mujeres Juana María, Ana María. Estas personas fueron encontrados dentro del oratorio de la casa a las 11 de la noche del sábado 28 de septiembre con dos luces o velas encendidas, una de sebo puesta en el altar de los santos y otra de cera en el suelo delante de varios muñecos de barro a quienes les ofrecían tamales, manzanas, plátanos, cañas unos pedernales y vidrios negros que llaman de Moctezuma<sup>88</sup> con música de arpa y guitarra.<sup>89</sup> Se hallaban entre dichos muñecos varias figuras de animales como son culebras, sapos y lagartos. Los muñecos, estaban cubiertos de algodones formando un arco, salía de sobre el muñeco una hebra de lana, que nombran *Comité*,<sup>90</sup> pendiente de la pared, a la esquina del altar del adoratorio, en donde estaban las figuras, las frutas y un manojito de hierba verde de *pipilchichintle* con flores.

Para este caso se mandan a llamar varios testigos, el primero es Don Andrés Joseph de la Cruz Manjares, español, que aseguro que cuando descubrieron a estos indios ellos “bailaban en la noche unas muñecas ofreciéndoles cosas antes de enterrarlas”, que hallaron dos indios tocando y los demás sentados y apenas los vieron “alabaron al Santísimo sacramento y se alborotaron apagaron las velas y huyeron dejando todo como estaba”. Dice también, que en el camino le salieron las mujeres suplicándole y ofreciéndole que le pagarían porque “no se llevase los muñecos y que estaban haciendo aquello, por un enfermito que tenían, por mandado de una mujer que lo estaba curando”.

El siguiente testigo, Bernabé Antonio Ramírez, mestizo vecino de la hacienda, declaró, que habían encontrado a un grupo de indios e indias con unos muñecos de barro con varias figuras y al llegar se alborotaron y huyeron todos. Este testigo, dice que Don Andrés y los demás, recogieron las figuras “que constaban de rosas, frutas, tamales, algodón y piedras y que se lo llevaron al cura Don Joaquín de la Cruz”.

El tercer testigo fue el mulato libre, Juan García, vaquero de la hacienda, refiere que lo dicho por los anteriores testigos es verdad pero no le consta completamente pues se quedó al cuidado de los caballos y que sólo le consta que salieron huyendo los indios y que luego le enseñaron las figuras y que esto es cuanto él sabe. El cuarto testigo, fue un indio ladino llamado Juan de la Cruz, que dijo haber visto a los indios e indias en el oratorio de la casa, cerca de las once de la noche del sábado, que tenían delante, varios muñecos y figuras de animales de barro, frutas y tamales, debajo de uno como arco de una hebra de lana colorada con algodón y “que así que entraron apagaron dos velas que estaban encendidas y se huyeron. El quinto testigo, indio ladino, gañan de la hacienda, Francisco de la Cruz, ratifica todo lo anterior. Los siguientes testigos, indios ladinos, aumentan a las declaraciones anteriores que una hija de Isidro López (uno de los acusados), le dijo a la hija de uno de los gañanes de la hacienda de Buenavista, que el sábado iba a haber fandango en su casa y “que su madre sacaba las muñecas” . Dice que en cuanto se enteró dio aviso a Don Joaquín de la Cruz, “ pues sabía que cosa mala”, ante la pregunta de que si él sabía de la existencia de una cueva donde enterraban las muñecas, negó saberlo.

Jacinto de la Serna, refiere respecto al tipo de ofrendas para estos muñecos, que se hallaban en los montes y cerros ofrendas de indios “de Copal, madejas de hilo y pañitos de algodón mal hilado que llaman *piton*, candelas y ramilletes.”<sup>91</sup> En este caso observamos que seguramente por la persecución que existía a quienes realizaban ceremonias en cuevas, estos personajes decidieron hacerlo en la privacidad de una casa.

Encontramos algunas referencias acerca de un tipo de culto a muñecos entre los Incas, los llamaban “*Huacas*” y eran a menudo formas naturales de piedras, aunque en algunas ocasiones eran esculpidas o pintadas por manos humanas. Su culto pervivió hasta

después de la Conquista y se les adoraba en las cimas de las montañas, como representantes de los ancestros del pueblo Inca, algunas fueron encontradas en cuevas.<sup>92</sup>

Encontramos en este mismo documento, un inventario de las figuras encontradas en el oratorio: cuatro muñecos y cuatro muñecas a caballo cubiertos de algodón. Esta referencia nos lleva a pensar en Santiago y su caballo blanco. Dos muñecos sueltos, uno con trompeta en la boca y otro con la cara negra, tal vez serían una referencia a deidades antiguas. Tres ángeles, otro al parecer fraile con una custodia pintada en el pecho, cinco muñecas sueltas; una con manos y pies de goznes, otra con una guitarra, otra como en acción de moler, otra con la cara negra, y otra que no se le percibe lo que tiene a dos manos acogido al pecho. Dos conejos, un venado, tres sapos, dos culebras, un escorpión, un cochino, un águila, un caballito, tres pescados en sus platos los dos negros, una paloma hecha pito. Una que parece pila o sahumador, dos cazuelitas con aras, tres cafetitos, un maguey, un cubo, un *chochocol*, uno a modo de candelero con asas, un Arco iris,<sup>93</sup> una llama o remolino y un cascabel. Asimismo están, entre dichas figuras, una de una muñeca de palo, con pies, y manos de goznes, un manojo de hierbas con flores que asentaron los de la denuncia ser *pipilpichintles*, otro de cigarros hechos, una madeja con otras hebras sueltas de lana encarnada que llaman Comité, un poco de algodón, un cabo de vela de cera, unos pedernales y unos vidrios que llaman de Moctezuma. Pan en trozos, elotes, tortillas de ellos, tamales en los que por dos parece quisieron hacer muñecos de ellos, plátanos, manzanas y cañas de maíz.

Aquí llegamos al final de este interesante documento, donde de nueva cuenta encontramos que estos muñecos o ídolos de piedra, llamados entre los otomíes *cangandho*, eran muy temidos pues podían provocar enfermedades y hasta la muerte, por eso se les ofrece comida y bebida para que no se enojen.

## EL DISIMULO DE LA JUSTICIA

En el caso siguiente encontramos un curandero de Toluca.<sup>94</sup> Beatriz María, natural del pueblo de San Francisco declara que hace un año y medio su marido estaba enfermo y con el deseo de aliviarlo, lo llevó con un curandero llamado Nicolás, natural del mismo pueblo que le dijo, que para aliviarlo era necesario, que le diera cuatro reales para comprar candeleros, naranjas y unos muñequitos que puso en el oratorio de su casa junto a los santos sin saber para que fin. Dice que fue sorprendida por los ministros de justicia, "que con alguna malicia anduvieron registrando su casa en la que hallaron lo que el *tisil'* había puesto junto a los santos y por esto se llevaron preso a su marido". A continuación nos dan más detalles acerca de los cultos realizados por el curandero, que pidió se comprarán los muñecos de Metepeque y los pusieran en el oratorio de la casa junto a los santos y que se les encendieran velas. Estas velas después que hubieron ardido, debían ser llevadas al monte y "las pusieran en lo más oculto y que les pusieran velas, copal, chocolate, gallina, pan, tamales". Beatriz dice que el *coxo*, le dijo que se hincara delante de los muñecos y les dijera que todo aquello se los daba para que sanaran a su marido. El acusado, Pedro Nicolás, indio nativo del pueblo de San Francisco, confesó, que efectivamente él dijo que comprará los muñecos; pero que se lo dijo en "chanza". Que con los cuatro reales que pidió compró, los muñecos a una mujer que los vende y que sólo conoce de vista. Alega no saber que representen las figuras, y que "nunca les dijo que los pusiera en el altar". Dijo también que lo que puso de comida, sólo fue jarabe, porque Dios no come y a Dios le pidió curar a este hombre, "pues ha curado a bastantes con cremas que les unta en el pecho y en todo el cuerpo rezando el Padre nuestro... y que ninguno de los que ha curado ha muerto". Afirma que si lo llamaron para curar y todo lo tomó "a chanza pues él no cree que los muñecos puedan salvar a ninguno". También se le preguntó por qué

estaba baldado del lado izquierdo, a lo que respondió “que lo habían puesto así unos cabrones”. El acusado se defendió, diciendo que estaba siendo culpado injustamente y por venganza, mientras Beatriz María alegaba que ya no contaba con el dinero que la justicia le estaba exigiendo para poder sacar a su marido de la cárcel.

En otro documento perteneciente al pueblo de San Jerónimo, sujeto a la Doctrina de Metepec,<sup>95</sup> encontramos a Salvador Gutiérrez, que fue puesto preso por la acusación de su párroco, por hechicero. El acusado alega que sus vecinos levantaron calumnias en su contra por maleficio, por curandero y por cometer acciones ridículas y supersticiosas, además de acusarlo de ser un indio vago y sin oficio, por estas acusaciones tuvo que dejar su casa, hasta que lo hicieron preso.

A continuación en el mismo documento encontramos un caso en Zinacantepec, en contra de Miguel López y su concuño Alonso Baltasar, pues se menciona que en este pueblo existen bandos solapados por el disimulo del señor cura e Isidro Hernández. En otro documento del mismo expediente se dice que el mencionado cura mandó una carta al sentirse en peligro “pues se levantó un tumulto de los indios de su doctrina a hora incomoda y cuando la justicia llegó no encontró nada”. Entonces el cura relató lo sucedido, describiendo cómo una multitud de indios se arrojó a su casa solicitándole entregará a Isidro Hernández, teniente fiscal de la iglesia y violentaron la iglesia rompiendo puertas y ventanas con piedras hasta que lo sacaron arrastrando, y “lo hicieron arrodillarse y besar las manos de indios e indias”. Una buena “retribución” para los agraviados y las vejaciones de las cuales habían sido objeto por parte del cura y su ayudante.

Después de la revisión de estos casos cabría preguntarse qué fue lo que pasó con los pueblos indios en la época colonial. Podemos apreciar por los ejemplos vistos que no existió una postura sumisa por parte de los indígenas, sino una participación activa, que

permitió en algunos casos un diálogo de remodelación dentro del círculo privado de la práctica religiosa local, que la transformaron y la resguardaron.

Por los ejemplos presentados podemos decir que al menos en el caso de los otomíes, no existió un sincretismo. Lo que ocurrió fue un fenómeno más complejo, que permitió una negociación, donde se llevó a cabo la “elección” de algunos elementos del cristianismo que pudieran integrarse al mundo indígena y a sus valores. La elección de las advocaciones estuvo determinada por la naturaleza de los cultos preexistentes, así las devociones cristianas se integraron a un lenguaje que permitía mantener una armonía entre ambas religiones. En muchos de los casos presentados, no existe por parte de los indios una “preocupación” porque sus deidades compartieran el espacio-tiempo de los santos, para ellos todo se encontraba en un orden conveniente para ambas partes. Los otomíes se podían revestir de cristianos y participar de la nueva religión sin perder en ningún momento su esencia propia, lo que permitió la transformación de sus creencias y por lo tanto su supervivencia.



---

<sup>1</sup> Ciruelo deduce que de esta extrema vigilancia, las adivinaciones y hechicerías son formas de rebeldía contra el orden cósmico divino. La superstición como regla general es vista como idolatría como una falsa forma de adoración y por tanto como el más grave de los pecados. Pedro Ciruelo *Tratado de las supersticiones*, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, pp.1-15.

<sup>2</sup> Este se desprende de la lectura de los catecismos de la doctrina cristiana donde uno de los objetivos era aprender los principios, los dogmas, los mandamientos, los sacramentos, etcétera.

<sup>3</sup> Recordemos que la Corona intentaba limitar calladamente el poder de las órdenes mendicantes sobre la población indígena e imponer por medio de diezmos un clero secular destinado a fundar en México una iglesia construida sobre el modelo metropolitano. Georges Baudot, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid 1983, p.489.

<sup>4</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en 1629*, introducción de Ma. Elena de la Garza Sánchez, SEP, México, 1988, pp. 16-17.

<sup>5</sup> Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, trad. Diana Sánchez, FCE, México, 1992, p. 132

<sup>6</sup> Entiendo Idolatría como la veneración de figurillas de madera o de piedra, rasgo característico de la antigua religión contra la cual los misioneros reaccionaron con vehemencia, retomó el significado que ofrece Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 1988, p.223.

<sup>7</sup> Recordemos que en la praxis política algunos religiosos fueron defensores de los señorios indígenas, argumentando la existencia entre los indios de la Nueva España de una organización que cumplía desde antes de la llegada de los españoles, con lo indispensable para ser una sociedad civilizada que no requería ser sometida por un pueblo ajeno pero si debía ser evangelizada. Alonso de Zorita. *Relación de la Nueva España*, Cien de México, CONACULTA, México 1999, p.75.

<sup>8</sup> AGN, Ramo Tierras, "El pueblo de San Juan Tianquismanalco contra labradores" vol. 2941, 2da parte no. 81, 1608.

<sup>9</sup> AGN, Ramo Tierras, "Estaban López Tello cura de la Jurisdicción de Toluca contra los naturales de Tlacotepeque", vol.2940, Exp. 15 fs 345-347, 1658.

<sup>10</sup> De acuerdo con Gerhard, Metepec se encontraba en el Valle Matlatzinca y lo habitaban otomies mazahuas y matlatzincas, Gerhard, Peter *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México 1986, p. 179.

---

<sup>11</sup> AGN, Ramo Tierras, “Jurisdicciones de Ixtlahuaca y Santiago Tianquistengo pago de derechos por el pulque” vol. 2967, exp. 19, fs. 50, 1678.

<sup>12</sup> AGN, Ramo Tierras, “Pueblo de san Pedro Tutoltepeque contra Doña María de Irruticochea”, vol. 2457, exp. 2 fs 1-54, 1725.

<sup>13</sup> AGN, Ramo Tierras, “Pueblo de Santa María Ixtlahuaca contra Thoribio Fernández de Ribera”, vol. 2963, exp. 13, fs, 62-63, 1727.

<sup>14</sup> Archivo General de la Nación (de aquí en adelante AGN), Ramo Criminal, “Señor Provisor y Vicario General”, vol.120, exp.25, fs 269r-277v. 1768.

<sup>15</sup> Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre, Etnografía de la comunidad otomí*, México, núm.17, INI-CNCA,1993, p.471.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.473.

<sup>17</sup> *Ibidem.* p.473

<sup>18</sup> “Las costumbres” Manera de contener a sus deidades con los santos cristianos en reunión o equilibrio. Durand J.B “Los otomíes del Mezquital” *Evolución* 1-8, 26 –27, 1938, p. 121 .

<sup>19</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, X, México Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 142

<sup>20</sup> *Ibid.*, p142

<sup>21</sup> Durán, *Historia de...*, vol. 2, p.12.

<sup>22</sup> Andrés Medina H. *La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía*, Johanna Broda, Félix Báez-Jorge coord. FCE-CNCA México, 2001, p.115-117.

<sup>23</sup> AGN, ramo Inquisición, “María Curandera” 1624, fs. 87-90.

<sup>24</sup> De acuerdo con López Austin, *Nahualismo* en la concepción exotérica, el nahualismo es el proceso sobrenatural que transforma un ser en otro, es un proceso de exteriorización de una de las entidades animicas de un ser y la introducción en otro, al que daña a través del cual actúa. Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1996, 2 vol. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, Stella Mastrangelo trad.), México, IIH, UNAM, 1986, p.159.V.2, p, 294.

<sup>25</sup> Equivalente a *Notiyett*. Bruja en otomí, Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, UNAM, México, 1990, fs66.

<sup>26</sup> Podría ser el *Tlalocan* que dice López Austin, es un gran monte hueco en el que existía un perpetuo verdor, López Austin, *Cuerpo...* p.298. También podría corresponder a Aztlán que ha sido descrita como un lugar de abundancia animal y vegetal, correspondiente a un paraíso terrenal al cual solo se puede llegar por medios esotéricos de acuerdo a lo que Durán nos refiere. Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, CNCA, México 1995, 2v, LII p.215-224.

<sup>27</sup> Entre los otomíes: *Pux'jwai*, hombre normal durante el día, pero de noche se transforma en animal que vaga en busca de víctimas para chuparles la sangre. Yolotl González t, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Larousse, México, 1991, p.79.

<sup>28</sup> Beatriz Olivier Vega, “¿Han muerto los dioses hña-hñu? En *Estudios de cultura otomame*, IIA, UNAM, México 1998, núm. 1p. 229.

<sup>29</sup> Guilhem Olivier, *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God, Tezcatlipoca “Lord of the Smoking Mirror”*, translated by Michel Besson, University Press of Colorado, 2003.

<sup>30</sup> Entre los otomíes *Muye*, señor de la lluvia.

<sup>31</sup> Recordemos que Santiago es llamado “Hijo del trueno” por ser como un trueno para los infieles y una luz para los creyentes.

<sup>32</sup> Alain Ichon *La religión de los Totonacas de la sierra*, trad. José Arenas, INI/ CONACULTA, (colección presencias) México 1990, p.74.

<sup>33</sup> Guilhem Olivier Tepeyollotl, “Corazón de la Montaña” “Señor del Eco” El dios jaguar de los antiguos mexicanos en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, UNAM, México 1998 pp.99-142.

<sup>34</sup> De acuerdo con Galinier, la plata (elemento diabólico), es llamada “blanco” por su color y propiedad del Señor del cerro, éste, divinizado en forma de chivo, es un ser de desbordante sexualidad. Este color blanco pertenece al dominio de lo masculino. Por el contrario, el verde es el color habitual de la vegetación exuberante, del amor y tiene relación con la humedad vaginal. Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, 1990. p. 517-522.

<sup>35</sup> Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidades de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001, p. 218.

<sup>36</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, (Colección Sepan Cuantos), Porrúa México 1981, p.255.

<sup>37</sup> Luis Weckman, *La herencia medieval de México*, El Colegio de México, México, 1984, 2 vols. V. 1, p. 201-205.

<sup>38</sup> Con relación a este poder relacionado con el caballo, debemos recordar que los habitantes de Izmiquilpan conocían de cerca la guerra con los Chichimecas, guerreros que no diferenciaban entre indígenas y españoles y masacraban por igual a hombres, mujeres y

niños. Esta actitud le provocaba cierto temor que se encontraba mezclado con la admiración a su valentía. Esta idea se encuentra reflejada en los frescos del convento de Izmiquilpan, donde en una posible interpretación de este poder nos presentan unos Centauros, (caballos con torso y calzado indio), que evocan símbolos prehispánicos acompañados de signos europeos que nos ofrecen una dualidad: los conquistados en su papel de conquistadores; estos Centauros como parte de los antepasados luchando junto a los conquistadores actuales y por tanto compartiendo su poder. Esto puede entenderse bajo el punto de vista de otomí donde la piel es vista como una envoltura que engloba una sustancia fundamental y por tanto el hombre puede estar en una constante metamorfosis.

Serge Gruzinski, *El águila y la sibila, frescos indios de México*, CITI, Barcelona 1994.

Jaques Galinier, "La complainte du Maître à tête de Vieux, comment on écrit l'Histoire en pays otomí" en...

<sup>39</sup> Jaques Galinier, *La mitad del mundo...* p. 591.

<sup>40</sup> AGN, Ramo Bienes Nacionales, "Limosnas para Adoración a la imagen de la Muerte" leg. 596, exp. 11

<sup>41</sup> Entre los otomíes, *Mudu*, Señora de los muertos. Se le describe como una serpiente negra con manchas azules.

<sup>42</sup> En el códice Magliabechiano (p.37) se menciona la fiesta de muertos *Miccailhuil*, también conocida como *Moxuchimaca* donde adornaban un ídolo con collares y guirnaldas de flores amarillas conocida como *cempoalxóchitl*.

<sup>43</sup> Archivo del Arzobispado, caja 37, exp. 2. "Autos hechos contra Sebastiana Francisca india maléfica".

<sup>44</sup> Sahagún menciona varias plantas medicinales que crecen en las montañas y que mezcladas con agua sirven para curar diversas enfermedades: desde tos hasta sarna y solo menciona dos que sirven para "echar fuera arenas y espesura que impide orinar" *aitztoli* y un arbusto que se llama *tepetómatl* cuyas raíces sirven para quien tiene "cerrada la orina y saca los malos humores". Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas...* p.670-686.

<sup>45</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de idolatrias*, p. 302-303.

<sup>46</sup> El Doctor Johansson, nos plantea que en el universo cultural mesoamericano cuando un ser sale del espacio-tiempo existencial para entrar en la dimensión letal no sale de la *totalidad vital*, permanece en esta totalidad aunque bajo un aspecto distinto, generalmente animal... Tanto la relación de cada individuo vivo con su *alter ego* animal, o anual, como los ritos chámánicos de búsqueda del *tonal* perdido, muestra que la muerte indígena coexiste con la vida, sólo que en espacios-tiempos distintos. Patrick Johansson K., "Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual" en *Literatura mexicana*, vol. XLIX, Oct-Dic-1999, núm.2.

<sup>47</sup> Archivo del Arzobispado, caja 51, exp.15, 1 foja, caja 51, exp.24, 9 fojas, año 1736  
 “Auto contra curandera”

<sup>48</sup> Sahagún dice del Conjurador de Granizo, “Se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuándo ha de llover o si no ha de llover”, Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas. Apéndice III*, p. 904.

<sup>49</sup> Estos eran ayudantes del dios Tlaloc, colocados en las 4 esquinas del mundo y sostenían unas ollas que contenían distintas clases de lluvia: la que producía buenas cosechas, la que las pudrían, la que causaba heladas y la que hacía que las semillas se secaran. Cuando los *tlaloque* golpeaban estas ollas se producían los truenos y cuando las rompían se producían los rayos. También son llamados *auaque*, seres sobrenaturales a quienes se atribuía la distribución de la lluvia, el granizo y la nieve. Eran muertos elegidos por Tlaloc. Se les conoce también como enanos de la lluvia que viven en cuevas. López Austin, *Cuerpo...* p.288, 291 y 298.

<sup>50</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de idolatrías, supersticiones*, p. 289-290.

<sup>51</sup> La iniciación de estos hombres o mujeres ocurre cuando un rayo o centella cae sobre su cuerpo o a una distancia cercana. Los que mueren pasan a formar parte de las fuerzas celestiales que combaten contra el mal tiempo. Quienes sobreviven, han recibido una señal desde el cielo para dedicar su vida a conseguir buenas lluvias y conjurar malos temporales. Julio Glockener, “Conocedores del tiempo, los graniceros del Popocatepetl” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas...*, p.304.

<sup>52</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, UNAM, México, 1950, p.56.

<sup>53</sup> Los mixtecos y zapotecos creían que sus antepasados habían surgido de cavernas. Los tzeltales que sus antepasados provienen de grutas, los huicholes afirman que son originarios del sur, pero se perdieron debajo de la tierra y fueron a salir por una cueva. Entre los Incas encontramos a Manco Capac y sus mujeres que hicieron una casa y sembraron maíz con la semilla que sacaron de la cueva de origen.

Jaime Espinosa Ramos, *Las montañas y las cuevas en el pensamiento prehispánico*, México, Tesis de maestría, ENAH, 1993. La referencia de los Incas es citada por Silvia Limón Olvera *Las cuevas y el mito de origen, Los casos inca y mexica*, CNCA, México 1990, p.38.

<sup>54</sup> Jaques Galinier, *La mitad del mundo..* p.146

<sup>55</sup> Este término lo retomo de Julio Glockner, “Las puertas del Popocatepetl” en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Arturo Montero coord. , UNAM-INAH-CONACULTA, México, 2001, p.83.

<sup>56</sup> Archivo Arzobispado, caja 52, exp. 8 3fs. “Fondo eclesiástico de Toluca, sección Br. Nicolás de Villegas. Autos de brujería” 1737.

<sup>57</sup> *Tolontic*, cosa redonda como bola, Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa, 2001, p 148v – En otomí *xomühmi*, redondo como bola.

<sup>58</sup> Encontramos referencias a la cueva que solo se abre una vez al año y se traga a aquellos que tardan en salir, así como una anciana que recibe a los que llegan y por la noche se transforma en jaguar y los devora. Guilhem Olivier, “Tepeyólotl, “Corazón de la Montaña “Señor del eco”... en *Estudios de Cultura nahuatl*, núm.28, p.118.

<sup>59</sup> Vaticano A lámina 12, p. 34-35, citada por Michel Graulich *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituto Voor Amerikanistiek v.z.w, p. 222.

<sup>60</sup> Michel Graulich *Quetzalcóatl y el espejismo de...p.. 222.*

<sup>61</sup> Archivo Arzobispado, caja 62, exp. 7.

<sup>62</sup> Diego Durán, *Historia de ...* p.278-280.

<sup>63</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de idolatrías, supersticiones*, p131.

<sup>64</sup> Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio Universitario, Ediciones Istmo, Artes técnicas humanidades 8 Madrid 1990, p.45.

<sup>65</sup> Estos enfermos son aquellos que fueron marcados por los *tlaloques*: bubosos, jorobados, cojos y enanos, pues se parecían físicamente a ellos de acuerdo a la descripción de los acompañantes de *Xochiquetzal* en el *Tlalocan*, Garibay, Ángel M., “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, (Sepan cuantos) México, 1955, p.45.

<sup>66</sup> Semillas de amaranto

<sup>67</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de...* p. 233.

<sup>68</sup> Hernando Ruíz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en 1629*, introducción de Ma. Elena de la Garza Sánchez, SEP, México, 1988, p. 47- 49.

<sup>69</sup> Ver en el capítulo dos de este trabajo, página 9.

<sup>70</sup> Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, trad, José Luis Martínez y Juan José Utrilla, FCE, México 1991, p.135.

<sup>71</sup> Esta presencia de los viejos en un ritual de fertilidad, tiene que ver con el planteamiento del Doctor Johansson, de que “... En las culturas precolombinas, lo viejo, lo deteriorado, lo descompuesto y lo sucio, a la vez que se regeneraba naturalmente, se renovaban culturalmente, mediante mecanismos cognitivos propios del saber mítico-religioso... la vejez, el pecado (la falta), la noche y la muerte se veían como una entropía involutiva que mitológicamente era redimida por la regeneración evolutiva de todo cuanto fenece...”

Patrick Johannsson K. "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino" en *Estudios de Cultura Náhuatl*", núm.30, UNAM, México 1999.

<sup>72</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...* p. 375.

<sup>73</sup> Jaques Galinier, "La complainte du Maître á tête de Vieux, comment on écrit l'Histoire en pays otomí"

<sup>74</sup> Archivo Arzobispado, caja 62, exp. 11 Sección Br. Diego Carlos de Orozco 1745.

<sup>75</sup> Sahagún nos ofrece datos acerca de curanderas para niños que se encargan principalmente de "apretarles el paladar" o de sobarlos. Bernardino de Sahagún, *Historia General de...*p.909.

<sup>76</sup> *Iztafiatl*, es como el incienso de Castilla con que sahúman y lavan porque es yerba de buen olor, Pedro Carrasco, *Los otomíes...* p 234.

<sup>77</sup> Esta idea probablemente, tiene que ver con la idea que los otomíes tienen de la piel, como una "cáscara" que se debe raspar, frotar o pelar, para obtener el resurgimiento de lo vivo. Jacques Galinier, "La complainte du Maître á tête de Vieux..." p.285-296.

<sup>78</sup> *Ehecatotontin*, seres sobrenaturales que dirigían los vientos. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*p.291. Entre los otomíes tienen que ver con dioses menores conectados con la lluvia llamados *maxi* o barrenderos. Sahagún dice que Quetzalcóatl es el viento barrendero de los dioses del agua y los aguaceros. Pedro Carrasco, *Los otomíes...*p149.

<sup>79</sup> Sahagún, menciona a "la sacadora de cosas" que va sobando y va sacando cosas, un pedernal, un pedazo de obsidiana, un papel, un pedazo de madera. Cuando ha sacado esto algunos sanan con ello, pero otros no sanan, Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas...*p.908.

<sup>80</sup> Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre...*, p. 473.

<sup>81</sup> Notas del Seminario de Cultura Náhuatl, impartido por el Dr. Miguel León-Portilla.

<sup>82</sup> Don Carlos, indio principal de Tezcoco, que por la defensa de sus antiguas prácticas y la lucha de poder entre su familia, fue condenado por la Santa Inquisición. *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, del Archivo General y Público de la Nación, México 1919. Otro ejemplo es el de Andrés *Mixcóatl*, que era considerado como dios, Richard E. Greenleaf, *Zumárraga...* p. 70.

<sup>83</sup> Sahagún menciona una serie de oraciones que eran dirigidas a Tlaloc para pedir agua. Bernardino de Sahagún, fray, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (col. Sepan cuántos núm. 300) Porrúa, México, 1989, LVI, p.316.

<sup>84</sup> Archivo del Arzobispado, caja 63, Exp.34, 2fs.1747.

<sup>85</sup> Archivo del Arzobispado, caja 62, exp. 002.

---

<sup>86</sup> Cada ceremonia y cada rito era generalmente acompañado por un banquete. Estos alimentos se preparaban de diferentes maneras según las fiestas en las que eran utilizados.

<sup>87</sup> Archivo del Arzobispado, caja 73, Exp.16, 7 fs. 1754-1755 “Que no salga en procesión la imagen de Jesús Nazareno”

<sup>88</sup> Obsidiana, piedra de color negro, de la cual se hacían flechas y navajuelas por su gran filo. Se le asociaba especialmente con Tezcatlipoca, quien tenía un espejo adivinatorio de este material.

<sup>89</sup> Otro elemento indispensable para los cultos eran los cantos y las danzas que en el caso del pueblo otomí se encuentran vinculados con Huehucóyotl, “Coyote viejo” deidad relacionada con el fuego y la lascivia. Guilhem Olivier, Huehucóyotl, “Coyote viejo”, el músico transgresor ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca?” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1999, núm. 30, p.113-132.

<sup>90</sup> No encontré una referencia clara para esta palabra, en el mismo texto encontramos “madeja con otras hebras sueltas de lana encarnada que llaman Comité”.

<sup>91</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de ...*p.92.

<sup>92</sup> Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princenton University Press, New Jersey, 1997, p.39-74.

<sup>93</sup> Entre los otomíes, algunos espíritus son conceptualizados en su dualidad sexual, la compañera del Señor del Monte es Señora Arcoiris, la cual constituye una “puerta”, abertura a otros planos y aseguran la comunicación con los dioses en los diferentes planos, así como con sus antepasados difuntos. Olivier Vega Beatriz, “¿Han muerto los dioses hña-hñu o existe un resurgimiento de los mismos?... p.230.

<sup>94</sup> Archivo del Arzobispado, Caja 57, Exp. 19, 1792.

<sup>95</sup> AGN, Criminal, vol. 637, exp. 9 fs. 344-359, 1794.



## CONCLUSIONES

Como vimos en todos nuestros ejemplos, el pueblo otomí realizó una compleja negociación con las nuevas formas religiosas, lo que le permitió “acomodar” las imágenes de los santos, junto a las antiguas deidades. Esto, no como un resultado de resistencia o de carencia de entendimiento, sino como una posibilidad de elección que permitía compartir, o no, el orden cósmico.

Existen huecos en el registro documental de la tradición indígena durante la vida colonial. Esto hace difícil el enlace entre los siglos posteriores a la conquista y la visión que actualmente tenemos de las comunidades indígenas. El estudio del comportamiento religioso de los pueblos indios prehispánicos, así como modernos, sin embargo uno no puede dejar de sentir que es menor el número de trabajos referentes a la colonia.<sup>1</sup> Ante la dificultad de conocer lo que sucedió con los nuevos conversos, la respuesta por parte de algunos autores se reduce a asegurar que la política que se siguió durante los primeros años de evangelización fue la de edificar ermitas cristianas en el lugar de los adoratorios indígenas y que, por lo tanto, el propósito de sustitución fue claro.<sup>2</sup> A lo largo de este trabajo pudimos observar que, al menos, en los ejemplos que mostramos no existió este afán de sustitución, el proceso fue más complejo y el pueblo otomí reaccionó a la presencia de la Cristiandad, incluyendo sus prácticas religiosas y adaptándolas a la nueva realidad colonial. En otros casos, se nos explica que la respuesta indígena ante la nueva religión fue la de colocar en un mismo plano las divinidades cristianas y las paganas en distintos niveles, en los nombres, los ritos y las creencias.<sup>3</sup> Lo anterior, equivale a pensar en una “mezcla” de creencias y en ese caso estaríamos observando un fenómeno sincrético, una reducción de las creencias indígenas a una práctica religiosa popular en la que sus conceptos se confunden y combinan con otros ajenos de forma obligada (evangelización

por la fuerza), o bien dentro del fenómeno de resistencia esto equivale a asegurar que los indígenas fueron observadores pasivos ante la circunstancia de cambio y no aceptar su participación activa y propositiva para la transformación de su religión, con esto no analizamos un proceso de conversión que nos permite observar una continuidad cultural en algunos grupos indígenas.<sup>4</sup>

Si retomo los ejemplos más significativos de este trabajo, recordemos que a la par de la danza en honor al señor Santiago se veneraban ídolos en las cuevas y en ninguno de los casos, existía un conflicto entre los participantes, hasta el momento de la intervención de un sacerdote católico. El señor Santiago podía vivir en el monte pues compartía atributos con la deidad del agua y para manifestarse en esta convivencia mantenía relaciones con María, natural de Izmiquilpan. Los ídolos podían compartir los altares con los santos del mismo modo que las deidades compartían sus espacios sagrados dentro de la naturaleza (es muy conocido el hecho de que numerosos pueblos “escondieron” sus ídolos dentro de las iglesias, atrás de los altares, etcétera). No aparece como un hecho aislado el que los hechiceros y curanderas rezaran oraciones cristianas a la par que realizan sus prácticas antiguas, ellos pueden seguir el nuevo orden establecido, participar como cristianos y no perder su identidad. Esto como una prueba de que los mecanismos existentes no se podían prohibir ni extirpar pues se trataba de fenómenos orales que no eran fácilmente controlables. ¿Cómo reprimir algo tan efímero como las vueltas alrededor del enfermo, como curar refregando la piel, como conjurar al tiempo para tener buenas lluvias?, ¿cómo manejar esta multiplicidad de contextos, esta riqueza de elementos verbales y no verbales?

Pierre Ragon, propone que se haga una nueva lectura de este fenómeno, mi interés es retomar esta idea planteando la existencia de una negociación, que hizo posible una

elección que permitió a los otomíes mantener sus creencias y practicarlas al mismo tiempo que podían, o no, cumplir con sus deberes cristianos. Este trabajo pretende plantear que, al menos, en los casos presentados pertenecientes al pueblo otomí, la aceptación de la nueva religión no consistió en una simple sustitución, sino en un fenómeno más complejo. Un proceso “selectivo” de lo esencial de sus conceptos “guardar” o “eliminar”<sup>5</sup> que dio como resultado una reflexión que accedió a una “voluntad negociada”.

Tampoco perdemos de vista la lucha constante que mantuvieron los otomíes, por sus tierras, por continuar con sus costumbres, por tener el derecho a una “voluntad celebrada”.

A lo largo de los testimonios nos vamos dando cuenta que entre los participantes no existía una voluntad de equiparar las antiguas deidades con los santos católicos, ni tampoco deseaban conciliar ambas religiones, quizás los descendientes de estos indígenas, con el tiempo, empezaron a equiparar a sus santos con las deidades de sus antepasados, antes no.

Los actores de los casos referidos muestran una voluntad de integración, nos presentan una armonía en la convivencia de formas religiosas distintas, que en ningún momento se pierden sino que ambas se conservan en esencia, lo que les permite transformarse y mantenerse. Debemos entender que el sincretismo plantea un proceso incompleto, una síntesis de religiones que puede ser revertida y ser alterada por grupos o individuos. Por qué no pensar, mejor, en una integración selectiva de elementos que permite prácticas paralelas y complementarias. En el caso de algunas zonas otomíes, cabe esta posibilidad, al menos por lo que vimos en los documentos revisados en este trabajo. El sistema de creencias de este pueblo permaneció, gracias a la habilidad de estos indios de la Colonia para conservar su religión local, bajo el aspecto del otro, lo que le permitió darle forma y así poder practicar ambas religiones.

---

<sup>1</sup> López Austin, Alfredo *El conejo en la cara de la Luna, Ensayos sobre mitología de la Tradición Mesoamérica*, México, INI, 1994. (Colección Presencias 66)

<sup>2</sup> Enrique Florescano, *Memoria Indígena*, Taurus México 1999, Pág. 248.

<sup>3</sup> Carmen Bernard, Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, F.C.E., México 1992, p. 210.

<sup>4</sup> Amos Megged, *Exporting the catholic reformation. Local religion in Early-Colonial Mexico*, E.J. Brill, Leiden New York Köln, 1996, p. 7.

<sup>5</sup> Amos Megged, *Exporting the catholic reformation*, p. 10.

## APÉNDICE 1

**ARZOBISPADO, CAJA 52, EXP. 8 3FS, FONDO ECLESIAÍSTICO DE SECCIÓN BR. NICOLÁS DE VILLEGAS. AUTOS DE BRUJERÍA 1737.**

**“Cómo se abre una cueva donde existe una fuente”**

“...ante Martín Calderon religioso de San Francisco de la Santa Provincia del Santo Evangelio predicador jubilado y cura del convento de San Josep de Toluca se le hizo la denuncia por parte de un vecino de que Baltasar Francisco indio natural del pueblo de San Lorenzo vecino del *tolochi* de esta doctrina, de más de 50 años se le acusa de ignorar los misterios de la Santa Fe católica de no ir a misa y de ser supersticioso y embustero pues afirma que en el dicho *tolochi* o cerro no puede entrar persona alguna por su oquedad o cueva sin que haga lo que el ejecuta, tirar el Rosario de María Santísima invocar a los demonios y así entra donde dice se halla una fuente de agua de que muchos indios forman diversos oficios para pasar en esta vida y así mismo se hallan varias indias molenderas entre la cueva para servicio de los que entran a ofrendar incienso flores y otras cosas // Entiende de hechicería pues ha proferido amenazas como “la he de secar y poner como un *totopoztle*” // Fue llevado al obraje de la ciudad para ser examinado en oraciones y tomar declaraciones a otros...”

## APÉNDICE 2

### ARZOBISPADO, CAJA 62, EXP. 11 SECCIÓN BR. DIEGO DE OROZCO. 1745.

#### “Cueva donde se adoran ídolos de palo y una máscara de pedernal”

“... en Tenango del Valle existen entre los indios algunas culpas públicas y escandalosas// Ante el vicario Francisco Carranza eclesiástico en dicho partido y en Calimaya compareció ante él Diego Abiris quien tiene el encargo del cura de velar en los pueblos del partido principalmente entre los indios para que no infesten al rebaño de feligreses por falta de Alguacil Mayor fiscal que no hay en dicho partido que le nombran *Xuxuztepe* que esta junto al pueblo de San Francisco Tepejiajiaca deste dicho partido hay una cueva en que han tenido ídolos los indios en donde han llevado velas de cera y que esto lo sabe porque vido con sus ojos los idolillos de palo y las velas de cera que bajaron de dicho cerro... y que sabe el testigo que no se formaron autos ningunos y que ha oído decir a un indio pintor de este pueblo de *Tepexuxuca* dijo frente a Hinostroza ex cura y frente a testigos que el cerro que llaman *xieixuztepe* había una cueva que no sabía donde estaba y que allí había velas y dolos en candeleros encendidas... y bajaron los ídolos de palo del cerro que eran figuras de hombre como de tres cuartas de alto y que las mando quemar y luego mando sahumar la cueva y dijo que oyó que algunos las adoraban//

...Diego de Abiris continua diciendo que la cueva esta escondida y que había idolatría y que allí venían a idolatrar hasta los indios de los pueblos de tierras caliente que venían a ofrecer velas de cera, comida, fruta e incienso que había en la cueva una mascara de pedernal la cual poniéndosela en la cara se le causaba un efecto y era quedarse desde dicho cerro puesta dicha mascara devisaba el que se la ponía todo el mundo y que estas partes del mundo quería ver tantas veía con dicha máscara...”

## APÉNDICE 3

## ARZOBISPADO, CAJA 37, EXP. 2 AUTOS HECHOS CONTRA INDIA MALEFICA.1726.

## “Brujos limpiadores”

“...informes sobre María conocida como Joaquina acusada de abusos de curación parecidos al “arte diabólico”...Ante Francisco Carranza cura de Tenango y Calimaya compareció Manuela González india que tiene noticias de una persona llamada Joaquina india de este pueblo viuda dos veces que causa abusos en la curación de ciertas enfermedades = vio como una india llamada Martina Gertrudis traía muy mala a su hija y la llevaba con Joaquina para que la limpiara y la sahumo con tanto copal que la boca se le hinchaba y se le iba muriendo la criatura... dice que es de los brujos que se llaman limpiadores que tienden sobre un lienzo blanco a el enfermo desnudo y a soplidos untándole todo el cuerpo una hierba que llaman estafiate dicen que les van sacando del cuerpo a refregones y soplidos los **eeames** cuyo termino significa espíritus (malignos que se meten en los enfermos) // Sacan inmundicias del cuerpo como arenas y cabellos... sabe de otro brujo llamado Don Marcos... que es muy conocido en este pueblo pues es el Gobernador tenía fama de hechicero ha 15 años...que llego a casa de un indio muy enfermo y le puso el dedo en el ombligo y le dijo levántate no seas flojo y comenzó a dar vueltas y haciendo círculos alrededor del enfermo sin quitar el dedo de su ombligo dando gritos y chiflidos como cuando vuelan en los palos que llaman voladores...”

**APÉNDICE 4**  
**ARZOBISPADO, CAJA 73, EXP.20, 1754.**

“En la ciudad de S Joseph de Toluca a 30 días septiembre 1754...Don Joaquín de la Cruz acogió en su hacienda a unos *ñañana* y a sus mujeres... que fueron descubiertos dentro del adoratorio de la casa a las 11 de la noche con dos velas encendidas, una de cebo puesta en el altar de los santos y otra de cera en el suelo delante de varios muñecos de barro a quienes ofrecían tamales, manzanas, plátanos, cañas y unos pedernales y vidrios negros que llaman de Moctezuma con música de arpa y guitarra...hallándose entre dichos muñecos varias figuras de animales, como son culebras, sapos y lagartos, cubiertos los más muñecos de algodones formando un arco pendiente de la pared a la esquina del altar de dicho oratorio...// El primer testigo Dn Andrés Joseph de la Cruz Manjarez, español dijo que bailaban en la noche unas muñecas ofreciéndoles cosas antes de enterrarlas...”



## APÉNDICE 5

**Archivo General de la Nación, Ramo Criminal, “Señor Provisor y Vicario General”, vol.120, exp.25, fs 269r-277v. 1768.**

### **“La danza del señor Santiago y los muñecos en la iglesia”**

“...los barrios de la Magdalena, san Francisco, san Martín y san Bartholo en Tacuba se emplean en abusos de supersticiones porque se ha visto pegado a la Iglesia de Tescaluca un hoyo donde ponen tamales flores velas naranjas gallinas chocolate tepache aguardiente muñecos y otras cosas// ... lo mismo ocurre en la cumbre del cerro de San Bartolomé y en la cumbre del cerro de San Francisco... en el barrio de San Martín se ha visto al pie de un capulín que esta a la salida de dicho barrio una cueva y de oídas se sabe que existen varias cuevas en el cerro de este mismo lugar en donde los naturales se ejercitan en abusos... están arraigados supersticiones pues en los montes de su jurisdicción hay cuevas llenas de muñecos bien vestidos y en las Pascuas llevan los indios a dichas cuevas frutas velas y otras cosas...”// ... estos naturales van sahumando al caballo del Señor Santiago durante la danza...y por ese motivo su cura les impidió que la danzaran... en respuesta lo arrojaron a una barranca y le hirieron con una lanza...”

## APÉNDICE 6

**Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, "María Curandera" 1624, fs. 87-90.**

### **"El señor Santiago vive en el monte"**

"...un negro llamado Sebastián que dijo que a él y a otras personas les consta que María por aquellos cerros tenía amistad con un español al cual nadie conocía ni se sabía cómo se llamaba y que la venía a ver en aquella forma que los españoles pintan al señor Santiago con un caballo blanco y nadie lo ve ni lo ha podido ver solo María... // que este español algunas veces "viene cantando y sólo ella oye sus voces y que ajuntándose carnalmente con él se queda como muerta sin sentido" //

...Otro testigo aseguro que había oído decir a María que este español era un viejo bien afeitado y siempre en su caballo rubio con su daga y espada unas veces vestido de pardo otras de verde otras de blanco que vivía en un cerro sin casa ni alojamiento..."

## CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

A continuación enlistamos las principales modificaciones hechas a los manuscritos.

1. Modernizamos la ortografía.
2. No se modernizó la puntuación original, se colocaron tres puntos para dar continuidad y las diagonales indican pausas largas como punto y aparte o punto y seguido.
3. Se respetó la ortografía original de los nombres de personas y lugares.
4. Las contracciones fueron desatadas en su totalidad.
5. Se inicia con mayúsculas los nombres de instituciones, lugares y personas.

## BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, 2v. Estudio preliminar, notas y apéndices por Edmundo O'Gormán, México, UNAM, 1985 (Historiadores y cronistas de Indias. 4)

Alvarado Tezózomoc, Fernando, *Crónica mexicana*, edición facsimilar, edición de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980, (Biblioteca Porrúa, 61).

*Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, trad. y notas de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1975. (Primera serie prehispánica, 1)

Arroyo, V. M. "Elementos de Gramática Otomí" P.I.V.M., Ixmiquilpan, 1955

Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de Francois Rabalais*, Alianza, México, 1989.

Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. Vicente González Loscertales, Espasa- Calpe S.A., Madrid, 1983.

Basalanque, Fray Diego, *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinca vuelta castellana*, paleografía de Ma. Elena Bribiesca S, Gobierno del Estado de México, 1977

Basauri, C: "La población indígena de México", *Los otomíes*, Tomo III, Secretaría de Educación Pública, México, 1940.

"Los indios otomíes y la misión cultural de Acotan" en *Quetzalcóatl*, México, Tomo I, núm. 3 SEP, 1930.

Benítez, Fernando, *Los indios de México*, México, ERA, Libro I, 1972.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Los que trabajan con el tiempo" Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, de México en *Anales de antropología*, UNAM, México.

Braumfiel, Eizabeth M, Frederick, Charles D. "Xaltocan: centro regional de la cuenca de México" en *Consejo de Arqueología, Boletín*, INAH, 1991.

Broda, Johanna, Báez-Jorge Félix, coordinadores, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CONACULTA, FCE, México, 2001.

Burkhart, Louise M., *Holy wednesday. A nahua drama from early Colonial Mexico*, PENN / University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996/1958.

The slippery earth, nahua-Christian Moral Dialogue in sixteenth- century Mexico, PENN /University of Pennsylvania.

*Encounter of religions: the indigenization of Christianity: The name scholar interpreters*, PENN/University of Pennsylvania.

Cacéres, Pedro de "Arte de la lengua Otomí" en *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, México, núm. 6, 1907.

Campbell, Lyle, *The Historical Linguistics of native America*, Oxford Studies in Anthropological Linguistics, USA, Oxford University Press 1997.

Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomies, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950.

"Los otopames en la historia antigua de Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Otopame vol,I*, México, UNAM, 1998.

Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Primer amoxtili libro 3º Relación de los Diferentes histoires originales*, estudio, paleografía, trad, notas repertorio y apéndice por Victor M. Castillo F., México, UNAM, 1997.

*Octava relación. Obra histórica de Chimalpain*, int., est., paleografía, trad. y notas de José Rubén Romero Galván, México, UNAM IIIH. 1983.

Christensen, Bodil: "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para brujerías en la Sierra Norte de Puebla", En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* México 1942, t.VI num. 12.

*Códice Huamantla*, facsímil y estudio, Aguilera, Carmen, 2 vols. Tlaxcala, Instituto de Cultura, 1984.

*Códice Huichapan,I Relato otomí del México prehispánico y colonial*, facsímil y estudio, Alvarado Guinchard, Ma. México, INAH, 1976.

*Códice de Jilotepec*, facsímil y estudio, Reyes Retana Márquez Óscar (editor), H. Ayuntamiento de Jilotepec, 1990.

*Códice Techialoyan de Huizquilcan* (Estado de México), facsímil y estudio, Harvey, H. R. Toluca, Colegio Mexiquense, Gobierno del estado de México, 1993.

*Códice Techialoyan de San Pedro Tototepec*, facsímil y estudio, Noguez, Xavier, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1992.

*Códice Ramírez* en Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*.

*Códice Vaticano A. 3738*, edición facsimilar, México, FCE/ Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1996 (Códices mexicanos, XII)

*Códice Xilotepec*. Guy Stresser-Pean, edo. de Puebla, 1995

- Cortés Hernán, *Cartas de relación*, edición, int. y notas de Angel Delgado Gómez, Madrid, Castalia, 1993. (Clásicos Castalia, 198).
- Collin, Laura, *Fiestas religiosas y conflicto social: dos estudios de caso en el centro de México*, proyecto Fiestas Indígenas de México, México, INI, 1992,
- “Compendio de gramática otomí , introducción a un diccionario otomí-español” en *Anales de INAH* México, 1952.
- Cornejo, C. “Los otomíes” *R.M.S*, México n,23, 1961
- Dean, Carolyn, *Inka Bodies and the Body of Christ, Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Duke University Press Durhman and London, 1990.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 reimpresión, edición, índices y prólogo de Carmelo Saénz de Santa María, México, Alianza, 1991.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., ed. Int., paleografía, notas y vocabularios de Angel M. Garibay, México, Porrúa, 1984. (Biblioteca Porrúa).
- Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2v., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, paleografía de Francisco González Vera, notas de José Fernando Ramírez, México, CNCA, 1996. (Cien de México)
- Dow, James *Santos y supervivencias Funciones de la religión en una comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.
- Durand J.B “Los otomíes del Mezquital” *Evolución* 1-8, 26 –27, 1938.
- Ecker, Lawrence “Testimonio otomí sobre la etimología de México y Coyoacan” en *El México Antiguo Sociedad Alemana Mexicanista*, México 1940-1941 t.V.
- Florescano, Enrique, *Memoria Indígena*, Taurus México 1999.
- Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson, School of American research, Charles E. Dibble, University Of Utha, L X, 1981.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. Ángele Ochoa y Haydee Silva, UNAM, INI, México, 1990.
- “La complainte du Maître à tête de Vieux, comment on écrit l’Histoire en pays otomí” en *Memoria de la tradición*

“Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales” en *La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía*, Johanna Broda, Félix Báez-Jorge coord. FCE-CNCA México, 2001.

*Pueblos de la Sierra Madre, Etnografía de la comunidad otomí*, México, núm.17, INI-CNCA,1993,

“Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones” en *Estudios de Cultura Otopame*, vol.I, México, UNAM, 1998.

Gamio, Manuel, *Las excavaciones del pedregal de San Ángel y la cultura arcaica del Valle de México*, *American Anthropologist*, Washington, vol. XXII abril-junio 1920

García Castro, René, *Indios, territorios y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, El Colegio Mexiquense, CIESAS, 1990.

García P. M. Fr. Esteban, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de México*, Libro quinto, Archivo histórico Hispano-Agustiniano Imprenta de GG López del Horno Madrid 1918.

Garibay, Ángel María, “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México 1973, (Sepan cuantos... núm. 37)

Garibay, Angel María “Supervivencias de la cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan” en *América Indígena* no. 7, México, 1957

Garibay, K. A. M., “El enigma otomí” *Ábside* II-3 1938.

Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, trad. Julieta Campos, Siglo XXI América Nuestra, México 1984.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, F. C. E., México, 1982.

Glockner, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*, Grijalbo, México 1996.

Greenleaf, Richard E. *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, México 1992.

*Zumárraga y la Inquisición mexicana 1536-1543*, FCE, México 1992.

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio Universitario, Ediciones Istmo, Artes técnicas humanidades 8 Madrid 1990.

*Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituto Voor Amerikanistiek v.z.w.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año 1533 hasta 1592*, México, 1926.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI- XVIII*, trad. Jorge Ferreiro FCE, México 2001.

*El águila y la sibila, frescos indios de México*, trad. CITI-Barcelona M. Moleiro 1994.

“La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” *Estudios de Historia Novohispana*, VIII, UNAM, México, 1985.

“La memoria mutilada: construcción y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, *El simposio de Historia de las Mentalidades: la Memoria y el Olvido*, México, INAH, 1985.

Guy Stresser-Pean, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zona vecinal*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior, 1998.

Henning, Pablo, “Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma”, *Anales del Museo Nacional de México*, México, t IX, 1863.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. José Arenas, INI/CONACULTA, Colección Presencias, México, 1990.

Jensen, AD. E, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, FCE, México, 1982.

Jiménez Moreno Wigberto “Origen y significación del nombre otomí” en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1939 t III.

“Cronología de la historia precolombina de México” en *Arqueología e Historia Guanajuatense, homenaje a Wigberto Jiménez Moreno* México, Colegio del Bajío, 1988.

Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, UNAM, 1946.

Johansson, Patrick, *Teatro mexicano historia y dramaturgia, Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, v.1, CNCA, México, 1992.



“Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 34, México.

“Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual” en *Literatura mexicana*, vol. XLIX, Oct-Dic-1999, núm.2.

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Lagarriga, Attias, Isabel y Sandoval Palacios Juan Manuel *Ceremonias Mortuorias entre los otomíes del norte de Estado de México*, Serie de Antropología Social Toluca, Estado de México 1977.

León Nicolás, “Los Matlatzincas”, en *Boletín del Museo Nacional*, vol. I, México, 1903.

León Portilla Miguel, *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 1961.

*Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, UNAM, México, 1992.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México entre los siglos XVI-XVIII*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, FCE, México, 1999.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología*, 2 v. UNAM, México, 1980.

*El conejo en la cara de la Luna, Ensayos sobre mitología de la Tradición Mesoamérica*, México, INI, 1994. (Colección Presencias 6¢)

“La cosmovisión mesoamericana”, *Temas mesoamericanos*, coords. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, INAH, México 1996.

López Austin, Alfredo López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, México, FCE, 1996.

López Yépez R. P. Fr. Joaquín, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí con un vocabulario del mismo idioma Predicador apostólico y discreto del Colegio de propaganda FIDE de N. S..S., Francisco Pachuca México 1826.*

“Los otomíes del Estado de Puebla” en *Huasteco, totonacos, y sus vecinos, revista Mexicana de Estudios Antropológico*, México, 1953 t.XIII núms. 2-3.

*Luces del Otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana compuesta por un padre de la Compañía de Jesús* Publicada por el Licenciado Eustaquio Balbuena, México 1893.

Marzal M-M “La aculturación de los otomíes del Mezquital” Tesis profesional U I A México, 1968.

Manrique C., Leonardo "The Otomi", en *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.) University of Texas Press, Austin 1969 vol.8 pp 682-722.

Medina Andrés y Quezada Noemí, *Panorama de las artesanías otomies del Valle del Mezquital*, UNAM, México 1975.

Mendizábal Miguel D., "Los otomies no fueron los primeros pobladores del Valle de México", Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, México 1933.

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1980.

Mendoza T. Vicente, *Música Indígena otomí, investigación musical en el Valle del Mezquital (1931)*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1951.

Menegus, Margarita, *Del señorío a la República de Indios, El caso de Toluca, (1500-1600)*, Madrid, Ministerio de agricultura, Pesca y alimentación, 1991.

Motolinía, Toribio de, *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la Obra Histórica extraviada de fray Toribio*, edición de Edmundo O'Gormán, México, CNCA, 1989.

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey Don Felipe, Nuestro Señor*, edición, prólogo, int., paleografía, notas e índices de René Acuña, México, UNAM, 1980 (Relaciones geográficas del siglo XVI, 4).

Nolasco, Armas Margarita "Los otomies: análisis de un grupo marginal" en *Anales INAH*. México, 1963.

Olivier; Guilhem, "Huehucóyotl, "coyote viejo", el músico transgresor ¿Dios de los Otomies o avatar de Tezcatlipoca", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.30, UNAM, México, 1999.

Tepeyollotl, "Corazón de Montaña" "Señor del Eco" El dios jaguar de los antiguos mexicanos en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, UNAM, México, 1998.

*Mockeries and Metamorphoses of an aztec God, Tezcatlipoca "Lord of the Smoking Mirror"* translated by Michel Besson, University Press of Colorado, 2003.

Olmos, Andrés fray de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española introducción y notas de Georges Baudot, UNAM, IHH, México 1990.

Pimentel, F. "El idioma otomí" en *Obras Completas*, T II México, 1903

Quezada Ramírez, Noemí, *Los Matlatzincas, época prehispánica y época colonialista 1650*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie investigaciones, núm. 22, 1972.

Pomar Juan Bautista, *Relación de la ciudad y provincia de Tetzcoco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México 3 v., edición de René Acuña, México, UNAM, 1985-1986 (Relaciones geográficas del siglo XVI, 6,7,8, v. III).

Ragon, Pierre, "La colonización de lo sagrado: La historia del Sacromonte de Amecameca" en *Relaciones del Colegio de Michoacán*, vol. XIX, Num.75, 1998.

*Les Saints et les images Du Mexique (XVIÉ- XVIIIÉ)*, L'Harmattan, 2003.

Ramírez, Fr. Antonio de Guadalupe, *Catecismo breve othomí*, México 1785.

*Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, 3 v., ed. de René Acuña, México UNAM IIA, 1985-1986, (Relaciones geográficas del siglo XVI, 6,7,8, Serie antropológica, 63, 65, 70)

*Relaciones geográficas del Tlaxcalla*, 2 v., ed. de René Acuña, México, UNAM IIA, 1984-1985, (Relaciones geográficas del siglo XVI, 4, 5, Serie antropológica, 53,59).

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1990.

Rojas Garcidueñas, José, (prólogo y notas), *Autos y coloquios del siglo XVI*, UNAM, México, 1979.

Rojas González F. "Los otomíes" *Etnografía de México, Sinopsis monográfica*, Instituto de Investigaciones sociales UNAM México 1957,

Rosenzweig, Fernando, "Señoríos otomíes: leyenda o realidad" en *Jornadas de Etnohistoria*, México, ENAH, 1990.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, int. y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, SEP, 1988. (Cien de México)

Ruiz Medrano, Ethelia, "Las primeras instituciones del poder colonial, en *Gran Historia de México Ilustrada*, Planeta-CONACULTA-INAH, 2001

*La historia de Pablo Ocelotl y Alonso González*, Colegio Mexiquense Libro en prensa.

*Refugio de papel: los pueblos indios del Centro de México y su relación con la administración de justicia colonial*, México, Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México, CIESAS-INI, [Teresa Rojas Rabiela, Mario Humberto Ruz, coordinadores de la colección] [en prensa].

Sahagún, Bernardino de, *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, selección, paleografía, trad., notas y glosario de Alfredo López Austin, México, UNAM, IIA, 1994.

*Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 v., int., paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, prolog. e índice analítico de García Quintana, México, CNCA, 2000 (Cien de México)

*Veinte himnos sacros de los nahuas*, int., paleografía, trad., notas y apéndices de Ángel M. Garibay, México, UNAM: IIH, 1958.

Scardueli, Pietro, *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales*, F.C.E., México 1988.

Sejourné, Laurette "Los otomíes del Mezquital" en *Cuadernos Americanos (la revista del Nuevo Mundo)*, México 1952 vol. LXVI.

Seler, Eduard, *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, vol 5, ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1990-1998.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de las idolatrías y extirpación de ellas*, en Ponce, Pedro y otros. *El alma encantada*, edición facsimilar, México, FCE / INI, 1987.

Soustelle, Jacques, *La familia Otomí- Pame del México Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, FCE, México, 1988.

Sten, María, *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y Ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, (coordinadora), compiladores Oscar Armando García Gutiérrez y Alejandro Ortiz Bulle-Goyri. UNAM-CONACULTA- FONCA, México, 2000.

Taylor, William, *Magistrados de lo sagrado. Pueblos indios y curas siglo XVIII*, trd. Oscar Mazin Gómez, colegio de Michoacán, México, 2000.

Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, Instituto Nacional Indigenista, México 1974.

Thévet, André, "Historyre du Mechique, manuscrit francais inédit du XVI siècle", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1961, vol. 20, num. 2

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de mesma tierra firme*, 7

v., edición Miguel León – Portilla y otros, México, UNAM, 1975- 1983, (Cronistas e historiadores de indias, 5).

Urbano, Alonso, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, facsímil y estudio, rene Acuña, editor, México, IIF, UNAM, 1990.

Vázquez Santa Ana, Higinio, *Fiestas y costumbres mexicanas*, 2 v., Ediciones Botas, México, 1953.

Ventacurt, fray Agustín de, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del santo evangelio de México*, Porrúa, México, 1982.

Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, México, UNAM, 1948.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vols, México, El colegio de México, 1984.

Weitlaner Roberto J. “Cantos otomíes de la sierra de Puebla” en Homenaje a Pablo Martínez del Río, México, 1961.

Wright Carr, David Charles, “El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano central.” en *Relaciones, estudios de historia y sociedad* (Colegio de Michoacán), vol 18, num. 72

*Conquistadores otomíes en la guerra Chichimeca*, México, Ediciones del gobierno de Guanajuato, 1988.

“Manuscritos otomíes del virreinato” en *II simposio internacional: códices y documentos sobre México*, Dirección de Estudios Históricos, INAH, 1994.

Weisz, Gabriel, *El Juego Viviente, Siglo XXI*, México, 1986.

Wood, Stephanie, “Gañanes y cuadrilleros formando pueblos. Región de Toluca, época Colonial”, en *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*. Toluca, El Colegio Mexiquense, 1990.

Zorita, Alonso *Relación de la Nueva España*, [edición, paleografía, estudios preliminares y apéndices de Ruiz Medrano, Ethelia, etal] México, CNCA, 1999, (Cien de México), 2v. VI.

Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 3 ed., prolog. Y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, UNAM, 1993 (Biblioteca del estudiante Universitario 32).