



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

**ENTRE METEORITOS, PIEDRAS, SUEÑOS Y SANTOS: LA
CONSTRUCCIÓN DE LA COSMOVISIÓN HÑÄHÑU EN EL VALLE
DEL MEZQUITAL, HIDALGO.**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

LUIS FRANCISCO SÄNCHEZ FONSECA

DIRECTOR DE TESIS

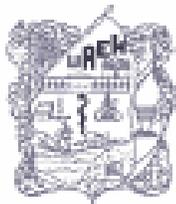
DRA. MARÍA DEL CARMEN GARCÍA ESCUDERO

PACHUCA DE SOTO, HIDALGO.

FEBRERO 2020

**ENTRE METEORITOS, PIEDRAS, SUEÑOS Y SANTOS: LA
CONSTRUCCIÓN DE LA COSMOVISIÓN HÑÄHÑU EN EL VALLE
DEL MEZQUITAL, HIDALGO.**





MTR. JULIO CÉSAR LEINES MEDÉCIGO
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE.

Estimado Maestro:

Sirva este medio para saludarlo, al tiempo que nos permitimos comunicarle que una vez leído y analizado el proyecto de investigación titulado **"Entre meteoritos, piedras, sueños y santos: la construcción de la cosmovisión Hñähñu en el Valle del Mezquital, Hidalgo"**, que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales presenta el Lic. Luis Francisco Sánchez Fonseca, matriculado en el Programa de Maestría en Ciencias Sociales, 9na. Generación (2018-2019), con número de cuenta 120097; consideramos que reúne las características e incluye los elementos necesarios de un trabajo de tesis, por lo que, en nuestra calidad de sinodales designados como jurado para el examen de grado, nos permitimos manifestar nuestra aprobación a dicho trabajo.

Por lo anterior, hacemos de su conocimiento que al alumno mencionado, le otorgamos nuestra autorización para imprimir y empastar el trabajo de Tesis, así como continuar con los trámites correspondientes para sustentar el examen para obtener el grado.

ATENTAMENTE
"Amor, Orden y Progreso"
Pachuca de Soto, Hgo., a 13 de enero de 2020.

DR. ALBERTO SEVERINO JAÉN OLIVAS
DIRECTOR



DRA. MARÍA DEL CARMEN GARCÍA ESCUDERO
DIRECTORA DE TESIS

DR. SERGIO SÁNCHEZ VÁZQUEZ
LECTOR

DR. EMMANUEL GALINDO ESCAMILLA
LECTOR



Carretera - Pachuca-Actopan, km. 4, s/n, Colonia San Cayetano Pachuca de Soto, Hidalgo, México;
C.P. 42084
Tel. 52 (771) 71 720 00, ext. 4239
myd_cs@hotmail.com

www.uaeh.edu.mx

A mi esposa y a mi hijo por formar parte de la aventura de mi vida.

A mis padres, hermana y sobrino por su apoyo incondicional.

Agradecimientos

Agradezco la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología a través del Programa de Becas para Estudios de Posgrado, mediante la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. De igual forma mi reconocimiento al infinito apoyo y orientación brindada por el Dr. Sergio Sánchez Vázquez, profesor investigador del Área de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, al Dr. Emmanuel Galindo Escamilla por sus comentarios y experiencias, así como al seguimiento de la Dra. María del Carmen García Escudero. Asimismo, a todos los conocedores locales por compartir conmigo su conocimiento, en especial al Sr. Luciano Hernández, su esposa la Sra. Susana Hernández y su hermosa familia, a Carlos Oseguera, Sergio Miranda y Marcelo Bautista.

ÍNDICE

Introducción

Capítulo I. Cosmovisión y ritualidad <i>Hñähñu</i>	26
1.1 La religión y sus lenguajes	26
1.2 El abordaje de la cosmovisión <i>Hñähñu</i>	39
1.3 Rito y mito entre los <i>Hñähñu</i> del Valle del Mezquital.	44
Capítulo II. Los sueños entre los <i>Hñähñu</i> del Valle del Mezquital.....	52
2.1 La tradición oral entre los <i>Hñähñu</i>	52
2.2 Los sueños y su relación con los mitos entre los <i>Hñähñu</i>	55
2.3 El pensamiento mágico-religioso entre los <i>Hñähñu</i>	62
2.4 Narrativa de los sueños <i>Hñähñu</i> y la relación con sus mitos de creación.....	71
2.4.1 Sueños individuales	88
2.4.2 Sueños colectivos.....	90
Capítulo III. Piedras sagradas y meteoritos entre los <i>Hñähñu</i> en el Valle del Mezquital.	97
3.1 Las piedras sagradas y sus representaciones.....	97
3.1.1 <i>Cangandho</i>	97
3.1.2 Ídulos	114
3.1.3 San Juanes.....	116
3.1.4 Wemas.....	119
3.2 Características de los meteoritos	124
3.3 El culto histórico a los meteoritos	128
3.4 Los meteoritos entre los <i>Hñähñu</i> del Valle del Mezquital	138
Capítulo IV. Las alegorías del cuerpo entre los <i>Hñähñu</i> y su relación con los santos católicos: San Sebastián, El Niño del Portezuelo y la Virgen de la Ferrería.....	145
4.1 Las alegorías del cuerpo entre los <i>Hñähñu</i>	145
4.2 La construcción de imágenes sagradas en el pensamiento <i>Hñähñu</i>	161
4.3 Los santos y sus referentes católicos entre los <i>Hñähñu</i>	164
4.4 Hagiografías de los santos católicos.....	166
4.4.1 San Sebastián.....	169
4.4.2 El Niño Jesús o Niño del Portezuelo.....	175
4.4.3 Virgen María de Guadalupe	178

4.5 Referencias etnográficas sobre los santos San Sebastián, El Niño del Portezuelo y la Virgen de la Ferrería.....	186
4.5.1 San Sebastián, San Salvador, Hidalgo	191
4.5.2 Niño del Portezuelo, Tasquillo, Hidalgo	205
4.5.3 La virgen de la Ferrería, Nicolás Flores, Hidalgo.....	209
Reflexiones finales.....	216
Referencias	228

Glosario de términos

HÑAHÑU	ESPAÑOL
<i>´ye</i>	manos
<i>bitso</i>	estrella fugaz
<i>bixfani</i>	tambor
<i>bok'ya</i>	dueña del agua
<i>da</i>	ojos
<i>däta ñä</i>	cabeza grande
<i>mä´bai</i>	de pie
<i>mañä</i>	cabeza larga
<i>mehai</i>	dueño de la tierra
<i>methe</i>	señora del agua
<i>mexfani</i>	tamborilero
<i>ndö´ba</i>	pezón
<i>ndo´yo</i>	cuerpo
<i>ndo´yo</i>	hueso
<i>ne</i>	boca
<i>nk'enthe</i>	tromba
<i>nt´uda</i>	ojos chicos
<i>ntsant´i</i>	cabeza redonda
<i>ñäxu</i>	cabeza
<i>t´uñä</i>	cabeza chica
<i>ua</i>	pie
<i>xa'di</i>	rezandero
<i>xifri,</i>	piel
<i>xigu</i>	oreja

Relación de cuadros, gráficas e ilustraciones

Ilustración 1

Ilustración referente al mito de creación narrado por distintos colaboradores en esta investigación. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Ilustración 2

Representación de la migración de un grupo otomí y en un fragmento está pintada la cueva de donde salen los migrantes, asimismo se encuentran representados Otonteuctli y Xochiquetzal. Códice Huamantla.

Ilustración 3

Elementos míticos que forman parte del mundo del “fuera” y del mundo del “dentro”. Elaboración propia (2019).

Ilustración 4

Ilustración referente a los elementos oníricos y simbólicos de la caída de meteoritos en la cosmovisión *Hñähñu*. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Ilustración 5

Láminas 4v y 8v del Códice Vaticano (con la leyenda) " En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era 'no caiga usted', porque el que se caía se caía para siempre " (Anales de Cuautitlán, 1945, p. 3). Según Alfredo Chavero (1940: 79) dichas láminas también representan la muerte del Sol de agua, Atonatiuh.

Ilustración 6

Cóndrulos de la condrita Grassland.

Ilustración 7

Acondrita diogenita Johnstown.

Ilustración 8

Corte de un fragmento del meteorito de Allende. Se observan cóndrulos e inclusiones de calcio-aluminio incrustados en la base gris plateada.

Ilustración 9

El cometa que presagió la caída de los aztecas (Durán, Cap. 63, Lám. 24).

Ilustración 10

Cielos-causas, Códice Vaticano A, f. IV. En la imagen se muestran los nueve niveles más altos del cielo y un espacio superior externo al esquema ocupado por el dios Tonacatecuhtli. Asimismo, el recuadro intenta destacar la representación que Chavero (1990: 92) señala como “círculos con unas flechas que representan a los cometas”.

Ilustración 11 e Ilustración 12

Láminas 22 y 23 del códice Colombino-Becker que muestran lo que parece ser una bola de fuego con forma de flecha caída del cielo.

Ilustración 13

Josep Bolló Siglo XVIII Manuscrito encuadernado y coloreado 35 x 25 cm Biblioteca de la Universitat de Barcelona, Ms 95.

Ilustración 14

Áureo romano representando a Heliogábalo. En el reverso se lee Sanct Deo Soli Elagabal (Al sagrado dios del sol Elagabal), y representa una cuadriga dorada que lleva la sagrada piedra del templo de Emesa.

Ilustración 15

Ilustración que intenta relacionar las características fisiológicas de los Hñähñu y las características físicas de las piedras consideradas como sagradas. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Ilustración 16

Ilustración que intenta relacionar las características fisiológicas de los *Hñähñu* y las características físicas de las piedras consideradas como sagradas. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Ilustración 7

Martirio de San Sebastián de Marco Palmezzano, Budapest.

Ilustración 18

Bendito Niño Jesús de Ntra. Sra. de las Mercedes de San Fernando.

Ilustración 19

Alegoría de la declaración pontifica de Benedicto XIV el 24 de abril de 1754 del patronato Guadalupano sobre la Nueva España, anónimo novohispano, siglo XVIII.

Ilustración 20

Imagen original en la Nueva Basílica del Tepeyac.

Ilustración 21

Santo San Sebastián en la iglesia de Xuchitlán, San Salvador. Se puede apreciar la reconfiguración del poste por el Nopal donde se cree que este santo fue amarrado y dado por muerto a través de una lluvia de flechas (Sánchez Fonseca 2019).

Resumen

En esta investigación se analizan las principales características de las creencias religiosas pertenecientes al grupo otomiano *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, Hidalgo, se exponen elementos relacionados con su cosmovisión los cuales giran en torno a piedras consideradas sagradas y antropomorfizadas por dicho grupo cultural, llamadas *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes. Se considera que estas piedras cuentan con distintas capacidades sobrenaturales, como la comunicación onírica, el don de curar o enfermar, la protección de tierras de labranza y la atracción de buena ventura o infortunios, representan entidades sobrenaturales deificadas y llevan consigo una esencia divina, también se cree viven entre los seres humanos, habitando en las cuevas, tierras de labranza, manantiales o simplemente en el monte. Asimismo, se tiene la creencia de que toman como habitáculo a los santos San Sebastián, en Xuchitlán, San Salvador y el Niño de Portezuelo, en Tasquillo, Hidalgo, en este caso particular los santos son portadores de estas piedras y el culto que se rinde a los mismos se encuentra regido por un conjunto de creencias que crea un vínculo de organización y condiciona la vida de los actores involucrados. Por otro lado, se analizan piedras emparentadas entre sí, llamadas *Wemas* y relacionadas con la Virgen de la Ferrería, en Nicolás Flores, Hidalgo, las cuales mantienen un vínculo mitológico con los *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes, así como referentes oníricos y simbólicos.

Bajo este panorama, se propone que el imaginario otomiano *Hñähñu* se constituye por medio de las referencias semántico-simbólicas, como son los términos *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y *Wemas*, así como los santos relacionados, los cuales ejercen su acción práctica manifestada a través de símbolos rituales como: cuevas, piedras, cerros, antepasados, personas pequeñas y gigantes, así también, de las narraciones oníricas relacionadas con la mitología otomiana *Hñähñu*. Estas dimensiones sugieren el análisis de un contenido invisible relacionado con un valor que establece un sentido para los integrantes de dicho grupo cultural. Asimismo, constituyen formas de significados simbólicos y una trascendencia discursiva, de modo que esta investigación examina el imaginario *Hñähñu*, desde la antropología,

así como la concepción de un sistema complejo que se complementa entre la imagen simbólica, los mitos de creación, el relato onírico, la narración, la interpretación y los hechos, ya que se plantean como categorías fundamentales que permiten entender el complejo cultural de dicho grupo, desde las imágenes a las representaciones racionales para el grupo otomiano *Hñähñu*.

Abstract

In this investigation, the main characteristics of the religious beliefs belonging to the *Hñähñu* Otomian group in the Mezquital Valley, Hidalgo are analyzed, elements related to their worldview are exposed, which revolve around stones considered sacred and anthropomorphized by said cultural group, called *Cangandhos*, Idols and San Juanes. It is considered that these stones have different supernatural abilities, such as dream communication, the gift of healing or sickness, protection of farmland and attraction of good fortune or misfortune, this stones represents deified supernatural entities and carry with them a divine essence, also It is believed that they live among humans, or they live in caves, farmland, springs or simply in the bushes. In addition, there is a belief that they take as saints San Sebastian, in Xuchitlán, San Salvador and El Niño de Portezuelo, in Tasquillo, Hidalgo, in this particular case the saints are carriers of these stones and the cult that is rendered. They are governed by a set of beliefs that creates an organizational link and conditions the life of the actors involved. On the other hand, related stones are analyzed, called Wemas and related to the Virgen de la Ferrería, in Nicolas Flores, Hidalgo, which maintain a mythological link with the *Cangandhos*, Ídulos and San Juanes, as well as dreamlike and symbolic references.

Under this panorama, it is proposed that the Otomian imaginary *Hñähñu* is constituted by means of semantic-symbolic references, such as the terms *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes and Wemas, as well as related saints, which exercise their practical action manifested through of ritual symbols such as: caves, stones, hills, ancestors, small and giant people, as well, of the dream narratives related to *Hñähñu* Otomian mythology. These dimensions suggest the analysis of an invisible content related to a value that establishes a meaning for the members of this cultural group. As well, they constitute forms of symbolic meanings and a discursive transcendence, so that this investigation examines the imaginary *Hñähñu*, from anthropology, as well as the conception of a complex system that complements between the symbolic image, the creation myths, the dream story, the narration, the interpretation and the facts, since they are considered as fundamental categories

that allow to understand the cultural complex of said group, from the images to the rational representations for the Otomian group *Hñähñu*.

INTRODUCCIÓN

Introducción

A través de la presente investigación se analiza el proceso de asimilación, rechazo e interpretación de sociedades originarias como los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, ante la propuesta del cristianismo, lo que ha llevado al estudio de creencias religiosas con referencias mesoamericanas. Su actual adaptación presenta arduos problemas para el análisis de las ciencias sociales debido a que los actores adaptan sus creencias a sus ambientes y contextos sociales creando así nuevas dinámicas de interacción. Es en este sentido que, si se acepta la idea de que los mecanismos de supervivencia de un determinado grupo son parte de la cultura, es necesario encontrar la racionalidad dentro de sus propias creencias particularmente las religiosas. En este contexto es que surge la pregunta y eje rector de esta investigación: ¿Cuál es la dinámica simbólica, mitológica, onírica y de cosmovisión actual entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, su fe en piedras consideradas sagradas y su relación con los santos católicos San Sebastián, en el municipio de San Salvador, El Niño del Portezuelo, en Tasquillo y la Virgen de la Ferrería en Nicolás Flores, Hidalgo?

Para abordar cómo se desenvuelve una parte de la vida religiosa en el Valle del Mezquital se debe hacer referencia al concepto de cosmovisión, ya que se considera necesario encuadrar el problema en un marco teórico propio para su caso. En la aproximación del estudio sobre la construcción de la cosmovisión *Hñähñu* se recurre al análisis de procesos críticos, cíclicos y profundos, de confrontación de la teoría con la realidad estudiada, así como con la comparación en una realidad dada, permitiendo de esta forma reconstruir los enfoques de aproximación hacia este grupo cultural otomiano del Valle del Mezquital. De forma tal que, en esta investigación la construcción epistemológica del concepto de cosmovisión surge de un contexto etnográfico, real y específico de un grupo determinado, y se modifica dentro del mismo o fuera de él. Con el tiempo dentro de la cosmovisión otomí *Hñähñu* han llegado a existir distintos aspectos y contradicciones internas, ya que en este proceso se encuentra una constante adaptación creativa, sin embargo, esto permite la reproducción cultural, la

transmisión de conocimientos y constituye modelos normativos para la vida colectiva, así como la relación de este particular grupo cultural con el consciente de un mundo natural, sobrenatural y onírico, en dónde lo que sucede en cualquiera de los espacios se afecta entre sí.

Se puede señalar que, dentro de las creencias religiosas, oníricas y mitológicas entre los *Hñähñu*, el hombre no es más que uno de los tantos seres animados que pueblan el mundo, de tal forma que las reglas sociales que gobiernan las relaciones entre el hombre y estos seres son prolongaciones lógicas unidas por una reciprocidad. En dicho escenario, es que surge el interés antropológico de dicha investigación, ya que este trabajo pone en evidencia la característica más importante de los santos y los seres sobrenaturales o antepasados que toman como habitáculo piedras antropomorfizadas: su relación con el ser humano. La dinámica de un modelo social coherente para los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital surge de las relaciones entre humanos, el mundo onírico y sobrenatural, a través de las prácticas rituales; en las cuales se expresa de manera empírica el concepto de cosmovisión y se explica a su vez el porqué de las relaciones con los santos, piedras, meteoritos, cerros, mantos acuíferos, naturaleza y sueños de manera general, así como las acciones de entidades personificadas que se involucran en la enorme complejidad de la reproducción cultural de este grupo.

En este sentido, el estudio de la cosmovisión *Hñähñu*¹ otorga un modelo normativo para actuar en un universo dividido en un mundo natural, animado y vivo, así como el mundo humano y social, el mundo onírico, y el mundo sobrenatural poblado por distintas entidades en un espacio temporal diferente, llamado “mundo de los antepasados²”. Naturalmente los límites de este estudio no permiten profundizar en el vasto campo de las teorías de diferentes escuelas, así como conceptos propuestos por diferentes científicos sociales sobre el tema, sin embargo, esta investigación intentará realizar algunas distinciones que sean de efectiva utilidad

¹ El concepto de cosmovisión *Hñähñu* hace referencia a la existencia de fuerzas invisibles y extraordinarias que ocupan como habitáculo piedras, meteoritos o santos, los cuales determinan la producción de los fenómenos de su realidad, o al menos de determinados fenómenos como es la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, la buena ventura o la mala ventura.

² Dicho término señala la creencia en distintas dimensiones de la realidad otomí de esta área cultural.

para el estudio de las creencias religiosas de grupos originarios desde la antropología, éstas tendrán la finalidad de aclarar situaciones desde el punto de vista simbólico y operativo para los actores involucrados.

Las características principales de las creencias religiosas pertenecientes a este grupo otomiano exponen elementos relacionados con piedras consideradas sagradas y antropomorfizadas por los *Hñähñu*, llamadas *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes. Se considera cuentan con distintas capacidades sobrenaturales, como la comunicación onírica, el don de curar o enfermar, la protección de tierras de labranza y la atracción de buena ventura o infortunios, representan entidades sobrenaturales deificadas y llevan consigo una esencia divina, también se cree viven entre los seres humanos, habitando en las cuevas, tierras de labranza, manantiales o simplemente en el monte. Asimismo, se tiene la creencia de que toman como habitáculo a los santos San Sebastián y el Niño de Portezuelo, en este caso particular los santos son portadores de estas piedras y el culto que se rinde a los mismos se encuentra regido por un conjunto de creencias que crea un vínculo de organización, condiciona la vida de los actores involucrados e influye coherentemente en sus instituciones sociales. Por otro lado, se analizan piedras emparentadas entre sí llamadas Wemas, las cuales mantienen un vínculo mitológico con los *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes, así como referentes oníricos y simbólicos.

A decir de James Dow (1974: 96-99) “existen diferentes clases de seres para los otomíes y se pueden clasificar como: dioses, seres malévolos, espíritus animales compañeros, hombres, plantas y animales ordinarios, y santos de la religión católica. Sin embargo, dicha categorización no puede describir la multitud de seres en los cuales creen; no sólo los otomíes, si no la sociedad en general, razón por la cual se intenta analizar la supervivencia de este tipo de creencias religiosas”. Carlos Oseguera, especialista ritual de Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo comenta sobre las piedras que se cree radican en dichos santos:

Yo conocí a los *Cangandhos* gracias a mi bisabuela que era de Yolotepec y en la Revolución se mudó para Progreso, como tradición todos los que se movieron de Yolotepec tenían que regresar en el sentido de venerar a

las piedras. Después de que se viene la religión le nombran los Ídolos, pero para ellos siguieron siendo los santos antiguos; el Sanjua, que quiere decir santo. Las piedritas eran nuestros guardianes son las ánimas, los espíritus de los viejos, de los abuelos y nosotros como sacerdotes de esas tradiciones creemos que vamos a ser uno de ellos cuando ya no estemos aquí. Comunicarnos con ellas a través de sueños y hacerles sus fiestas, es honrar a nuestros antepasados³.

El cuerpo teórico en esta investigación parte de un análisis descriptivo sobre la reconfiguración simbólica *Hñähñu*. Mediante el uso del método fenomenológico⁴ y nomotético⁵, se realiza una investigación de corte cualitativo con base en un estudio antropológico regido por teorías sociales simbólicas, oníricas, interpretativas y religiosas, las cuales proponen distintos conceptos tales como: cosmovisión, ritualidad, tradición oral, creencias, santos, reinterpretación simbólica, divinidades, entidades sobrenaturales, alegorías, entre otros. Estos conceptos, forman parte del análisis de un complejo teórico, etnográfico, etnohistórico, así como hagiográfico no sólo en las localidades antes mencionadas sino en diferentes partes del Valle del Mezquital.

En el marco de una metodología antropológica, la investigación se realizó bajo una serie de entrevistas, conversaciones, observación y participación en trabajo de campo con especialistas rituales *Hñähñu* y poseedores de piedras sagradas en distintos escenarios rituales a lo largo de seis años en diversas zonas del Valle del Mezquital, Hidalgo, trabajando con un total de 171 familias *Hñähñu* pertenecientes a dicha área cultural. El enfoque antropológico en esta investigación implica el análisis religioso de las prácticas rituales en torno a la cosmovisión *Hñähñu*, referente a piedras consideradas sagradas y su relación con dichos santos de la religión católica, las cuales en palabras de Émile Durkheim (2012) se analizarán desde la concepción de la religión más elemental: el animismo.

³ Oseguera, C. (22 de febrero 2015). Especialista ritual. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

⁴ J. Sheiffert (1977) señala que este método entiende inmediatamente el mundo vital del hombre mediante una interpretación totalitaria de las situaciones cotidianas, tomándolas totalmente en serio como objeto de ciencia y estudio.

⁵ H. Schwartz (1984) refiere que las generalizaciones teóricas deben poder aplicarse a los individuos como colectividad, de manera tal que al realizar un estudio de caso no se pretende estudiar a un individuo único en su totalidad, sino obtener patrones sociales que sean generalizables al resto de una colectividad.

Animados por las dinámicas propias del imaginario colectivo, los relatos oníricos en la cosmovisión *Hñähñu* innovan y legitiman episodios míticos, recrean sucesos de su microhistoria comunitaria y establecen referentes sustantivos de la praxis ritual. De esta manera se considera que el análisis sobre la cosmovisión *Hñähñu* en la región del Valle del Mezquital debe ser enmarcado dentro de su área geográfica específica, ya que los pueblos y las regiones guardan particularidades que las distinguen de otras, tal es el caso de la narración que menciona Carlos Oseguera:

Yo aquí no tengo piedra, para nosotros nuestra piedra es la del santo de San Sebastián en Xuchitlán [comunidad del municipio San Salvador], para nosotros la creencia es que cuando llegó la imagen de San Sebastián le incrustaron la piedra del *Cangandho*, por eso es más la veneración de pedirle a la piedra que a la imagen, por eso la gente se cura, pero también le dicen que es malo, que hace mal porque la gente también va a pedirle mal, entonces les dicen ya te echaron a San Sebastián, pero en realidad se refieren a que le echaron a la piedrita o al San Jua. Para nosotros hay otro santo que creemos que es *Cangandho*, es el Santo Niño de Portezuelo en Tasquillo, muchos le tienen fe para sus animales. La historia de este santito es sobre un pastor niño que se perdió en una tormenta con sus borregos y se encontró a otro pastor en el camino, el pastor lo convenció de irse con él a su casa para que no llorará por haberse perdido, le dio un lugar para dormir y cuando amaneció el niño ya no estaba, solo había una imagen pequeña del Santo Niño, con una piedra en su mano; un mundo, y el niño esta paradito⁶.

Estos testimonios dan cuenta de una forma de apropiación del mundo religioso en la cosmovisión *Hñähñu*, situación para la cual Johanna Broda (2001) refiere que toda creencia religiosa contiene una forma de ver y de explicarse el mundo, así como del lugar que ocupa el hombre en el universo; por ello, cuando se aborda el análisis de un sistema religioso, es necesario introducirse al vasto campo de la cosmovisión, abordándola como una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven, y sobre el cosmos en cual sitúan la vida del hombre.

Edith Turner (1993) comenta que la antropología como disciplina ha mantenido una posición separatista en lo que refiere a las experiencias religiosas, al grado de que

⁶ Oseguera, C. (15 de Julio 2015). Especialista ritual. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

la mayoría, si es que no todos los investigadores de campo han ignorado los reportes de sus informantes sobre los seres o entidades y todo aquello que sea metafísico, tachándolo de superstición. De esta manera se considera que la observación de creencias religiosas y la nula involucración en ellas, sólo puede resultar en un conocimiento parcial y que lo que verdaderamente se necesita es una participación plena en eventos religiosos, como lo son las prácticas rituales, para poder entender completamente la representación simbólica de los actores involucrados.

Con todo lo antes señalado, el capítulo I titulado: Cosmovisión y ritualidad *Hñähñu* en el Valle del Mezquital comienza por exponer que pese a que la ciencia presenta un sistema de representaciones de la realidad perfectamente racional, la religión o sistemas de creencias, representan un lenguaje simbólico diferente, el cual describe un mundo extraordinario y sobrenatural extraño para el mundo racional en el que se vive, un mundo significativo, un mundo con sentido, un mundo que comunica algo más. Se plantea que la racionalidad no es universal, sino un producto específico de la cultura, asimismo las reglas del pensamiento lógico no son válidas en todos los sitios. Se aborda la cosmovisión y sus prácticas rituales como una parte integral de un sistema culturalmente coherente, donde la ritualidad *Hñähñu* propone obtener conocimiento de una manera diferente, a través de una discontinua multitud de realidades o dimensiones paralelas que se simbolizan recíprocamente, se propone que la construcción del conocimiento *Hñähñu*, a través de los sueños, da vida a sus propios mitos.

En el capítulo II: Los sueños entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, se expone la forma de trasmisión de la tradición oral *Hñähñu*, en la cual se encuentra una individualidad relacionada con el propio ingenio y estado de ánimo del narrador, así como con la ocasión. Asimismo, se describe la posible existencia de un inconsciente onírico relacionado con elementos simbólicos ancestrales: “personas pequeñas”, “cuevas” y “mantos acuíferos”, el cual mediante distintas y repetidas narraciones fundamenta y legitima una relación simbiótica e histórica entre ambos, se sugiere que las narraciones oníricas legitiman y mantienen vigente el mito de creación

Hñähñu, a través de los relatos y la tradición oral de dicho grupo cultural. Bajo dicho escenario, se manifiesta la representación de un universo alterno donde las experiencias oníricas transmitidas por la tradición oral se encuentran ligadas a todo lo que emana de lugares sagrados y donde los elementos de la naturaleza como son las cuevas o mantos acuíferos funcionan como un pasaje en el cual los *Hñähñu* encuentran una comunicación con sus propias divinidades.

En el desarrollo del capítulo III: Piedras sagradas y meteoritos entre los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, se analiza de qué forma los términos *Cangandho*, Ídulo o San Juan se utilizan para designar diversas piedras consideradas sagradas y emparentadas entre sí, diseminadas en un territorio muy vasto comparten elementos culturales sumamente significativos: un sistema mitológico común con variantes locales menores, rituales cíclicos, usos terapéuticos y propiciatorios, así como sistemas comunes de prácticas rituales y de medicina tradicional, bajo la misma dinámica, se explica la diferencia de estas piedras con los Wemas entre los *Hñähñu*. Se describe cómo es que a través de una reconfiguración simbólica otominana *Hñähñu* las piedras golpeadas por el rayo o la caída de meteoritos, reciben el nombre de *Cangandhos*, situación que les designa elementos simbólicos al otorgarles poderes curativos, así como facultades oníricas y propiciatorias. Dentro de este apartado, se analizan relatos sobre la caída de meteoritos en el Valle del Mezquital, narraciones de su avistamiento y su búsqueda, incluso la muerte de animales por la caída de estos, así como su referencia con aspectos similares a flechas caídas del cielo y la práctica de la geofagia dentro de este grupo cultural.

Por último en el capítulo IV: Las alegorías del cuerpo entre los *Hñähñu* y su relación con los santos católicos: San Sebastián, El Niño del Portezuelo y la Virgen de la Ferrería, se intenta profundizar en la forma en la que el pensamiento *Hñähñu* relaciona dos tipos de “objetos”, por un lado, se encuentra el cuerpo humano y por el otro las piedras sagradas, es decir, elementos de la naturaleza, que permiten la alegoría del cuerpo humano en representaciones diminutas del mismo, distribuidas en diferentes espacios geográficos y simbólicos pertenecientes al Valle del Mezquital. Se destaca y analiza la complicada organización religiosa y mitológica

que gira en torno a los santos antes mencionados, ya que se consideran como personajes divinos que están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida cultural del mismo grupo que los separa radicalmente de la concepción católica oficial.

Se considera imposible construir un modelo social de instituciones religiosas si no se comprenden las creencias de una determinada área cultural, de igual forma si no existe un entendimiento de interacción social entre los miembros de una sociedad y otros seres cuya existencia cabe únicamente dentro del conjunto de creencias de un grupo, bajo este panorama no se puede construir un modelo religioso adecuado. De manera que el mejor modelo para el análisis de interacción social religiosa es el que admite la existencia en el imaginario social, del carácter y los papeles de seres sobrenaturales inscritos en un conjunto de creencias que mezclan la religión católica, con la cosmovisión otomiana *Hñähñu* particularmente en el Valle del Mezquital.

Pese a que los términos de esta explicación pueden no ser aceptables al investigador que busca funciones y estructuras latentes en la religión católica, sí son aceptables los elementos simbólicos cargados de distintos significados para los propios actores, razón por la cual esta investigación resulta relevante. En este sentido, la diversidad de creencias simbólicas y oníricas en esta investigación son una especie de clave de acceso a un sistema único que organiza la realidad para los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, de tal forma que las acciones de fe y devoción toman un curso lleno de simbolismos para los otomíes de esta área cultural.

CAPÍTULO I. COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD
HÑÄHÑU

Capítulo I. Cosmovisión y ritualidad *Hñähñu*

1.1 La religión y sus lenguajes

Es evidente que se vive en un mundo lleno de ideas materialistas, racionales e individuales, sin embargo, dentro de estas ideas progresistas persiste el deseo, incluso; necesidad de creer en lo trascendente, sobrenatural⁷ o irracional. Pese a que la ciencia presenta un sistema de representaciones de la realidad perfectamente racional para este estereotipo de vida, la religión⁸ o sistemas de creencias⁹ diferentes, refieren a un mundo extraordinario y sobrenatural extraño para el mundo racional en el que se vive, un mundo significativo, un mundo con sentido, un mundo que comunica algo más, las preguntas iniciales bajo dicho contexto serían ¿cómo hacer creíble con base en la religión o un sistema de creencias particular lo intangible? ¿cómo hacer creíbles los postulados que desafían la representación ordinaria de la cotidianidad? Situación que se intentará resolver a lo largo del desarrollo de esta investigación realizada, particularmente con un grupo *Hñähñu*.

En la teoría animista¹⁰ de Edward B. Tylor publicada en su libro “Cultura primitiva” en 1871, se designó lo que él entendía como la creencia religiosa más primitiva; la creencia en la existencia del alma¹¹. Dicho término también fue acuñado por el inglés Herbert Spencer (1872), quien en su obra “Principios de sociología”, sugiere

⁷ Por sobrenatural se entiende a un objeto o una situación que no puede explicarse por las leyes de la naturaleza o que supera sus límites.

⁸ Según la Real Academia Española de la Lengua (1992), parte de la definición de religión (del latín *religiō*, -ōnis) es: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”. Sin embargo, en esta investigación se propone que la religión es un sistema de creencias, costumbres y símbolos establecidos en torno a una idea sagrada donde existen distintas divinidades. Asimismo, se considera que la religión se puede equiparar con la cosmovisión porque ambas son estados de conciencia y por lo tanto son importantes para la sociedad y para el individuo que la conforma.

⁹ Carl Jung señala que (1972) en un sistema de creencias, la religión articula principios y causas, tanto en lo referente a fenómenos concretos como espirituales, de esta forma la religión también constituye un cuerpo de doctrinas y saberes, acumulados y ordenados metódicamente.

¹⁰ Edward Burnett Tylor (1871) sostenía que las sociedades no occidentales usaban el animismo para explicar por qué sucedían las cosas. El animismo sería así la forma más antigua de religión, lo que explicaría por qué los seres humanos desarrollaron las religiones para explicar la realidad.

¹¹ Según la definición de E.B. Tylor (1871) el animismo consiste en la atribución de un principio vital, o alma (anima), que dota de rasgos personales a los objetos de la naturaleza, con lo que, a estos, en consecuencia, se les supone poseedores de vida, sentimientos, voluntad, etc., similares a las del ser humano.

que la creencia más antigua del ser humano se encuentra en la creencia en la existencia de los espíritus¹² de los muertos. Mediante esta teoría y a través de los sueños se propuso que los humanos poseen una doble esencia, material y espiritual, situación que persiste en las creencias otomianas, ya que consideran que los sueños, la ritualidad y la reciprocidad son el medio perfecto para mantener comunicación con cualquier entidad sobrenatural de su propio cosmos¹³.

E.B. Tylor (1871) argumentaba que los antepasados creían que tanto los humanos como los animales e incluso los objetos contaban con una existencia física despiertos y una espiritual en sueños. De estos dobles espirituales, es que para los *Hñähñu* proviene la idea religiosa del alma, concepto con el que cabe mencionar encuentran una confusión relacionada con el espíritu, la cual se abordará en subsiguientes capítulos. Tanto para Tylor como para Spencer dicho error fue producido por la ignorancia que reinaba en esos tiempos, sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué siguen vigentes aún dichas creencias de los sueños en el mundo *Hñähñu*? ¿acaso los sueños fueron y siguen siendo el “núcleo duro¹⁴” de la cosmovisión actual y particular de los grupos otomianos en el Valle del Mezquital? ¿bajo este contexto es posible que solo la ignorancia pueda explicar la aberración hacia la falsedad?

¹² Las creencias animistas afirman que determinado espíritu puede abandonar el cuerpo de una persona. E.B Tylor (1871) señala que esta idea estaba ya presente en los primeros humanos quienes a través de los sueños experimentaban imágenes personificadas y desvinculadas por completo de la materia. Tylor detectó que la creencia de la separabilidad entre espíritu y mundo material estaba presente en el vocabulario de casi todas las lenguas del mundo, de ahí que asociara el concepto del espíritu al de alma. Según él, diversas religiones primitivas creían también que animales, plantas e incluso objetos podían poseer espíritu.

¹³ Según la Real Academia Española de la Lengua (1992) cosmos es un término latino que procede de un vocablo griego y que se utiliza para nombrar al conjunto de todas las cosas creadas. El concepto puede utilizarse para referirse a un sistema ordenado, oponiéndose a la noción del caos.

¹⁴ López Austin (1995) entiende al núcleo duro como el conjunto de elementos de una cosmovisión que tienen una gran resistencia al cambio histórico, y que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión. Así el núcleo duro está constituido por elementos, estructuras y esquemas que tardan mucho tiempo en cambiar y transformarse o que se transforman de modo muy lento y paulatino. En este contexto, el núcleo duro se encarga de estructurar y dar forma a los elementos nuevos y maleables que se van incorporando a la cosmovisión. Este concepto ha sido utilizado ampliamente por colegas y alumnos pues explica las largas continuidades ideológicas presentes en la historia mesoamericana.

Si se plantean dichas preguntas de una forma distinta y se le da un enfoque funcionalista; lo irracional se transforma en racional y por consecuencia funcional. Por lo que el funcionalismo propone que el culto a los antepasados, las creencias en los espíritus y en un mundo alterno, son todas características comunes a la mayoría de las religiones. De cierta forma es un instinto de supervivencia y preservación del ser humano, que se puede satisfacer únicamente mediante el abordaje del concepto de cultura¹⁵. En este contexto es que se plantea la diversidad cultural como un andamiaje para abordar las distintas creencias religiosas y simbólicas de determinados grupos, así como, las distintas concepciones de los sueños relacionadas, en esta investigación, con las interconexiones culturales entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital.

En un escenario similar el lenguaje¹⁶ humano y lenguaje religioso, permiten crear y reestructurar símbolos y mecanismos de comunicación tales como el ritual¹⁷ y el mito¹⁸. Situaciones que particularmente la antropología y las teorías evolucionistas

¹⁵ Clifford James Geertz (1997: 87) señala que la cultura es un "sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida." Geertz (1997) sostenía que para estudiar la cultura desde un punto de vista antropológico es imposible aplicar una ley o una teoría determinada. La única manera de estudiar las conductas humanas dentro del contexto cultural al cual pertenecen es a través de la experiencia y de la observación del investigador. Considera también que, el análisis de la cultura no es ciencia experimental en busca de leyes rasgos repetitivos, sino que, la cultura es una ciencia interpretativa en busca de significados.

¹⁶ El concepto de lenguaje en esta investigación se retoma de Aleksandr Lúriya (1977) quien expone que lenguaje es un sistema de códigos con la ayuda de los cuales se designan los objetos del mundo exterior, sus acciones, cualidades y relaciones entre los mismos. Esta definición se considera interesante dado a la importancia que le presta a los códigos para la delineación de objetos, ya sean concretos o abstractos, los cuales en gran medida ayudan a visualizar el entorno considerando los preceptos socioculturales.

¹⁷ Según Sigmund Freud (2013) Un ritual es una serie de acciones realizadas principalmente por su valor simbólico. Son acciones que están basadas en alguna creencia, ya sea una religión, una ideología política, un acto deportivo, las tradiciones, los recuerdos o la memoria histórica de una comunidad, etc. El término "rito" proviene del latín ritus. En antropología, el término ritual implica una serie de acciones realizadas principalmente por su valor simbólico. Freud (2013) habló de los rituales como actividades que permitían a los individuos que las practicaban liberar sus tensiones. Al revisar los comportamientos religiosos, Freud notó que tenían un efecto catártico y de ahí provenía su intensidad.

¹⁸ La antropología estudia el mito considerándolo parte fundamental del conjunto de creencias de una sociedad en particular y en relación con las otras partes: religión, rito, magia, que condicionan el sistema de valores y por lo tanto las normas que hacen posible el orden social. El mito para Mircea Eliade (1999) es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias. Sin embargo, considera que el mito cuenta una historia sagrada y relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. López Austin (1995) para explicar la realidad mesoamericana,

abordan. Según Max Müller y su obra “La religión natural” publicada por primera vez en 1888, las creencias religiosas surgen de la contemplación de los fenómenos de la naturaleza; fenómenos de fácil interpretación contemporánea, pero de difícil asimilación para sociedades primitivas. Una de las postulaciones más importantes de Müller era que todo conocimiento proviene de la percepción¹⁹ del mundo externo, sin embargo ¿cómo es que se pueden percibir objetos intangibles? Müller señalaba que la percepción de los objetos intangibles debía crear en la mente del hombre primitivo²⁰ una sensación que él identificó con el infinito y la divinidad. Percepción muy cercana a la creencia de la permanencia de una roca o una piedra en la trascendencia del planeta tierra para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital. En la teoría evolucionista de Müller el primer culto religioso se dirigió a los astros, según dicho autor en esta religión primigenia se debía rendir a los astros solo como símbolos de divinidad, sin embargo, a causa de una mala interpretación del lenguaje, lo que en un principio no eran más que símbolos, se convirtieron en divinos ellos mismos, “como si el lenguaje acabará absorbiendo el mundo al cual originalmente solo intentaba hacer referencia” (Salazar, 2014: 30).

En un contexto diferente, retomando a Émile Durkheim (2012), el conocimiento de un individuo²¹ se fundamenta en la sociedad en la que él mismo ha sido educado,

propone que el mito mesoamericano se entiende como un hecho social e histórico que sometido a la larga duración consiste en una serie de mitos y relatos que explican las características principales, naturaleza y origen de los seres que habitan el mundo. De esta manera, el mito atribuye la naturaleza del mundo a un conjunto de acciones de los seres divinos. Asimismo, el mito posee dos núcleos: la creencia y la narración. La creencia son concepciones causales y clasificatorias que se expresan de manera diversa y dispersa y la narración consiste en relatos en formas de hazaña que finalizan cuando los seres quedan hechos tal como son ahora, es decir, cuando nace el tiempo.

¹⁹ Desde un punto de vista antropológico según Carmen Viqueira (1977), la percepción es entendida como la forma de conducta que comprende el proceso de selección y elaboración simbólica de la experiencia sensible, que tienen como límites las capacidades biológicas humanas y el desarrollo de la cualidad innata del hombre para la producción de símbolos. A través de la vivencia la percepción atribuye características cualitativas a los objetos o circunstancias del entorno mediante referentes que se elaboran desde sistemas culturales e ideológicos específicos construidos y reconstruidos por el grupo social, lo cual permite generar evidencias sobre la realidad.

²⁰ Es de señalar que en esta investigación el término “primitivo” solo hace referencia a lo que diferentes teóricos de la antropología plantean, como sociedades con características diferentes a las capitalistas, en ningún momento se intenta realizar una comparación de dicho término con los grupos otomianos, menos aún, un debate antropológico.

²¹ Como lo señala Norbert Elias (1990: 16) en la praxis social de la Antigüedad, no se concebía la idea de un individuo sin una pertenencia grupal, sin un referente identitario de substrato colectivo, de forma tal que “las investigaciones que siguen no son comprensibles cuando se pierde de vista el hecho de que los conceptos como ‘individuo’ y ‘sociedad’ no se remiten a dos objetos con existencia

de esta forma los individuos que pertenecen a sociedades diferentes pueden tener diversas representaciones de la realidad, tal es el caso de dicho grupo cultural y sus creencias relacionadas con piedras sagradas, donde la construcción de conocimiento en torno a las mismas, surge de una particular y creencia en divinidades deificadas y la comunicación onírica²² que mantienen con estas. De la misma forma, Durkheim (2012) señala que todos los sistemas de creencias deben ser interpretados como cosmologías, es decir, como formas de entender el mundo. Es así como se retoma el concepto de religión para Durkheim, el cual implica “un sistema de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas” (Durkheim, 2012:100). Es esta idea de lo sagrado, la idea principal en la definición de Durkheim. De esta forma las creencias son las representaciones que expresan la naturaleza de lo sagrado, en el caso *Hñähñu*, las creencias en dichas piedras implican la conexión con lo divino, así como, las prácticas religiosas se relacionan los ritos, es decir, las normas de conducta que prescriben cómo se deben comportar los individuos ante lo sagrado, mediante peregrinaciones, rituales, ofrendas o cultos, entre muchas cosas más.

Pese a que Durkheim rechaza las teorías animistas según las cuales la creencia en la existencia de lo sagrado provendría de los sueños, de las ilusiones que crearon los sueños en las mentes de los hombres primitivos, cabe preguntarse ¿por qué los sueños en el caso particular de *Hñähñu* de hoy en el Valle del Mezquital, son considerados como un conector con la divinidad²³ y con un pasado mítico? Sin el

separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos [...] Ambos conceptos tienen el carácter de procesos y no es posible en absoluto hacer abstracción de este carácter de proceso en una construcción teórica que se remita a los seres humanos. Por el contrario, resulta imprescindible incluir este carácter procesal en la teoría sociológica y en las otras que se refieran a los seres humanos”.

²² Según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora el concepto onírico procede de un vocablo griego que puede traducirse como ensueño. Se trata de un adjetivo que se emplea para nombrar a lo que está vinculado al mundo de los sueños.

²³ La “divinidad” es una palabra de género neutro que afirma la imagen individual en un contexto universal, según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora la persona simbólicamente significa esa unidad coherente entre ser una divinidad y una persona al mismo tiempo. Por lo tanto, la persona posee el sentido de unificación y esencia que puede ser tal que explique el sentido de la divinidad. Las piedras sagradas, meteoritos y santos actúan como manifestaciones de la “divinidad”, sin que haya conflicto entre una y otras preferencias porque todas ellas no son sino manifestaciones de la verdad suprema y única, Dios. Pese a que la divinidad puede ser compartida por un número indeterminado de seres, existe una distinción entre seres divinos a los que se reza, ofrenda, solicita,

afán de generar un debate con esta postura, es que se propone una dinámica particular de los sueños y experiencias oníricas, con la relación de la creencia en estas piedras consideradas sagradas, llamadas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas.

Durkheim (2012) consideraba que las religiones elementales eran un conjunto de prácticas de las sociedades sin escritura, como el totemismo, mientras que, en las religiones del libro, serían más bien la doctrina recogida en los libros sagrados el componente principal. Pese a que en las dos se llevan a cabo el uso de rituales, en la religión sin escritura, las prácticas rituales solo encuentran su legitimización en la tradición oral, tal es el caso de dichas creencias *Hñähñu*, en las cuales la tradición oral y la narrativa de los sueños son el único medio de legitimización y transmisión para sus creencias. Momento en el cual se deja atrás el egoísmo y se sustituye por la conciencia colectiva, donde el egoísmo de las cosas particulares cede su lugar a la moralidad de las cosas sociales, generando así una cohesión social de importancia relevante para este grupo cultural.

Para Max Weber (1934) la religión explica la realidad atribuyéndole significado, de manera tal que las cosas pasan porque significan algo. Bajo este supuesto es que los *Hñähñu* consideran que ningún suceso del mundo puede tener sentido si no posee una intención divina detrás. Todo lo que pasa en el universo del pensamiento *Hñähñu* del Valle del Mezquital es fruto de una voluntad, así como de una voluntad superior, que es la voluntad de Dios, de los santos o de las distintas entidades²⁴ sobrenaturales, las cuales forman parte de su cosmovisión. Jorge Klor de Alva (1997: 19), en una retrospectiva hacia el pasado, señala que “para los nativos que no habían sido objeto de la aculturación no existía una voluntad autónoma en el núcleo del yo, ya que cada ser humano era un microcosmos en el que se reflejaban las fuerzas que configuraban el cosmos por entero. Por añadidura, no existía una

adora, ritualiza y Dios. Para los otomíes del Valle del Mezquital el término “divinidad” se concreta como algo o alguien referente a la creación, en otras palabras, la divinidad lleva consigo al creador del tiempo, las formas de materias visibles o invisibles, por donde se despliegan lo que conciben como tierra, agua, viento y espacio.

²⁴ En palabras de López Austin (1995) el concepto de entidad hace referencia a las subjetividades incorpóreas indígenas.

línea divisoria visible entre la voluntad personal y las fuerzas sobrenaturales y naturales que gobiernan el universo”. De esta forma todos los fenómenos de la realidad son signos de la actividad y de la voluntad divina, de manera que interpretar y explicar la realidad consiste justamente en interpretar estos signos. Situación difícil de comprender para sociedades de culturas diferentes, que fundamentan su realidad en el instrumento de la racionalidad que propone la ciencia, donde las cosas pasan porque tienen una causa, no porque haya una voluntad divina detrás, ni porque sea bueno o malo que pasen.

En su obra “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” publicada en 1934, Weber sitúa el nacimiento histórico de la religión en un punto intermedio entre dos formas de pensamiento: la magia y la ciencia, en este proceso evolutivo que va de la magia a la ciencia, pasando por la religión, se encuentra el proceso de racionalización, que Weber define también como un proceso de *desencantamiento del mundo*. En la citada época mágica los hombres creían que el mundo estaba poblado por espíritus, demonios y seres sobrenaturales de todo tipo. Se consideraba que estos espíritus eran la causa de todo lo que sucedía y a su vez habitaban en objetos y animales sagrados que eran motivo de veneración y propiciación. Pero con la aparición de la religión los objetos sagrados dejan de ser los habitáculos de espíritus mágicos y se convierten en símbolos de estos espíritus, iniciando de esta forma el proceso de *desencantamiento del mundo*²⁵, los seres sobrenaturales que ahora son llamados dioses, huyen del mundo natural y habitan a partir de entonces en otro mundo trascendente. De esta manera el acceso a estos seres ya no podrá hacerse de manera directa sino indirecta, a través de los símbolos

²⁵ El concepto fue acuñado originalmente por Max Weber (1934) para describir el carácter de una sociedad occidental modernizada, burocratizada, secularizada, donde la comprensión científica está más valorada que la creencia, y donde los procesos están orientados a metas racionales. Asimismo, hace referencia a un término utilizado en ciencias sociales para explicar la racionalización o explicación de una forma de comportamiento cultural y la pérdida de valor del misticismo presente en la sociedad moderna. En palabras de Weber (1934) la intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a la vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión.

oníricos que los representan, vínculo principal entre los santos y las piedras sagradas entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital.

Asimismo, Sigmund Freud en “Tótem y tabú” obra escrita en 1913, menciona que la religión más primitiva de la humanidad era el totemismo. Freud había identificado la existencia de un período mágico caracterizado por lo que él definió como la *omnipotencia del pensamiento*²⁶, donde la magia se consideró como un sistema de creencias según el cual el pensamiento puede actuar directamente sobre la realidad, sin embargo, dicho pensamiento se acaba con el nacimiento de la creencia en otro ser omnipotente: la idea de Dios. Consideraba que las sociedades humanas necesitan construir una narración que los ayude a descubrir la verdad oculta de su inconsciente, siendo está, una narración de significados en su inconsciente colectivo, que Freud creía haber descubierto en la simbología onírica. Es este inconsciente colectivo en el que hay que ubicar a la conciencia otomiana y no en los hechos objetivos sobre los cuales se constituyen, es decir, la materia física y geológica de una piedra, un cerro o un meteorito.

Como ya se ha abordado, distintas teorías se centran en buscar explicaciones a la divinización de las especies naturales, una de ellas es el totemismo planteado por Freud (2013), teoría que señala la relación entre tres elementos: divinidad, especie natural y clan. En un caso hipotético, si se realizará una analogía al caso específico de estudio, la divinidad sería la entidad sobrenatural que ocupa como habitáculo una piedra, y a su vez la piedra fungiría como una especie natural no útil para muchos, ni siquiera comestible, pero sí sagrada para este grupo cultural y para muchos más en distintas partes, sin embargo ¿cuál sería el clan al que pertenece? muchos pensarían, sin en el afán de llegar a debates teóricos antropológicos que dicho clan serían los otomíes *Hñähñu* del Valle del Mezquital, sin embargo es por esta razón que el patrimonio cultural inmaterial pierde cada vez más adeptos y elementos de análisis. El hecho de que existan 115 869 (INEGI 2010) hablantes de

²⁶ Dicho termino según Freud (2013) hace referencia al instrumento fantástico con el que se combaten miedos ancestrales al dolor y al abandono. De ahí que, mediante la relación piadosa entre el creyente y su dios, el individuo se ha asegurado, con la oración, una influencia directa sobre la voluntad divina y, con ella, una participación en la omnipotencia divina.

lengua otomí en el estado de Hidalgo, no quiere decir que todos ellos profesen las creencias antes citadas referentes a piedras sagradas, es más, se podría señalar la existencia de violencia²⁷ intercultural entre dicha población hacia los *Hñähñu* que creen en lo sagrado de estas piedras, regresando a la parte irracional como sinónimo de extraordinario que ha sido abordado anteriormente.

Refutando el caso hipotético planteado, Lévi-Strauss en “El pensamiento salvaje” publicado en 1962, propone que el totemismo es una ilusión, ni es la religión más primitiva de la humanidad, ni la más elemental, peor aún, ni siquiera es una religión, sin embargo, se encuentra en los rincones más indescifrables de la propia mente. Comenta que el totemismo²⁸ es un modo de pensamiento, al cual denomina de diferentes maneras: *pensamiento clasificador, analógico, mítico, mágico*, entre diversos términos más. Pero el pensamiento salvaje no es el pensamiento de personas determinadas como “salvajes”, diferentes a cualquier sociedad moderna por su forma de pensar, sino que también es parte del pensamiento moderno. La diferencia es una cuestión de proporciones ya que las sociedades inmersas en una dinámica económica diferente atribuyen la máxima importancia a la ciencia y relegan a un segundo plano las otras formas culturales que no se adecúan a sus principios. De tal forma que la misma división del trabajo intelectual en dichas sociedades hace que la ciencia se convierta en una lente privilegiada a través de la cual se observa y se aspira comprender la realidad.

Se debe de pensar por un momento que el tipo de conocimiento que proporciona la ciencia, consiste en establecer relaciones de causa-efecto entre los fenómenos, por ejemplo, una piedra es una piedra simplemente por el hecho de que el lenguaje científico así la ha llamado, así mismo, el término estalactita sería un fenómeno

²⁷ Mircea Eliade (1989: 9) afirma que: “Los sujetos que no están inmersos en este tipo de creencias experimentan cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: les cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Las piedras sagradas no son adoradas en cuanto tales; es decir su composición física, lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de mostrar algo que ya no es una piedra, sino la representación de lo sagrado. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta”.

²⁸ En palabras de Lévi-Strauss (1962) el totemismo es un concepto antropológico que designa una relación con la naturaleza, un complejo sistema de ideas, símbolos o prácticas entre un individuo o un grupo social y un animal o incluso un objeto manual.

natural que surge como una formación calcárea alargada y generalmente puntiaguda que cuelga del techo de algunas cuevas naturales y se forma por la evaporación de agua carbonatada, sin embargo, si a dicha piedra o estalactita se le atribuyen propiedades sobrenaturales, se le asigna un término lingüístico diferente como *Cangandho*, y además se le agrega un lenguaje simbólico y onírico, junto con un contexto cultural, el significado de la misma formación rocosa cambiaría totalmente, entendiéndose por qué se realizan rituales y peregrinaciones hacia cuevas²⁹ consideradas sagradas. De esta forma cualquier fenómeno de la realidad se vuelve inteligible si somos capaces de relacionarlo con otro fenómeno del cual primero sería su causa.

Si se retoma lo que Carles Salazar plantea, “las sociedades humanas no son más que sistemas de ideas, entidades mentales, conceptos que no tienen ninguna existencia material al margen de los símbolos que se utilizan para representarlas” (Salazar, 2014:303). Se puede decir que ni dios, ni sociedad pueden simbolizar nada sin haber sido previamente simbolizados. Si se regresa al ejemplo anterior en el que se designa un término a un objeto formado por la naturaleza como lo es la estalactita, y después, a través de un lenguaje simbólico se le asigna el nombre de *Cangandho*, se puede dar una cuenta de que los signos lingüísticos son arbitrarios aisladamente, pero se convierten en necesarios colectivamente, es decir cuando se consideran en su conjunto como parte integrante de la estructura social de un grupo. En el mismo contexto el lenguaje ordinario e irracional parece arbitrario porque, de alguna manera, no se tiene ninguna perspectiva desde dónde observarlo, sin embargo, para interpretar el lenguaje simbólico se debe descubrir su estructura, así como el poder de su significación.

Cuestiones de carácter simbólico y ontológico, como son la búsqueda de la realidad o de la verdad para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, han sido poco debatidas

²⁹ Mircea Eliade (1999: 15) señala que “mediante los rituales religioso-simbólicos en los lugares sagrados, las personas actualizan las creencias, sentimientos y mitos que forman parte de su conciencia”, pues, como lo afirma Eliade, la experiencia religiosa es parte estructural de la conciencia, no un momento de ella.

con la necesaria profundidad y claridad en las corrientes antropológicas contemporáneas, e incluso fuera de dicho contexto, en los manuales de metodología e investigación existentes. A pesar de ello, se trata de un problema central de carácter ontológico³⁰ del cual derivan otras cuestiones epistemológicas con implicaciones para la metodología en la búsqueda del conocimiento *Hñähñu*. Debatir estas ideas, y sus implicaciones metodológicas, no constituye un debate exclusivamente simbólico, sino que se considera, constituye la parte decisiva de la lógica que rige el enfoque teórico y la metodología de la observación para poder analizar las particulares creencias de este grupo cultural. La hipótesis de carácter ontológico en este trabajo, hace referencia directa a la interpretación de la realidad o de la verdad en la antropología social mexicana, la cual, a través de la aparición de la corriente sociológica del interaccionismo simbólico³¹ a finales de la década de los años sesenta, ha propiciado un cambio metodológico en las ciencias sociales y humanas sobre cómo se entiende la realidad y la verdad, de tal forma que la comprensión inicial de una realidad objetiva, se ha desplazado hacia una comprensión de una realidad interpretada y construida subjetivamente. Con ello se pone en cuestión la validez de los hechos objetivos y la idea racionalista en las ciencias sociales.

En este contexto y particularmente en esta investigación, es que la tradicional concepción de que los sujetos están determinados por las estructuras es puesta en duda por el principio interaccionista, el cual propone que los sujetos son producto y productores de las estructuras (Berger y Luckmann, 1985). Posteriores lecturas

³⁰ Por ontología se entiende a la rama de la filosofía metafísica que estudia la naturaleza del ser en cuanto ser, y busca determinar las categorías fundamentales de la existencia y la realidad, así como la manera en que estas se relacionan entre sí.

³¹ De acuerdo con Herbert Blumer (1969), quien acuña el término interaccionismo simbólico en 1938, sus principales premisas son: Las personas actúan sobre los objetos de su mundo e interactúan con otras personas a partir de los significados que los objetos y las personas tienen para ellas. Es decir, a partir de los símbolos. El símbolo permite, además, trascender el ámbito del estímulo sensorial y de lo inmediato, ampliar la percepción del entorno, incrementar la capacidad de resolución de problemas y facilitar la imaginación y la fantasía. Asimismo, los significados son producto de la interacción social, principalmente la comunicación consciente, que se convierte en esencial, tanto en la constitución del individuo como en la producción social de sentido. Por último, el signo es el objeto material que desencadena el significado, y el significado el indicador social que interviene en la construcción de la conducta. En este contexto, las personas seleccionan, organizan, reproducen y transforman los significados en los procesos interpretativos en función de sus expectativas y propósitos.

construccionistas han radicalizado la tesis, de tal forma que Peter Berger llega a afirmar que “solamente un bárbaro intelectual es capaz de afirmar que la realidad es únicamente lo que podemos ver mediante métodos científicos” (Berger 1985:40), razón por la cual en este estudio se considera que la idea racionalista antes mencionada ha sido rebasada. Bajo dicha propuesta, se intenta dar cuenta de que la visión del ser humano en la investigación social varía en cada época histórica y depende de cuestiones básicas que plantean los científicos.

Para resolver las cuestiones de carácter epistemológico expuestas entre los *Hñähñu*, sobresalen dos cuestiones centrales. La primera, referente a la forma de entender la investigación entre ideográfica, en otras palabras, el estudio de los sucesos cambiantes e irrepetibles, o nomotética, la procura de las leyes lógicas y la procura causal e inmutable de los hechos, a partir de la observación de la naturaleza entre este grupo cultural. La segunda, referente a la cosmovisión otomí *Hñähñu* y al tipo de perspectiva que orienta la lógica interpretativa de esta investigación. En el nivel ontológico, las creencias en piedras sagradas y su conexión con los sueños por parte de este grupo hacen referencia al entendimiento de la realidad a partir de entender el ser, en cuanto ser, y el entorno: ¿qué se entiende por la denominación de realidad para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital? ¿cómo se relaciona uno con la realidad? La idea de verdad se trata de una interpretación mental de la realidad transmitida por los sentidos. De ser así, la interpretación subjetiva de la realidad filtrada a través de los sentidos muestra la verdad, en su caso inclusive posibles verdades. Entretanto, se debe recordar que la interpretación mental incluye creencias y valores que construyen una verdad, para cualquier grupo cultural.

Para poder entender mejor el término referente a la reconfiguración simbólica de la creencia de los *Hñähñu* en sueños míticos y piedras sagradas llamadas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas, la *filosofía analítica*³², cuyas raíces se

³² Aunque es difícil de determinar con exactitud, para Ludwig Wittgenstein (1971) la filosofía analítica es una forma de aproximarse a los problemas filosóficos caracterizada principalmente por: un especial interés en el estudio del lenguaje y el análisis lógico de los conceptos, una posición más bien escéptica respecto de la tradición metafísica y una autoproclamada afinidad con la investigación científica.

encuentran en el positivismo denominado operacionista y en el Círculo de Viena³³, establece una síntesis de pensamiento entre la ética y la lógica. Esto se debe al planteamiento del filósofo Ludwig Wittgenstein (1971), de la vinculación estructural entre el lenguaje y el mundo, es decir el lenguaje que determinado grupo cultural apropia en cuestión de su entorno y desarrollo en el mismo. Wittgenstein (1971) considera los hechos como "estados de cosas" y extrae la idea central de la teoría de la figuración y de la verdad. Menciona que una proposición será significativa o tendrá sentido en la medida que representa un estado de cosas lógicamente posible para un determinado grupo. Puede ocurrir que un significado sea fragmentado en varios sentidos, o el mismo desintegrarse en la incoherencia. Profundiza el concepto de verdad y la relación con las proposiciones llegando a preguntarse: "¿Qué es y qué significa: la verdad de una proposición sea cierta?"

En dicho panorama, la verdad es relativizada a partir de la interpretación subjetiva de los hechos. La utilización que realiza Wittgenstein (1971) de la expresión "verdadero o falso" equivale a decir "ajustarse al hecho o no", es decir, en el contexto de esta investigación implica poder creer en una piedra considerada como sagrada y su relación onírica con un grupo cultural o no. Bajo este escenario, uno de los requisitos de la búsqueda de la verdad constituye la identidad. La identidad de un significado tiene lugar a partir de diferentes interpretaciones que las personas atribuyen al significado, de esta forma los límites de un lenguaje son los límites de un mundo posible para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, en el cual, la identidad con el significado etnolingüístico de un *Cangandho*, Ídulo, San Juan o Wema, vuelve posible la verdad de estos.

Si se llama racional al objeto que puede ser pensado de esa manera, se ha de designar como racional la esencia de la divinidad descrita en términos tales como espíritu, alma, entidad sobrenatural, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena o

³³ El Círculo de Viena (Wiener Kreis, en alemán) fue un organismo científico y filosófico formado por Moritz Schlick, filósofo austríaco, en Viena, Austria, en 1921 y disuelto definitivamente en 1936. Este movimiento, conocido con el nombre original de Círculo de Viena para la concepción científica del mundo, se ocupaba principalmente de la lógica de la ciencia, considerando la filosofía como una disciplina encargada de distinguir entre lo que es ciencia y lo que no, y de la elaboración de un lenguaje común a todas las ciencias.

mala voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría, *Cangandho*, Ídulo, San Juan o Wema y otros semejantes, y como religión racional, aquella religión que los reconoce y afirma. Esta tendencia a la racionalización sigue funcionando y no sólo en los estudios de fenómenos religiosos, también en la investigación de mitos y en el estudio de la religión de los pueblos indígenas. En suma, dicha tendencia siempre pone atención en conceptos y en representaciones que no son privativos de la esfera religiosa, sino que pertenecen también a la esfera natural de las representaciones humanas.

1.2 El abordaje de la cosmovisión *Hñähñu*

Para comenzar el abordaje teórico de la cosmovisión es necesario mencionar la postura relativista de Lévy-Bruhl (1957) quien diferencia sobre dos conceptos: visión y percepción del mundo³⁴. Pero por muy diferente que pueda ser la manera particular de entender la vida, no es cierto que cada individuo viva en un mundo totalmente distinto de los otros. Con base en la postura relativista y la estructura de las creencias *Hñähñu* en piedras sagradas y su comunicación onírica, se plantea que la racionalidad no es universal, sino un producto específico de la cultura³⁵, asimismo las reglas del pensamiento lógico no son válidas en todos los sitios. Los diferentes lenguajes; es decir el lenguaje de la ciencia, el de la religión, el del arte o la literatura, con los que pueden ser analizadas dichas creencias otomianas para describir su realidad, no tienen un referente único. En consecuencia, aunque sean contradictorios, no pueden desmentirse los unos a los otros. Un ejemplo de ello sería decir que las afirmaciones de la religión no pueden ser desmentidas por las afirmaciones de la ciencia o viceversa. En cualquiera de los casos, es de precisar que el conocimiento de una cultura ajena, de un sistema de creencias

³⁴ Cabe señalar que la interpretación del mundo de cada individuo hace referencia al sentido íntimo con el que cada uno da forma a su experiencia y a la realidad en la que vive.

³⁵ Como ya se ha abordado, el concepto de cultura en esta investigación incluye las pautas de comportamiento, los valores y las creencias de una sociedad en particular, de esta manera la cultura está compuesta por símbolos, y el significado de los símbolos depende de cada cultura, esto es, del consenso existente en cada cultura respecto a los significados. Lo que hacen los miembros de una sociedad es descodificar constantemente los signos que perciben, a fin de dotar a los mismos de significados, tal es el caso de los *Hñähñu*.

aparentemente irracional³⁶, es siempre aproximado ya sea por las imperfecciones de los medios utilizados para lograr dicho conocimiento o por la indeterminación esencial de todo lo humano y sus manifestaciones.

Es importante darse cuenta de cómo el cambio de lenguaje desde la ciencia, la literatura o la religión, modifica la variabilidad que una particular perspectiva puede tener sobre el mundo, dotándolo de un sentido de realidad determinado. En el caso específico de los *Hñähñu* y sus creencias sobre piedras sagradas se puede presentar un abordaje propio de lo que se sabe de ellas con base en los mitos de creación *Hñähñu* o particularmente con base en la religión y la cosmovisión³⁷ de este grupo cultural. Es así como, el proceso de configuración de las creencias indígenas hacia el cristianismo, y los enfoques de la cosmovisión en los ámbitos de la creación mítica y ritual en la tradición mesoamericana, han generado un amplio estudio científico de las sociedades inmersas en procesos de transformación. Los grupos indígenas como entidades mutables en la historia no escapan de este análisis, ya que las comparaciones de realidades culturales observadas en dichos

³⁶ Lo irracional en este trabajo hace referencia a la imposibilidad de interpretar los símbolos en una cultura distinta de la propia y se le denomina “choque cultural”. Si bien cuando se vive en una cultura dada no se piensa acerca de los significados de los símbolos que la rodean, cuando se viaja o se entra en contacto con individuos de otras culturas, se experimenta lo que se denomina “choque cultural”. Ciertamente que hay símbolos universales que permiten alcanzar niveles mínimos de comunicación, pero no es menos cierto que cada cultura, en general, posee sus propios símbolos. En ocasiones, idénticos símbolos tienen significados diferentes, incluso en la misma cultura, dependiendo de la interpretación que hacen las personas de acuerdo con la edad, el sexo, la clase social, la etnia, la religión, etc.

³⁷ Antes de abordar con mayor profundidad el concepto de “cosmovisión” se menciona que el análisis del mismo puede ser equiparable con la construcción de la realidad del sujeto, es decir, desde la perspectiva de cómo los sujetos construyen su realidad en un proceso continuo de objetivación e internalización, a través de la cual, las experiencias forman parte del acervo de conocimientos, tanto a nivel de las interacciones sociales internas como pueden ser sentimientos, sueños o emociones, como externas en la interacción o externalización de las experiencias hacia los demás sujetos de su mismo grupo u otros; experiencias que cabe señalar no son las mismas en todas las culturas, por lo cual no son aplicables para todos los grupos sociales, incluso en esta particular investigación no son aplicables para todos los *Hñähñu*, ya que no todos construyen su realidad de la misma forma. En palabras de Lluís Duch (2012) esta experiencia puede ser subjetiva e interpretada por el sujeto y se le define como significado subjetivo, el cual tiene la propiedad de ser compartido por otros sujetos sociales y da lugar así, al establecimiento de la realidad, socialmente asumida y cuyo fundamento es la intersubjetividad de los sujetos que después se convierte en objetivación, es decir, normas, costumbres y creencias. Esta construcción de la realidad aporta los conocimientos del sentido común que cumplen un papel fundamental dentro de cada grupo social, y contribuye además a la construcción de una identidad que al final de cuentas se convierte en procesos de identificación, porque se va construyendo a lo largo del tiempo y en la cotidianidad que le rodea.

grupos permiten comprender la variedad de los espacios de producción de la intersubjetividad³⁸.

Es en este punto que surge el enfrentamiento con el problema metodológico ¿cómo utilizar los modelos basados en la investigación histórica sobre la sociedad prehispánica para estudiar la cosmovisión en los pueblos actuales? Por otra parte, si se aborda a la cosmovisión y sus prácticas rituales como una parte integral de un sistema culturalmente coherente, se puede dar como respuesta que el hacer uso de la etnografía actual, fortalece y formula preguntas más precisas sobre los datos históricos de un grupo determinado. Razón por la cual uno de los objetivos de este trabajo es utilizar los conocimientos etnográficos de este grupo otomiano, para entender su contexto cultural actual.

Bajo la premisa abordada anteriormente, toda cultura mantiene una relativa coherencia de sus componentes en su universo de aplicación, se retoma lo que propone Alfredo López Austin (2015: 26), “en la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o anecúmeno y el mundano o ecúmeno. El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas”. Si se da por un hecho que la comunicación entre ecúmeno y anecúmeno es constante, se entiende la relación social de reciprocidad existente entre estos dos ámbitos espacio-temporales. Por un lado, el “ecúmeno es donde se encuentran seres de sustancia densa, así como seres de sustancia sutil”, y por el otro lado el “anecúmeno hace referencia al lugar donde se encuentran seres de sustancia sutil, divina: dioses y fuerzas sobrenaturales” (López Austin, 2015: 27).

³⁸ El concepto de intersubjetividad nace de la filosofía idealista alemana del siglo XIX, si bien se replantea y profundiza a partir de los aportes teóricos, entre otros, de Max Weber (1934), y se extiende al campo de la psicología y la ciencia en general. Desde el punto de vista de los estudios fenomenológicos, la intersubjetividad no puede ser vista solo como expresión del pensamiento particular o como un reducto privado del sujeto y aislado de su realidad corporal y ambiental. Por el contrario, la intersubjetividad se expresa no solo en la conciencia sino en los gestos y la corporalidad del sujeto, todo lo cual se construye intersubjetivamente, es decir, en relación con los otros. Es justamente a partir de la intersubjetividad que se construye la subjetividad.

Gary Gossen (1994: 556,557) propone que en Mesoamérica la persona está vinculada con fuerzas sobrenaturales, coesencias o almas “que influyen el destino del yo. Estas fuerzas yacen más allá del cuerpo y, por ello, no son tan fáciles de cambiar o manipular”. Asimismo, señala que “los factores que determinan el destino y la fortuna del individuo siempre han de ser comprendidos y analizados en calidad de fenómenos que son predestinados pero que también, en un plano secundario, se hallan sujetos a la capacidad de actuación y la voluntad de los otros, sean seres humanos o sobrenaturales”.

En este escenario, la estructura social y el orden de los distintos espacios-temporales, oníricos o multi dimensiones³⁹, para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, se transforman en expresiones humanas donde las entidades divinas deificadas son imaginadas como seres con personalidad, características físicas, capacidad intelectual, sentimientos y voluntades semejantes a los humanos, es decir, se les otorga una carga simbólica antropomórfica que hace referencia tanto a las similitudes en las relaciones sociales, así como en la similitud morfológica que relacionan al cuerpo humano con la imagen simbólica y antropomórfica de las piedras consideradas sagradas. Asimismo, dentro de dicha estructura los santos asumen un papel fundamental como protectores y patronos, convirtiéndose en un símbolo corporativo y factor de cohesión para distintas comunidades. En dicho proceso dinámico y acumulativo, particularmente otomiano, es que los sistemas simbólicos se alimentan de las culturas vividas, y las narraciones oníricas de los mitos son las que condensan los sistemas de significados que permiten la aproximación a las vidas de sus creadores.

Como se ha comentado anteriormente y al igual que distintas sociedades, los *Hñähñu* creen en la existencia de una relación estrecha entre el “espíritu”, el “alma⁴⁰”, las piedras y los sueños. Aspectos de la historia universal dejan entrever

³⁹ Las dimensiones del ser humano entre los *Hñähñu* comprenden todos aquellos ámbitos que encierran las potencialidades propias de los hombres y mujeres, como pueden ser las dimensiones física, social, espiritual, emocional y ética entre varias más.

⁴⁰ En la mayoría de las entrevistas en que se basa esta investigación se emplean los términos alma y espíritu, como referentes a las subjetividades extracorpóreas en las que creen los *Hñähñu* del Valle del Mezquital. Es necesario señalar que siempre es el propio colaborador quien de manera arbitraria define qué es el alma o un espíritu y qué no lo es. Dicho lo anterior y al no existir criterios universales,

la relación de las piedras con los seres humanos, según la leyenda de Prometeo, procreador del género humano, hay piedras que conservan un olor humano. En este contexto la piedra, como elemento de la construcción, está ligada a la sedentarización de los pueblos. Asimismo, desempeña un papel importante en las relaciones entre el cielo y la tierra: a la vez por piedras caídas del cielo y por las piedras alzadas o amontonadas. Las piedras caídas del cielo son por otro lado muy a menudo piedras parlantes⁴¹. Todo lo que cae de las regiones superiores se considera sagrado, por esta razón los meteoritos, también llamados estrellas fugaces o aerolitos por los *Hñähñu*, se encuentran impregnados de elementos sagrados y son honrados a través de una reconfiguración simbólica muy particular entre este grupo cultural.

Para este grupo otomiano todos los seres que habitan los diferentes espacios oníricos y temporales son parte de un mismo universo o cosmos y juegan un papel importante en él. Su cosmovisión puede dar cuenta de ello, desde la realización de una misa en torno a un santo, hasta el culto y peregrinación hacia cuevas sagradas, todas estas acciones integran estructuras que permiten tejer símbolos y elementos oníricos, con referentes judeocristianos y mesoamericanos, asimismo, generan una dinámica de interacción entre diferentes entidades naturales y sobrenaturales, existentes en una sola realidad material con mutaciones etnográficas particulares. De este modo, entre los *Hñähñu* se crean diversas maneras de reinterpretación y reelaboración simbólica que acumulan distintas creencias sobre la relación de las piedras sagradas con los hombres y los sueños. Es así que, como no existe la versión única de un relato de las mismas; las versiones y modificaciones dependen de los narradores y de sus cambiantes contextos geográficos e históricos, generando una plasticidad en los términos asignados a cada una de las piedras consideradas sagradas.

Tal y como lo han abordado distintos autores “la palabra cosmovisión (del griego cosmos = orden) es una traducción de la expresión alemana *Weltanschauung* (Welt

se sitúa a estos términos como las relaciones existentes en torno a los aspectos no corporales de la persona.

⁴¹ Diccionario de los símbolos. Séptima edición, 2003.

= mundo y anschauen = observar). El término también es sustituido por "visión del mundo", e incluso por "cosmología", aunque esta última suele ser entendida como una construcción consciente de los usuarios" (Barabas, 2015: 248). Dicho abordaje permite a una cultura percibir y dialogar con el espacio que le rodea, forjando una imagen alusiva a sus creencias, sueños y particularmente a sus experiencias vividas de manera individual y colectiva a través de rituales, de las entidades sobrenaturales que rodean su espacio geográfico cultural y con las cuales mantienen una relación de reciprocidad. De esta manera el estudio de estas creencias y particularmente en esta investigación sobre la cultura otomiana *Hñähñu*; permiten generar propuestas que den cuenta de la riqueza y diversidad de las expresiones rituales referentes al diverso patrimonio cultural de cada grupo indígena.

Es lógico que para los *Hñähñu* el mundo sobrenatural y onírico se manifieste a través de símbolos, como lo es una piedra, porque el mundo divino o sobrenatural es un mundo intencional, un mundo de sujetos, y todos los sujetos necesitan algún lenguaje para manifestar sus intenciones. No obstante, el hecho de que el mundo sobrenatural esté poblado de seres intencionales es consecuencia de la principal función atribuida a la religión, la de conferir sentido a la experiencia. Hay muchas formas de conseguir este objetivo, solo se necesita correlacionar objetos y acontecimientos con la voluntad de algún sujeto. La particularidad de la cosmovisión *Hñähñu* consiste en establecer esta misma correlación con la voluntad de algún sujeto sobrenatural y su relación onírica. En resumen, quizá la cosmovisión *Hñähñu* sea solo un desarrollo de la tendencia natural a buscar algún sentido al mundo y a la vida, a convertir los indicios en símbolos y a buscar mensajes e intenciones ocultas detrás de cualquier suceso inesperado o no comprensible, donde solo se puede acceder a su conocimiento mediante los símbolos que sirven para externalizar ese mundo, y eso es lo que se intenta realizar en esta investigación.

1.3 Rito y mito entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital.

Como ya se ha mencionado, el rito, el mito y los sueños en este grupo cultural funcionan como lenguajes religiosos fundamentales que corresponden a un determinado y particular lenguaje simbólico. Durkheim (2012) es el primer sociólogo que destaca la importancia del ritual en el lenguaje religioso, menciona que ritual es

un acto que sobre significa a sí mismo, de igual forma es un acto religioso por definición. De esta manera, la función social que él atribuía a la religión era la de crear la conciencia de pertenecer a un grupo, una conciencia colectiva que solo podía conseguirse gracias a una especie de *efervescencia colectiva*⁴² que generaba la participación en los rituales religiosos, situación que actualmente vive este grupo otomí *Hñähñu* bajo el supuesto de revalorizar su propia cultura. En este quehacer cultural, el poder comunicativo del ritual permite la capacidad de transmitir determinados significados, de hacer creíble la cosmovisión de este grupo, y a su vez, hacer creíble lo visto como irracional en sus creencias por parte de otros grupos culturales o sociedades consideradas como modernizadas, definiendo a lo irracional como algo extraordinario que contradice la idea de realidad en la vida cotidiana. Retomando a Carles Salazar (2014) “las creencias religiosas son creencias en lo extraordinario, lo cual no quiere decir que estas deban de ser falsas, pero sí que no pueden ser aceptadas por medio de los mecanismos normales por los cuales se acepta cualquier creencia” (Salazar, 2014: 226).

Si se entiende por ritual a un comportamiento culturalmente prescrito que tiene una finalidad expresiva, se le asocia con nociones de carácter religioso o sobrenatural. Bajo dicho panorama es que la finalidad práctica de los distintos rituales *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, implica la movilización de un tipo de recursos diferentes de los que se movilizan para la consecución de la vida cotidiana. Estos recursos tienen que ver con fuerzas⁴³ extraordinarias o sobrenaturales, fuerzas que se separan de la cotidianidad, permitiendo al ritual escenificar y materializar la solidaridad del grupo, creando como ya se ha abordado, la conciencia de lo sagrado.

Dentro de los distintos rituales *Hñähñu* hacia piedras sagradas como pueden ser los distintos usos propiciatorios, la protección y fertilidad agraria, peticiones de lluvia o festividades como las del santo San Sebastián en Xuchitlán, San Salvador, El Niño

⁴² La efervescencia colectiva para Emile Durkheim (2012) se refiere al involucramiento extático, de un grupo alrededor de un ritual. El contexto permite una entusiasta sintonía de las frecuencias emocionales que, alimentándose entre sí, terminan por crear una intensa adherencia entre los participantes.

⁴³ Término que entre los *Hñähñu* refiere a aquello que constituye la naturaleza intangible de un objeto o un ser vivo.

del Portezuelo en Tasquillo o la festividad de la Virgen de la Ferrería, en Nicolás Flores, Hidalgo, en todos, se distinguen a los individuos en dos grandes categorías o estatus: los “iniciados” y los “no iniciados”. Los “iniciados”, dueños, sabedores y poseedores de la tradición tienen la capacidad de comunicarse de distintas formas, entre ellas de manera onírica con seres y divinidades sobrenaturales que toman como habitáculo una piedra o un santo con distintas variantes y características, los “no iniciados”, a través de un ritual iniciático cognitivo con distintas variantes que serán explicadas en capítulos siguientes, solo pueden realizar acciones de petición, en el caso de que las piedras sagradas o incluso santos, quieran comunicarse con los “no iniciados” podrán hacerlo mediante una relación onírica con el neófito o aprendiz directamente, o con el especialista ritual.

Los “iniciados” sabedores, poseedores o especialistas rituales dueños de la tradición *Hñähñu*, no la transmiten a través del lenguaje ordinario, sino mediante los lenguajes formalizados, de los cuales el ritual y los sueños constituyen la estructura más formal. Lo tradicional o el conocimiento de la tradición⁴⁴ entre los *Hñähñu*, es lo que no se discute, lo que se hace no porque sea bueno o porque todo el mundo esté de acuerdo, sino “porque siempre se ha hecho así”. Es lógico pensar que los mensajes de la tradición no se puedan transmitir adecuadamente valiéndose del lenguaje ordinario como el de la contradicción, sino que se adaptan mucho mejor al lenguaje ritual, al lenguaje monólogo, de la uniformidad, de la repetición y de la obediencia, una normativa que pareciera regir el mundo social y religioso de este grupo cultural. En este proceso la fuerza de la tradición otomiana es casi el único mecanismo de imposición de autoridad, de forma tal que nadie discute con la tradición ni la puede alterar, porque dejaría de ser tradición. De esta manera el lenguaje ritual hace referencia a una realidad extraordinaria, es decir, a una realidad innegable, que no podemos expresar con los instrumentos con los que hacemos

⁴⁴ Al respecto del concepto de tradición entre los *Hñähñu* se señala el punto de vista de Balandier (1969: 194), quien clasifica las manifestaciones de la tradición de la manera siguiente: “*Tradicionalismo fundamental*: aquel que intenta la salvaguardia de los valores de los sistemas sociales y culturales más refrendados del pasado. *Tradicionalismo formal*: se define a través del mantenimiento de instituciones, de marcos sociales y culturales cuyo contenido se ha modificado: sólo se conservan de la herencia del pasado ciertos medios, pero han cambiado las funciones y los objetivos”.

referencia a los objetos de la vida cotidiana, dicho lenguaje genera una muy particular capacidad de simbolización.

En resumen, la ritualidad *Hñähñu* propone obtener conocimiento de una manera diferente, a través de una discontinua multitud de realidades o dimensiones paralelas que se simbolizan recíprocamente. Con esto no se quiere decir que el conocimiento *Hñähñu* se pretende aprehender mediante leyendas, cuentos o novelas que giran en torno a dichas piedras sagradas llamadas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes o Wemas, o los santos antes mencionados, si no, mediante un trabajo etnográfico y metodológico apegado al margen de las ciencias sociales y el contexto social del mencionado grupo cultural. Pese a que dichos términos acercan a una realidad histórica determinada, sin explicar nunca el porqué de las cosas o cómo sucedieron, sí generan formas culturales genuinas del pensamiento *Hñähñu* que surgen bajo otra dinámica, la cual mantiene una relación con los sueños y los mitos, una existencia paralela que simboliza otra realidad donde lo divino hace pensable lo social.

En este sentido, se puede señalar que el racionalismo científico goza de un merecido estatus, pero también conviene apreciar sus límites, ahí es donde la mitología otomiana *Hñähñu* se encuentra; justo en esos límites. Igual que el ritual es el acto religioso más característico de los discursos religiosos *Hñähñu*, el mito y sus vínculos oníricos detrás de las piedras sagradas o los santos relacionados con las mismas, solo son falsos si los comparamos con la historia, como también es falsa la literatura. Percy S. Cohen (1969) define al mito bajo cinco características, la primera aborda al mito como una narración, es decir un relato de acontecimientos, la segunda determina el carácter de lo sagrado, la tercera implica el contenido simbólico, la cuarta característica es a través de la que se desarrollan los acontecimientos del cual solo tienen existencia dentro del propio mito, lo que quiere decir que no pueden ser verificados ni falseados por el método comparativo, y la quinta característica es la de ser una narración que normalmente explica los orígenes de una institución o de algo importante y que, en cualquier caso, hace referencia a un tiempo muy remoto.

Una diferencia del mito con los hechos históricos es que cualquier hecho histórico puede ser verificado o falseado por referencia a una realidad externa a la propia narración histórica, situación que no sucede con el mito, ya que las culturas de tradición oral y específicamente los *Hñähñu* del Valle del Mezquital no pueden pensar el pasado como un hecho histórico, si no como la narración de un acontecimiento sagrado y simbólico. Es así que se propone que la construcción de la mitología otomiana *Hñähñu* surge de una estructura simbólica y onírica que representa significados primigenios, cuyo origen se remonta a la creación de su propio grupo cultural, incluso a la creación de su propio lenguaje, con la característica principal de que no tiene autor, siendo el único mecanismo que se tiene para comunicar ese relato la memoria de cada uno de los narradores y sus habilidades narrativas. No es de dudarse que la comunicación de dicha narración se puede transformar en un puñado de historias similares las unas a las otras, cuyo contenido se alejaría más de la historia inicial a medida que cada narrador individual añade pequeños cambios, ya que la memoria colectiva nunca es una copia exacta de los hechos que originan el recuerdo, sino una reconstrucción, casi siempre, inconsistente de un acontecimiento pasado, sin embargo, dentro de distintas narraciones que se mencionarán en capítulos siguientes surge una muy particular que demuestra la correlación de todas las demás y en la cual se pueden identificar los principales elementos del mito de creación para los *Hñähñu*:

En las piedras vive nuestra esencia, ellas salen de sus cuevas o ríos para cuidarnos y bendecir nuestras tierras, han estado aquí antes que nosotros, son nuestros antepasados con los cuales podemos comunicarnos a través de sueños y ofrendas, les pedimos que sigan aquí, que no nos olviden⁴⁵ (...)

⁴⁵ Díaz, F. (15 de julio 2016). Informante clave. Chilcuautila, Hidalgo. México.

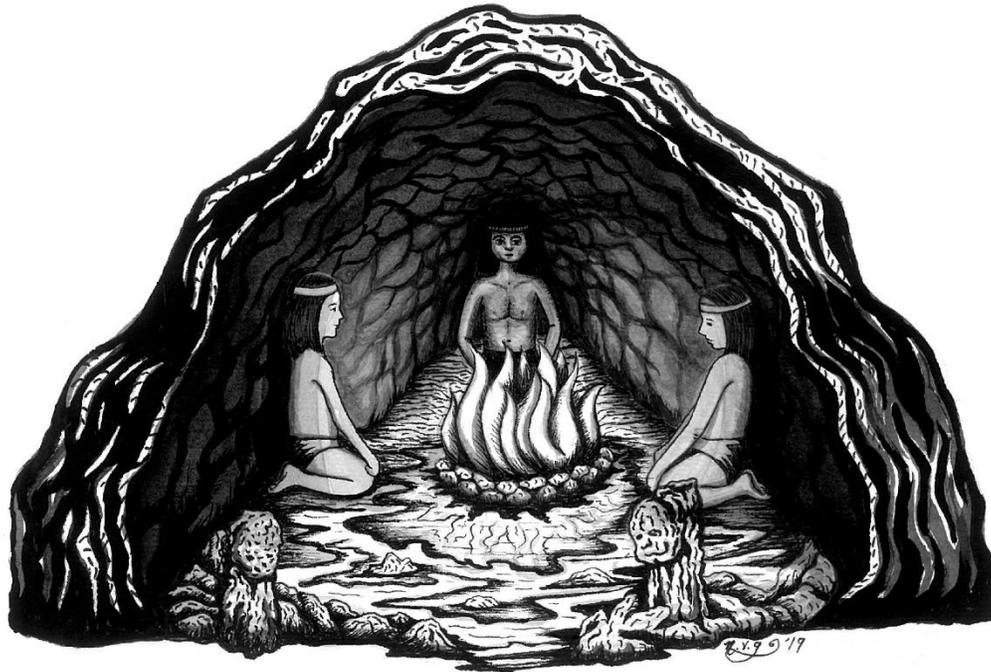


Ilustración 1

Ilustración referente al mito de creación narrado por distintos colaboradores en esta investigación.

Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

En dicho contexto el acto mismo de la narración da una nueva vida al relato del mito, lo que implica en esta investigación que pasadas unas cuantas generaciones se encuentren narradores que explican historias o relatos, muy diferentes pero que mantienen una extraña similitud que delata su origen común. Aun así, dichas variantes en las narraciones por parte de los narradores no son totalmente arbitrarias, ya que cada narración cuenta con su coherencia interna, es así como surge el mito de dichas piedras entre los *Hñähñu* y mantiene su legitimización a través de sueños tanto individuales como colectivos.

Bajo la racionalidad de la mitología otomiana *Hñähñu* en el Valle del Mezquital es claro que alguien los inventó en un determinado momento, sin embargo, en esta investigación la relación con los sueños coincide en la explicación de las narraciones

míticas, es decir todos los colaboradores, portadores, poseedores y especialistas rituales que mantienen un vínculo con dichas piedras sagradas o santos referentes, señalan el mismo sueño interconectado con dichas piedras: “enanos” o “personas pequeñas en cuevas” y “mantos acuíferos”, lo que implica un relación onírica entre los mitos y la construcción del pensamiento *Hñähñu*, una simbiosis que se mantiene vigente a través de los sueños. Con esto se intenta señalar que el mito ha sido producido por todos sus narradores, pero a la vez por ninguno de ellos en concreto. Se puede decir que la construcción del conocimiento *Hñähñu*, a través de los sueños, da vida a sus propios mitos, he aquí la razón por la cual el estudio de los mitos otomianos del Valle del Mezquital, debe llevar directamente a descubrir el funcionamiento de su propio inconsciente; tarea nada fácil y para la cual se necesita una estructura teórica diferente a la propuesta en esta investigación, sin embargo, se abordarán los puntos básicos.

Las llamadas teorías sobre el mito tienen por objeto poner al descubierto la verdad profunda que esconde un mito, ya que los lenguajes simbólicos resultan incomprensibles a primera vista y es necesario interpretar o descubrir la verdad que se esconde bajo su falsedad o mentira aparentes, sin embargo ¿cuál podría ser la verdad oculta de cualquier mito ante la ciencia racional? La teoría psicoanalítica es quizá la teoría más trabajada sobre los hechos simbólicos de la vida cotidiana, que podría dar respuesta a esta pregunta. Bajo dicho escenario es que la teoría psicoanalítica sobre el mito surge de la teoría psicoanalítica sobre los símbolos en general y particularmente sobre el lenguaje de los sueños. Freud (2013) afirma que el significado último de los símbolos oníricos siempre es indeterminado, ya que nunca se puede estar seguro de haber interpretado un sueño completamente, en términos generales, pensaba que los símbolos tenían siempre un significado preciso, aunque oculto en el inconsciente. La clave se encuentra en el hecho de descubrir las vías de acceso a este inconsciente, siendo la interpretación de los sueños una de las vías privilegiadas.

CAPÍTULO II. LOS SUEÑOS ENTRE LOS *HÑÄHÑU*
DEL VALLE DEL MEZQUITAL.

Capítulo II. Los sueños entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital.

2.1 La tradición oral entre los *Hñähñu*

Se puede mencionar que toda versión de una historia o de un mito constituye una nueva interpretación, sin embargo, el conjunto de las versiones recabadas da como resultado el relato al interior de éste, en el caso de la cosmovisión otomí *Hñähñu*, se considera que cada versión puede ser vista como una secuencia de diversos referentes mitológicos. Julio Amador Bech (2011: 25) señala que “todo mito es una secuencia sucesiva de versiones superpuestas y entremezcladas y no existe mito alguno en estado de “pureza original”. De manera que lo que se desarrolla en esta investigación es fruto de la tradición oral *Hñähñu*, donde mediante un cúmulo de diversas versiones, interpretaciones y modificaciones con el paso del tiempo ha venido a formar parte del cuerpo mitológico que gira en torno a estas piedras consideradas sagradas. Es necesario señalar que en esta investigación la tradición oral de las narrativas oníricas no solo ha permitido la recolección de datos etnográficos, sino que ha sido el principal instrumento para la preservación de la mitología otomiana *Hñähñu*, así como también de los elementos más significativos de su cosmovisión y todo el conjunto de conocimientos que lo componen.

Para Gaston Bachelard (1950) no es el recitado lo que creó la humanidad, sino la narración, lo que significa que no se recuerda por simple repetición, sino al componer el pasado en función de lo que está en juego en el presente. Siendo el pasado compuesto una construcción literaria que se perfecciona y mejora gradualmente con la narración. En dicho panorama la memoria funciona como un proceso de recategorización continua y dinámica, ya que el relato a través de la memoria del narrador nunca es la copia exacta del objeto memorizado, sino que modifica con cada nueva experiencia su propio esquema de organización y asociación, por lo tanto, no es de sorprender que diferentes individuos puedan tener recuerdos que utilicen de manera distinta. Joël Candau (2006) menciona que la función de la memoria en las sociedades en las que domina la oralidad se desarrolla esencialmente a partir de la palabra y, por lo tanto, permite una mayor libertad en una reproducción cuyo origen reside más bien en la interpretación. De esta forma las sociedades tradicionales son sociedades dentro de las cuales la memoria se

despliega de otro modo que las sociedades modernas inmersas en un continuo proceso de globalización.

Candau (2006: 49) propone que “la ausencia de fuentes escritas permite una verdadera interpretación de la memoria transmitida, interpretación que puede pasar por el borramiento puro y simple de una parte de esta memoria. Por lo tanto, se puede decir que las sociedades de memoria son aquellas en las que la palabra es el fundamento esencial de los intercambios y de la transmisión social”. Por su parte Maurice Halbwachs (1994: 370) distinguió entre la “memoria histórica”, que sería una memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada y la “memoria colectiva” que, por el contrario, sería una memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural. Por su parte, Pierre Nora (1984: 15,17) opone radicalmente memoria e historia. Ya que considera que la memoria es la vida, vehiculizada por un grupo de gente viva, en permanente evolución, múltiple y multiplicada, “abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de súbitas revitalizaciones”. En cambio, la historia “sólo se vincula a las continuidades temporales, a las evoluciones y a las relaciones entre las cosas”. Pertenece a todos y a nadie, tiene vocación de universalidad. Es una operación universal y laica que demanda el análisis, pulso crítico, la explicación de las causas y de las consecuencias. Para la historia todo es prosaico: en tanto que “la memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja de allí”.

Finalmente, Candau (2006) plantea que la historia puede convertirse en un objeto de memoria como la memoria puede convertirse en un objeto histórico. Por lo tanto, los historiadores están insertos en un trabajo de construcción social de la memoria, de forma tal que la memoria es indispensable para la historia. Aunque algunos historiadores consideran que la historia debe combatir la memoria, hay muchos que admiten que la verdadera historia tiene el deber de no ignorar ni la memoria ni la historia oral. En este escenario es que el grupo otomí *Hñähñu* cuenta con la voluntad para elaborar una memoria común, una memoria compartida cuya idea es muy antigua. Sus mitos, leyendas y creencias son construcciones de la memoria

colectiva. Así, a través de la mitología otomiana *Hñähñu* sus miembros buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia representación de lo que son, algo totalmente explícito en los mitos sobre lo que consideran como sus orígenes. En suma, el contenido del mito de creación *Hñähñu* es objeto de una regulación de la memoria colectiva que depende del recuerdo individual, del contexto social y de lo que se pone en juego en el momento de la narración. En este contexto las representaciones que acarrea y provoca el mito son objeto de variaciones personales, individuales, y aun cuando son elaboradas en marcos sociales determinados, se pueda admitir que la significación que se les da a esos mitos de creación es objeto de focalización cultural que produce de esta manera una memoria particular de un grupo indígena mesoamericano.

La tradición oral en este grupo cultural tipifica experiencias, y permite incluirlas en distintas categorías en las cuáles los términos asignados a sus divinidades y elementos de su cosmovisión adquieren significado para los propios integrantes, donde el simbolismo y el lenguaje onírico funcionan como componentes esenciales de la realidad otomí *Hñähñu*, siendo estos mismos elementos los que se encuentran plasmados en su tradición oral, facilitando el intercambio y la conservación del conocimiento, ya que sustenta parte importante de su particular cultura de raíz prehispánica. En otras palabras, la tradición oral ha sido interpretada como los recuerdos del pasado transmitidos oníricamente y narrados oralmente, los cuales surgen de manera natural en la dinámica de su propia cultura. Si bien las formas más familiares de comunicación oral forman parte del proceso de socialización básico en cualquier grupo cultural, las tradiciones orales pueden recopilarse como un ejercicio puramente académico e incluirse en la categoría general de la historia oral, sin embargo, su compleja función social no puede reducirse a estos aspectos, ya que contribuye a la cohesión, a la evolución dinámica y a la durabilidad de la cultura mítica que representan.

En la trasmisión de la tradición oral *Hñähñu* se encuentra una individualidad relacionada con el propio ingenio y estado de ánimo del narrador, así como con la ocasión. Sin embargo, las tradiciones otomianas *Hñähñu* se generan

constantemente a medida que se adaptan para expresar la conciencia colectiva de este grupo cultural. En este punto cabe señalar que la cultura oral de dicho grupo, necesita que se dé continuidad a su forma de expresar el pensamiento con el cual trasmite su saber ancestral de generación en generación. Se considera que la tradición oral entre los otomíes de esta área cultural no es la suma de prácticas, valores o creencias heredados del pasado, sino la recolección narrativa del pasado desde las perspectivas del presente. Es decir, la tradición oral no está en el pasado sino en el presente, en un cambio constante que la hace tomar del pasado y del presente, de lo propio y de lo no propio, elementos que la ayuden a mantener la diferencia y el contraste con otros grupos.

En resumen, la tradición oral entre los *Hñähñu* debe entenderse como un elemento cultural dinámico, como un conjunto de nociones y estrategias que definen su propia identidad y patrimonio inmaterial. De esta forma, la tradición es el conocimiento histórico útil y apropiado para la difusión de un conocimiento mítico y ancestral, donde los testimonios orales que constituyen la fuente de la historia más importante en esta investigación proporcionan información sobre aspectos de la cultura social y religiosa en un período determinado del pasado de este grupo. Se plantea que la tradición oral otomí *Hñähñu* debe enriquecerse de nuevos sentidos y ser valorada adecuadamente en momentos como los actuales, donde la globalización y la migración generan una pérdida de identidad en distintos grupos sociales.

2.2 Los sueños y su relación con los mitos entre los *Hñähñu*

Pese a que la intención de este trabajo no es analizar la interpretación de los sueños de un grupo cultural, sí es la de relacionar un factor común antes señalado entre los símbolos oníricos de la mitología otomina *Hñähñu*. Ya que en el fondo no se interpreta el sueño en sí mismo, sino la narración del sueño, que implica la transformación de la experiencia característica en el lenguaje simbólico: “personas pequeñas”, “cuevas⁴⁶” y “mantos acuíferos”. Así, los sueños entre los *Hñähñu* desde

⁴⁶ Linda Manzanilla (1994: 59) menciona que, para los pueblos prehispánicos las cuevas tuvieron una pluralidad de significados: “refugio, sitio de habitación, boca o vientre de la tierra, inframundo, espacio fantástico morada de los dioses del agua y los de la muerte, recinto funerario, lugar de ritos de linaje y de pasaje, observatorio astronómico”. Asimismo, señala que “en el México prehispánico, las oquedades naturales (túneles, abrigos rocosos, cuevas) estuvieron íntimamente ligadas a la

otra perspectiva no son más que su propia narración, siendo las causas del sueño como experiencia, el significado del sueño como narración y el vínculo de las piedras sagradas con “personas pequeñas en cuevas”. Dicho de otra forma, las causas del sueño como experiencia equivalen al significado del sueño como narración.

Desde el punto de vista biológico los sueños son simples operaciones neurofisiológicas que cumple el cerebro en la fase de reposo. Sin embargo, Freud (2013) señalaba que el proceso de simbolización o el proceso de constitución de los significantes que daba lugar a la formación de los sueños se nutría de dos fuentes: las *experiencias más o menos inmediatas* del individuo y las *experiencias ancestrales*. Como ya se comentó, Freud planteó una teoría interpretativa según la cual el sueño era un mensaje simbólico producido por el inconsciente, siendo esta la primera analogía entre el mito y el sueño. Según Freud (2013) solo se puede acceder al sueño a través de la narración, lo cual implica una mediación con el sujeto consciente, en este sentido solo se podrá interpretar un sueño si se conoce cuáles son los mecanismos que permiten su elaboración. Dos son los mecanismos principales la *condensación* y el *desplazamiento*, términos que Lacan (1983) renombró como *metáfora* y *metonimia*⁴⁷. Freud (2013) se dio cuenta de que la interpretación de cualquier escena de un sueño era mucho más larga que su mera descripción, dicha explicación había que buscarla en el hecho de que, a diferencia de los significantes en el lenguaje ordinario, los significantes oníricos aglutinan y condensan muchos significados, bajo dicho escenario ¿cómo se podrían relacionar

religión y a la mitología. Varios mitos refieren la creación del sol y de la luna haciéndolos surgir de una cueva. En otros, la humanidad complementa a ciertos grupos (por ejemplo, las siete tribus de Chicomóztoc) que emergieron del interior de la tierra. Los alimentos mismos fueron obtenidos del mundo subterráneo cuando Quetzalcóatl robó el maíz a las hormigas” (1994: 60). En este escenario, Silvia Limón (1990) advierte que los mexicas remontaban su origen a unas cuevas. Con ello establecieron su procedencia directamente de la Tierra, que es la Madre por excelencia, y dicho acto tuvo lugar en el tiempo primigenio, momento en que lo sobrenatural y lo real confluyeron. En este contexto se considera que las cuevas han tenido un significado durante muchos siglos entre los pueblos originarios, en primer lugar, las consideraban como una puerta de entrada al inframundo, espacio de origen humano, lugar de manifestaciones sagradas a las aguas, lo femenino y frío.

⁴⁷La metáfora supone similitud, similaridad y funciona por sustitución de posición, la metonimia se inscribe en el orden de las relaciones de contigüidad, de alineamiento, de articulación significativa y de coordinación sintáctica. Bajo dicho escenario la metáfora es la sustitución de una palabra por otra y la metonimia es la conexión de una palabra con otra palabra, donde ambas implican la imposibilidad de la existencia de un significante aislado y remiten a una cadena de significantes.

los sueños con la interpretación de los mitos entre los *Hñähñu*? ¿es posible encontrar su relación en algún tipo de sueño colectivo? Es decir, en algún tipo de lenguaje simbólico que asuma en el ámbito de la colectividad las funciones que desarrolla el sueño en el ámbito individual.

Retomando ideas anteriores el concepto de sueño colectivo no hace referencia al sueño como experiencia (un sueño descrito por varias personas: “cuevas”, “personas pequeñas” y “mantos acuíferos”) sino al sueño como narración, ya que todas las experiencias son individuales y la idea de experiencia colectiva solo puede tener un sentido alegórico, en otras palabras, pareciera que existe un inconsciente⁴⁸ onírico relacionado con elementos simbólicos ancestrales, el cual mediante distintas y repetidas narraciones fundamenta y legitima una relación simbiótica e histórica entre ambos, es decir, las narraciones oníricas legitiman y mantienen vigente el mito de creación, a través de los relatos y la tradición oral de dicho grupo cultural. Si se retoman las referencias históricas respecto a estos antepasados o seres mitológicos del pueblo otomí se puede citar a Pedro Carrasco (1950) quien menciona que el dios más importante para los otomíes fue:

Otonteuctli (Señor de los otomíes), dios del fuego y de los muertos, primer caudillo de los otomíes. Como dios del fuego, Otonteuctli aparece también con el nombre de Ocoteuctli (Señor de la tea, o Señor del pino). Los rasgos distintivos de Otonteuctli y los más importantes son los relacionados con el culto a los muertos. En la creencia azteca, los guerreros muertos en batalla o sacrificados iban a Sol. Lo mismo debía

⁴⁸ El término inconsciente se utiliza de manera general como un adjetivo para calificar un estado o disposición mental que presenta un individuo que desarrolla inadvertidamente su comportamiento, es decir, sin darse cuenta, y que, en general, no depende de su voluntad en realizarlo. Sin embargo, en esta investigación el término inconsciente encuentra sus referentes en lo propuesto por distintos autores, principalmente Freud (2013) quien propone que el inconsciente es el concepto clave de la teoría del psicoanálisis, puesto que constituye su principal objeto de estudio, y designa en el sentido tópico un sistema y un lugar psíquico desconocido para la conciencia. Evidentemente, el inconsciente sólo se puede conocer cuando ya no es inconsciente. En palabras de Freud (2013) lo que se puede llegar a saber del inconsciente es lo que ya ha experimentado una transposición o traducción a lo consciente, de esta forma el psicoanálisis consistiría, justamente en eso. Es precisamente la conceptualización de la teoría del inconsciente, entre otras razones de índole teórico y personal, la que generará la separación entre Freud y Jung. Ya que Jung (1972) replantea y amplía el carácter personal del inconsciente freudiano, extendiéndolo *ad infinitum* a un inconsciente colectivo cuyo contenido primordial serán los *arquetipos*. Por otra parte, Lacan (1983) propone que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Bajo su propia lógica diferente a la racional y cognitiva, produciendo efectos en la vida cotidiana. De esta forma, el inconsciente no es irracional, tiene una lógica que organiza el discurso y a sus formaciones, actos fallidos, sueños y síntomas.

ser entre tepaneca y otomíes pues el sacrificio por fuego a Otonteuctli imita la creación del Sol en Teotihuacan, por lo tanto, podemos considerar a Otonteuctli como la forma tepaneca-otomí del dios antepasado tribal, del Sol y de la guerra, común a los pueblos modernos de la altiplanicie (Uitzilopochtli azteca, Curicaueri tarasco. En su aspecto de muerto hecho dios, Otonteuctli se conoce también bajo el nombre Cuecuex, como se ve en el canto de Otonteuctli donde el dios habla y dice yo soy el tepaneca, el cuecuex (nitepanecatli aya cuecuex). Cuecuex no es más que el nombre de los muertos deificados: según Sahagún a los muertos varones se les hablaba como a dios y se les llamaba Cuecuex, y a las mujeres muertas se les llamaba Chamotzin. Otonteuctli se nota de manera particular en el Códice de Uamantla. Entre otros sucesos en este códice se representa la migración de un grupo otomí y en un fragmento está pintada la cueva de donde salen los migrantes.

Dentro de ella figuran un hombre y una mujer. Él no es otro que Otonteuctli como se comprueba por la pintura facial negra sobre el color natural de la piel. Ella es Xochiquetzal, u otra diosa semejante, identificable por el penacho de pluma. Seler que estudió este fragmento pudo leer una leyenda que dice toquiz (a) yah n oztoc: esta es la cueva donde procedemos. Ahora bien, Xochiquetzal es la diosa joven de la tierra y de la luna, de manera que esta pareja de cueva es la misma que la del Padre Viejo-Madre Vieja, en un nuevo aspecto de dioses jóvenes antepasados de la tribu, formada mediante el proceso explicado. Hemos visto que Otonteuctli, bajo sus diferentes nombres, Otonteuctli, Ocoteuctli, Xocotl, Cuecuex es el dios principal de todos los otomianos: Es el dios de los otomíes, según Sahagún que no nos dice de qué región son los otomíes que describe. El Códice de Uamantla lo señala como dios de los otomíes tlaxcaltecas, y seguramente pensaban en Otonteuctli los otomíes de Tototepec que dijeron al P. García que adoraban a sus antepasados. Xochiquetzal (Quetzal de flores) diosa joven derivada de la Madre Vieja. (Carrasco, 1950: 138-146).



Ilustración 2

Representación de la migración de un grupo otomí y en un fragmento está pintada la cueva de donde salen los migrantes, asimismo se encuentran representados Otonteuctli y Xochiquetzal. Códice Huamantla.

Alfredo Chavero (1940: 66) indica que “por costumbre el pueblo otomí fue troglodita. No solamente en los jeroglíficos vemos a los otomíes y a los chichimecas como habitantes de cuevas, sino que por donde quiera, en nuestro mismo Valle, se encuentran en las cavernas señales inequívocas de su antigua habitación. Se descubren en ellas a veces trastos y restos de armas, ídolos en otras; y no ha mucho halláronse en una gruta de Monte Alto varias momias de señores o jefes otomíes”. Desde este punto de vista, el mito proporcionaría el lenguaje religioso, así como la estructura general de significación y el sueño individual otorgaría los actos de narración a través de la tradición oral, con cada una de sus interminables expresiones concretas que pueden generar distintos narradores en dicho contexto *Hñähñu*. Sin embargo, debido a que la actividad consciente y racional conduce al individuo a elaborar sistemas coherentes de interpretación, es decir, sistemas representativos de la realidad que den cuenta del universo y sus fenómenos, se deja

fuera la concepción del inconsciente de cada sujeto y por consecuencia de todo un grupo cultural.

Para Carl Jung (1972) la actitud religiosa era una actitud natural en el ser humano, cuya represión o inhibición no podía más que dar lugar a resultados patológicos, como la egolatría o el culto a entidades profanas. El elemento más importante del pensamiento de Carl Jung (1972) que se plantea abordar, es su teoría sobre el equilibrio necesario entre las partes racional e irracional del ser humano, siendo para él los sueños, las visiones y las alucinaciones las manifestaciones externas del inconsciente. Es el análisis de estas manifestaciones externas donde el estudio de la mitología otomiana *Hñähñu*⁴⁹ del Valle del Mezquital juega un papel clave. Tal y como lo había planteado Freud (2013), en el inconsciente del individuo se puede encontrar, además del contenido de sus experiencias individuales, el de las experiencias ancestrales de la humanidad, es decir, la infancia del individuo y la infancia de la humanidad.

Jung (1972) bautizó con el nombre de *inconsciente colectivo* al sector compartido del inconsciente que almacena las experiencias ancestrales de la humanidad. El contenido de este inconsciente colectivo⁵⁰ es una especie de estructuras formales a las que Jung designó con el nombre de *arquetipos*⁵¹. Un *arquetipo* es una disponibilidad o facultad de producir una y otra vez una misma idea o conjunto de ideas similares, es decir, no se trata de una representación sino de posibilidades de representación. Siendo la representación concreta con la que los *arquetipos* se manifiestan proporcionada por el individuo o la cultura a la cual pertenece. Jung

⁴⁹ La mitología otomiana *Hñähñu* específicamente en esta investigación hace referencia al mito de creación otomí de manera general y sus símbolos principales, una pareja creadora y la cueva de la cual emerge dicho grupo cultural. No sin olvidar mencionar a otro dios principal entre los otomíes que era Xillotepec o dios del viento, *edähi*, creador de todo el universo (Relación de Queretaro, 34).

⁵⁰ En palabras de Jung (1972) a diferencia del inconsciente individual, que se adquiere a través de las experiencias vividas, el inconsciente colectivo es una plataforma común, compuesta por arquetipos que modelan nuestra individualidad. En otras palabras, según Jung, hay una serie de experiencias psíquicas, imaginarios y símbolos, cuya existencia no viene dada por los aprendizajes adquiridos, sino que se trata de experiencias que compartimos todos los seres humanos, independientemente de nuestras historias de vida individuales.

⁵¹ Según Jung (1972) los arquetipos son la forma que le es dada a algunas experiencias y recuerdos de los primeros antepasados. Esto implica que no se desarrollan de manera aislada al resto de la sociedad, sino que el contexto cultural influye en lo más íntimo, transmitiendo esquemas de pensamiento y de experimentación de la realidad que son heredados.

(1972) entendía que el elemento fundamental del sueño no es la narración sino las imágenes. De manera tal que un sueño es un conjunto de imágenes más que una historia. Las imágenes del sueño las producen los *arquetipos*, que se encuentran también en el origen de muchas figuras mitológicas, tal es el caso de dichos seres sobrenaturales, relacionados con “personas pequeñas” o “enanos” y gigantes creadores o divinidades para los *Hñähñu*.

La fuente principal de información para Jung (1972) era el inconsciente que analizaba mediante la interpretación de sueños y visiones, desde la investigación psicológica y antropológica las cuales en dicho análisis se complementan. A pesar de que Jung había afirmado que la psicología no podía producir ningún argumento que desmintiera ninguna creencia religiosa, creía que lo que sí podía hacer era analizar la dimensión exclusivamente psíquica de lo divino. Se hace mención de esto ya que se considera que no se puede entender a Dios o ninguna otra entidad sobrenatural, divina o sagrada, con un ego o una perspectiva racional, ya que la imagen de Dios o cualquier divinidad es una imagen *arquetípica* que, en consecuencia, solo puede ser investigada a través de la interpretación de los símbolos que la representan en una cultura determinada.

La religión y la cosmovisión para los *Hñähñu* son, ante todo, una forma de comunicación en planos dimensionales diferentes donde incluso los sueños dan como resultado una forma de creación y transmisión de significados. En un panorama más amplio, el ser humano ha inventado religiones para poder legitimar la comunicación con el mundo sobrenatural, donde habitan estos personajes extraordinarios que a lo largo de la historia de la cultura se les ha llamado, entre otras formas; dioses. Cabe preguntarse ¿cómo se puede legitimar la comunicación con el mundo sobrenatural por parte de los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital? Para responder esta interrogante se plantea la idea según la cual la religión es una forma de comunicación con los habitantes del mundo sobrenatural o el mundo del “fuera”, la cual ha sido utilizada tradicionalmente para diferenciar la religión de otros tipos de creencias similares, especialmente aquellas que se denominan “creencias mágicas”. Es así como, en este recorrer de teorías y conceptos sobre la religión, los

sueños y la cosmovisión, ha llegado el momento de abordar el pensamiento que supuestamente habría precedido a la religión, el modo de *pensamiento mágico*⁵².

2.3 El pensamiento mágico-religioso entre los *Hñähñu*

En diferentes investigaciones antropológicas se plantean *creencias mágico-religiosas* como si no hubiera una diferencia clara entre una cosa y otra. Según James Frazer (1989), solo la religión postulaba la existencia de seres sobrenaturales. La magia, en cambio, era simplemente una especie de *protociencia*⁵³, resultado de querer controlar la producción de fenómenos naturales a partir de un conocimiento erróneo de las leyes que determinan la supuesta validez casi universal del principio de asociación de ideas. Una creencia mágica propia del pensamiento *Hñähñu* en el Valle del Mezquital es la creencia en la existencia de una determinada causalidad sobrenatural que explica la producción de determinados fenómenos. Es decir, el concepto clave del pensamiento mágico en el contexto *Hñähñu* no es el concepto de error o ignorancia que se ha planteado como cuestionamiento anteriormente, sino el concepto de causalidad sobrenatural, en otras palabras, el que es causado por una entidad fuera del alcance del hombre común y que proviene del mundo onírico o del mundo del “fuera”.

⁵² El pensamiento mágico o conocimiento mágico consiste, para el pensamiento racional, en una forma de pensar y razonar, basada en supuestos informales, erróneos o no justificados y, frecuentemente, sobrenaturales, que genera opiniones o ideas carentes de fundamentación científica. Básicamente consiste en atribuir un efecto a un suceso determinado, sin existir una relación de causa-efecto comprobable entre ellos. Sin embargo, para los *Hñähñu* el pensamiento mágico se fundamenta en creencias cuya estructuración no sigue un patrón racional. Se toman como postulados válidos ciertas creencias fuertemente arraigadas en el pasado, y sobre éstas se construye un mundo aparentemente racional, siguiendo pautas lógicas únicamente para este grupo cultural.

⁵³ Durante mucho tiempo, la magia fue concebida como precedente de la religión. Los antropólogos evolucionistas supusieron que las sociedades están dominadas en sus orígenes por un estadio mágico, el cual trascienden progresivamente, a medida que van dejando atrás su arcaísmo inicial. Frazer (1989) a finales del siglo XIX y principios del XX teorizó acerca de la magia, sirviéndose para ello del paradigma evolucionista. Él pensaba que las sociedades recorrían sucesivos estadios evolutivos, de forma que según iban mejorando sus conocimientos e iban hallando explicaciones causales, abandonaban el estadio precedente, hasta llegar, por último, a la ciencia. La magia, en la idea de Frazer, era una protociencia en tanto que permitía establecer una aparente relación entre la causa y el efecto.



Ilustración 3

Elementos míticos que forman parte del mundo del “fuera” y del mundo del “dentro”. Elaboración propia (2019).

Se podría así, formular el paradigma de una *creencia mágica* en la cosmovisión *Hñähñu* como la existencia de fuerzas invisibles, extraordinarias y misteriosas que determinan la producción de los fenómenos de su realidad, o al menos de determinados fenómenos como es la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, la buena ventura o la mala ventura. Quien pueda dominar dichas fuerzas podrá, en consecuencia, controlar la producción de estos fenómenos, por lo que la relación de reciprocidad entre piedras sagradas, sueños, santos y el hombre es tan importante en la cultura *Hñähñu*. Marcel Mauss (1959) alude al carácter social de la magia, para él la magia es un hecho social porque se trata de una *categoría del pensamiento colectivo*. De esta forma la magia tiene que ser necesariamente un hecho colectivo porque no puede ser ni verificada empíricamente, ni argumentada racionalmente. Es decir, el individuo nunca podrá llegar por sí mismo a tener creencias mágicas a partir de un intento de explicar racionalmente el mundo, ni tampoco a partir de la información que le proporcionan sus sentidos.

Es así como el conjunto de ideas que explican la naturaleza de los actos o rituales mágicos entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, dichas piedras sagradas y santos, son lo que Mauss (1959) denomina *representaciones*. Existen dos tipos de representaciones, las *personales* y las *impersonales*. Las *personales* hacen referencia a los seres sobrenaturales como los espíritus, almas, dioses, demonios, entre otros más, que son a quienes van dirigidos determinados rituales mágicos. Las *representaciones impersonales* hacen referencia a lo que se conocía como *leyes de la simpatía*: las presuntas leyes que explicarían por qué determinados actos producen determinados efectos sin que aparentemente intervenga ningún otro sujeto. Mauss (1959) intentaba descubrir la lógica que hay detrás del pensamiento mágico, su propia racionalidad interna. Y es esta lógica la que determina que no basta con las *leyes de la simpatía*⁵⁴ para explicar la eficacia de los rituales mágicos. Por ejemplo, para los creyentes en la cosmovisión *Hñähñu* referente a piedras sagradas y específicamente los santos antes citados, no hay una relación de causalidad mecánica entre la realización de un ritual hacia ellos, y el efecto que este produce, sino que, para que surja este efecto, es necesario contar con un tercer elemento, una tercera fuerza sobre la cual actúa. Lo que implica que son las representaciones personales, las divinidades, los seres sobrenaturales, las entidades o los espíritus en dichas piedras consideradas sagradas, sus relaciones oníricas y los santos, los responsables de la eficacia del ritual.

Creencias mágicas⁵⁵ similares abundan en el recorrer de la historia cultural de países latinoamericanos y europeos, por no hablar de las creencias y prácticas de la multitud de sectas esotéricas a las cuales nunca les falta audiencia incluso entre amplios sectores de la población urbana. Solo la magia postula la existencia de fuerzas sobrenaturales que determinan la producción de fenómenos. La distinción

⁵⁴ Frazer (1989: 35) explica que la magia simpatética “establece que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una clase de poder invisible”.

⁵⁵ El término “magia o mágico” puede resultar irracional e increíble, pero no se trata en ningún caso de una realidad totalmente extraña o increíble en el análisis de la cultura. Sin el afán de generar un debate teórico sobre el concepto de lo “mágico”, simplemente se señala que la “magia” planteada desde Mauss (1959) solo se ocupa como una teoría para interpretar una realidad determinada.

entre magia y religión, en cambio, es siempre más discutible; pero del análisis que lleva a cabo Mauss (1959) deriva un principio distintivo bastante claro. Es el principio según el cual la magia tiene un carácter eminentemente instrumental que no se encuentran en muchos rituales religiosos.

La magia no contradice nada de lo que se sabe sobre la naturaleza humana. Lo que hace falta para entender el concepto de magia, es simplemente aprender. Porque la creencia mágica, como a cualquier otro tipo de creencia, solo se llega a través de un proceso de aprendizaje. El objetivo de este proceso es crear en el aprendiz una serie de hábitos intelectuales que modifiquen determinados aspectos de su percepción de la realidad. Antes que nada, el neófito tiene que aprender a percibir conexiones allí donde antes simplemente había causalidades; asimismo, tiene que aprender a identificar acontecimientos que antes le pasaban desapercibidos y finalmente debe de interpretar aquellas conexiones y estos nuevos acontecimientos a partir de una nueva teoría sobre la realidad. Situación que se asemeja demasiado a las personas que comienzan a creer en las acciones designadas; positivas o negativas por las piedras sagradas o santos en la cultura otomiana *Hñähñu* del Valle del Mezquital.

Se propone que la teoría con la que hay que interpretar estas nuevas realidades objetivas, o estas nuevas dimensiones de las realidades objetivas, se basa en unos cuantos principios que se podrían resumir de la siguiente manera: el primero de ellos sería entender que el mundo para los *Hñähñu* no está formado por objetos aislados los unos de los otros, sino que constituye un todo interdependiente e interconectado. Lo que conecta estos objetos es un vínculo onírico o relación inmaterial imperceptible para los sentidos. El segundo principio, es que la mente, pensamientos, emociones, etc., no constituyen una realidad ajena a este mundo, sino que forman parte de él; asimismo los pensamientos están interconectados con el resto de los objetos del mundo. El tercer y último principio que permite formular una hipótesis sobre la “magia” entre los *Hñähñu*, son los acontecimientos de la mente y pensamiento, que tienen repercusiones directas en el mundo externo de los objetos físicos.

Dicho contexto se observa en el cuidado que ponen los *Hñähñu* en la realización de rituales para garantizar una buena cosecha, donde el trabajo agrícola nunca va en detrimento. Ningún *Hñähñu* de la señalada área cultural, deja de sembrar y trabajar la tierra y se limita, simplemente a propiciar a las divinidades o entidades sobrenaturales de las piedras sagradas o santos en las que su cosmovisión basa la protección y bienestar de la tierra. Detrás de la realización de un ritual a menudo hay una teoría particular que explica la necesidad de dicho ritual y sus efectos. De tal forma que algunos *Hñähñu* no creen que poner un *Cangandho*, Ídulo o San Juan debajo de un árbol o realizar algún ritual con santos o piedras sagradas en su tierra de labranza, contribuyera a hacer crecer la siembra igual que lo pueden hacer el agua, los abonos o determinado fertilizante, por ejemplo, sino que los rituales sirven también, para proteger las cosechas contra los efectos nocivos producidos por la envidia de sus vecinos o sus enemigos. De manera tal que el ritual no consiste solo en atribuir la responsabilidad de lo que pasa a seres intencionales que gozan de poderes extraordinarios, sino que también tienen que facilitar los medios para actuar sobre su particular realidad, ya sea anulando el poder de entidades nocivas o previniendo que se puedan echar a perder planes ya establecidos.

Como se ha planteado, las creencias irracionales son las que contradicen la idea de la realidad utilizada en la vida cotidiana, que es lo que de manera habitual se define como realidad ordinaria, sin embargo, la existencia de creencias irracionales o aparentemente irracionales son únicamente cuestión de perspectiva. Se trata, por tanto, de conseguir una familiarización, de entender la realidad desde un punto de vista determinado, una particular visión del mundo, y al final lo que en un principio parece irracional se convierte en racional y comprensible. Se puede llegar así a la comprensión de cualquier forma de vida, adoptando el punto de vista del grupo cultural sobre la realidad, y eventualmente traducir conceptos. Si se toma a lo irracional como aquella creencia que contradice la representación ordinaria de la realidad, se podría decir que la cosmovisión *Hñähñu* o cualquier tipo de religión no es cuestión de ignorancia, sino de puntos de vista y perspectiva. Ni la etnografía más detallada podría hacer creer en la magia a un lector escéptico, ni, por supuesto, puede convertir en creyente al lector descreído.

En dicho escenario ¿qué explicaría la creencia *Hñähñu* en realidades extraordinarias? La antropología tiende a responder esa pregunta con alguna variedad del funcionalismo durkhemiano. La religión y todas las creencias extraordinarias e irracionales que se ha inventado el ser humano, deben existir porque satisfacen alguna necesidad, porque cumplen alguna función, social o psicológica, por tanto, también deben de ser adaptativas, en un sentido o en otro. No obstante, lo que hay que saber, es qué se descubre la naturaleza de estas creencias al develar la función que cumplen. Más allá de funciones de integración social, curación o protección simbólica que cumplen dichas piedras sagradas y santos en esta investigación, se propone una función del sentido, ya que ambos otorgan para este grupo cultural otomiano el sentido en su vida y en su propia realidad. Como ya se ha comentado, los *Hñähñu* del Valle del Mezquital atribuyen intenciones a los seres humanos y a los seres vivos en general, de hecho, atribuyen intenciones a cualquier entidad, pese a que se haga referencia a un ser inanimado. Sin embargo, las razones por las cuales los *Hñähñu* y en general el ser humano necesita postular la existencia de seres sobrenaturales quedarían fuera del alcance de la presente investigación.

Para finalizar este apartado se hace mención de que independientemente de la respuesta que se pueda dar al problema teológico⁵⁶ sobre la existencia de los seres sobrenaturales o “mágicos”, con los *Hñähñu* o con cualquier cultura, se necesitan mecanismos específicos para hacer creíble esta existencia, ya que se trata de seres invisibles, seres que, por definición, desafían la representación ordinaria de la realidad. Dichos mecanismos específicos los proporciona el proceso de simbolización característico del lenguaje humano, que como se ha comentado, es el lenguaje ordinario el que ofrece medios para llevar a cabo una representación,

⁵⁶ Según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora el término teología es una palabra compuesta que, en su significado literal, puede indicar un hablar de Dios, o bien un discurso sobre Dios. Si en términos generales la teología es una reflexión sobre Dios (y en este sentido existe también una teología filosófica), en el sentido más corriente de la Iglesia católica es una reflexión que intenta conocer y comprender la fe a partir de la razón. Así pues, la teología católica presupone la fe como fundamento experiencial e intenta en ella y a través de ella el conocimiento y la comprensión de la fe. En otras palabras, es una actividad intelectual, metódica y crítica que presupone la adhesión a la fe católica.

siempre que se entienda por lenguaje ordinario toda forma de comunicación humana, verbal y no verbal, de forma tal que el lenguaje ordinario es el lenguaje que se utiliza para hablar de la realidad ordinaria. Pero gracias al proceso de simbolización, los signos del lenguaje ordinario, a través de una alegoría, pueden sobresignificarse ellos mismos, llegando a hacer referencia a algo diferente de aquello a lo que hacen referencia normalmente. De esta forma determinados grupos culturales, a través de su cosmovisión utilizan símbolos para hacer referencia a diferentes seres sobrenaturales y sus acciones.

Los elementos constitutivos de la realidad divinizada para los *Hñähñu* y particularmente las creencias en estas piedras sagradas sustentan que las personas pueden procurar otras vías para someterse a las relaciones de autoridad, como pueden ser los santos patronos, puesto que el individuo en su vida cotidiana construye sus propias relaciones sociales y reciprocas. Siempre y cuando sea consciente, del peso constrictivo de las estructuras de las entidades sagradas sobre los individuos en tres aspectos. En primer lugar, la constricción material, que deriva del carácter del mundo físico, es decir, del propio cuerpo, segundo, la constricción ligada a las sanciones, lo que implica las respuestas punitivas y sancionadoras que realizan unos agentes, sobre otros, y tercero, la constricción estructural, derivada del contexto de la acción positiva o negativa, entendiendo la acción como la capacidad que poseen los individuos para realizar cosas buenas o malas.

Como fue expuesto, la realidad para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital puede ser observada a partir de formas diferentes, como el comportamiento individual y colectivo. Estas dos visiones se basan en diferentes formas de entender el comportamiento de un individuo y de observar la realidad social. Escenario en el que, si se intenta alcanzar la procura de la verdad, o las verdades, se debe de considerar que cada ser humano posee una vivencia subjetiva que determina su propia visión del mundo. Sin embargo, se trata de hacer notar que a partir de la forma como se entiende la realidad y el mundo que rodea la cosmovisión *Hñähñu*, han emergido diversas formas de comprenderlo. Contexto en el que incluso se integra el análisis propio de la realidad por parte del antropólogo o investigador

social, ya que al analizar creencias de distintos grupos culturales minoritarios o de mayorías sociales se trata de englobar la percepción, idea o creencia que en general tiene un grupo en específico sobre el concepto de divinidad a través de ciertas manifestaciones, como los ritos, las danzas, peregrinaciones entre otros.

Es necesario señalar que como investigador social se reconocen los valores, actitudes e ideas con las cuales los seres humanos pertenecientes a cualquier grupo cultural proporcionan una base que trasciende cualquier experiencia cotidiana de la realidad, dando sentido a la vida, así como respuestas a las preguntas concernientes al destino. Rudolf Otto (2001) señalaba que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales. De la misma forma advertía que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas y a ver lo santo como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o bien absoluto. Lo santo, para Otto (2001) es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.

Como antropólogo es fácil darse cuenta de que en la búsqueda de lo real en lo sagrado aparece el “otro” en esa “alteridad inaccesible”, en palabras de De Certeau (2006). De forma tal que las creencias⁵⁷ son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma y a su vez se diferencia de “otras”. El pensamiento de Durkheim (2012) alienta a afirmar que en la forma en que se construyen las creencias religiosas es como se construye la idea de sociedad, y lo que quizás es más importante, la idea de trascendencia. Donde las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales, mediante las cuales se da el orden social a su propia realidad, en tanto a la naturaleza de las creencias, sean del tipo que sean, se considera hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren. En dicho proceso es que Marcel Mauss (1975) sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo,

⁵⁷ Se destaca que tanto las creencias como los conocimientos en esta investigación, se consideran como realidades dadas y, por lo tanto, tienen posibilidad existencial y reproducción de elección cotidiana.

tomando al simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social en una determinada realidad.

Se puede mencionar que las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado, luego entonces las creencias no solo religiosas, son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos que presuponen procesos de interacción y comunicación mediante los cuales se comparten con los “otros” y se experimenta a los otros en una realidad dada. Particularmente las creencias otomianas adquieren intensidad en el contexto onírico y ritual, puesto que es dentro del universo simbólico donde éste les da forma y razón de ser, asimismo, encuentran pleno sentido. En dicho escenario es que en el mundo simbólico para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital preexiste a todo acto de creer, y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique⁵⁸ individual. Aunque muchas veces una postura individual haga falsa a la otra, lo más importante es que las creencias cada vez estén más entretejidas con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive.

Frecuentemente en el intento por acceder a la interioridad de las creencias en determinados grupos culturales, el antropólogo puede ser tachado de subjetivista o psicologista, luego entonces, el quehacer del antropólogo se ve truncado y, en consecuencia, el análisis se vuelve indescifrable en términos científicos al hacer de las creencias del “otro” algo a lo cual es imposible dar crédito. Porque no sólo se puede creer lo que el “otro” cree, sino que tampoco se puede creer que el “otro” crea. Desde una perspectiva particular, se requiere de una estrategia metodológica que gire en torno a las creencias propias referentes a lo divino como en las de los “otros”, es decir, correlacionar la experiencia personal con la experiencia del “otro”, así como sus diversos contextos que confluyen para interpretar desde su perspectiva personal el mundo, tanto del antropólogo como de los sujetos que estudia. Es aquí donde, el antropólogo y el fiel de una creencia religiosa se interceptan en la producción del conocimiento. De forma tal que el antropólogo

⁵⁸ Según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora la psique es el conjunto de las capacidades humanas de un individuo que abarca los procesos conscientes e inconscientes. La palabra psique es de origen griego *ψυχή* (psyché) que significa 'alma humana'. Antiguamente, el término psique estaba relacionado con un tipo de energía o fuerza vital de un individuo que estaba unida al cuerpo en vida y se separaba de este tras su muerte.

selecciona la calidad de los discursos del actor, mientras que el fiel se ayuda del antropólogo para ver la diferencia de los procesos simbólicos. En este sentido, lo que va a justificar y a darle seriedad a la investigación no es el hecho de que el investigador sea fiel o no de una cosmovisión o una religión en particular, sino de la metodología que utilice para investigar. Obviamente, cuando el investigador es fiel también, existe el peligro de que no tenga la libertad para reflexionar a fondo sobre el tema, sin embargo, hay que tener en cuenta que la militancia en alguna organización religiosa nutre lo académico y viceversa, no sin olvidar que lo que califica la investigación es la metodología.

2.4 Narrativa de los sueños *Hñähñu* y la relación con sus mitos de creación

Como se ha comentado la teoría existe en la realidad misma del campo, no en el gabinete del investigador. En la concepción del mundo *Hñähñu* de la citada área cultural, su ritualidad es una vía indiscutible para comprender las claves del entendimiento de su particular realidad. Según lo propuesto por Jacques Galinier (2009: 14) “los otomíes figuran entre las últimas comunidades indígenas de México que representan a sus dioses de manera antropomorfa”. Esta tradición permite una conexión directa con el pasado prehispánico y representa un modelo corporal de la interpretación de su realidad actual. Como ha sido abordado anteriormente, la cuestión de los sueños desempeña un papel central en el conocimiento de la cultura otomiana *Hñähñu* del Valle del Mezquital, porque revela en el lenguaje simbólico compartido, la comunicación con los ancestros, así como, la identificación de recurrencias y diferencias con otros grupos culturales. Donde el principio y el fin de todas las cosas representa el destino último del ser humano y los intermediarios con el pasado permiten la reproducción de lo vivo, noción que se materializa a través de las creencias en piedras sagradas y sus vínculos oníricos, ya que, según los *Hñähñu*, los antepasados pertenecen a diferentes tiempos cíclicos y aleatorios, un mundo del “fuera”, de ahí sus diferencias y particularidades.

A lo largo de dicha investigación, en distintas y variadas ocasiones el relato por parte de otomíes *Hñähñu* en el Valle del Mezquital coincidió en la representación del

ambiente natural como el cuerpo⁵⁹ mismo, es decir, la representación de un *Cangandho*, Ídulo, San Juan o Wema y sus figuras antropomorfas hacen alusión al cuerpo humano, una especie de correlación entre dos tipos de objetos, el cuerpo humano por un lado y la representación antropomórfica de distintas piedras sagradas, donde su forma, tamaño, color y características físicas varían, así como la realización de rituales de naturaleza terapéutica, de fertilidad agraria o en sus diversos usos propiciatorios.

Un punto más por ser mencionado sobre las capacidades del ser humano para poder cambiar de identidad remite al proceso de *litomorfosis* que como menciona Galinier (2009 :87) llevó a la inmovilización de las poblaciones antediluvianas.

De ahí se deriva esta extraña ciencia fisonómica, según la cual las particularidades del relieve representarían elementos del cuerpo (cabeza, nariz, cuello, etc.). Finalmente, si el medio ambiente es un cuerpo, esto implica que merece un tratamiento idéntico: se trabaja la tierra, se la nutre, se la siembra, etc. En el ritual chamánico se produce un ir y venir de “sustitutos” entre el mundo en donde fueron creados y el monte a donde serán arrojados, de modo que se descontamine, por un lado, para contaminar mejor, por otro, es decir “ancestralizar” el mundo circundante.

Pese a que la realidad observada por Jacques Galinier surge en el contexto de los otomíes de la Sierra Madre Oriental, dicho escenario es el que se refleja con los otomíes *Hñähñu* del Valle del Mezquital, ya que consideran que, si fueron elegidos mediante sueños premonitorios, al morir se transformarán en piedras sagradas, hecho que demuestra la relación invisible que liga al cuerpo con la naturaleza y con otros cuerpos más de humanos, vegetales, animales y donde incluso figura la relación con los meteoritos. Es ahí, donde interviene el fenómeno de “creencia⁶⁰”

⁵⁹ El conocimiento que comparten los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, sobre la relación de cuerpo-naturaleza, confirma que sus propiedades fisiológicas son similares a las atribuidas a las divinidades o fuerzas sobrenaturales. Jacques Galinier en su estudio con los otomíes de la sierra oriental (2009: 101) comenta que “en efecto, el pensamiento nativo confunde por completo el nivel biológico y el cosmológico. Las exégesis nativas insisten en el aspecto determinista de este mecanismo; cuya operación debe ser preparada de acuerdo con un ciclo temporal recurrente. De forma enteramente lógica, esta amenaza concierne también a objetos peligrosos, boquetes de cuevas, santuarios, asimilados a entradas vaginales, “casas pequeñas”, *t’üngü*”.

⁶⁰ Según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora, una creencia es el estado de la mente en el que un individuo supone verdadero el conocimiento o la experiencia que tiene acerca de un suceso o cosa; cuando se objetiva, el contenido de la creencia presenta una proposición lógica, y puede

como un componente activo del buen funcionamiento de los rituales, tanto para piedras consideradas sagradas como para santos que se cree mantienen relación con dichas piedras. Se distingue así una serie de lo que Galinier (2009) llama *sustitutos* corporales que sirven para animar el ambiente, y que particularmente con los otomíes referentes a esta investigación, funcionan como elementos materiales, tales como piedras sagradas o santos católicos, así como, elementos inmateriales que pueden ser distintas entidades extracorpóreas como el “mal aire”. La totalidad de estos elementos demuestra la coherencia general de una particular cosmovisión *Hñähñu*. “El sustituto puede entonces concebirse como “piel”, representación arquetípica de la persona, o elemento clave de toda comunicación con el mundo de los ancestros, las “pieles del padre”. Sustituto y piel son entonces intercambiables” (Galinier, 2009: 88).

En la realidad del mundo del “fuera” las fuerzas sobrenaturales antropomorfizadas por los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital actúan en un mundo onírico y naturalizado, bajo la forma de piedras, meteoritos, santos, vientos, etc., los cuales funcionan como mediaciones o intermediarios entre los hombres y los antepasados. Donde los elementos de la naturaleza como son las cuevas, cerros o mantos acuíferos funcionan como un pasaje en el cual encuentran una comunicación divinizada. En este contexto, para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital las representaciones corporales en piedras sagradas pueden ser multiplicados cuantas veces sea necesario, siendo el pensamiento *Hñähñu* una vía de la extensión corporal, que sirve de referencia para la elaboración de conceptos como pueden ser un *Cangandho*, un Ídulo, un San Juan o un Wema, los cuales a su vez, representan un cuerpo en un mundo, así como, un sueño en un determinado espacio natural, geográfico y simbólico, donde las representaciones de antepasados otomíes *Hñähñu*, “pequeños”⁶¹ y “vestidos a la antigua usanza” figuran simbólicamente en su pensamiento mítico.

expresarse mediante un enunciado lingüístico como afirmación. Básicamente creer significa dar por cierto algo, sin poseer evidencias de ello.

⁶¹ Galinier (2009: 89) menciona que “la interpretación otomí concerniente a la miniaturización de los “representantes” corporales. Este fenómeno de cambio de escala es una de las características del inframundo. Este último contiene abundantes criaturas de pequeño tamaño, enanos, en movimiento

Los sueños para los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital representan un conocimiento mítico compartido y socializado, a través de narraciones que proporcionan mensajes premonitorios, algunos iniciáticos y otros más colectivos. Diversos mitos sobre dichas piedras sagradas y santos patronos entre los *Hñähñu* proporcionan un escenario en el cual se pueden analizar distintas teorías sobre los sueños y su relación con las divinidades, pareciera ser que las narraciones recogidas explican elementos del destino del hombre, por un lado, los sueños premonitorios para una sola persona en particular y por otro los sueños colectivos que coinciden con los elementos naturales como son cuevas, agua y personas pequeñas. La representación de un universo alterno donde las experiencias oníricas transmitidas por la tradición oral se encuentran ligadas a todo lo que emana de lugares sagrados. Manteniendo así una especie de simulación que actualmente permite la celebración íntima de rituales, debates religiosos y narraciones de experiencias oníricas de acuerdo con su tradición. Se debe de aclarar que los límites entre los sueños expresados en la tradición oral, los mitos y la experiencia vivida relatada son difíciles de definir, ya que no siempre son identificables con el contexto específico de enunciación, es decir, los *Hñähñu* solo relacionan las “cuevas” y las “personas pequeñas” con sueños de sus antepasados.

El soñar para los *Hñähñu* es visto como una actividad divinizada y puede estar relacionada muchas veces con actos terapéuticos o ceremonias iniciáticas, sin embargo, las características de los sueños colectivos entre los *Hñähñu* comparten un gran número de rasgos comunes, como pueden ser la sucesión de acciones dentro de cuevas, entrada y salida de las mismas, y una comunicación con lo que parece ser un universo espacio-temporal distinto. Una acción que tiene que ver con el inconsciente otomiano *Hñähñu* y su conexión con un universo lleno de divinidades, entre las cuales se encuentran piedras sagradas con características antropomórficas y santos de la religión católica como lo es San Sebastián, El Niño de Portezuelo y la Virgen de la Ferrería, de manera tal que dichas acciones se ritualizan a través de ofrendas en el consciente otomiano *Hñähñu* o en otras

en las entrañas de la tierra. Estos enanos están íntimamente vinculados con la fertilidad. Ahora bien, los “sustitutos” son siempre reproducciones del cuerpo humano en dimensión reducida”.

palabras el mundo de “dentro”. Bajo este escenario, la materialización de una secuencia onírica colectiva mediante la referencia a un cuerpo simbólico que puede ser un *Cangandho*, Ídulo, San Juan, Wema o Santo Patrono, explica cómo dos espacios son conectados a través de sus distintos envoltorios de divinidad.

El conocimiento mítico y onírico compartido que gira en torno a dichas piedras y santos confirma la representación del espacio geográfico que los *Hñähñu* familiarizan, generando marcadores que reflejan sus experiencias en sueños, es decir lugares sacralizados donde suceden visiones y se permite la comunicación con un universo lleno de divinidades en un diferente espacio-tiempo. Un mundo maternal donde el pasado es colocado bajo el resguardo de la Madre Tierra⁶², quien a través de su cuerpo devorador es alimentada mediante rituales cíclicos. De esta forma, el sueño para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital simboliza procesos de transferencias de “energía”. En algunos rituales, el sueño es parte de la acción atribuida a entidades extracorpóreas o sobrenaturales, donde un especialista ritual puede recibir premoniciones a través de piedras sagradas que dan aviso previo de situaciones dañinas o benéficas, según sea el caso.

Los *Hñähñu* del Valle del Mezquital consideran que las visiones que llegan a ellos en sueños pueden ser enigmáticas, temibles o divinas, y pueden estar cargadas de información, a la cual les atribuyen una gran importancia. Los especialistas rituales creen que los sueños pueden ser producidos por demonios; otros, que proceden de divinidades, todo dependerá de cuál sea la situación que busque respuesta en un sueño. Algunos explican los sueños colectivos como recuerdos del alma. En este contexto, los *Hñähñu* creen que el ser humano posee dos tipos de “mentes”, por un lado se tiene a la mente que se vive en la realidad “real”, es decir la mente que hace ser consciente al hombre, con la cual realiza sus actividades diarias, como conducir, sumar, restar, etc., la que en pocas palabras se ocupa del mundo material, y por otro lado se encuentra la mente que asume el control en los sueños o en el reposo

⁶² Para Galiner (2009: 114) “dormir es por excelencia, entrar a un lugar materno, donde *sitâhmu* es obligado a ser “engullido” en *hmûhoi*, este mundo-cuerpo que se supone contiene, un duplicado del pueblo, como la mujer preñada”. Esta representación se da en El Carnaval, donde, este mundo maternal, que contiene un pueblo de seres pequeños llamados *hinkiês’i* posee las mismas propiedades que el pueblo real.

del cuerpo, un tipo de mente del subconsciente, mucho más misteriosa, su esfera es la parte “espiritual” o del “alma” para los *Hñähñu*.

Dicho grupo cultural cree que las personas suelen considerar a los sueños como irracionales o fantásticos, debido precisamente a que solo los ven con la “mente consciente”, es decir la materialización y funcionalidad de la realidad. Sin embargo, para ellos, el estado onírico no tiene limitaciones de tiempo ni de espacio y opera dentro de una realidad alternativa, tal y como lo relata un colaborador de esta investigación:

En los sueños podemos convivir con los muertos, con los antiguos, podemos visitar lugares lejanos y movernos a través del agua, o volar a través de los cerros. La mente en los sueños puede realizar viajes profundos⁶³ (...)

Los sueños son otorgados por la divinidad o divinidades personales, es decir, piedras sagradas, meteoritos o santos católicos, en el caso *Hñähñu* del Valle del Mezquital, esto dependerá de las creencias de cada sujeto. El sueño se transforma en el escenario y momento ideal para que las divinidades otomianas den a conocer su presencia y ofrezcan una guía para la mente del subconsciente, de un especialista ritual o de cualquier persona. Entre los otomíes de la área cultural analizada en esta investigación, existe una forma de poder inducir la presencia de las divinidades en un escenario onírico, esto mediante la presentación de una ofrenda a piedras sagradas, meteoritos o santos patronos, dicho acto se realiza con un propósito determinado: curaciones, visiones del futuro, envidias, daños, entre muchos más. Cuando existe una respuesta positiva en la experiencia onírica posterior a la ofrenda, se comprueba que las divinidades se interesan por sus fieles y se legitima su eficacia simbólica⁶⁴.

⁶³ Felipe. (14 de mayo 2018). Informante Clave. Chapantongo, Hidalgo. México.

⁶⁴ Claude Lévi-Strauss creyó oportuno recurrir a la “expresión eficacia simbólica” para nombrar la sorprendente eficacia de una técnica chamánica empleada por los indígenas cuna para asistir a ciertos casos de partos difíciles. Sin embargo, la eficacia simbólica en esta investigación se considera como la eficacia de los signos encarnados en palabras proferidas en un escenario onírico y vívidamente dadas en un acto de donación simbólica por divinidades *Hñähñu*. Palabras que valen no por la significación de los signos que contienen, sino por formar parte de un relato que da sentido al sujeto y sirve como vía para configurar su deseo de respuesta por parte de una divinidad.

La peculiar forma de cómo los *Hñāhñu* reciben mensajes a través de los sueños se presenta la mayor parte de las veces por la noche, sin embargo, se relatan sueños premonitorios en el momento simple de un reposo, tal es el caso de otro de los colaboradores y especialista ritual de este estudio:

Un día recibí en sueños, así como si me avisaran, que algo le iba a ocurrir a un familiar, de hecho, soñé a mi hija que corría grave peligro. Una piedrita en forma de pequeñito, me hablo en el sueño y me conto lo que iba a ocurrir, pero fue un sueño muy corto porque estaba sacando mis animales al monte y me quedé dormido mientras ellos comían. Al otro día mi hija recibió la noticia de su enfermedad⁶⁵.

Según Domhoff, G. William (1985) las investigaciones científicas sobre la naturaleza de los sueños fueron poco comunes hasta finales de los 50 y principios de los 60. En dichos años, un grupo de científicos que estudiaban el reposo descubrieron una posible correlación entre la fase del reposo llamada REM (*rapid eye movements*, en español, movimientos rápidos de ojos) y los sueños. Este descubrimiento fue recibido de manera general como la primera prueba fisiológica de una relación entre el cuerpo y los sueños. Pero los estudios posteriores indicaron que la correlación entre la fase REM y los sueños era insignificante. Los investigadores despertaron a los sujetos en fase REM y en otras fases del reposo, y descubrieron que los sueños podían presentarse en muchos momentos del simple reposo. La fase REM no era indispensable para la producción de sueños. Las investigaciones prosiguieron y se propusieron teorías sobre la naturaleza de los sueños, independientes en su mayoría de factores fisiológicos. Domhoff (1985) menciona que entre las teorías actualmente aceptadas se cuentan las siguientes: los sueños representan la asimilación de las angustias; son luchas nocturnas para superar problemas; representan la integración de la nueva información, que puede ser recibida de los libros, la televisión, las películas, los periódicos, o son métodos por los que la mente se libera de información inútil. Sin embargo, estas teorías no son más que conjeturas; ninguna está respaldada por pruebas, de ahí que una vez más el racionalismo científico queda superado. Además, pasan por alto que los sueños se producen en un estado alterado de la conciencia no controlado por las leyes del

⁶⁵ Anónimo. (20 de junio 2018). Especialista ritual. Ixmiquilpan, Hidalgo. México.

mundo físico, es decir, no existe una normativa que niegue que diferentes personas han hablado con lo divino en algún contexto onírico.

Pese a que existen distintas teorías oníricas se retoma la conexión con los sueños ancestrales que plantea Freud (2013), entre los *Hñähñu* de esta área, las personas que han establecido una relación personal con una divinidad o con varias divinidades a través de una experiencia onírica, mantienen un vínculo que sirve de conducto para la obtención de conocimiento considerado sagrado, y expresado mediante un texto onírico, que coincide con la relación sacra entre cuevas, seres pequeños y mantos acuíferos, no sin dejar de lado las distintas representaciones oníricas como piedras parlantes o meteoritos y santos patronos relacionados con *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas. Los *Hñähñu* consideran como “mensajeros” a las divinidades que otorgan sueños, siendo las mismas divinidades a las que adoran en estado de vigilia, con una ligera diferencia, aunque puedan experimentar una unión “espiritual” con dichas divinidades en cualquier momento del día, sólo se aparecen como “mensajeros” por la noche en sueños mientras duermen, y como ya se mencionó anteriormente en algunos casos particulares en cortos estados de reposo.

Algunas recurrencias etnográficas con relación a la presencia de “personas pequeñas, enanos o niños” en la particular cosmovisión de distintos grupos culturales de México, han sido mencionadas en otros trabajos etnográficos:

Sergio Sánchez Vázquez (2004: 298) comenta que resulta muy significativa la relación de los *Cangandhos* con los niños ya que nos remiten a las creencias prehispánicas en los tlaloque y los sacrificios de niños que se hacían en los cerros en honor de Tláloc y Chalchiutlicue, además de cómo se articulan las creencias de esos seres sobrenaturales con la religión cristiana, pues incluso se dice que los llevan a misa.

Tobías García Vilchis (2012: 279), menciona que: muchas de las narraciones y de las concepciones otomianas pueden descubrirse en el territorio mesoamericano y entre diferentes grupos étnicos de México, o entre grupos otomíes de diferentes regiones geográficas y culturales.

Cristina Oehmichen (2002: 142), al referirse a los seres sobrenaturales ocultos en las piedras, encuentra semejanzas entre las creencias otomianas y las yaquis.

J. Eric Thompson (1982: 408-409) señala que: fueron los *zayamuinicob* seres ancestrales, enanos, jorobados, que vivieron antes de que saliera el sol. Su fuerza era tal que podían llevar a costas grandes pesos. Ellos construyeron los sitios arqueológicos; pero no tenían que cargar las piedras: simplemente silbaban y los materiales se movían. Sin embargo, fueron gente mala que fue castigada y destruida con una inundación.

Por su parte en otro estudio desarrollado por Alfredo López Austin (1980: 401-403), que mantiene relación con el análisis de seres pequeños asociados a la lluvia y a un mundo subterráneo, indica que: por otra parte, los chaneques son seres también importantes en las cuestiones de salud y la enfermedad para la época prehispánica. Estos están asociados a la lluvia y se dice que habían sido hombres que fueron elegidos por los dioses acuáticos y atraídos al mundo en las entrañas de los montes por medio de una muerte especial. Se les daba el nombre de *Ahuaque* y se les atribuían enfermedades infantiles. Los antiguos *ohuican* chaneque, auxiliares de los dioses de lluvia eran seres fríos, terrestres y acuáticos que se manifestaban en forma de vientecillos y lluvias y causaban diversos males.

Roberto Williams (1950: 75), describe cómo: los molestos duendes se presentan en la imaginación de los mestizos y un informante de San Antonio habló de su existencia en el cerro de La Muñeca (*Juxmayé*), diciendo que eran charros – enanos montados a caballo. En otomí son llamados *ci.tú* (demonio) y es palabra tabú.

Tal como menciona Jacques Galinier (1990: 492): el inframundo es concebido como una imagen especular de la comunidad. Alberga campos, bosques, un pueblo, una iglesia, pero sus habitantes son seres contrahechos, los *t'uzitu* (“pequeños diablos”, o “diablos que hacen el amor”). Se considera que éstos aparecen de manera periódica sobre la tierra para asustar a los hombres. Se mueven y gesticulan en todos sentidos “como niños en el recreo”. De hecho, el espacio subterráneo no es percibido hoy como si estuviera dividido entre un sector occidental –el de los gigantes- y un sector oriental –el de los enanos-, sin embargo, la relación de los gigantes con la muerte y de los enanos con la vida terrestre confirma la pertinencia de este tipo de correlación.

La relación de los tlaloques como pequeños auxiliares en la producción de lluvia se remite también al análisis etnográfico realizado por William Madsen (1960: 131, 184, 185) donde se menciona que: Los curanderos de “aire de cueva” causado por enanos o *ahuatoton*, espíritus del agua que viven en cerros donde tienen barriles llenos de meteoros; su jefa, la culebra de agua o *yeyecacoatl*, les indica cuál abrir. Hechos de agua, tienen aspecto de indígenas o charros, se casan procrean hijos y viven como inmortales con su ganado doméstico. Cuando necesitan sirvientes

matan a personas “buenas” con rayos, ahogándolas o enfermándolas de aire, y con él castigan también a los intrusos. Se cuenta el caso de un curandero nato que se inició en una tormenta: un rayo lo dejó inconsciente y, tras curarse, quedaba “privado” una vez a la semana durante seis meses. En esos momentos los enanos llevaban su alma a una cueva donde había “personas pequeñas”, casas, plantas y agua. Accedió a ser curandero y recibió un trozo de madera, tres piedras de curación y una “mujer espiritual”, una enana con la que se casó y tuvo hijos. Después ya no podía unirse carnalmente a su mujer terrenal y solo vivía para los enanos, que lo golpeaban cuando infringía sus normas. Al morir se convertiría a su vez en enano y viviría con su mujer en una cueva.

Caso similar es descrito por Marcela Olavarrieta (1977: 83) quien comenta: en la mayoría de los pueblos indígenas actuales estas entidades están descritas como seres de volición propia, capaces de causar enfermedad y reciben diferentes nombres dependiendo de la cultura de la que se trate. Pueden conocerse como duendes, chaneques, dueños, enanos, malos aires, vientos maléficos, encantos y otros. Los chaneques son descritos como seres muy pequeños que viven en cuevas, en ríos o en el monte. Ellos reciben su nombre según el lugar donde habitan, por ejemplo: chaneques de río, chaneques de monte y otros. Entre los nahuas de los tuxtlas estos seres encantan y pierden a los niños que juegan cerca de los ríos, llevándoselos a las cuevas, donde habitan.

Al respecto del origen de los “aires”, Laurencia Álvarez (1987: 127,129) menciona que, con los nahuas del municipio de Hueyapan, Morelos: por lo que respecta al origen de los aires, los hueyapeños dicen aparecieron cuando se originó el bien y el mal o sea Dios y Satán. Lo que sucedió fue que Satanás y algunos espíritus relacionados con él, quienes antes de caer vivían en el cielo, se revelaron en contra del Señor, y entonces cayeron. Algunos quedaron en el medio cielo, entre ellos los truenos, relámpagos, centellas y lluvias, otros en el cuarto cielo y los restantes, están ahora viviendo en la tierra, al llegar a ella se escondieron en los lugares más agrestes que pudieron encontrar. Otros, son el resultado de los abortos, de las criaturas que nacen muertas, de las que mueren accidentalmente o se les ha asesinado. En algunas ocasiones a estos niños no se les entierra en el cementerio, sus espíritus salen de los lugares donde los cadáveres han sido depositados, éstos no reciben ningún nombre en especial... Y, lo que, es más, a los aires se les considera en Hueyapan como personas, como enanos, como fenómenos naturales, sobrenaturales, como la naturaleza misma y a diferencia de otros lugares no tiene que ver nada con ningún tipo de emanaciones.

Según David Lorente y Fernández (Lorente, 2011: 105), en su trabajo etnográfico realizado en la Sierra de Texcoco, los Ahuaques o dueños del agua, se conciben como “aire de adentro del agua”. Otros términos son

los de “niños”, “duendes”, “chaparritos” o “muñequitos” con los que los nahuas indican el pequeño tamaño distintivo que les atribuyen (de unos 8 a 20 cm). Se afirma que estos seres habitan en toda clase de cursos y masas de agua; los jagüeyes dejados por la lluvia en las concavidades del terreno, los charcos, las piletas, los pozos, los tanques domésticos, el complejo sistema de canales que surca la Sierra y sobre todo los manantiales, que representan el ámbito paradigmático al que todos mis informantes –legos y especialistas- se refirieron como lugar principal.

Con relación al sacrificio de niños en los cerros Jacques Galinier (1990: 555, 557) comenta: todo parece indicar que estos elementos de creencia refuerzan la representación general del cerro como lugar de muerte (por sacrificio) y de resurrección. ¿Pero por qué sólo los niños pequeños serían requeridos para convertirse en víctimas del cerro? Veo para ello dos razones principales: la primera, confirmada por los informantes, es la pureza de estos jóvenes seres; la segunda razón podría ser su parecido con los “enanos”, con los “pequeños diablos” a los cuales se les compara con frecuencia, términos que se aplican a la humanidad subterránea. De manera que “todos los rituales de los cerros hacen alusión, de una u otra manera, al elemento acuático. Se dice que en el corazón de los cerros existen estanques y ríos.

Según Johanna Broda (1991: 471), una categoría especial referente al sacrificio de humanos, la constituían los niños sacrificados: éste era el sacrificio propiciatorio de lluvia más antiguo de Mesoamérica y lo animaba la lógica de que “los niños eran seres pequeños al igual que los tlaloque”; al ser sacrificados en los cerros, los niños se incorporaban al Tlalocan, propiciaban la fertilidad y fortalecían el crecimiento de las plantas de maíz. Se los concebían como los “señores de los cerros y la lluvia que vivían en lo alto de las montañas” En el sacrificio de niños, éstos actuaban como tepictoton, o personificaciones vivas y a escala de los cerros, que albergaban ciertos templos.

En palabras de Lorente (2011: 38), los servidores pequeños de Tláloc, los tlaloque-tepictoton, eran en sí “los cerros deificados”, es decir, que se los concebía como los propios dioses y no únicamente como su morada.

Thompson (1982: 213,227), señala que: en el cenote de Chichén Itza se han encontrado restos de niños sacrificados para hablar con los *Chacs*: informes inquisitoriales de 1562 mencionan que algunos *batabs* (jefes comunitarios que tenían funciones civiles y religiosas) continuaban sacrificando niños, quien afirma que “Los dioses de la lluvia en toda Mesoamérica tenían predilección por los niños de ahí que les sacrificaran tantos.

En los citados trabajos etnográficos no se encuentra información que relacione elementos oníricos, simplemente la descripción de “personas pequeñas, niños o enanos” en diferentes contextos sociales, sin embargo, se mencionan ya que forman parte de una recurrencia en la cosmovisión mesoamericana.

El proceso de desentrañar el significado de los sueños divinos es complicado, los *Hñähñu* creen que las mentes conscientes tienden a despreciar sueños que tienen una gran importancia. Esto es comprensible, quizás, pues el reino de los sueños para los *Hñähñu* funciona dentro de una realidad diferente de forma tal que el fenómeno de los sueños no puede contemplarse dentro del marco de la conciencia del estado de vigilia. La realidad onírica se considera un estado intermedio entre este mundo y las estrellas, los meteoritos, las piedras, los santos, la tierra y el cielo, entre la experiencia humana y la divina. Dentro de este espacio ilimitado para los *Hñähñu*, se pueden alcanzar consejos divinos, mensajes proféticos, regaños, incluso, consuelo por comunicación directa, no obstaculizada por las limitaciones de la realidad del estado de vigilia. Pese a que no todas las experiencias oníricas son sagradas, se cree que los conocimientos que se adquieren durante algún sueño sagrado deben aplicarse a la vida real, ya que sus divinidades son seres supremos e independientes que poseen sabiduría, personalidad y grandes influencias en el destino de sus creyentes. Siendo adecuado que, en los momentos difíciles, y mediante distintas ofrendas los *Hñähñu* se dirijan a ellas para que les brinden su poder y su sabiduría, sin embargo, surge una interrogante ¿cómo reconocer los sueños con las divinidades?

Entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, para determinar si un sueño es de inspiración divina se debe identificar, si el mensajero se aparece bajo su forma habitual, es decir, una piedra parlante o un santo patrono relacionado con ellas, como lo es San Sebastián o El Niño del Portezuelo. Es posible que no se pronuncie palabra alguna y el significado del texto onírico dependerá del especialista ritual o de la persona a la que se le haya presentado dicho sueño. El mensajero puede aparecer también bajo una forma simbólica, representado por “personas pequeñas” que hacen alusión a sus antepasados, incluso en su forma de vestir. En realidad,

según lo comentado por colaboradores y especialistas rituales, dichos sueños están relacionados con una serie de rasgos culturales que se atribuía a los antiguos otomíes, como el culto al Dios del fuego o *Tezcatlipoca*, vinculado con el señor de las cuevas, también llamado *Oztoteotl*, el señor de Chalma y el señor de los gigantes.

A pesar de la presencia de distintos grupos religiosos como los “evangelistas”, entre otros, se sigue recurriendo a la medicina tradicional⁶⁶, esto es prueba del apego a la cultura tradicional para el tratamiento de los infortunios, enfermedades, envidias, persecuciones, muertes, desapariciones, etc. En el Valle del Mezquital sigue existiendo un modelo dualista en la actividad terapéutica, es decir, las acciones terapéuticas se dividen en dos secuencias, la primera referenciada con las fuerzas malignas personalizadas por el “Diablo”, “las piedras malas” o la “brujería”, las cuales ocasionan desórdenes de tipo espiritual o físico, y la segunda asociada con “Dios”, una entidad de luz a la cual es necesario añadir a sus “ayudantes” la Virgen María, los santos y “las piedritas buenas⁶⁷”, elementos que permiten restablecer el equilibrio espiritual y físico del individuo. En consecuencia, dicho modelo genera acciones destinadas a la lucha “interminable” de batallas contra el dolor, la enfermedad y la mala fortuna. Donde la persistencia de la “creencia”, la “fe” y los “sueños”, manipulan el aparato ideológico de los especialistas rituales, relacionado directamente con la eficacia del proceso terapéutico y la “brujería” o acciones mal intencionadas por el lado contrario.

El espacio de las entidades divinizadas antes mencionadas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes, Wemas, Santos Patronos y sus dualidades, no es simplemente extensivo al espacio comunitario, sino que satura el mundo material e inmaterial, así como el mundo de los sueños, que normalmente ocurren en la noche, espacio

⁶⁶ Algunos *Hñähñu* hacen referencia al concepto de “medicina tradicional”, sin embargo, otros más consideran dichas acciones como rituales “mágicos” de la cultura “antigua” o nativa. Según los fundamentos de Antonella Fagetti (2011) la medicina tradicional presupone un conocimiento acumulativo del hombre, la naturaleza y las fuerzas del cosmos particular de cada cultura. Esto es lo que constituye una parte sustantiva de la cosmovisión y el eje fundamental de su cultura.

⁶⁷ Se ha comentado la dualidad que mantienen los *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas, es decir, pueden generar males e infortunios, pero de la misma forma en ellos se encuentra la cura para dichos males, todo depende de la capacidad e intención del especialista ritual.

temporal idóneo para las actividades de “brujería” o mal intencionadas, siendo el día y la luz del sol, los elementos necesarios para poder mantener batallas rituales entre el bien y el mal. En este contexto es que los sueños de los *Hñähñu* explican una serie de acciones encaminadas por los especialistas rituales para poder interpretar la eficacia terapéutica de los mismos. Lo que implica la comunicación de entidades divinizadas en un escenario onírico manipulado a través del especialista ritual, el afectado, las entidades divinizadas y sus particulares intensiones. No sin olvidar las representaciones físicas de los cuerpos afectados como lo son: ronquidos, gases, llantos, palabras, entre otros.

La configuración del universo *Hñähñu* incluye la deambulación nocturna de todas las entidades sagradas, incluso del propio “espíritu”, de esta manera los sueños se transforman en el receptáculo simbólico ideal para la interacción con dichas entidades. Se identifican experiencias oníricas individuales y colectivas, así como rituales de protección para dichos escenarios, persignarse, realizar señales en forma de cruz, rezar, ofrendar, rociar agua bendita, cerrar puertas y ventanas, entre otras. Bajo este panorama, el sueño hace presente un juego de fuerzas antropomorfizadas cuya intensidad no tiene medidas y donde no existen reglas de aplicación. Como ya se comentó, las prácticas oníricas individuales se relacionan con el tratamiento de infortunios, es decir, el especialista ritual envía entidades que puedan atacar o que puedan proteger según sea el caso, ya que la buena ventura y recuperación del equilibrio espiritual o físico, puede ser dado por el mismo especialista ritual o mediante objetos simbólicos de creación propia, sin la necesidad de ser otorgados en sueños.

Las entidades extracorpóreas, sobrenaturales o divinizadas, con las que se interactúa en distintas experiencias oníricas se vinculan con ciertos espacios exteriores, como cuevas, ríos, lagunas, cerros y en algunos casos árboles, lo que implica que el espacio geográfico determina la narrativa del sueño, individual o colectivo. Dicha dimensión onírica permite que entidades divinizadas actúen sobre el curso de la vida de los individuos incluso en el mundo material. Cabe mencionar que la música puede formar parte de dichos escenarios oníricos ya que no solo se

vincula con la “tradición” de los *Hñähñu* y los danzantes, sino que se cree, despierta a las fuerzas del inframundo, siendo la misma música un tipo de comunicación onírica entre los *Hñähñu*.

El espacio de los sueños se encuentra íntimamente ligado con las actividades fundamentales para los *Hñähñu*, donde la “brujería” o las malas intenciones ponen en movimiento a las fuerzas y entidades divinas vinculadas con los antepasados, cuya dualidad permite restaurar o destruir. Jacques Soustelle (1940) menciona que la mitología antigua remite siempre a la vertiente oscura del universo, donde la obsesión por los orígenes se traduce en la atribución dualista del espacio geográfico. Así comienza el mito entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, el cual presenta a las experiencias oníricas como un espacio de transmutación entre los elementos de la naturaleza como son las cuevas, los cerros, los ríos e incluso estructuras ceremoniales prehispánicas y petrograbados que todavía son objeto de peregrinaciones. Tal es el caso de la Virgen de la Ferrería, ubicada en Nicolás Flores, Hidalgo, los *Hñähñu* pertenecientes al área cultural del Valle del Mezquital consideran que dicha piedra sagrada llamada Wema⁶⁸, forma una unidad con la grandeza natural de su particular ubicación y que fue construida y puesta ahí por los gigantes que antecedieron a los humanos. Esos gigantes según Galinier (2017:40) “son la primera humanidad presolar y son conocidos en toda la región otomí con el nombre de Wema, “criatura larga”, que también podría ser el nombre del soberano tolteca Huémac”.

Todas las narrativas en la cosmovisión *Hñähñu* hacen referencia a la idea de un mundo “antiguo”, donde se concibe a los sueños como una representación del mundo de los orígenes otomianos caracterizados por la reproducción de entidades

⁶⁸ “A esos gigantes se atribuyen todas las construcciones ciclópeas presentes en la naturaleza y, también, las iglesias coloniales construidas por los wema en una sola noche, pero, se dice, no tuvieron tiempo de terminarlas antes de la salida del sol, que marcó el fin de esas obras monumentales” (Galinier 2017:40). Los gigantes llamados Wemas mantienen una relación con todos los acontecimientos ocurridos durante el período presolar y forman parte de la historia de la humanidad.

divinas y monstruosas, así como energías o “fuerzas”⁶⁹ que actúan a través de los mismos sueños. Un mundo onírico que se mezcla con la realidad y la mente “consiente” para los *Hñähñu*, donde los antepasados están sometidos a resurgir en el presente, ya que los sueños, los *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes, Wemas y Santos Patronos representan la unión de dos mundos espacio temporales diferentes y reafirman el retorno de los orígenes para los *Hñähñu*, es necesario mencionar que en diferentes escenarios oníricos es posible interactuar con entidades “reales” en el mundo “consciente” y material, y algunas otras más que aparecen de manera temporal en diversos contextos oníricos. Es así como los sueños referentes a los mitos de creación se transforman en numerosos relatos sobre los que intervienen antepasados *Hñähñu* en su forma simbólica como pueden ser cuevas, piedras sagradas, enanos o gigantes y su particular interacción con esta humanidad.

En las creencias sobre el mundo mesoamericano el espacio-tiempo nocturno se caracteriza por la activación de los sistemas de circulación de los flujos intracorporales, extracorporales y por la disipación de una “fuerza” invisible, pero de gran intensidad, fenómeno que en palabras de López Austin (1980) tiene como corolario la instauración de reglas específicas, muy diferentes de las que ordenan la vida diurna. Como ya se ha comentado, las figuras nocturnas encontradas tanto en sueños como en el mundo “real”, se identifican con mensajeros, intermediarios y negociadores de la pérdida y la reparación. Es así como el significado simbólico de los sueños con cuevas se asocia al contacto con la “vagina dentada”⁷⁰. Para explicar un poco dicho término se retomará el interés por las mitologías americanas que

⁶⁹ Galinier (2017: 44) señala que “todo conduce, todo lleva al *nzahki*, la “fuerza”, presente en lo que existe, ya sea en la tierra, en el aire, en el interior de las cuevas, en el curso de los ríos o en los pozos. Durante los episodios nocturnos, el *nzahki* se expresa mejor: es una energía que debe ser gastada, destruida... para ser reconstituida inmediatamente”.

⁷⁰ Concepto que se desprende de la mitología telúrica, en el cual relatos diferentes como el de los héroes culturales del Amazonas o del Chaco; así como el de los demiurgos Salih o Dakota que vencen a las seductoras de vagina dentada, y con lo cual instauran el principio de la reproducción humana, muestran paralelismos simbólicos entre las mitologías de Sudamérica, Norteamérica y México, explicables, en última instancia, a partir de un arcaico substrato cultural compartido. Dichas evidencias conducen necesariamente al punto de vista de Lévi-Strauss (1989: 48-49) respecto a que “los mitos no existen aislados, por un lado, en Perú y por otro en Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. En verdad, son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del Continente”.

Félix Báez (1973) expresó en su Informe preliminar sobre los indios zoques, en él manifestó su primer acercamiento con los avatares de *Piowačwe* (“vieja que se quema”). Ruperto Mondragón (anciano curandero de Chapultenango) lo introdujo en el fantástico universo de la cosmovisión zoque al explicarle “el cuento de la viejita” que se transformó en el volcán Chichonal, despreciada por *Tumšawi* (“uno mono”), quien descubrió “dientes en su vagina”. El héroe cultural (“patrón del pueblo de Chapultenango”) espiaba a una atractiva doncella que se bañaba en la laguna. Pronto advirtió escamas en su cuerpo, así como su cotidiana transformación de joven a anciana, en el tránsito del día a la noche, momento en que “era vieja y tenía dientes en su cosa de mujer”. A pesar de su enamoramiento, el temor a la castración inhibió el apetito sexual de *Tumšawi*, motivando el enojo de “la mujer encantada” que, afectada en su vanidad, provocó temblores e inundaciones, convirtiéndose en volcana. El mito sería reactualizado al producirse en 1982 la erupción del Chichonal (la “casa de *Piowačwe*” o *Piowačwe* misma), fenómeno natural que afectó a decenas de poblados y que sería interpretado por los zoques como violenta respuesta a las exploraciones petroleras realizadas en el norte de Chiapas al iniciarse la década de los setenta.

Robert Gessain (1957: 275-276) explicó el “fantasma de la vagina dentada” en el marco simbólico que corresponde a la imagen de la Madre Fálica. Fundado en materiales mitológicos y clínicos, plantea la posibilidad de establecer una relación “entre el motivo de la aparición de la vagina dentada en el pensamiento mítico colectivo y su presencia en los sueños individuales”. Ya se comentó la asociación onírica de ancestros metamorfoseados en piedra entre los *Hñähñu*, así como los “enanos” y “cuevas” relacionadas con mantos acuíferos o lugares húmedos y cerros. Lo que da sentido al escenario onírico presentado son las relaciones que mantienen esas potencias entre sí, una de ellas es la relación de reciprocidad, ya que dichas entidades divinizadas o “fuerzas” necesitan de un tratamiento capaz de preservar la comunicación entre los sujetos o especialistas rituales, dicha interacción de reciprocidad puede darse en el mismo sueño de manera inconsciente o inmediatamente después de haber despertado, de manera “real” mediante una ofrenda hacia las entidades divinas representadas en piedras.

A través de diversos relatos recogidos durante una larga estancia de trabajo de campo en distintas zonas del Valle del Mezquital, se han mencionado las distintas entidades divinizadas y elementos de creación míticos que se asocian a los sueños entre los otomíes de dicha área cultural, sin embargo, se considera necesario citar algunos de los relatos antes señalados, ya que si bien no se intenta realizar una interpretación de los sueños entre los *Hñähñu*, sí se plantea dejar claro cuáles son los principales elementos oníricos de dichos relatos que se propone, mantienen vigente la relación onírica con los mitos de creación otomí *Hñähñu*. A continuación, se citan narrativas de distintos colaboradores que serán divididas en narraciones de sueños individuales y colectivos:

2.4.1 Sueños individuales

Mis Ídulos me dicen en sueños qué va a pasar y cada día les pido porque a todos nos vaya bien (...) a los que les traen su ofrenda y a nosotros. Algunas veces son como pequeñitos, así como niñitos que los puedes ver en el campo, en las parcelas en cuevitas, luego hacen travesuras en los sueños y eso indica que les tienes que ofrendar para que se estén tranquilos.

Una vez soñé a mi abuelita, que era la dueña de mis Ídulos, diciendo que las piedritas estaban tristes porque una de ellas faltaba en la casa, ya que se fue prestada a una amistad y para que la protegiera, por eso tuvieron que viajar otras más y traer de regreso a la que se fue prestada. Todas se han prestado para proteger o para que les vaya bien en sus cosas.

Puedes soñar a las piedritas enojadas o contentas y eso significa lo que ellas quieren, luego te despiertan con pesadillas (...) Algunos son malos, esos son los que les dicen los *Cangandhos*, pero son malos porque la gente no les ha ofrendado y eso es lo que quieren que los encuentres, ya que los ofrendas se convierten en buenos⁷¹.

Los *Cangandhos* en los sueños me han avisado de los males que otras personas me quieren hacer, me dicen quién es y cómo quiere lastimarme, y pues ya yo veo qué hacer antes de que algo malo pase.

La gente con la que se quieren comunicar en sueños muchas veces escucha música de tambores y eso quiere decir que ahí están los *Cangandhos*, aunque no se representen en piedra como son, pueden ser como chiquitos, marchando en el monte o cerca de las casas (...)

⁷¹ Hernández, L. (15 de junio 2017). Especialista ritual. San Salvador, Hidalgo. México.

Yo los soñé desde pequeño y mi abuela me decía que había que ofrendarles. Cuando los vi no fue en sueños, los vi porque escuché música y salí de casa para ver qué pasaba y mi abuela me decía que eran ellos que me estaban buscando (...) después ya los soñaba y me decían qué hacer.

Ellos son los antepasados, los antiguos y cuando los ves en sueños es porque fuera de ofrendarles te buscan, para encontrarlos, no a todos se les aparecen y no todos son buenos, ya que los ofrendas se convierten en buenos.

Los San Jua son diferentes, tienen diferentes formas, esos son como arena con piedras juntas y pueden ser como caras de humanos o animales, algunas veces tienen su cuerpecito completo (...) A esos los sueñan donde hay ríos, o donde pasan los canales de agua.

Los Wemas son más grandes, personas que han venido conmigo me han dicho que sueñan con cerros, que están caminando entre los cerros y se les aparecen, les dicen cosas para prevenirlos de algún mal, a otros los espantan, pero no tienen por qué, todos son buenos⁷².

Una vez soñé que estaba con ellos en el cerro, ahí en La Palma, que los veía y me llevaban para allá, solo querían platicar, pero era de noche y me dio miedo, les dije que, si querían decirme algo fuera sin asustarme⁷³.

Soñé que me llevaban entre varios chiquitos en forma de piedra, me llevaban con todo y cama al cerro⁷⁴.

Yo he soñado con ellos, me han venido a curar en forma de mujer, así con sus trenzas como los de antes, se subió encima de mí y me soplaban a la cara, en esos tiempos yo andaba malo y después de los sueños me compuse (...) eran veces que los veía como la mujer de trenzas y otras más como piedras que hablan⁷⁵.

Vi un meteorito caer hace ya muchos años, siempre quise ir a buscarlo, porque cayó cerca de los ejidos de mi finado padre (...) nunca lo encontré, pero soñaba con él, soñaba que me hablaba y me preguntaba el por qué nunca fui a buscarlo, me decía que yo era la única que lo había visto caer y que podía recogerlo⁷⁶.

En mis sueños yo veo personas que trabajan con los santitos malos y mandan piedras a hacer maldades, yo sé quiénes son esas personas y

⁷² Oseguera, C. (15 de julio 2015). Especialista ritual. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

⁷³ Rodrigo. (30 de enero 2016). Informante Clave. Ixmiquilpan, Hidalgo. México.

⁷⁴ Marina. (12 de julio 2017). Informante Clave. El Cardonal, Hidalgo. México.

⁷⁵ Luis. (25 de mayo 2017). Informante Clave. Santiago de Anaya, Hidalgo. México.

⁷⁶ Carmen. (1 de julio 2017). Informante Clave. San Salvador, Hidalgo. México.

también sé que tienen piedras con las que trabajan, lo que no entiendo es por qué los sueño y peor aun haciendo cosas malas, como brujería⁷⁷.

Mis abuelitos tienen piedritas y yo nunca las soñaba, pero una vez me caí y desde ahí los sueño seguidos, son como mis amigos, así como yo, juegan conmigo y yo sé que me cuidan⁷⁸.

A mis piedritas las he visto en sueños, un día un compañero de la escuela me pegó y me regañaron en mi casa porque llegué golpeado, después soñé que las piedritas lo tiraban de un árbol y el niño dejó de ir a la escuela varios días porque se había caído de la bicicleta⁷⁹.

En mis sueños siempre los veo afuera de mi casa cuidándome, por eso los tengo empotrados afuera, luego la gente se los roba porque saben que son de buena suerte⁸⁰.

2.4.2 Sueños colectivos

La gente me ha dicho que cuando duermen los ven en cuevas, sueñan con ellos pues. Pero todos me dicen que los invitan a pasar y que dentro se sientan con ellos a platicar alrededor del fuego, algunos suben el cerro y algunos no suben, de repente ya aparecen en la cueva (...) ⁸¹.

Las cuevas que sueñan los que los ven es porque las piedras quieren que nos transformemos en ellos cuando ya no estemos aquí, por eso yo siempre que los sueño en las cuevas, les pregunto qué puedo hacer para convertirme en ellos cuando me toque irme (...) ellos te eligen en sueños y ver cuevas, ríos o a los pequeñitos, significa que te eligieron para comunicarse contigo.

Las cuevas son sus casas, aquí en varios lugares se hacen peregrinaciones para ofrendarles en las cuevas (...) ⁸².

Cada que se acerca el 12 de diciembre empiezo a soñar a los antiguos, me piden que les lleve su ofrenda, son muy grandes y siempre se van a los cerros, ahí duermen ellos, les dejamos sus ofrendas a algunos en las cuevas o en el agua, y a la Virgen de la Ferrería vamos a verla hasta Nicolás Flores, ella si es nuestra manda, ella dicen que es una Wema⁸³.

Tengo unas piedras a las que golpeó un rayo y muchas veces sueño con ellas, me avisan de cosas buenas y cosas malas que van a suceder con mi familia, mucha gente viene a verlas y les deja sus cositas ahí, alguna

⁷⁷ Patricia. (1 de julio 2017). Informante Clave. San Salvador, Hidalgo. México.

⁷⁸ Alex. (10 de abril 2017). Informante Clave. Nopala, Hidalgo. México.

⁷⁹ Juan Luis. (1 de julio 2017). Informante Clave. San Salvador, Hidalgo. México.

⁸⁰ Cruz, P. (11 de julio 2017). Informante Clave. El Arenal, Hidalgo. México.

⁸¹ Celerino. (15 de enero 2018). Especialista ritual. El Cardonal, Hidalgo. México.

⁸² Oseguera, C. (15 de julio 2015). Especialista ritual. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

⁸³ Isidro. (23 de agosto 2018). Informante Clave. Cañada Chica, Hidalgo. México.

vez me dijeron que también las habían soñado, pero ya no pregunté más⁸⁴.

Los sueños con cuevas es que ellos quieren que los vayas a ver, ahí es donde ellos trabajan, ahí viven y ahí mismo se les va a pedir⁸⁵.

Mi familia y yo hemos tenido durante generaciones piedras mágicas y muchas veces varios miembros de la familia han soñado que las piedras les hablan desde los cerros, ahí van a hablar con ellos y es cuando sabemos que hay que llevarlas a pasear, les tenemos sus canastitas para que salgan, pero solo cuando ellos así lo piden en sueños⁸⁶.

En los citados escenarios oníricos se representan ideologías⁸⁷ que marcan incluso la vida de los pequeños en distintas localidades del Valle del Mezquital. Todas las narrativas oníricas parecieran dirigirse a la creencia en los distintos espacios temporales antes mencionados, a un cierto “lugar de origen” donde los antepasados y sus distintas representaciones establecen el lazo en la cosmovisión *Hñähñu*, es decir “cuevas” “mantos acuíferos” y “personas pequeñas”. En los relatos oníricos antes citados, aparecen las partes más importantes, una narrativa onírica que parece implicar a la vida cotidiana, reinterpretada a través de sueños divinizados, en los cuales persisten ciertas constantes como es la comunicación y la transformación del cuerpo “espiritual” donde las propiedades del sueño, tal y como son comentadas por los colaboradores permiten organizar los paisajes oníricos, dándole sentido a las interacciones de los *Hñähñu* con el medio ambiente que los rodea y permitiendo la interacción con dichas piedras sagradas. En otras palabras, los sueños para los *Hñähñu* funcionan como una zona de transición, la cual se vincula a la idea de “ofrenda” a las “fuerzas” de los antepasados, llamados a manifestarse en sueños o de distintas formas. Asimismo, a través de la narrativa de los sueños entre los otomíes *Hñähñu*, los mitos de creación y sus elementos principales se mantienen vigentes.

⁸⁴ Alarcón, C. (1 de septiembre 2017). Informante Clave. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

⁸⁵ Díaz, F. (25 de marzo 2017). Informante Clave. Chilcuautla, Hidalgo. México.

⁸⁶ Familia García. (15 de julio 2017). Informantes Claves. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

⁸⁷ Según el Diccionario Filosófico de Ferrater Mora una ideología es un conjunto normativo de emociones, ideas y creencias colectivas que son compatibles entre sí y están especialmente referidas a la conducta social humana. Asimismo, las ideologías describen y postulan modos de actuar sobre la realidad colectiva.

El conocimiento del mundo *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, como de la vida onírica y de las leyes que regulan su interacción, solo es posible en el contexto de los sueños, donde las imágenes oníricas poseen ciertos elementos fundamentales como: movimiento, comunicación, fuerzas, elementos naturales, cuevas, cerros, enanos, situaciones positivas y negativas, protección, ofrendas y mantos acuíferos, elementos que constituyen una cosmovisión particular, donde la cultura impone a los antepasados petrificados en piedras la capacidad de ser captadores de una “energía cósmica⁸⁸”, razón por la cual deben de ser guardados en lugares oscuros o en el interior de habitaciones, ya que se cree que la ausencia de luz en los “altares” de dichas piedras sagradas implica una mayor intensidad energética. Consecuentemente, los sueños para los *Hñähñu* se prestan para todas las transformaciones del cuerpo, donde todo es posible, especialmente las acciones maléficas en contra de otros. Un “brujo” o también llamado *ñ’ete* se puede encontrar en las condiciones perfectas para poder convocar, lanzar o dirigir desequilibrios a su víctima, ya que, por la noche la eficacia de tales actos es difícil de captar y el sueño es el único medio para poder observar los daños ocasionados por tales acciones.

Las acciones maléficas ocasionadas por “brujos⁸⁹” se dan gracias a que en los sueños las agresiones pueden ser metamorfoseadas, siendo difícil para el curandero, sacerdote, especialista ritual o el *xādi*⁹⁰ identificar los síntomas y el origen de las agresiones. En los sueños la permeabilidad del cuerpo es tal que

⁸⁸ Los otomíes de esta área cultural creen que el universo mantiene una armonía con el cuerpo físico e intangible de las piedras, de esta manera dicha “energía cósmica” funciona como la base de las acciones y de la funcionalidad de estas, tanto en contextos oníricos como en mundo del “dentro” y el mundo del “fuera”.

⁸⁹ De manera general el “brujo” o también llamado *ñ’ete* es considerado por los *Hñähñu* de esta área cultural como una persona que posee conocimientos especiales y actúa fuera de religiones asentadas, lo más importante es que tiene poderes sobrenaturales, que provienen de su capacidad de comunicarse con espíritus de los muertos, sobre los que mantiene un cierto control. Particularmente en esta investigación se ha podido observar la llegada de distintas personas que mediante la manipulación de entidades extracorpóreas como lo son espíritus de personas fallecidas y amuletos, tienen la capacidad de enviar males, la proliferación de dichos “brujos” es proveniente del estado de Veracruz y los habitantes de distintas zonas del Valle del Mezquital consideran que trabajan con elementos de religiones como el Vudú y la Santería.

⁹⁰ Con los otomíes de la Sierra Oriental el *bādi* significa “el que sabe”, sin embargo, existen diferencias etnolingüísticas con los *Hñähñu* del Valle del Mezquital y *xādi* hace referencia al sacerdote, curandero, rezandero o especialista ritual.

puede ser atravesado por distintas “fuerzas” o entidades sobrenaturales situadas en la naturaleza, dichas “fuerzas” pueden afectar el humor o el estado “espiritual” de la víctima. En cuanto los elementos utilizados para ocasionar un mal y para la protección de este, se encuentran las piedras sagradas y su dualidad antes citada, la cual es manipulada por el *xādi* (rezandero), en sueños y fuera de los mismos. Las cuevas⁹¹ en los sueños para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital representan el lugar del *mejäy* o “Creador de todo”, en este contexto es que el *xādi* puede comunicarse con el *mejäy* en su habitáculo, y a través de los sueños, generar un guion de protección y curación para la víctima, a través de las piedras sagradas como interlocutores.

Es necesario mencionar que las piedras sagradas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes o Wemas, son entidades que se encuentran en un constante conflicto de intereses, siendo el *xādi* o especialista ritual el único que puede identificar los estados de estas, apoyándose de señales anunciadas por los sueños y en el plano de la realidad, en este contexto, las piedras consideradas sagradas y la comunicación onírica con las mismas, permite poder predecir situaciones positivas y negativas en procesos terapéuticos o de recuperación del equilibrio, de la misma forma funciona como un componente unificador entre los principales elementos de los mitos de creación y su narrativa. Para los *Hñähñu* el sueño es una proyección de la realidad en la que todos los seres existentes están activos y pueden manifestarse en el cuerpo de las víctimas, ya que no conocen las normativas de la sociedad en el mundo consciente o real. En consecuencia, el sueño permite la metamorfosis del cuerpo, objeto, materia, humano, animal o vegetal con los cuales es mejor mantener una relación de reciprocidad mediante ofrendas apropiadas para cada uno. En este contexto los sueños permiten ver y comprender fenómenos que no son visibles en

⁹¹ La configuración de las cuevas, que argumenta Galinier (2017: 65) hace referencia a cuevas “adornadas con *s’aphi*, “colmillos”, garras e incluso con gatillos de fusil, como esos “ídolos” denominados *hmûhoi*, “Dueño de la tierra”. Toda la simbólica de los orificios pone de manifiesto la fuerza de la relación entre la captación/destrucción y la omnipresencia de la vagina telúrica, dentada, tema ampliamente explorado en los mitos, una curiosidad anatómica de la que las mujeres parecen estar provistas debido a que cuentan con un espacio de obscuridad: la cavidad vaginal.

el mundo real, siendo evidente que al soñar⁹² no significa que el mundo se ponga a dormir, sino que implica la reactivación de las “fuerzas” que lo constituyen.

Es necesario señalar que entre los *Hñähñu* todas las observaciones católicas o “tradicionales” están relacionadas con una normativa de acción, sin embargo, el sueño escapa de dicha restricción, de forma tal que el contenido de estos existe independientemente de la conciencia del individuo, es decir, en los sueños se pueden representar formas clasificadas en la memoria de la colectividad, narradas entre experiencias individuales y colectivas, como formas únicas oníricas que conservan su poder interpretativo y adivinatorio. En otras palabras, los sueños para los *Hñähñu* son considerados como mensajes que se interpretan mediante un lenguaje simbólico cultural otomiano particularmente perteneciente al Valle del Mezquital.

La antropomorfización generalizada del espacio *Hñähñu*, sus antepasados petrificados en piedras, meteoritos y los sueños permiten un flujo de comunicación y reciprocidad entre los mismos. Siendo los *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas, la huella de entidades sobrenaturales y divinizadas que ejercen presión sobre el comportamiento de los individuos, generando así una imagen mental⁹³ que puede ser distorsionada, y que debe permanecer fuera del mundo socializado salvo durante episodios críticos como el ser honrados, curar o generar desequilibrios, así como para usos propiciatorios. En resumen, el sueño para los *Hñähñu* es un espacio peligroso, caracterizado por el tránsito de “fuerzas” y entidades sobrenaturales que pueden perturbar el equilibrio físico y “espiritual” de una persona, siendo la misma

⁹² Jacques Galiner (2017: 77) menciona que “entre todos los grupos otomíes, la fase del sueño es equivalente a un viaje al inframundo; y esa es la razón de que la trayectoria del sol sirva como metáfora del encadenamiento de dos ciclos paralelos: el ciclo del espacio-tiempo humano con la sucesión del día y la noche, de lo alto y lo bajo, del nacimiento y la muerte”.

⁹³ En este escenario es que Galinier (2017: 94) menciona que “la distorsión de los objetos es más marcada cuando la acción se sitúa en un tiempo nocturno lejano, anterior al mundo de los seres humanos: el de los gigantes y los enanos, en comparación con la medida aceptable que representa el cuerpo humano. En Ixtlahuaca, se considera que la noche está literalmente “cargada de enanos”; un mito que narra que: “Los wema [gigantes] eran seres frágiles; una corriente de aire bastaba para hacerlos caer. Siempre andaban por la noche, lo que no le gustaba a dios. Después llegaron los enanos, que no hacían sino arrastrar las imágenes votivas, lo que también disgustó a dios. Después creo a los hombres”.

experiencia onírica la que permite mantener vivo el particular mito de creación de este grupo.

CAPÍTULO III. PIEDRAS SAGRADAS Y
METEORITOS ENTRE LOS *HÑÄHÑU* EN EL VALLE
DEL MEZQUITAL.

Capítulo III. Piedras sagradas y meteoritos entre los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital.

3.1 Las piedras sagradas y sus representaciones

Los términos *Cangandho*, Ídulo o San Juan se utilizan para designar diversas piedras consideradas sagradas y emparentadas entre sí, diseminadas en un territorio muy vasto comparten elementos culturales sumamente significativos: un sistema mitológico común con variantes locales menores, rituales cíclicos, usos terapéuticos y propiciatorios, así como sistemas comunes de prácticas rituales y de medicina tradicional⁹⁴.

3.1.1 *Cangandho*

<i>HÑÄHÑU</i>	ESPAÑOL
<i>k'angi, nk'angi</i>	que está verde
<i>dho</i>	piedra
<i>cangandho</i>	piedra verde sagrada

Fuente: elaboración propia con información recabada de los colaboradores en esta investigación.

Sergio Sánchez Vázquez (2004: 298) respecto al término *Cangandho*, señala que:

En Los Olvera, comunidad del municipio de San Salvador entre Actopan e Ixmiquilpan, se denomina a estos vestigios como *cagandho* o *cangandonis*. Éstos son los “ídolos de piedra” que la gente encuentra en sus terrenos de labranza, los cuales vuelven a enterrar en una esquina o al pie de un árbol “para que se den mejor las cosechas” o bien, se colocan en los árboles frutales de las huertas, “para que den muchos frutos”. A estos “ídolos” nombran también los “antedioses”, porque existían desde antes de que Dios (Jesucristo) llegara a estas tierras. Los antedioses o *cangandonis* son muy temidos porque pueden provocar enfermedades y hasta la muerte, por eso se les ofrece comida y bebida (pulque).

Un *Cangandho* es una piedra considerada sagrada con características antropomórficas similares a los Ídulos y los San Juanes, se pueden ocupar para la protección de terrenos, cultivos, casas, objetos materiales, familias y para la propiciación de buena ventura, salud o enfermedad e infortunios, algunos se

⁹⁴ Cfr. Sánchez Fonseca, Tesis de Licenciatura en Antropología Social UAEH (2016).

encuentran al pie de los árboles, en casos específicos las personas que los tienen nunca los han visto pero los ofrendan tanto ellos como personas externas, otros más se mantienen en casa con la familia, cabe señalar que así como un *Cangandho* puede curar⁹⁵, también puede enfermar, la curación a esa enfermedad se encuentra en el poder de una piedra con las mismas características, pero en manos de otro especialista ritual, hecho que demuestra la dualidad en sus acciones simbólicas la cual ha sido señalada anteriormente. Es necesario mencionar que los especialistas rituales reciben en sueños las señales que deben seguir para poder encontrar la curación de los afectados.



Referencias morfológicas de ojos, nariz y boca en piedras sagradas (Sánchez Fonseca, 2019).

⁹⁵ Este saber ancestral se ha inscrito en los procesos que llama Braudel de “larga duración” (1989: 60), de tal forma que es posible en la actualidad encontrar tradiciones médicas otomianas cuyas bases se remontan a tiempos distantes y esquemas conceptuales del mundo prehispánico. Una de estas creencias que ha perdurado tiene que ver con la curación de distintos males a través de piedras sagradas. Sergio Sánchez (2004) señala un aspecto muy importante por destacar que es la relación de los cerros con las piedras, representantes de los antepasados cuyos huesos, convertidos en piedra, conservan poderes específicos que pueden curar o enfermar.



Referencias morfológicas del cuerpo, ojos, boca y colmillos de una piedra sagrada (Sánchez Fonseca, 2019)

Estas piedras sagradas llamadas *Cangandhos* son capaces de poner en peligro la vida de los hombres ya que los “espíritus” que las habitan ejercen acciones “mágicas” sobre los seres vivos, incluidos seres humanos y animales, distribuyen sanciones, provocan enfermedades, se encargan de recordar las obligaciones ceremoniales o de adoración y a la vez garantizan la protección y buena ventura de sus poseedores, se trata de esta manera de un mundo sagrado vivo en una piedra y ligado a la existencia de la humanidad donde mantienen contacto el mundo del “fuera” y el mundo del “dentro”. Es de señalarse que a causa de que se dé el mismo nombre a ciertos objetos considerados como sagrados, queda la obligación de pensar simultáneamente en su identidad. De manera que si bien las piedras pueden ser llamadas de distintas formas y permiten reproducir el objeto; no sin que se corra el riesgo de caer en cierta diversidad de composición física y de eficacia terapéutica o propiciatoria; la divinidad de la piedra se identifica, por un lado, con aquel a quien

protege y mantiene con éste una relación muy particular, generando así distintas maneras de comunicación onírica y simbólica.

La “fuerza” (*balo*) de los seres divinizados que habitan estas piedras es manipulable, dicha manipulación implica peligros y riesgos para quien la manipula, lo que significa que puede volverse en contra un mal deseado. De esta manera el poseedor de un *Cangandho* puede decidir trabajar con él propiciando salud y buena ventura o, por el contrario, propiciando infortunios y situaciones de conflicto. En este contexto dual en su obrar, la creencia de una parte de la sociedad en estas piedras se vincula con el carácter negativo de aquellos signos y símbolos relacionados con las prácticas religiosas antiguas en donde se concibe a los antepasados prehispánicos como seres “malos” y a los santos católicos como “buenos” y no como esencias míticas de protección ancestral.

Respecto a la información etnográfica referente a los *Cangandhos* la mayoría de los colaboradores coincide en que las personas que cuentan con uno de ellos y lo ocupan para su protección, lo ubican al pie de los árboles y en sus raíces para que cuide sus tierras, algunas veces nunca ha sido visto, pero sí venerado, otros poseedores los ubican en altares propios para las piedras sagradas y los santos relacionados, en algún lugar específico y reservado del hogar.



Piedra sagrada a pie de árbol (Sánchez Fonseca, 2019).



Altar de las piedras sagradas después de una ofrenda (Sánchez Fonseca, 2019).

Como se comentó anteriormente existen *Cangandhos* que no pueden ser vistos ya que están enterrados en la tierra con la finalidad de que protejan el mundo subterráneo, sin embargo, la música sigue funcionando como un vínculo de comunicación con ellos.



Ritual de ofrenda a Candandhos considerados como “ángeles” Tlacotlapilco, Hidalgo. Las imágenes hacen referencia a piedras sagradas enterradas y da muestra de los elementos musicales con los que se les ofrenda entre ellos la chuguanda o clarín. (Sánchez Fonseca 2019).

Algunos *Cangandhos* son ofrendados con pulque, flores, aceite con pabilos, lechuga con agua y azúcar, parafinas, maíz, entre otras frutas, todo esto en su lugar de origen como cuevas, ríos, o cerros, dicha veneración puede llevarse a cabo mediante procesos rituales donde la música no puede faltar, la diversidad de rituales se relaciona con peregrinaciones en días vinculados con el calendario agrícola, semana santa o carnaval, festividades de santos católicos o cuando sus poseedores consideren necesaria su reciprocidad. Uno de los elementos oníricos relacionados con estas piedras sagradas es el *mexfani* (tamborilero), el sonido de tambores y *'bida* o *pist'í* (flauta)⁹⁶ flautas, elementos musicales con los que también se cree, se comunican los *Cangandhos* para poder ser encontrados y venerados.



Cueva del Cerro de la Liebre, ritual de agradecimiento a las entidades extracorpóreas y divinizadas en el Teofani, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

⁹⁶ Curiosamente ambos instrumentos forman parte de la parafernalia ritual en festividades otomianas (Ie. Carnaval en Santa Ana Hueytlan), comunicación personal de Sergio Sánchez Vázquez.

Una cualidad más de dichas piedras sagradas encontradas en cuevas es la capacidad de otorgar curación mediante la ingesta de pequeños fragmentos de esta, de manera que la geofagia⁹⁷ es una práctica ritual y terapéutica común entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital.



Selección de piedras curativas para ingesta, Cueva del Cerro de la Liebre, Teofani, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

⁹⁷ Sera L. Young (2011) denomina geofagia a la práctica de comer tierra o sustancias terrosas, como arcilla y creta. En este contexto, la geofagia entre los *Hñähñu* se considera un medio para poder comunicarse de manera onírica con los antepasados.

Dentro de la pluralidad de creencias en torno a los *Cangandhos*⁹⁸ se considera existen distintos lugares que rige el *meha*⁹⁹ (dueño de la tierra) donde se pueden

⁹⁸ En las reflexiones metodológicas que realiza Alfredo López Austin (2012: 172, 173, 174, 175, 176, 177) cita distintos trabajos referentes a dichas piedras consideradas como sagradas como los *Cangandhos* y los *Wemas*, menciona que de la información obtenida puede hacerse el siguiente resumen: "a) Los continentes de los seres sobrenaturales. 1) Piedras (*cangandhos* o *c'angandhos*, *cuddo cajoo*): naturales de formas extrañas, antropomorfas, zoomorfas, verdes, azules o azul-verdes, fragmentos de obsidiana (*chinapos*), cuarzos, etcétera. (López Yepes 1826: 56-57; Soustelle 1969:150; Galinier 1987: 458-459; 1990: 197; Van de Fliert 1988: 67; Soustelle 1993: 538; Kugel 2002: 82, 102; Lastra 2006: 322; García Vilchis 2012: 280). 2) Megalitos y peñascos (Galinier 1987: 447; 1990: 548). 3) Piedras que se forman donde cae un rayo (Kugel 2002: 82, 101). 4) Restos arqueológicos de piedra, esculturas (Soustelle 1969: 150; Sánchez Vázquez 2004: 298-301; García Vilchis 2012: 280). 5) Cerámica arqueológica (Sánchez Vázquez 2004: 298-301; Gallardo Arias 2012: 53; García Vilchis 2012: 280). 6) Imágenes de madera (Soustelle 1969: 150). 7) Huesos fósiles, algunos de megafauna (Soustelle 1969: 150; Galinier 1990: 197; García Vilchis 2012: 280). 8) Los continentes se renuevan cada año (Barrientos López 2004: 370). b) Ubicación de los continentes. 1) Lugares sagrados (García Vilchis 2012: 280). 2) Sitios arqueológicos (Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280). 3) Iglesias viejas (Gallardo Arias 2012: 41). 4) Cuevas, cañadas (Kugel 2002: 101; García Vilchis 2012: 280). 5) Casa del Señor de la Abundancia, del Señor de la Piedra, del Señor del Mundo [de abajo] (Galinier 1990: 555). c) Los contenidos sobrenaturales. 1) Gigantes (*uemo*, *wema*) (López Yepes 1826: 164; Galinier 1987: 447; Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013). 2) Enanos (García Vilchis 2012: 280). 3) Antiguos pobladores del mundo, anteriores a los hombres (Gallardo Arias 2012: 40; García Vilchis 2012: 280). 4) Ancestros (*zithamu*) (Galinier 1990: 548-549; Kugel 2002: 102; Sánchez Vázquez 2004: 297; Báez Cubero y Garret 2013). 5) Gentiles (*xantiles*), antiguas (*dùxki*, *ya yógi*, *bo'meti*) (Dow 1974: 99; Gallardo Arias 2012: 40, 47; García Vilchis 2012: 280). 6) Toltecas que eran gigantes que se convirtieron en piedra (Oehmichen 2002: 141-142). 7) Divinidades ancestrales (Galinier 1987: 447). 8) Dioses de las tormentas (Kugel 2002: 101). 9) Huesos de los ancestros (Sánchez Vázquez 2004: 291, 297; Báez Cubero y Garret 2013). d) Naturaleza y apariencia de los seres sobrenaturales. 1) Gigantes o enanos (López Yepes 1826: 164; Galinier 1987: 447; Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013). 2) Altos como árboles (Gallardo Arias 2012: 40). 3) Tan altos que tenían que echarse al suelo cuando soplabla el viento (Oehmichen 2002: 141-142). 4) Grandes y fuertes que podían arrancar árboles con las manos, o muy débiles (Oehmichen 2002: 141; Sánchez Vázquez 2004: 297; Báez Cubero y Garret 2013). 5) Parecen viejos, viejas, ricos (Galinier 1990: 548). 6) Parecen personas, se les llama niños (*bätsi*) (Kugel 2002: 101). 7) Bárbaros o civilizados (García Vilchis 2012: 280). e) Conducta habitual de los seres sobrenaturales. 1) Pueden andar solos; o se les ve en grupos o en familias (Kugel 2002: 102; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013). 2) Golpean a la gente. Golpean a los borrachos (García Vilchis 2012: 281). 3) Causan daños a quienes les roban sus pertenencias (García Vilchis 2012: 280-281). 4) Causan epidemias (Galinier 1987: 447). 5) Vagan sueltos como espíritus de la sierra (*ya ndähi*), como aires [personificados] (*ndähi*) (Gallardo Arias 2012: 41-42). f) Antigua existencia de los seres sobrenaturales. 1) Fueron anteriores a Cristo (antedioses) (Sánchez Vázquez 2004: 298-301). 2) Fueron anteriores a los seres humanos; fueron quienes precedieron a los hombres (Galinier 1990: 548-549). 3) Fueron cerros (Gallardo Arias 2012: 41). 4) Antes trabajaban de noche. Las mujeres tejen (Galinier (1990: 548). 5) Crearon el mundo de noche y lo terminaron antes del canto del gallo (Gallardo Arias 2012: 41). 6) Construyeron los cerros, las pirámides y los santuarios (Galinier 1990: 548). 7) Hicieron iglesias que quedaron inconclusas. Quedaron así cuando el mundo fue bendecido (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297; Gallardo Arias 2012: 40). 8) Antes no dormían (Galinier 1990: 548). 9) Murieron en una revolución (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297). 10) Fueron transformados en piedras y en cerros cuando cantó el gallo (Galinier 1990: 548; Gallardo Arias 2012: 41; Oehmichen 2002: 142). 11) Desaparecieron en el fondo de los cerros (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297). g) Poderes de los seres sobrenaturales. 1) Son intermediarios entre los hombres y los dioses (Sánchez Vázquez 2004: 291). 2) Tienen personalidad.

No hablan, pero lloran (Kugel 2002: 102; Báez Cubero y Garret 2013). 3) Son peligrosos (Soustelle 1969: 150; Kugel 2002:101). 4) Son civilizadores. Enseñaron el trabajo agrícola a los hombres y el tejido a las mujeres. Enseñaron el manejo de lo oculto a los especialistas de lo sobrenatural (Oehmichen 2002: 141-142; Báez Cubero y Garret 2013). 5) Pueden hacer simples maldades y burlas a la gente (Kugel 2002: 102; García Vilchis 2012: 281). 6) Son patógenos. Pueden enfermar y matar a la gente (Soustelle 1969: 150; Galinier 1987: 447; Sánchez Vázquez 2004: 295, 297; García Vilchis 2012: 280). 7) Poseen la esencia de la vida y de la salud (nzáki). Contienen la fuerza de la tierra (Soustelle 1969: 150; Barrientos López 2004: 358-361; Gallardo Arias 2012: 40). 8) Curan las enfermedades (Kugel 2002: 100; Sánchez Vázquez 2004: 291, 295, 297; Barrientos López 2004: 358-360). 9) Auxilian en su trabajo al especialista en el manejo de lo sobrenatural (bädi) (Báez Cubero y Garret 2013). 10) Absorben el cansancio y los malos aires. Espantan a las entidades nocivas (Kugel 2002: 103; Sánchez Vázquez 2004: 292, 295; Barrientos López 2004: 361). 11) Generan abundancia y fertilidad. Producen buenas cosechas (Galinier 1987: 447; 1990: 548-549; Kugel 2002: 100; Sánchez Vázquez 2004: 295, 298-301). 12) Generan prosperidad (Van de Fliert 1988: 67; Kugel 2002: 100, 103). 13) Dan alimentos en tiempo de hambruna (Kugel 2002: 82). 14) Vigilan y protegen el territorio, el hogar y las milpas (Kugel 2002: 103; Sánchez Vázquez 2004: 298-301; Báez Cubero y Garret 2013). 15) Son los custodios de los recursos acuíferos (Báez Cubero y Garret 2013). 16) Ejercen a distancia influencia sobre los vivos (Sánchez Vázquez 2004: 297). 17) Como cuarzos, su poder sagrado (šuntəski) permite ver el porvenir (Galinier 1987: 458-458; 1990: 197). 18) Dejan de actuar en el mundo cuando cantan los gallos (García Vilchis 2012: 281). h) Culto que los sobrenaturales reciben de los fieles. 1) En general, reciben culto (López Yepes 1826: 56-57; Kugel 2002: 101; Lastra 2006: 322). 2) Reciben ofrendas. Se les da comida y bebida, flores y velas (Soustelle 1969: 150; Van de Fliert 1988: 67; Soustelle 1993: 541; Kugel 2002: 101; Sánchez Vázquez 2004: 298-301). 3) Se los convoca con silbos y campanas (Gallardo Arias 2012: 41). 4) Se conservan en los altares familiares (Dow 1974:99; Kugel 2002: 82, 101). 5) Hay que guardarlos en cajas especiales para que vivan con la familia (Kugel 2002: 102). 6) Se los lleva a la iglesia en canastas cubiertas por una tela (Kugel 2002: 101). 7) Se los entierra en las esquinas o al pie de los árboles para que den buenas cosechas (Sánchez Vázquez 2004: 298-301). 8) Se los viste como a las imágenes de los santos y a las imágenes de papel (Báez Cubero y Garret 2013). i) Identificación, descripción y relaciones de los sobrenaturales con el cosmos. 1) Los términos wema y wemá significan respectivamente gigante y enano. Ambos están en las piedras y son antiguas (García Vilchis 2012: 280). 2) Los términos relacionan piedra preciosa, turquesa, aturquesado e ídolo (López Yepes 1826: 110, 247, 173; Kugel 2001: 100). 3) La Virgen de Guadalupe y el Señor de Chalma son “antiguas”. La Virgen está comprendida entre los *cangandhos* (Gallardo Arias 2012: 40; Báez Cubero y Garret 2013). 4) Las figuras de papel atraen y hacen presentes a las “antiguas” (Gallardo Arias 2012: 47). 5) Las figuras de papel tienen el poder del agua, del fuego, de la tierra, del aire, del señor del monte, del maíz, del frijol, de la Sirena, etcétera (Gallardo Arias 2012: 51). 6) Las figuras de papel contienen las almas o semillas (nzáqui) de distintos seres (Dow 1974: 98-99). 7) Las almas o semillas (nzáqui) tienen el poder de hacer fértiles a los animales y los campos (Dow 1974: 98-99). 8) El Sol, el agua, el cerro, el monte, el fuego... tienen personalidad. Se desdoblán en femeninos y masculinos (Gallardo Arias 2012: 47). 9) Todo tiene poder (Gallardo Arias 2012: 51). 10) El poder de la Sirena está en las estalagmitas, a las que se viste como a las figuras de papel (Gallardo Arias 2012: 52). 11) Se vincula a estos sobrenaturales con el dios Moctezuma, posiblemente otro nombre de Maka Häi [“la Sagrada Tierra”] (Dow 1974: 97). 12) Las almas o semillas de las cosas (zaqui) viven en la casa de la Sagrada Señora del Agua (Dow 1974: 98-99). 13) La Sagrada Señora del Agua (Maka X Umpø Dehe) se convierte en la Sirena de las Montañas (Dow 1974: 98-99; Kugel 2002: 101). 14) Las piedras son llamadas Señora de las Aguas (muhye) (Kugel 2002: 82). 15) El Señor del Monte o de las Montañas es también Corazón del Mundo (Dow 1974: 98)”. Sin embargo, en ninguna de estas investigaciones se menciona la relación que existe entre la reinterpretación simbólica otomí de los meteoritos hechos *Cangandhos*, la forma en que se les ofrenda, su relación onírica, entre otros distintos aspectos más, como la representación y materialización de dichas piedras sagradas a través de fotografías referenciadas.

⁹⁹ Señor, dueño, habitante, juez, entidad sagrada entre los otomíes (Cfr. Sánchez).

ubicar dichas piedras sagradas, uno de ellos son las tierras de labranza, otro más las barrancas o lugares accidentados geológicamente, montes, cualquier tipo de manto acuífero y cuando caen del cielo. Por tal razón existen lugares de veneración entre los cerros y ríos del Valle del Mezquital, donde nadie es dueño de la construcción de piedra donde se ofrenda, más que el *mehai* (dueño de la tierra). De manera que dichos espacios tienen la función de recibir a los seres divinizados llamados *Cangandhos* con el objetivo de que puedan disfrutar de la ofrenda que se realiza en diferentes momentos del año, así como, el de ocupar los espacios para poder radicar en ellos. En dicho escenario es que distintas personas que no son poseedores de piedras en forma material pueden ofrendar y solicitar favores a las citadas divinidades en un espacio designado específicamente para ellos.



Espacio de veneración ubicado en Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

A través de una reconfiguración simbólica otomina *Hñähñu* las piedras golpeadas por el rayo¹⁰⁰ o la caída de meteoritos¹⁰¹, reciben el nombre de *Cangandhos*, situación que les designa elementos simbólicos al otorgarles poderes curativos y facultades oníricas y propiciatorias. Dichas facultades se representan en las fulguritas¹⁰² creadas en la arena o piedra donde caen. Cuando un rayo impacta en la arena, que está compuesta principalmente por sílice, la temperatura la funde, vitrificándola. El proceso es el mismo que se emplea en la creación del vidrio, solo que de forma natural y violenta. De esta manera la sílice que puede contener la roca o la arena se funde a partir de los 1.500 °C creando vidrio, que es una estructura amorfa, muy distinta al resistente cristal.

¹⁰⁰ Los rayos son una de las fuerzas más llamativas para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital. En promedio, según Sera L. Young (2011) un rayo mide algo más de un kilómetro y medio y viaja a más de 400 kilómetros por hora, aunque puede alcanzar una velocidad mucho mayor. Dicha fuerza energética se traduce en un intenso calor que puede alcanzar hasta los 30.000 °C. A esa temperatura pocos materiales podrían resistir. Así es como se forman, en un instante, las fulguritas estas rocas son el resultado de la enorme energía concentrada sobre un punto concreto, lo que genera la imagen de un tipo de “sarro” y crea formaciones antropomórficas y zoomórficas. Marc Augé (1998: 131) señala que “Las piedras del rayo (hachas neolíticas) que según se cree habían caído del cielo y que se utilizan para protegerse contra un eventual agresor o para atacar; esas piedras recuerdan el hacha de sílex de Júpiter Feretrius o de Júpiter Lapis”.

¹⁰¹ Carlos Guadalupe Heiras (2008) hace mención de un meteorito en la Sierra Oriental del Estado de Hidalgo, que se considera medicinal: “Meteorito de forma esférica, de unos 10 cm de diámetro, de color negro, en la comunidad otomí oriental de El Copal, en el municipio San Bartolo Tutotepec. En Ixtololoya nos hablaron de piedras de río que habrían sido perforadas por meteoritos que habrían dejado, como huella, “una especie de sarro” (Heiras, 2008: 115), también considerado medicinal.

¹⁰² Según Sera L. Young (2011) la fulgurita (del latín fulgur, 'rayo') es una roca metamórfica en forma de tubo compuesta por lechatelierita (sílice vitrificada) que se puede encontrar en arenas o areniscas. Su formación se debe a la caída de rayos atmosféricos. La caída del rayo sobre un terreno arenoso provoca la fusión de los granos de sílice, ya que la temperatura de este puede alcanzar los 4000 grados Celsius, hasta una profundidad de más de un metro, pero en una zona muy estrecha. La sílice queda así vitrificada en forma de tubos de rayo, de 2 a 50 mm de diámetro, a veces retorcidos o ramificados. Esas fulguritas pueden encontrarse en los desiertos de arena y en las dunas litorales. Pueden ser de diferentes colores dependiendo de la composición de la arena, en donde se formaron, incluyendo negro, bronce, verde y blanco translúcido. El interior de la fulgurita es comúnmente liso o delineado de unas finas burbujas; el exterior está generalmente cubierto de ásperas partículas de arena. Tienen apariencia de raíz y a menudo muestran pequeños agujeros. Las fulguritas algunas veces forman conjuntos vítreos en rocas sólidas, tal y como se aprecia en la imagen.



Piedra golpeada por un rayo en la cual es posible identificar la sílice vitrificada que se forma en ella. Cañada Chica, Ixmiquilpan (Sánchez Fonseca 2019).



Piedra golpeada por un rayo en la cual es posible identificar el sílice vitrificado que se forma en ella. Cañada Chica, Ixmiquilpan (Sánchez Fonseca 2019).

Como se ha abordado los *Cangandhos* forman parte del imaginario colectivo de la medicina tradicional en el Valle del Mezquital, lo que implica que se lleven a cabo distintos procesos rituales propiciatorios y religiosos, tal es el caso de la adoración a los *bitsq* (estrellas fugaces o meteoritos).



Bitsq (meteorito), meteorito metálico encontrado en el Senthé, Actopan, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).



Altar de fragmento de '*Bitsq* (meteorito), meteorito metálico encontrado en Tula de Allende, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

La persona poseedora de dicho meteorito metálico relata sus sueños al encontrarlo:

Soñé que tenía un arco azul con una flecha que brillaba en la punta como un diamante, decían que eran los dioses y que si lo apuntaba al cielo me iba a poder comunicar con ellos, la flecha era verde y personas pequeñas querían esconderla en túneles¹⁰³.

¹⁰³ Laura. (15 de marzo 2019). Informante Clave. Tula de Allende, Hidalgo. México.



Ilustración 4

Ilustración referente a los elementos oníricos y simbólicos de la caída de meteoritos en la cosmovisión *Hñähñu*. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Los relatos sobre la caída de meteoritos en el Valle del Mezquital narran su avistamiento y su búsqueda, incluso la muerte de animales por la caída de estos, así como su referencia con aspectos similares a flechas caídas del cielo. Existen narraciones que comentan que se ven caer en los cerros y se cree que ahí es donde permanecerán acompañando a las divinidades otomianas *Hñähñu*, en las cuales los mismos meteoritos mediante de una reinterpretación simbólica se convertirán en *Cangandhos*. Existe un grupo de danzantes pertenecientes a la cultura *Hñähñu* que tienen la función de ser guardianes de la tradición a través de sus danzas, dicho grupo considera que el fuego que dio vida a este mundo nació con la caída de una estrella fugaz y al compás de sus danzas dicho fuego se expande dando vida a los lugares donde se lleva a cabo el ritual de la danza.



Grupo de danzantes perteneciente a la cultura otomiana *Hñähñu* y considerados guardianes de las tradiciones de su pueblo. Tepeitic, Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

3.1.2 Ídulos

El denominativo Ídulo hace referencia a una piedra divinizada, con una textura reflejante; algunas, las que se consideran niñas cuentan con detalladas formas circulares y las piedras consideradas como niños cuentan con bordes y con una superficie accidentada, que sin embargo sigue manteniendo ese brillo que parecen reflejar, pueden ser de diversos colores como negras, azules, blancas, rojas, verdes, grises o café, entre otros¹⁰⁴.



Características morfológicas de los Ídulos (Sánchez Fonseca 2019).

¹⁰⁴ Cfr. Sánchez Fonseca, Tesis de Licenciatura en Antropología Social UAEH (2016).

Desde un punto de vista geométrico la noción de mayor tamaño y composición circular o accidentada de una piedra a otra presenta una escala en la cual, las más pequeñas se consideran hijas o hijos de una piedra mayor. Así, la clasificación de estas piedras en niñas, niños, papá y mamá se funda ante todo en los poderes que les son atribuidos. Estas características de las piedras conducen a examinar un aspecto que subyace en la estructura social, de manera que pareciera ser que las piedras son a la vez reflejos y modelos de la organización social comunitaria, expresadas por las nociones jerarquizadas de madre/hijo, así como por oposiciones entre mayor/menor y masculino/femenino.



Imagen que da muestra de la *xifri* (piel) de un Ídulo (Sánchez Fonseca 2019).

Los Ídulos mantienen una relación morfológica, mitológica, terapéutica, propiciatoria y onírica con los *Cangandhos* de esta forma la diferencia entre ambos es que el primero de ellos no ha sido adorado por diferentes causas, ya sea porque no ha sido encontrado o porque al ser encontrado fue temido y olvidado. El Ídulo¹⁰⁵ por el contrario, es adorado y tiene un propósito que puede ser dual, en otras palabras, positivo o negativo. De manera general a los *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes se

¹⁰⁵ Cualquier equivalencia lingüística con el denominativo “ídolo”, en el sentido antropológico del término si es que existe, es solamente referencial ya que en esta investigación se señala la referencia etnolingüística del Ídulo tal y como se recolectó en campo, es decir la asignación del término a una piedra con características especiales y con la cual se mantienen relaciones de reciprocidad, veneración y divinidad.

les atribuye el don de la ubicuidad, que implica la facultad de aparecer y desaparecer, así como de trasladarse por los aires, lo que conlleva su relación onírica y su injerencia en el mundo del “fuera” y del “dentro”. La herencia u obsequio son una de las formas de obtener dichas piedras sagradas, asimismo, solo si desean ser encontradas se pueden develar a personas en el monte, los cerros, las cuevas o mantos acuíferos.

3.1.3 San Juanes

Esta denominación hace referencia a piedras con las mismas características antropomórficas antes mencionadas y a los “espíritus” sagrados de adultos, pero sobre todo de niños muertos sin bautismo que habitan en las piedras, moran en los cerros y los ríos, y atraen la lluvia. Se cree que los espíritus que viven en estas piedras mantienen una relación estrecha con el santo católico llamado San Juan Bautista; debido a que la mayoría de estos espíritus murieron sin ser bautizados, así lo comenta un habitante de El Cardonal, el Sr. Rogelio:

La relación de los San Juanes con los niños es porque los niños son los que están más comunicados con ellos. Los niños que murieron sin ser bautizados son los mediadores entre las piedritas y el santo San Juan Bautista (...)

También sé que cree que los San Juanes son niños que hace mucho tiempo se ofrendaban para que le fuera bien a la tierra y llegaran las lluvias (...)

Por ejemplo luego llegan niños con sus piedritas en el rebozo diciendo que son sus amigos, por eso ahí se vuelve a formar un tres: los niños, nosotros y las piedritas o los santitos¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Rogelio. (28 de julio 2015). Informante Clave. El Cardonal, Hidalgo. México.



Piedras consideradas sagradas llamadas San Juanes (Sánchez Fonseca 2019).



Características antropomórficas de un San Juan, Cañada Chica, Ixmiquilpan, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

Los particulares procesos de construcción simbólica en torno a estas piedras consideradas sagradas son el resultado de un largo y complejo proceso histórico, dónde en diferentes regiones del Valle del Mezquital se ha llevado a cabo una singular y específica apropiación y resignificación de la creencia en estas piedras, dando lugar a la versatilidad y factores en común de relatos que existen sobre las mismas, donde conviven de manera armoniosa las creencias de la tradición mesoamericana y la religión católica. Entre los distintos puntos de vista, narraciones

y relatos acerca de estas piedras llamadas San Juanes, así como los *Cangandhos*, es notoria la imagen de maldad que gira en torno a estas piedras sagradas, algunos colaboradores las consideran del diablo. Esto debido a que según Baéz-Jorge (2002: 63) “la imagen del diablo fue incorporada a numerosas características de las divinidades mesoamericanas principalmente vinculadas a la obscuridad y al inframundo”. Bajo este panorama “la ambivalencia de los dioses mesoamericanos dificultó su comprensión y los europeos bajo la visión cristiana del mal los relacionaron con el demonio. Bajo esta óptica no pudieron percibir que se trataba de deidades que actuaban entre lo sagrado y lo profano, entre la vida y la muerte, entre la bondad y maldad y que dan, pero también quitan; otorgan fertilidad y agua, pero igualmente provocan tempestades y castigan” (Baéz-Jorge, 2002: 51).

Pese a la diversidad de comentarios positivos y negativos alrededor de estas piedras sagradas, se considera que los diferentes usos rituales otomianos *Hñähñu*, no sólo siguen presentes entre los habitantes de esta región del Valle del Mezquital por su eficacia para atraer la buena ventura, salud o lluvias, sino porque cumple una función de intermediario entre el pasado y el presente, así como de vínculo entre el mundo de “fuera” y el mundo del “dentro” para los *Hñähñu*. Como conclusión de este apartado se puede señalar que todo acto terapéutico y propiciatorio encierra una parte totalmente empírica que está siempre acompañada de una intencionalidad, en donde cada individuo sustenta su particular sensación y concepción de salud, bienestar o equilibrio, en sus creencias en mitos y ritos a los cuales atribuye la verdadera efectividad de estas acciones. Creer en estas causas es significado de adherirse a un sistema de vida y de ideas en el que las voluntades invisibles juegan un papel muy importante en el destino de los seres vivos racionales o no.

3.1.4 Wemas

Relatos recabados a través de distintos colaboradores, señalan la existencia de una generación anterior a la humanidad, una población de gigantes que después de un diluvio que arrasó con su comunidad, se mantienen atrapados y petrificados en las montañas y las cuevas, siendo posible identificar los rostros, algunas veces santos

de la religión católica y los huesos atrapados en las piedras, mediante su representación antropomórfica en cerros, cuevas o piedras de gran tamaño como lo es la Virgen de la Ferrería en Nicolás Flores, Hidalgo. A dichos seres o también llamados “los ancestros antediluvianos” se les reconoce como creadores de las grandes construcciones antiguas iglesias y pirámides¹⁰⁷, se les caracteriza por ser muy trabajadores y poseedores de grandes fuerzas; con la capacidad de alzar cosas pesadas y grandes, sin embargo, se dice que si se caían se rompían en miles de pedazos, así lo mencionan distintas narraciones.

¹⁰⁷Cfr. Jacques Galinier, Pueblos de la Sierra Madre, Op. cit., pp. 447-448. Sergio Sánchez Vázquez, “Wemas y cagandhos: Limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Cord.), Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 289-303. Patricia Fournier García, “Gigantes alfareros y enanos: mito y cosmovisión mesoamericana entre los *hñahñu* de la región de Tula, Hidalgo”, en Dimensión Antropológica, Año 8, Vol. 21, Enero-Abril 2001, p. 71-84.



Ilustración 5

Láminas 4v y 8v del Códice Vaticano (con la leyenda) " En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era "no caiga usted", porque el que se caía se caía para siempre " (Anales de Cuatitlan, 1945, p. 3). Según Alfredo Chavero (1940: 79) dichas láminas también representan la muerte del Sol de agua, *Atonatiuh*.

Alfredo Chavero (1940: 79) señala:

En todos los pueblos primitivos encontramos a bolas de gigantes: no podían faltar, pues, a nuestros antiguos indios. De ellos estuvo poblado nuestro territorio, según creían y acreditaban con los grandes huesos de paquidermos que encontraban fósiles, pero esos gigantes, llamados

quinamétzin o *hueytlacame*, perecieron en el *Atonatiuh*, y esto representa el pie de la pintura. escaparon, sin embargo, algunos, que daban muchas molestias a las tribus que después llegaron, obligándolas a que se les tributarán grandes comidas, por lo que dichas tribus se reunieron en consulta y acordaron acabar con ellos; para lo cual les dieron un banquete en que los embriagaron con pulque, matando a todos cuando en ese estado se encontraron. El héroe de esta aventura es también *Xelhua*, el constructor de la pirámide de *Cholóllan*, el jefe de los ulmecas.

Las narraciones de los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital comentan cómo los *Wemas*¹⁰⁸ se convirtieron en piedra en el momento de la salida del Sol, mantuvieron con ellos la abundancia, el agua, las nubes y el viento, razón por la cual la población *Hñähñu* sigue venerando los lugares donde se cree radican, como son las cuevas, acantilados, barrancas y cerros para negociar por medio de ofrendas el que compartan con la población el sustento de la vida y de esa forma el mundo siga existiendo. Por esta razón los *Wemas* al igual que los *Cangandhos*, *Ídulos* y *San Juanes* cuentan con la capacidad de regular las relaciones sociales de los vivos, siendo benévolos en la salud y la fertilidad agraria, pero de la misma forma si no se les recuerda y ofrenda, tienen la facultad de no mandar agua para las siembras, provocar calamidades y enfermedades, tanto en el mundo del “dentro” como en el mundo de “fuera”. Es necesario señalar que, en diversos sitios de la Sierra Oriental, es decir entre los otomíes de la zona otomí Tepehua en el estado de Hidalgo, las representaciones de los *Wemas* son abundantes y una constante, mientras que en el Valle del Mezquital son más referenciadas las piedras sagradas llamadas

¹⁰⁸ En las reflexiones metodológicas que realiza Alfredo López Austin (2012: 180,181, 182) antes mencionadas se agrega que: “Y los túmulos que hicieron al Sol y a la Luna son como grandes montes, edificados a mano, que parecen ser montes naturales, y no lo son. Y aun parece ser cosa increíble decir que son edificados a mano; y cierto, lo son, porque los que los hicieron entonces eran gigantes, y aun esto se ve claro en el cerro o monte de Cholollan, que se ve claro estar hecho a mano porque tiene adobes y encalado. Años después, Torquemada (1975-1983, I: 51-55, 61) insiste en esta idea, al hacer a los gigantes constructores de “edificios soberbios”, y vincula la existencia de estos monumentales seres con el diluvio. Los Anales de Cuauhtitlán (1945: 5), documento del siglo xvi escrito en lengua náhuatl, define el segundo Sol de la siguiente manera: El segundo Sol que hubo y era signo del 4 ocelotl, se llama *Ocelotonatiuh*. En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el Sol no caminaba de donde es mediodía y se oscurecía; y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este Sol vivían gigantes; dejaron dicho los viejos que su salutación era “no se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre”.

En la obra de Sahagún (2000, III: 974), por ejemplo, hay una muy breve mención en la que se dice que los gigantes fueron quienes fabricaron las grandes pirámides de Teotihuacan y Cholollan:

Cangandhos y San Juanes, sin embargo, es posible encontrar su representación incluso en iglesias católicas.



Virgen de la Ferrería, representación de un Wema en Nicolás Flores, Hidalgo.



Dos Wemas labrados en relieve en el arco de la puerta de la sacristía de la iglesia de Tunititlán, Chilcuautla, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).



Iglesia de Tunititlán, Chilcuautla, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

3.2 Características de los meteoritos

Para poder identificar qué tipos de meteoritos son los que se han encontrado a lo largo de esta investigación, se considera necesario mencionar que algunos tipos de meteoritos se formaron a partir de procesos relacionados con el aumento de la temperatura, presión y/o alteración acuosa. Algunas familias de meteoritos son más antiguas que otras, y cada una de ellas proporciona una información diferente y a la vez complementaria acerca de la historia del sistema solar. Para sistematizar su estudio, lo primero que hay que hacer es establecer unos criterios de clasificación lo más claros posibles y construir distintas familias de meteoritos. El secreto está en descubrir lo que esconde la clasificación, y por esto es tan importante entender cómo unas familias se transformaron en otras, de dónde procede cada uno de los componentes, etc. Existen tres grandes tipos de meteoritos, ante lo mencionado por Llorca (2003) cerca del 85% son del tipo rocoso, esencialmente por silicatos y aluminosilicatos de magnesio, hierro y calcio.

El segundo tipo más abundante son los meteoritos metálicos, constituidos básicamente por hierro y níquel, así como pequeñas cantidades de otros elementos como cobalto, carbono, silicio, azufre y fósforo. Por último, apenas un uno o dos por ciento de los meteoritos son del tipo metal rocoso, constituidos por dos fases bien diferenciadas, por un lado, silicatos y por el otro metal. Dentro del grupo de los meteoritos rocosos existen dos familias distintas, las condritas y las acondritas, el nombre se debe a que contienen cóndrulos¹⁰⁹. Los silicatos y aluminosilicatos de las condritas son parecidos a los que se encuentran en la corteza terrestre, pero la gran mayoría de las condritas contienen además pequeños granos de metal en estado libre y otros minerales que se han formado en ambientes exentos de oxígeno y agua, como por ejemplo carburos, nitruros y sulfuros.

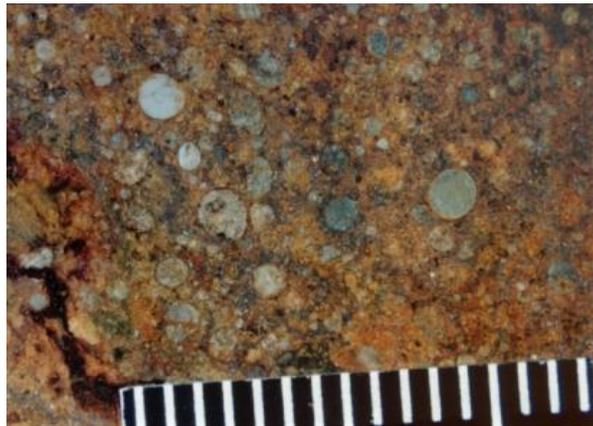


Ilustración 6

Cóndrulos de la condrita Grassland.

Sobre la base de la composición química Llorca (2003) propone que las condritas se clasifican en distintos grupos: condritas *carbonáceas* (por su contenido en carbono, que puede llegar a ser hasta del 5% de su peso), *ordinarias* (las más

¹⁰⁹ Los cóndrulos son esferas submilimétricas compuestas por distintos minerales, y que suelen constituir entre el 20 % y el 80 % de un tipo de meteoritos llamados condritas. El primero en identificarlos como "glóbulos redondeados" fue Edward Howard en 1802, pero su relación con los meteoritos no se empieza a apreciar hasta 1863, cuando Henry Sorby hace descripciones microscópicas de ellos, y Gustav Rose los usa para distinguir las condritas de las acondritas. El origen de los cóndrulos es muy controvertido, aunque hay investigaciones que apuntan a que su formación se debió al calor generado por la onda de choque producida por una inestabilidad gravitacional en el disco protoplanetario del cual se formó Júpiter. Ese calor actuó sobre el polvo cósmico, fundiéndolo, y se formaron gotas que al solidificar formaron los cóndrulos. Son de los objetos más antiguos de nuestro sistema solar, con una edad estimada de 4570 millones de años.

abundantes) y de *enstatita* (por tener un alto contenido en enstatita, un tipo de piroxeno). Dentro del grupo de las condritas ordinarias y enstatita se construyen a su vez otros grupos de acuerdo con la cantidad de hierro en forma de metal que contienen. Así se habla de condritas ordinarias de tipo H (del inglés *high iron*) L (*low iron*) y LL (*very low iron*). Finalmente, las condritas muestran evidencias de haber sufrido procesos de alteración acuosa, lo que dio lugar a la aparición de arcillas¹¹⁰. Las acondritas¹¹¹ son rocas ígneas que se parecen a los basaltos, gabros y otras rocas de la Tierra, pero que proceden de asteroides grandes y otros cuerpos planetarios como la Luna y Marte. Como su nombre indica son meteoritos rocosos que carecen de cóndrulos, puesto que al tratarse de rocas ígneas su contenido inicial se ha calentado y diferenciado hasta el punto de que se ha transformado por completo. Existen muchas familias de acondritas, siendo la más numerosa la constituida por las *eucritas*, *diogenitas* y *howarditas*, también denominadas por sus siglas HED.



Ilustración 7

Acondrita diogenita Johnstown

Según lo mencionado por Llorca (2003) Los meteoritos metalricosos se dividen en dos subgrupos: las *pallasitas* y las *mesosideritas*. Las *pallasitas* contienen casi exclusivamente en cristales de olivino muy puros englobados en metal de 2 a 1. En

¹¹⁰ Arcilla que algunos pueblos indígenas como los *Hñähñu* consideran como “milagrosa” o “medicinal”.

¹¹¹ El primero que usó el término "acondrita" fue Aristides Brezina, del Museo de Historia Natural de Viena, a finales del siglo XIX, para designar a los meteoritos rocosos carentes de cóndrulos.

cambio, las *mesosideritas* presentan una composición mucho más variada y cantidades similares de silicatos y metal. Mientras que las *pallasitas* son el fruto de un proceso ordenado, las *mesosideritas* parecen más una mezcla física de roca y metal sin orden aparente. A diferencia de las condritas, las acondritas y los meteoritos del tipo metálico y metal rocoso tienen una cosa en común. Todos ellos son el resultado de procesos de fusión parcial o total de sus cuerpos progenitores.

En palabras de Llorca (2003) en el año 1969 el 8 de febrero cayó una gran lluvia de meteoritos de un tipo extraño en México, en la localidad conocida como pueblito de Allende¹¹², al sur de Chihuahua. Cayeron más de 2 toneladas de piedras en un área de unos 300 kilómetros cuadrados, pero lo más importante no fue la gran cantidad de meteoritos que cayeron sino del tipo que se trataba, una condrita carbonácea, ya se ha dicho que las condritas carbonáceas pueden ser de los meteoritos más primitivos, es decir, que guardan buena memoria del material a partir del cual se formó el sistema solar. Las condritas carbonáceas contienen numerosas inclusiones blancas constituidas por asociaciones minerales ricas en calcio, aluminio y titanio.



Ilustración 8

Corte de un fragmento del meteorito de Allende. Se observan cóndrulos e inclusiones de calcio-aluminio incrustados en la base gris plateada.

¹¹² El meteorito Allende es la más grande condrita carbonácea encontrada sobre la Tierra. El bólido fue observado el 8 de febrero de 1969 a la 01:05 sobre el estado mexicano de Chihuahua. Debe su nombre al poblado mexicano homónimo donde cayó. Después de desintegrarse en la atmósfera se realizó una exhaustiva búsqueda para recolectar sus fragmentos por lo que, actualmente, es considerado uno de los meteoritos más estudiados de la historia. Se cree que la roca original debe haber tenido el tamaño de un automóvil viajando a través del espacio con rumbo a la Tierra a poco más de 15 km por segundo.

3.3 El culto histórico a los meteoritos

Para poder entender un poco más la adoración de meteoritos y su reconfiguración simbólica por parte de los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, se considera necesario mencionar algunos aspectos generales e históricos de los mismos. Llorca (2003) señala que en el año 1492 cuando Cristóbal Colón abrió las puertas de América al mundo occidental, tuvo lugar, en ese mismo año, un acontecimiento único, la caída de un meteorito cerca de la localidad de Ensisheim, en Alsacia. El meteorito de Ensisheim fue visto por Cristóbal Colón mientras exploraba el continente americano. Las crónicas cuentan cómo Colón y el resto de la tripulación de los navíos vieron una espectacular bola de fuego cruzando el cielo hacia el viejo continente. Lo que no explican las crónicas es si este hecho animó, o por el contrario asustó, a los aventureros, lo que sí se señala en las crónicas es que, a la llegada de Colón al nuevo continente, algunos grupos originarios utilizaban hierro para hacer las puntas de las flechas, para tal hecho existía solo una respuesta, está era que los indios trabajaran en frío los pedazos de metal caídos del cielo, como se sabía que en el viejo mundo ocurría a veces.

Según lo que comenta Lorenzo Martínez Gómez (1989: 2):

Mucho antes de aprender a utilizar los minerales ferrosos terrestres, los antiguos trabajaron el hierro de los meteoritos. Según Mircea Eliade, cuando Hernán Cortés preguntó a los jefes aztecas de dónde obtenían el hierro de sus cuchillos, éstos le mostraron el cielo. Lo mismo que los mayas en Yucatán y los incas en Perú, los aztecas utilizaron únicamente el hierro de los meteoritos, que tenía un valor superior al del oro. Los meteoritos tenían una carga mítica que asombraba a los antepasados. No eran rocas comunes, venían del cielo. Con ayuda del fuego, también mítico, los herreros forjaban las rocas meteóricas y las convertían en estatuillas o armas. Esto no se puede hacer con las rocas comunes porque se romperían con el impacto de los martillos. De hecho, no todos los meteoritos son forjables. Aparte de los meteoritos férricos, que si lo son, en la Tierra han caído muchos de los llamados meteoritos térreos que son como las rocas comunes.

Lorenzo Martínez (1989) menciona que no muy lejos del Valle de México, cayó en las cercanías de Toluca, hace 60 000 años aproximadamente, una lluvia meteórica. Miles de fragmentos, con pesos que oscilaban entre décimas y decenas de

kilogramos, cayeron en unas colinas en los alrededores del poblado de Xiquipilco. Se cree que un meteorito de cerca de 60 toneladas se rompió en muchos fragmentos al chocar con la atmósfera. No se sabe cuándo se inició el uso del hierro de los meteoritos para la fabricación de cuchillos y hachas para los nativos mexicanos. Sin embargo, todavía en 1776 había dos herreros en Xiquipilco dedicados al trabajo del hierro de ese meteorito y lo conformaban para producir herrajes al gusto del cliente.

Según Yólotl González (1975: 134) “todos los pueblos del mundo incluso los mexicas, han considerado la aparición de cometas como presagio de males. En los códices y en las crónicas del siglo XVI mencionan muchos cometas que fueron vistos por los mexicanos. Todas las fuentes mencionan que, diez años antes de la llegada de los españoles a México, acontecieron una serie de presagios funestos, entre ellos la aparición de un cometa en el cielo de oriente. Este suceso causó gran temor a Moctezuma, quien mandó ajusticiar a los astrónomos que fallaron de avisarle con tiempo”.



Ilustración 9

El cometa que presagió la caída de los aztecas (Durán, Cap. 63, Lám. 24).

González (1975: 134,135) comenta que “las *tzitzimime* eran unos seres sin carne, sólo de hueso, que rodeaban sus cuellos y sus cabezas con corazones humanos y habitaban en el segundo cielo. Se les temía porque, al terminar uno de los ciclos de 52 años, el mundo se acabaría con un terremoto y entonces los *tzitzimime* devorarían a los hombres. Además, bajaban a la tierra, de cuando en cuando, sobre todo en el mes de Quecholli, para atemorizar a los humanos”. “Tezozómoc, por su parte, dice que las *tzitzimime* eran las diosas de los aires; traían las lluvias, los truenos y los relámpagos; y estaban alrededor de Huitzilopochtli, por eso tal vez eran representados en forma de cariátides alrededor de la estatua del dios o, quizá, porque las estrellas fugaces aparecen, con más frecuencia en el cielo meridional. Este era el cielo de Huitzilopochtli” González.

Los primeros folios del Códice Vaticano A resultan muy útiles para quien pretende adentrarse en el conocimiento del mundo indígena, pues conforman una singular

sección donde hay imágenes que pueden considerarse únicas dentro del repertorio mesoamericano. En lo que señala Ana Guadalupe Díaz (2009: 5) “estas figuras, con sus respectivas glosas, componen una sección identificada como mítica. En ella se tratan temas que resultan útiles para comprender la visión del mundo indígena, ya que describen la estructura del cosmos, compuesto por el cielo, la tierra y el inframundo. Además, este apartado brinda información sobre el destino de los muertos, la destrucción de las eras cosmogónicas anteriores, la historia de Quetzalcoatl y su relación con la decadencia de la mítica Tollan. En pocas palabras, este ejemplar contiene temas fundamentales para entender el sustrato de la religión y la filosofía indígenas”.

En ella se ve la composición de los cielos indígenas como una serie de niveles verticales presentados. Cada uno de los cielos se representa mediante un espacio cuadrangular de diferente color y en algunos casos se ha incorporado una figura asociada, así lo menciona Chavero (1940: 92):

Debajo del precedente está el Ilhúcatl Mamaloaco, el cielo que se hiende o taladra. Se ven en él unos círculos con unas flechas que representan a los cometas, llamados por los nahoas citlalintamina, que quiere decir la estrella de saeta. Es el cielo de los cometas, que como se pierden a la vista hacen suponer que están en el lugar más lejano del firmamento.



Ilustración 10

Cielos-causas, Códice Vaticano A, f. IV. En la imagen se muestran los nueve niveles más altos del cielo y un espacio superior externo al esquema ocupado por el dios Tonacatecuhtli. Asimismo, el recuadro intenta destacar la representación que Chavero (1990: 92) señala como “círculos con unas flechas que representan a los cometas”.

En las láminas 22 y 23 del Códice Colombino mesoamericano aparecen ilustraciones que pueden estar referidas a la caída de piedras del cielo, ya que su representación ilustra la forma de una flecha caída del cielo en algún manto acuífero, posiblemente perteneciente la región costera de la Mixteca:



Ilustración 11



Ilustración 12

Láminas 22 y 23 del códice Colombino-Becker que muestran lo que parece ser una bola de fuego con forma de flecha caída del cielo.

El códice Colombino-Becker es el nombre que reciben en conjunto el códice Colombino y el códice Becker I, dos manuscritos prehispánicos pertenecientes a la cultura mixteca que originalmente formaban parte de un mismo documento. El códice Colombino-Becker fue elaborado en Tututepec, en el actual estado mexicano

de Oaxaca, durante el siglo XII. Es un documento de carácter mitohistórico que ilustra partes de la vida de los gobernantes mixtecos Ocho Venado y Cuatro Viento. El códice se encuentra elaborado sobre una tira de piel de venado curtida, doblada a manera de biombo para formar láminas individuales. Las ilustraciones del códice son de carácter pictográfico, estilizadas e iluminadas con pigmentos de base vegetal. El códice fue dividido durante los primeros años de la conquista. Sus dos partes permanecieron en el área oaxaqueña de la Mixteca hasta el siglo XIX, en parte por su estrecha relación con la familia Villagómez, un linaje de caciques indígenas de esta área. El códice Colombino-Becker proviene de la región costera de la Mixteca, sin embargo, su nombre en mixteco, si es que lo tenía, se desconoce. Los nombres actuales de los dos fragmentos que componen al códice hacen referencia a las personas o instituciones que en algún momento los poseyeron. El códice Colombino recibe su nombre de la Junta Colombina, que lo adquirió en 1891. El códice Becker I lleva en su nombre el apellido del coleccionista alemán Philipp Joseph Becker, quien lo adquirió a mediados del siglo XIX.

A continuación, se muestra una imagen similar a las encontradas en el códice Colombino, dicha imagen representa al meteorito que cayó el día de Navidad de 1704 en Cataluña, fenómeno que recogen todas las crónicas del momento, y que explican cómo en el cielo apareció una forma extraña y resplandeciente que lanzó tres lenguas de fuego. Algunas condritas, fragmentos de aproximadamente un kilogramo de peso, se estrellaron en la comarca de El Vallès, cerca de Terrassa. El clima prebélico que se vivía en el Principado favoreció que el avistamiento de esta estela luminosa fuera interpretado como un mal presagio.

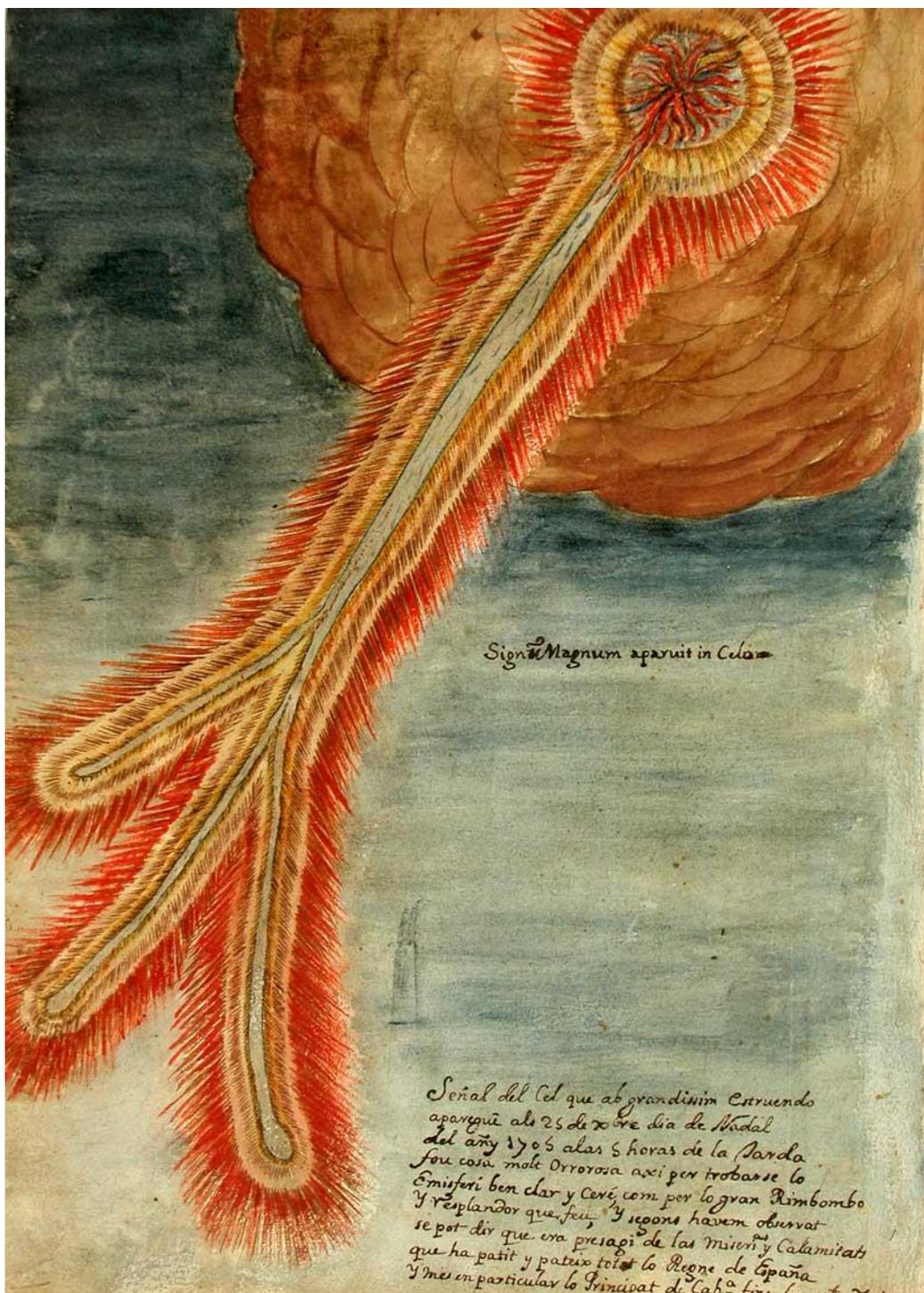


Ilustración 13

Josep Bolló Siglo XVIII Manuscrito encuadrado y coloreado 35 x 25 cm Biblioteca de la
 Universitat de Barcelona, Ms 95.

Asimismo, Fray Bernardino de Sahagún en su Historia General de las cosas de la Nueva España, Libro Séptimo, que trata de la Astrología Natural, que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España, Capítulo IV de los cometas, menciona:

1.- Llamaba esta gente al cometa *citlalin popoca*, que quiere decir estrella que humea. Teníanle por pronóstico de la muerte de algún príncipe o rey, o de guerra, o de hambre; la gente vulgar decía, esta es nuestra hambre.

2.- A la inflamación (cauda) del cometa llamaba esta gente *citlalin tlamina*, que quiere decir la estrella tira saetas, y decían que siempre que aquella saeta caía sobre alguna cosa viva, liebre o conejo, u otro animal donde hería luego se criaba un gusano, por lo cual aquel animal no era de comer. Por esta causa procuraba esta gente de abrigarse de noche, porque la inflamación del cometa no cayera sobre ellos.

3.- A las estrellas que están en la boca de la bocina, llamaba esta gente *citlaxonecuilli*. Píntanla a manera de una S, revueltas siete estrellas; dicen que están por sí apartadas de las otras y que son resplandecientes. Llámánlas *citlaxonecuilli* porque tienen semejanza con cierta manera de pan, que hacen a manera de letra S, al cual llaman *xonecuilli*, el cual pan se comía en todas las casas un día al año que se llama *xochilhuitl*.

4.- A aquellas estrellas, que en algunas partes se llaman el Carro, esta gente las llama Escorpión, porque tienen figura de escorpión o alacrán, y así se llaman en muchas partes del mundo.

Mucho antes de que en occidente se aceptará que los meteoritos eran auténticas joyas de la naturaleza que provenían del espacio, el ser humano ya había tenido una relación muy especial con las piedras y trozos de metal que caían del cielo. En las civilizaciones antiguas muy acostumbradas a contemplar el firmamento y a integrar todos los acontecimientos naturales en la cultura, la caída de meteoritos tenía con frecuencia un papel destacado. En este escenario y para poder profundizar un poco más sobre la adoración de meteoritos, se desarrollarán algunos puntos clave de la historia general como lo es la caída del imperio romano que fue precedida por la coexistencia y competencia de una gran variedad de religiones. Además de las divinidades romanas el judaísmo y el cristianismo, en algunas ocasiones el mismo emperador también adoptaba el protagonismo de un Dios, y en otras se rendía culto a dioses de origen griego, hebreo o egipcio. en esta amalgama de divinidades, uno de los dioses más considerados era el Sol, es decir, Apolo, Helios o Heliogábalo. El culto al sol era conocido en Roma de mano de los sirios

como antes de Julio César, pero se convirtió realmente dominante con el emperador Vario Avitio Basiano. Gracias a una maniobra organizada por su abuela, Basiano fue proclamado emperador en junio del año 218, con tan sólo 14 años. Poco tiempo después, el emperador se cambió el nombre por el de Heliogábalo, que era el Dios que quería que la gente adorase, pero en lugar de hacerse cargo del imperio, Heliogábalo se dedicó de manera obsesiva a venerar al dios sol y a otros menesteres lascivos. Una de sus obsesiones fue un meteorito, la que por entonces se conocía como piedra de Emesa y a la que se le dedicaron dos templos, uno en el monte palatino y otro en las afueras de la ciudad.

Heliogábalo rendía culto cada día al meteorito vestido con seda y con las mejillas pintadas de rojo y blanco, al tiempo que se realizaban cantos y danzas y sacrificaban toros y ovejas. Heliogábalo mandó también adornar una carroza con oro y piedras preciosas con la que transportaba la piedra de Emesa entre los dos templos. Cuatro caballos blancos tiraban de la carroza que sólo podía ser conducida por Heliogábalo. A su paso, todos tenían que realizar reverencias al emperador y el meteorito. De hecho, Heliogábalo conducía de espaldas para no dar la espalda a la piedra de Emesa y en el suelo de la carroza había oro en polvo para evitar que ésta pudiese tropezar. Hoy en día se pueden ver en los museos arqueológicos las monedas que Heliogábalo mandó acuñar, donde se ve una cuadrilla arrastrando la carroza con el meteorito. El comportamiento extravagante y negligente de Heliogábalo duró poco, porque a los 18 años el emperador y su madre fueron asesinados por la guardia pretoriana. Sus cuerpos mutilados fueron arrastrados por las calles de Roma. Por lo que al meteorito se refiere, éste fue retornado discretamente al templo de Emesa, en Siria, donde años después fue utilizado en la construcción de una iglesia cristiana en el siglo IV D.C. En su lugar se alza hoy una mezquita.



Ilustración 14

Áureo romano representando a Heliogábalo. En el reverso se lee Sanct Deo Soli Elagabal (Al sagrado dios del sol Elagabal), y representa una cuadriga dorada que lleva la sagrada piedra del templo de Emesa.

Según Llorca (2003) por lo que a la caída de meteoritos en Oriente se refiere, una de las crónicas más antiguas que se conocen fue escrita por Confucio (551-470 A.C) sobre un meteorito que cayó en el año 645 A.C., desde entonces se han recopilado más de 300 Crónicas de caída de meteoritos en libros chinos. *Mu Tuan Lin* (1245-1325), por ejemplo, estudió las caídas de meteoritos en China durante los siglos XII y XIII y las recopiló en la gran enciclopedia China. En el mundo árabe la caída de piedras del cielo tampoco pasó desapercibida, en la Meca hay una piedra sagrada en la Kaaba, o casa de Dios, el santuario más importante de los musulmanes dónde deben ir de peregrinación, como mínimo, una vez en la vida. La tradición dice que esta piedra cayó del cielo y fue entregada a Abraham de la mano del Arcángel Gabriel; antes del nacimiento del islam, la Kaaba era asimismo un centro de culto importante para los árabes, donde había 362 ídolos. En el mismo contexto, en la tumba del faraón Tutankamón, del siglo XIV A.C, se encontró en el año 1922 una daga y herramientas hechas de hierro casi puro. Este hierro sólo pudo provenir de un meteorito, porque los Trozos de metal que caían del cielo era la única fuente posible de hierro metálico en aquellos tiempos.

3.4 Los meteoritos entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital

No hace falta decir que la caída de una piedra del cielo se ha vivido desde siempre como un hecho insólito. Aún hoy cuesta olvidar la concepción aristotélica de un universo regular y en orden, lo que se traduce en que la caída fortuita e inesperada

de una piedra o trozo de metal que proviene del espacio sea un acontecimiento impresionante. Así lo vivieron los antepasados de distintas culturas, para los cuales la llegada de un objeto pesado del cielo sólo podía ser entendido como una gracia o desgracia divina. Esto hizo que muchos de los meteoritos que en la antigüedad se vieron caer del cielo fuesen venerados en templos, se utilizaran en rituales funerarios o fueran utilizados como amuletos para forjar espadas mágicas. El sistema solar está lleno de objetos que no participaron en la formación del Sol, los planetas y sus lunas, así como sus anillos, estos son los cometas y asteroides. Pero además el espacio que rodea a la Tierra no está vacío, es decir, el entorno inmediato de la Tierra está lleno de piedras y partículas de polvo originadas, precisamente, por el desgaste de cometas y asteroides durante muchos años. La mayor parte de este material se encuentra en órbita alrededor del Sol en el plano de las órbitas de los planetas.

Según Jordi Llorca (2003) la tierra adquiere cada año unas cien mil toneladas de material que procede del espacio, la mayor parte de este material está constituido por pequeñas partículas de polvo invisibles a simple vista. Además de las partículas de polvo pequeñas también llegan a la Tierra partículas un poco más grandes, que miden alrededor de unos pocos milímetros. Estas partículas un poco más grandes son las que originan a las estrellas fugaces, que se queman y desaparecen en la atmósfera sin hacer ningún daño. Pero también llegan cuerpos más grandes, que, dentro de los relatos *Hñähñu*, si alguien tiene la “suerte” o el “susto” de ver con sus propios ojos la caída de auténticas rocas y trozos de metal del cielo cuenta con la suerte divina y puede pedir deseos o en su caso, ir a buscar el objeto para poseerlo, venerarlo y darle diferentes usos. Dichos objetos son meteoritos, cuerpos que en su mayoría provienen de los asteroides y que pueden medir desde unos pocos centímetros a varios metros de largo. Para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital no existe diferencia entre las estrellas fugaces, las bolas de fuego que surcan el cielo, los aerolitos y los meteoritos, todos los términos significan la entrada en la Tierra de objetos que proceden del espacio, y se consideran envíos sagrados de los antepasados, la diferencia científica radica básicamente en el tamaño del cuerpo del incidente.

Resulta evidente que la caída de una piedra o trozo de metal del cielo se considera, aún hoy, un hecho insólito, por lo que no debe sorprender que los antepasados de los *Hñähñu* y de manera general el ser humano lo hubieran vivido aún más como un hecho sobrenatural. A lo largo del tiempo en muchas culturas los meteoritos han sido los protagonistas de muchas historias y leyendas. Cabe señalar que los cuerpos que viajan por el espacio al entrar a la atmósfera a gran velocidad sufren un proceso de fricción con las moléculas del aire y se forma un trazo cargado eléctricamente, o lo que es lo mismo, ionizado, por donde pasa el cuerpo. De este modo se origina una cola luminosa y el cuerpo se transforma en un objeto incandescente moviéndose en el cielo de la misma manera como lo haría una bola de fuego. El espectáculo depende del tamaño del cuerpo, de su velocidad y del ángulo con el que entra en la atmósfera, y puede ser tan breve como unos pocos segundos o durar tanto como un minuto.

A medida que el cuerpo se adentra más y más en la atmósfera se encuentra cada vez con una atmósfera más y más densa, lo que provoca que el cuerpo se vaya frenando de manera progresiva y, con frecuencia, se fragmente en trozos más pequeños que se mantienen cercanos entre sí. Llega un momento en el que el cuerpo o sus fragmentos pierden tanta velocidad que la fricción con las moléculas de aire empieza a mermar, el espectáculo luminoso se desvanece y la superficie fundida del cuerpo solidifica dando lugar a una corteza de color oscuro que la envuelve por completo. Jordi Llorca (2003) menciona que esto ocurre, normalmente, cuando los cuerpos se encuentran entre diez y treinta kilómetros de altura, lugar donde es posible ubicar su caída. A continuación, tiene lugar la caída libre de lo que queda del cuerpo después de haber perdido parte de su contenido durante el episodio de fricción con la atmósfera, o de los fragmentos resultantes. En una caída libre anónima, los indicadores luminosos se han quedado en el cielo, de modo que, si el meteorito o sus fragmentos no caen cerca de alguna persona o en un lugar muy vistoso, éstos pasarán desapercibidos y posiblemente no se encontrarán jamás. Sin embargo, la creencia de los *Hñähñu* es que este tipo de piedras sagradas se

comunica a través de sueños, música¹¹³ o pronunciando el nombre de la persona elegida, logrando así su ubicación. En el determinado caso que un meteorito llegará a matar a algún animal, se considera como un mal augurio y el animal debe ser enterrado con todo y la piedra que ocasionó el incidente, tal y como lo describe una colaboradora de esta investigación:

Hace ya mucho tiempo a mi vecino le mataron su ganado, aquí afuera de mi casa, en la noche solo escuchamos un golpe tremendo y como era noche no se veía nada hasta que el animal empezó a quejarse, estaba quemado de sus costillas el pobre, se le veían hasta los huesos, ay pobre sufría mucho. Todos sabíamos que eso era una mala señal, porque el cielo se había enojado. Mi vecino enterró al pobre animal con todo y la piedra que le había caído, eso fue lo que le dijo el Padre que hiciera, después se mudó de aquí.¹¹⁴

Por lo que a los cuerpos más pequeños se refiere, lo que ocurre con ellos es que se vaporizan por completo durante su fricción con la atmósfera, dando lugar a las estrellas fugaces¹¹⁵ o, como los llama la ciencia, meteoros¹¹⁶. Los griegos dieron el nombre de meteoros a las estrellas fugaces para indicar que se trataba de un

¹¹³ La historia del Tomanowos, “persona del cielo” o “Meteorito Willamette” es una historia viva de EEUU que menciona Llorca (2003), la cual implica a los indios Clackamas y a una masa de roca y metal en llamas que chocó sobre el noroeste del país hace 10 milenios. Un glaciar de la edad de hielo lo deslizó hasta lo alto de una colina situada al sur de Portland, la capital de Oregón. Para la tribu de los indios Clackamas el aerolito era la demostración inequívoca de que la verdad está ahí fuera, y lo adoptó como símbolo sagrado de los espíritus exteriores. “Todavía cantamos hoy algunas de las canciones que nos enseñó el meteorito”, dice Ryan Heavy Head (Ryan Cabeza Pesada), miembro de la histórica tribu de los pies negros, que ni siquiera se plantea cuál era el sistema empleado por el meteorito para las clases de canto. Según Cabeza Pesada, durante siglos sus ancestros enviaban a los jóvenes de la tribu a hacer vigilias en torno al meteorito para que recibiesen los mensajes del mundo de los espíritus; el agua de la lluvia que se colaba por los cráteres era agua sagrada para ellos. Otras tribus de la zona construyeron una especie de Camino del Meteorito que conducía a los indios peregrinos hacia la piedra prometida.

¹¹⁴ Carmen. (19 de febrero 2019). Informante Clave. El Olvera, Hidalgo. México.

¹¹⁵ Es necesario mencionar que entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital es muy difícil plantear una diferencia referente a lo que implica el concepto de “estrella fugaz”, “meteorito” o “meteorito”, de manera tal que a los tres conceptos los ubican con referencia al mismo evento: “piedras divinas caídas del cielo”.

¹¹⁶ Los meteoros, a menudo llamados estrellas fugaces, son efecto del paso por la atmósfera de un cuerpo. El espacio en el sistema solar está lleno de minúsculas partículas, fragmentos de roca y hasta grandes masas que de cuando en cuando chocan con la Tierra. Hay meteoros de dos tipos, los esporádicos y los periódicos, relacionados con las lluvias. Los esporádicos dependen del encuentro fortuito con nuestra tierra de un pequeño fragmento sólido que ronda por el espacio. Por el contrario, las lluvias periódicas se relacionan con las órbitas de los cometas. Cuando la tierra se acerca a la órbita de un cometa atrae el material depositado por este en su trayecto, de tal forma que, en este caso, ya no se trata de un solo fragmento de roca sino de gran número de masas de todos tamaños que llegan a la Tierra al mismo tiempo.

fenómeno atmosférico, puesto que el término *meteora* se refería a sucesos que tenían lugar en la atmósfera, de aquí le viene el nombre a la meteorología. Con fundamento en dicha ciencia, las estrellas fugaces aparecen de manera esporádica durante cualquier noche, pero en determinadas noches del año también tienen lugar auténticas lluvias de estrellas fugaces. Esto ocurre cuando la Tierra atraviesa la órbita de un cometa repleto de polvo que se ha desprendido del mismo al ser calentado por el Sol. Cuando la tierra atraviesa uno de estos anillos se encuentra con miles de pequeños granos rocosos que, al entrar a la atmósfera a gran velocidad, se volatizan y originan las lluvias de estrellas fugaces. De manera tal que como la Tierra y los cometas periódicos tienen órbitas regulares, la Tierra atraviesa los anillos de polvo dejados por los cometas siempre los mismos días del año.

Es claro que, para los *Hñähñu* estos sucesos no pasan desapercibidos, cuando sucede un evento de este tipo es posible realizar peticiones a las divinidades, ya sea mediante deseos o buscando el lugar de caída de un meteorito para poseerlo, así lo narra la Sra. Eleuteria Garnica:

'Bu nxui di neki nub'ú tagi ya bitsq (en la noche se ve como caen meteoritos), siempre les pido bendiciones para toda mi familia. Algunas veces los he soñado, veo en qué lugares caen, pero en mi sueño nunca puedo ir por ellos¹¹⁷.

Información obtenida en la comunidad del Senthé, Actopan da cuenta de cómo los meteoritos en la cosmovisión otomí de esta área cultural, fuera de sus diferentes usos, ayudan también a mantener la productividad de la tierra y el bienestar de los animales, ya que les otorga salud y permite su sana reproducción.

¹¹⁷ Garnica, E. (20 marzo de 2019). Informante Clave. San Salvador, Hidalgo. México.



Bitsq (meteorito) encontrado en el Senthé, Actopan, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

Bajo dicho panorama se propone que el culto otomiano del Valle del Mezquital forma parte de un fenómeno cultural que contiene un conjunto de ideas, conocimientos y prácticas diversas relacionadas con piedras de naturaleza interna, es decir, generadas dentro de la misma historia del planeta Tierra, como fuera del mismo, en otras palabras, una roca del cielo. Lo que implica la experiencia de conocimientos que unifican las prácticas y conceptos religiosos de dicho grupo cultural. De esta forma el vínculo entre los hechos observados que tienen que ver con el cielo y la tierra son tan evidentes y se perciben de forma espontánea, de manera tal que es muy evidente su relación en la cosmovisión *Hñähñu*. Cabe destacar que en este trabajo lo que interesa es la correlación entre los hechos astrales y los hechos terrenales, no la explicación del fenómeno de manera científica y racional, es decir, lo que importa es el lenguaje simbólico que comunica a los *Hñähñu* con las divinidades y antepasados representados en estas “piedras del cielo”.

CAPÍTULO IV. LAS ALEGORÍAS DEL CUERPO
ENTRE LOS *HÑÄHÑU* Y SU RELACIÓN CON LOS
SANTOS CATÓLICOS: SAN SEBASTIÁN, EL NIÑO
DEL PORTEZUELO Y LA VIRGEN DE LA FERRERÍA.

Capítulo IV. Las alegorías del cuerpo entre los *Hñähñu* y su relación con los santos católicos: San Sebastián, El Niño del Portezuelo y la Virgen de la Ferrería.

4.1 Las alegorías del cuerpo entre los *Hñähñu*

Entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital, el cuerpo humano es objeto de conocimiento detallado y generalizado como parte de la naturaleza, el cosmos y la medicina tradicional, en cuanto “objeto” de cognición se representa como la experiencia vivida que se tiene de él, es decir cada miembro de dicho grupo social posee información personal en constante transformación, que en determinado momento se puede contradecir o corregir, reproduciendo así alteraciones, las cuales otorgan una cohesión y coherencia general durante los procesos de comunicación referentes al cuerpo. En dicho escenario, los procesos vitales del cuerpo humano facilitan su conocimiento a través de la experiencia y a su vez funcionan como unificadores de la cosmovisión *Hñähñu*. Se ha propuesto que el pensamiento *Hñähñu* relaciona dos tipos de “objetos”, por un lado, se encuentra el cuerpo humano y por el otro las piedras sagradas, es decir, elementos de la naturaleza, que permiten la alegoría del cuerpo humano en representaciones diminutas del mismo, distribuidas en diferentes espacios geográficos y simbólicos pertenecientes al Valle del Mezquital.

Cabe señalar que el concepto de alegoría mencionado se considera mucho más amplio que una figura de estilo propia de la literatura, ya que se aplica en la mayoría de los discursos de una sociedad para entender algo en términos de otra cosa. En dicho escenario se considera, que los *Hñähñu* proyectan hacia el espacio la mayoría de las dimensiones del cuerpo, de manera que distinguen “arriba” y “abajo”, así como “dentro” y “fuera”. Los términos de “arriba” y “abajo” hacen referencia a la división dual del cielo y la tierra, considerando a la tierra como el mundo inferior y femenino donde se encuentran las piedras sagradas, la agricultura, las semillas, los montes, las cuevas, los bosques y particularmente la materialidad de los hombres, de tal forma que en el mundo acuático, es donde surgen los ríos, los arroyos y cualquier tipo de manto acuífero que libera su fuerza mediante manantiales, cuevas o barrancas de las que también surgen vientos de fuerzas en su mayoría negativas,

y en algunos casos son custodiados por “dueños” de los mismos elementos de la naturaleza que vigilan su entorno.

Específicamente las piedras sagradas como los *Cangandhos*, los San Juanes, los Ídulos y los Wemas, así también, los montes y los mantos acuíferos, son personalizados como divinidades por los *Hñähñu*, asimismo, se les asocia con lugares simbólicos donde existe comunicación con las entidades sobrenaturales, se les vincula con la lluvia, la enfermedad y la muerte en muchos casos, de la misma forma se identifican con la buena ventura, la vida y la medicina tradicional en muchos otros más. Parece ser que de ellos emana tanto lo indispensable como lo no deseado, tanto lo bueno como lo malo. El mundo superior asociado con lo masculino se cree es proveedor de fertilidad para la tierra, también provee de bienes antropomorfizados indispensables para la vida, y de males innecesarios para la misma, como pueden ser distintos meteoros que pueden afectar las tierras de trabajo. El cielo, como se le ha llamado anteriormente, es dador único de la lluvia, los rayos, las nubes y de piedras sagradas que a través de una reconfiguración simbólica reciben los nombres mencionados, dichas piedras sagradas son meteoritos o llamadas “piedras del cielo” que generan gran atracción entre los poseedores de piedras sagradas entre los *Hñähñu*, ya que se consideran más viejos que sus propias divinidades, situación que los llena de un simbolismo único, misterioso y relacionado con la salud, el recibimiento de dones y la mala ventura, según sea el contexto.

Los *Hñähñu* del Valle del Mezquital consideran que, del resultado de las fuerzas provenientes del cielo y la tierra, se da el tiempo, sin embargo, existen distintos tipos de tiempo, el de los hombres y el de las divinidades o entidades sobrenaturales. Estas dimensiones permiten identificar el “dentro” y “fuera” para los *Hñähñu*, donde la comunicación con las piedras sagradas hace coincidir un momento del tiempo interior y humano, con el de los momentos del tiempo exterior y mítico, y donde la secuencia de comunicación, es decir, la cantidad de veces que se desea comunicar con dichas piedras sagradas, así como su reciprocidad o correspondencia entre uno y otro tiempo conectan las distintas dimensiones, en las cuales confluyen una

pluralidad de fuerzas divinas, no sin dejar de mencionar que la comunicación onírica es involuntaria por parte de los poseedores o especialistas rituales, lo que implica un medio más para poder comunicarse con ellas.

Estas alegorías referentes a los momentos y puntos de comunicación, entre el tiempo de los *Hñähñu* y el tiempo mítico, funcionan como fundamento de su propia actividad ritual en los escenarios de petición hacia sus divinidades antropomorfizadas. A través de los rituales los *Hñähñu* revitalizan y personifican a sus seres divinos, a la par que obtienen favores de ellos indispensables para subsistir y librarse de las malas intenciones o acciones de otros. De forma tal que la vida normal tanto del hombre como de las especies animales y vegetales, entre los *Hñähñu*, no puede ser concebida, sin la intervención de las divinidades y las entidades sobrenaturales pensadas en una dualidad continua y dinámica, visualizada a través de sus rituales.

La creencia en la presencia constante de las fuerzas divinas favorables o desfavorables, como pueden ser las fuerzas creadoras del “dentro” y del “fuera” o del “arriba” y “abajo”, impregnan todo lo existente, de forma que el hombre debe luchar de manera ininterrumpida para poder aprovecharse o protegerse del destino señalado para cada uno. En dicho entorno el especialista ritual *Hñähñu* cree estar en un sitio anecuménico¹¹⁸ frente a una multiplicidad de divinidades antropomorfas, con las cuales debe de mantener una comunicación y una reciprocidad que permita pedir “favores” por las personas que acuden a él y así poder mantener cierta influencia dentro de su destino.

El fundamento del conocimiento *Hñähñu* parte del cuerpo para ir construyendo modelos de acceso, comprensión y construcción de los mundos o dimensiones con los que conviven y se desarrollan tanto hombres, como mujeres. Con la creación de conocimiento del cuerpo se inicia la construcción de la subjetividad entre los *Hñähñu*, es decir, se cree que en el cuerpo se origina la travesía de la vida hacia la muerte, y todo lo que dicho proceso implica, de forma tal que el cuerpo y la vida

¹¹⁸ En los términos de López Austin “anecúmeno hace referencia al lugar donde se encuentran seres de sustancia sutil, divina: dioses y fuerzas sobrenaturales” (2015: 27).

antecedentes a todo pensamiento porque yacen como condiciones del existir, tanto en el “dentro” como en el “fuera”¹¹⁹ para los *Hñähñu*. Estas reflexiones acerca del cuerpo entre los *Hñähñu*¹²⁰ se inician con la construcción de la subjetividad y se extienden hacia la conciencia de la decadencia del propio cuerpo, así como de la enfermedad y la amenaza de la muerte, en donde todos los escenarios pueden ser influidos por las acciones tanto negativas como de defensa de las propias divinidades antropomorfizadas que actúan en los distintos tiempos y espacios mencionados. Bajo este escenario cabe preguntarse ¿qué implica el cuerpo para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital?

De manera general para diferentes grupos indígenas, en el cuerpo humano existen ciertos puntos privilegiados, llamados por la historia y la antropología “centros anímicos¹²¹”. Se considera pertinente mencionar que las concepciones de lo anímico para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital son fundamentales en su complejo

¹¹⁹ Se debe tener en cuenta que la implicación de tiempo y espacio a la que hace referencia el concepto del “dentro” para los *Hñähñu*, mantiene una relación con lo que se vive en la dimensión del “mundo material” para los hombres, es decir, su trabajo, casa, tierra, familia, entre otros. Asimismo, el concepto del “fuera” relaciona las actividades de petición y acción de las divinidades antropomorfizadas otomianas, como pueden ser las peticiones hacia las piedras sagradas y su acción desde un espacio y tiempo distinto al “mundo material”, manteniendo así una relación dentro de su propio universo ideológico que interactúa en distintos tiempos, espacios y dimensiones. Para los otomíes de esta área cultural, las diversas reflexiones sobre el cuerpo en la actualidad se ven dirigidas por nuevas formas de comportamiento, en correspondencia con los cambios en la subjetividad de los distintos grupos sociales, y provocados por muy diversos factores, tales como, por ejemplo, los avances tecnológicos, los movimientos sociales, la llamada globalización, los cambios en los estilos de vida, la proliferación de modelos y opciones de vida, al estar conscientes de dichos cambios fuera de su propio grupo social, entienden y mantienen factores identitarios hacia sus propias creencias, de tal forma que respetan a las alteridades.

¹²⁰ Es necesario señalar que el grupo cultural *Hñähñu* no ha sido el único referenciado etnográficamente por tener creencias alegóricas sobre el cuerpo humano y la relación ritual con sus antepasados deificados, así lo demuestra Marc Augé (1998: 131) “Las piedras kissi (estatuillas de piedra a menudo antropomórficas que se encuentran desde el norte de Guinea, en el país kissi, hasta Sierra Leona en la costa atlántica) constituyen un ejemplo. Los kissi las consideran antepasados y las interrogan (llevándolas en la cabeza fijadas en unas parihuelas, como el cadáver, para identificarlas. Una vez identificadas, vestidas y consagradas por un sacrificio, las estatuillas sirven para la adivinación, aseguran el castigo de los culpables y garantizan la fidelidad al juramento. Esas piedras pueden hacer que enfermen el perjuro y el agresor, pero también pueden curarlos si se realizan los sacrificios convenientes”.

¹²¹ El concepto de centro anímico, según Alfredo López Austin (2012: 197) “puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”. De manera tal que “la energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de Independencia en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica”.

ideológico, ya que los términos “alma” y “espíritu” se encuentran circunscritos en su particular cosmovisión, es decir, en la referencia que tienen del mundo “dentro” y del mundo “fuera”, sin dichas referencias no se podría pretender la comprensión etnográfica de su pensamiento. La imagen del cuerpo humano para los *Hñähñu* forma parte del mundo material y al mismo tiempo mantiene relaciones privilegiadas con las fuerzas, entidades o divinidades sobrenaturales que rigen su propio cosmos, de esta manera el cuerpo material tiende a recibir impactos y de la misma forma puede influir en los distintos planos de su existencia.

El concepto de “espíritu” para los *Hñähñu* implica una sustancia, también llamada una esencia única y universal con la que cuenta cada sujeto u objeto, dicha sustancia surge y se recrea como parte propia del cuerpo en el que radica y se modifica con la intención del actuar y obrar, de manera tal que se apega a las reglas del mundo “material” y a la normativa del mundo de las divinidades otomianas *Hñähñu*, incluido el mundo onírico. De esta forma, el “espíritu” implica la conciencia dual del actuar, lo que conlleva el análisis profundo de las acciones de cada individuo o las prácticas con los objetos que pueden influir en la buena ventura o infortunios para los integrantes de dicho grupo cultural.

En este escenario el “espíritu” puede perderse de manera temporal, debido a las acciones positivas o negativas que realice cada sujeto u objeto, una manera de recuperar el “espíritu” es a través de las peticiones y reciprocidad hacia las citadas piedras sagradas, y otra más, implica la interacción de los sueños entre los distintos planos de “fuera” y “dentro” en su particular cosmovisión. Se debe mencionar que para poder recuperar el “espíritu” se necesitará de un especialista ritual, quien mediante dones propios y en su caso, piedras sagradas, encuentre el lugar donde quedó dicha sustancia, y a través de rituales adecuados poder reunificar al cuerpo u objeto con su “espíritu”. En dicho contexto, el “espíritu” se transforma en la conciencia que guía al sujeto u objeto en su obrar. Es necesario señalar que el concepto de “alma” para los *Hñähñu* no es el mismo que el de un “espíritu”, ya que el “alma” se encuentra atada a un cuerpo vivo del que sólo sale por medio de la muerte, el “espíritu” en cambio, aun cuando suele tener por residencia un sujeto o

una cosa determinada puede desvincularse de ella y andar con libertad en el espacio¹²².

Como ya se comentó, tanto los sujetos como los objetos cuentan con un “espíritu”, de manera tal que entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital existe una relación no solo antropomórfica entre el “espíritu” del cuerpo viviente y el “espíritu” de las piedras sagradas, dicha relación va más allá del destino de una persona, ya que se cree existen sujetos que nacen con un vínculo único que los liga de por vida, pese a que estén conscientes de ello o no. Los especialistas rituales *Hñähñu* consideran que las personas ordinarias no pueden identificar dicho vínculo, siendo necesaria su participación para poder guiar su convivencia material y onírica. Un ejemplo de ello se puede presentar en alguna situación de enfermedad que involucre la participación de un especialista ritual, en dicho escenario, cuando una enfermedad se resiste a la medicina tanto alopática como a la medicina tradicional, el especialista puede concluir que su doble “espiritual” es decir el “espíritu” de una piedra sagrada, ha sido herido o raptado por un “brujo” o *ñ’ete*, o alguna persona que desea ocasionarle algún mal, dicho mal puede ser ocasionado también por otro “espíritu” negativo de una piedra sagrada o simplemente por otro tipo de acciones rituales. Durante el sueño y mediante una serie de acciones rituales, el especialista ritual viaja para encontrar al “espíritu” del afectado, curarlo y traerlo de vuelta a su habitáculo original. Es importante resaltar que la separación permanente del “espíritu” puede provocar la muerte del sujeto afectado, así como de su “alma”.

Con lo anterior se pueden analizar las distintas alegorías del cuerpo entre los *Hñähñu*, donde la imagen que se tiene del cuerpo se encuentra relacionada con un microcosmos cuyos distintos planos de la realidad, material e inmaterial, del “dentro” y “fuera” se relacionan de una manera recíproca, involuntaria y constante. Dichas conexiones se perciben culturalmente como las más importantes entre los *Hñähñu*, ya que operan dentro de un campo global, asimismo, representan un importante conocimiento y acervo empírico relacionado con saberes que involucran rituales y

¹²² Se debe mencionar que, para los *Hñähñu* del Valle del Mezquital no sólo hay entre el “alma” y “espíritu” una estrecha vinculación, sino una confusión parcial, de la cual no se intenta generar un debate antropológico, sólo se toman como dos entidades diferentes, pero íntimamente vinculadas.

símbolos codificados culturalmente y relativos al cuerpo. De manera tal que, para poder entender la alegoría corporal organizadora de la cosmovisión *Hñähñu* del Valle del Mezquital, se tendrá que analizar el proceso de construcción del conocimiento relativo al cuerpo, siendo evidente que dicha estructura cognitiva mantiene una relación directa con el conjunto de prácticas relacionadas con la salud entre los *Hñähñu*.

En dicho proceso, relacionado con la salud en la cosmovisión *Hñähñu* del Valle del Mezquital, las categorías de piedras sagradas, meteoritos y santos patronos pueden ser también entendidas en un sentido bastante amplio e incluir en su interior actores culturales muy diversos. Dichas acepciones, se refieren a una lógica transcultural de la curación, capaces de curar las enfermedades, y en particular las enfermedades culturales¹²³ de dicho grupo, que se vale de técnicas con una fuerte carga simbólica, revestidas de una eficacia vinculada, al cuerpo, lo divino o lo sagrado. Dicho lo anterior se señala que la antropología ha demostrado una diferencia entre la medicina alopática y la medicina tradicional, una diferencia que no distingue la concepción de la enfermedad occidental de la no occidental. Por el contrario, las teorías que localizan el origen de la enfermedad tanto en factores patógenos objetivos, naturales o externos al paciente y al médico, como en factores extraempíricos o subjetivos que no son extraños ni al paciente ni al médico. En otras palabras, en toda sociedad pueden coexistir dos tipos de concepciones de la enfermedad, la racional y empírica, así como la personal y sobrenatural. En este sentido, el tratamiento de la enfermedad vía el “espíritu” en la cosmovisión *Hñähñu* del Valle del Mezquital, es una forma posible de tratar con las enfermedades. Una forma que, en el caso de las piedras sagradas, meteoritos y santos patronos supone la utilización de relaciones de transferencia o sugestión que hacen depender la cura de la identificación entre el cuerpo del afectado y la imagen simbólica del cuerpo humano en las piedras sagradas, meteoritos o santos patronos.

Los *Hñähñu* de dicha área cultural consideran a las alegorías del cuerpo antropomórficas y en algunos casos zoomórficas, estrechamente relacionadas con

¹²³ Se consideran enfermedades culturales el mal de aire, el mal de ojo, el susto, entre otras.

las piedras sagradas, de esta forma encuentran en la imagen simbólica de dichas piedras las partes más importantes del cuerpo humano, que son las partes vitales del mismo, así como las que permiten la visión y la movilidad, dichas partes se encuentran señaladas en el siguiente cuadro:

<i>HÑÄHÑU</i>	ESPAÑOL
<i>xifri,</i>	piel
<i>ñäxu</i>	cabeza
<i>t'uña</i>	cabeza chica
<i>däta ñä</i>	cabeza grande
<i>mañä</i>	cabeza larga
<i>ntsant'i</i>	cabeza redonda
<i>ne</i>	boca
<i>xigu</i>	oreja
<i>da</i>	ojos
<i>nt'uda</i>	ojos chicos
<i>ndo'yo</i>	cuerpo
<i>'ye</i>	manos
<i>ua</i>	pie
<i>mä'bai</i>	de pie
<i>ndo'yo</i>	hueso
<i>ndø'ba</i>	pezón

Fuente: elaboración propia con información recabada de los colaboradores en esta investigación.

Nótese la importancia del tamaño y forma de la cabeza.

Las siguientes ilustraciones representan la relación antropomórfica de las piedras sagradas llamadas *Cangandhos*, Ídulos y San Juanes con el cuerpo masculino y femenino:

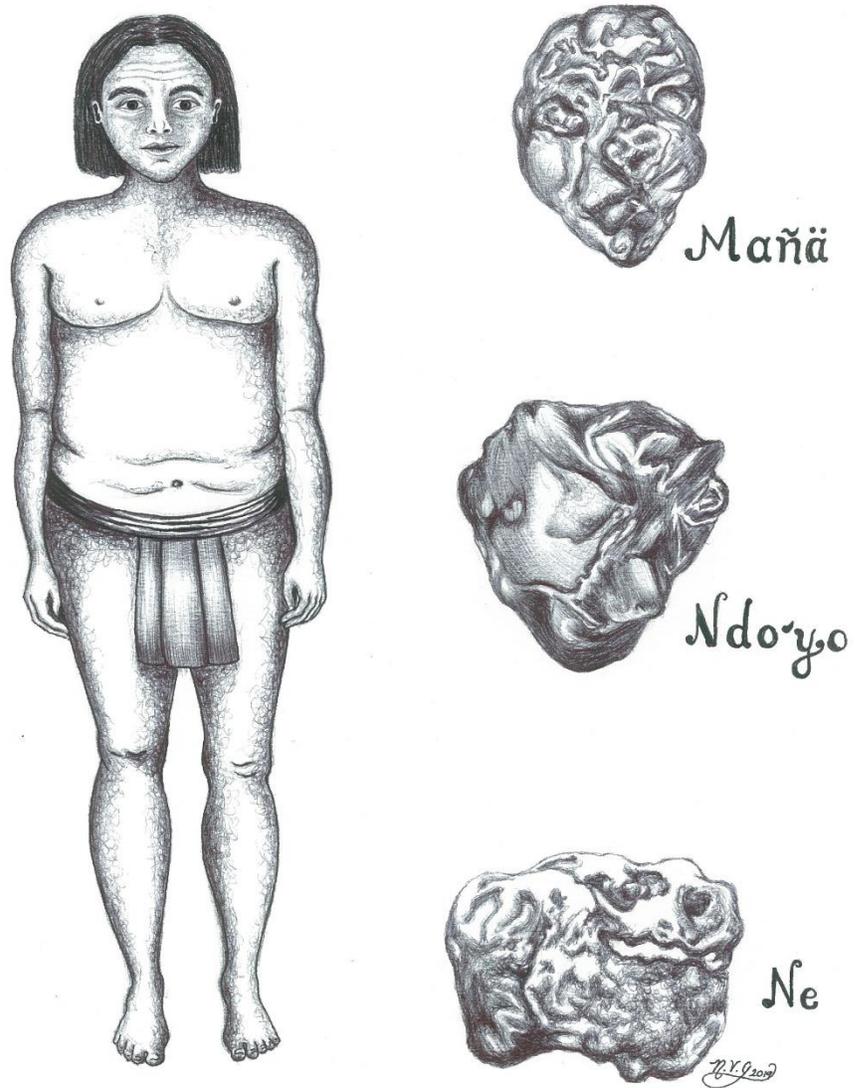


Ilustración 15

Ilustración que intenta relacionar las características fisiológicas de los *Hñähñu* y las características físicas de las piedras consideradas como sagradas. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

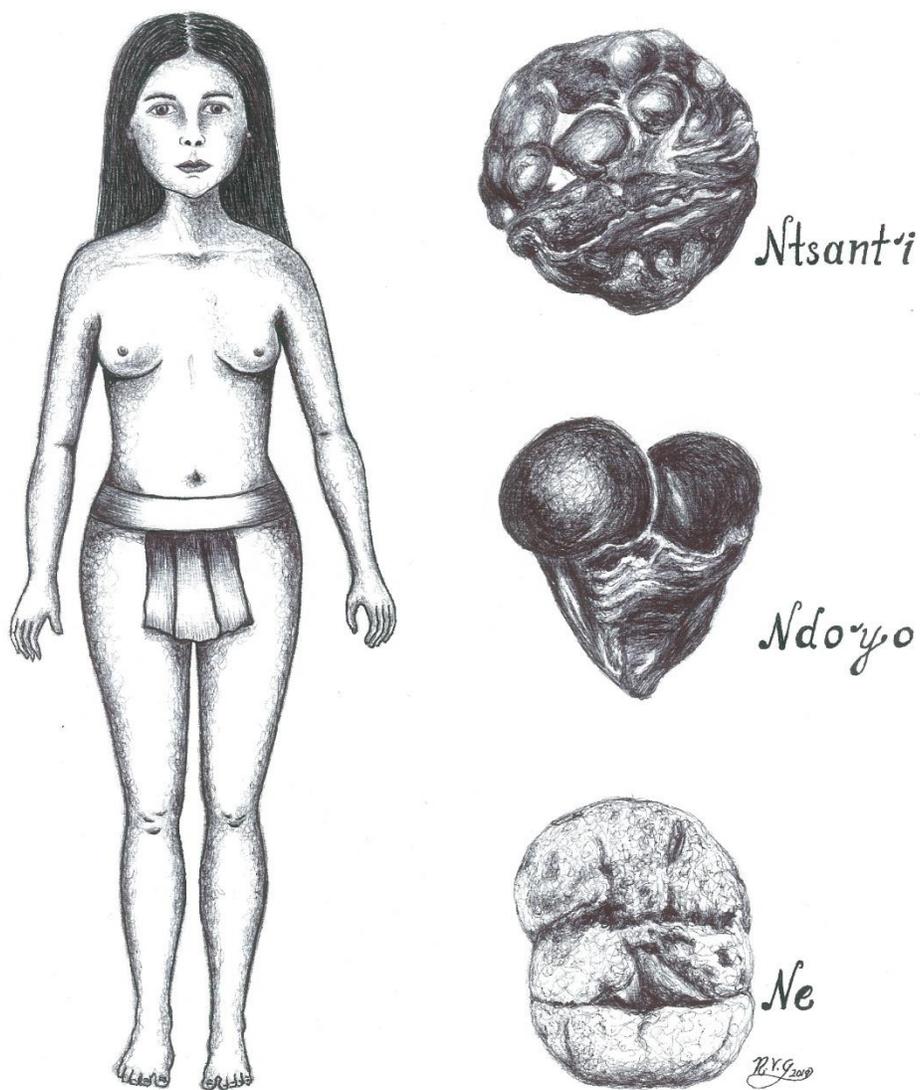


Ilustración 16

Ilustración que intenta relacionar las características fisiológicas de los *Hñähñu* y las características físicas de las piedras consideradas como sagradas. Ilustración realizada por Nayeli Velázquez Garnica (2019).

Como se ha comentado, la alegoría del cuerpo para los *Hñähñu* se relaciona con piedras sagradas, la *xifri* (piel) es el elemento sagrado más importante ya que se refiere a *ngo* (carne) y se identifica con el cuerpo vivo. Es asombroso el lugar de importancia que otorgan al *xigu* (oído), ya que a través de este se recita una invocación. En este escenario, la *ñäxu* (cabeza) permite el reconocimiento inmediato de su género, masculino o femenino mediante la identificación de sus rasgos votivos o accidentados. Dicha parte de la alegoría del cuerpo permite identificar características de tamaño en las piedras sagradas, lo que conlleva a identificar si es que es una piedra asignada para trabajar con niños pequeños o una piedra sagrada asociada con los adultos. La cabeza cuenta con otras partes que pueden ser nombradas como lo son *da* (ojos), los cuales permiten la visión tanto en el mundo de “fuera” como en el mundo del “dentro”, y *ne* (boca), la que permite a la piedra sagrada la posibilidad de comunicarse con los demás y de ser alimentada en los distintos planos dimensionales para los *Hñähñu*. El *ndo'yo* (cuerpo) de la piedra sagrada refiere a su complexión, la cual puede ser robusta y fuerte o frágil y delicada. Asimismo, la alegoría del cuerpo que tiene que ver con los pies y manos, permite a las piedras sagradas la movilidad y la capacidad de actuar ante distintas situaciones. El *ndo'yo* (huesos) son la parte interna de las piedras sagradas, los cuales solo se pueden ver cuando una piedra sagrada se parte en dos.



Imagen que representa la *xifri* (piel) y *ndo'yo* (huesos), las partes externas e internas de una piedra sagrada que se partió. (Sánchez Fonseca, 2015)

Entre los *Hñähñu* el conocimiento de los órganos internos del cuerpo sólo puede ser indirecto, su conocimiento proviene particularmente de lo que saben de la anatomía básica y de las creencias que se refieren al funcionamiento primordial del cuerpo. El sistema de significados constituido en torno al cuerpo humano como objeto y sujeto a la vez, precisa un marco para hacer inteligibles fenómenos diversos como pueden ser el proceso de cognición de ciertos elementos, el comportamiento

y las relaciones sociales entre los *Hñähñu*. Se hace mención que las alegorías referentes al cuerpo humano también se aplican hacia algunas plantas, a pesar de su alejamiento a nivel morfológico, dichas plantas se utilizan en la medicina tradicional *Hñähñu*.

Dentro de la humanización simbólica *Hñähñu* se encuentra su territorio, geográfico y simbólico, estructurado en distintos elementos como pueden ser las montañas, los cerros o los mantos acuíferos. Los *t'ohō* (cerros), entre todos los elementos del paisaje *Hñähñu*, tienen la aplicación más detallada de una alegoría humana, donde la parte más alta o la cumbre se asocia a la *ñāxu* (cabeza), de su periferia derivan sus *da* (ojos) y *ne* (boca), asimismo, su *ndo'yo* (cuerpo) refiere al género del *t'ohō* (cerro), de forma tal que el término *xi'bat'ohō* hace referencia al nombre de un cerro en forma de teta, por consecuencia femenino, y *met'ohō*, al que vive en el cerro, precisando una entidad humanizada que radica en él, sin importar el género. Dicho *met'ohō* (el que vive en el cerro), sólo interviene cuando los humanos invaden su espacio, por ejemplo, cuando las cementeras dinamitan su espacio, o se abren nuevas vías de comunicación entre localidades.



El cerro del Boxaxni, situado en el Municipio de San Salvador, representa la parte masculina de los cerros. (Sánchez Fonseca, 2019).



Xi'bat'ohq cerro en forma de teta, Chilcuautla, Hidalgo (Sánchez Fonseca, 2019).

Las extensiones alegóricas de las partes del cuerpo humano a las categorías divinas otomianas *Hñähñu* más sobresalientes y que forman parte de la naturaleza como lo son piedras, cerros, montañas, mantos acuíferos, tanto como las que no forman parte de la misma naturaleza, como son los meteoritos, permiten profundizar en la organización cultural del universo *Hñähñu* en el Valle del Mezquital, donde los humanos y las piedras, además de tener cuerpo cuyas partes se pueden asemejar, habitan un espacio multidimensional señalado con los conceptos del “dentro” y “fuera”. De manera que el antropomorfismo que las alegorías corporales introducen en las divinidades referentes con piedras sagradas confirma su dimensión sobrenatural, las cuales pueden afectar a otros individuos, así como a los animales también, así lo comenta Luciano Hernández:

Hace unos años cuando iba a trabajar a las tierras de cultivo, la vaca de un patrón me dio una revolcada, me empujo y me aporreo, a los días que regresé, la vaca había fallecido. Mi patrón me dijo que después de que la

vaca me había pegado, se empezó a sentir mal y nada más no se levantó, que ¿qué le había hecho? Yo le comenté que nada, pero yo sabía que había sido la protección de las piedritas, ellas no dejan que me pase nada. De hecho, cuando la vaca me tiró yo tenía un dolor en el pecho que con el tiempo se me quitó, y cuando la vaca murió tenía todo el pecho inflamado como si la hubieran golpeado¹²⁴.

Dicha narración relaciona las acciones que pueden involucrar la afección, incluso de animales, ante una agresión a poseedores o especialistas rituales que trabajen la medicina tradicional *Hñähñu* relacionada con este tipo de piedras sagradas, esto debido a que los seres sobrenaturales o divinidades otomianas *Hñähñu* mantienen una comunicación con las fuerzas sobrenaturales del “dentro” y “fuera”, donde el comportamiento intencionado o no, de un individuo o de un animal no racional, puede traer consecuencias involuntarias.

Sobre las referencias zoomórficas¹²⁵ señaladas anteriormente en la cosmovisión *Hñähñu* se puede mencionar la representación de la *´Bok´yã* (serpiente de agua), la cual baja de las nubes cuando sucede una *nk´enthe* (tromba), se considera que dicha serpiente vive en la tierra y ayuda a la fertilidad de esta, algunas narraciones indican que es una “serpiente de color negro y del tamaño de un niño¹²⁶”. Dicho elemento de la cosmovisión otomiana *Hñähñu* en el Valle del Mezquital se relaciona con la *methe* (señora del agua) quien se representa como una “mujer hermosa vestida de blanco o pequeños duendes buenos y malos que surgen de los manantiales o de los ojos de agua”, los cuales también mantienen una relación simbólica con los *Cangandhos*. Los elementos señalados permiten identificar el antropomorfismo y el zoomorfismo que permiten la reproducción del pensamiento *Hñähñu*.

¹²⁴ Hernández. L. (17 de febrero 2018). Especialista ritual. San Salvador, Hidalgo. México.

¹²⁵ Chavero (1940: 67) menciona que “el otomí labraba un cochino para adorarlo como dios. Así es que la religión del pueblo autóctono fue el culto de los animales, que persistió todavía en época muy avanzada, hasta que los nahoas fueron imponiendo con sus conquistas sus dioses astronómicos”.

¹²⁶ Comunicación personal del Sr. José Ramos, especialista ritual en Tlahuelilpan, Hidalgo, mayo de 2019.



Ojo de agua y uno de los habitáculos de la *methe* (señora del agua) Teofani, Hidalgo.

(Sánchez Fonseca, 2019).

4.2 La construcción de imágenes sagradas en el pensamiento *Hñähñu*.

Para entender y describir el concepto de las imágenes¹²⁷ sagradas¹²⁸ entre los *Hñähñu*, es importante comprender que la imagen representada en las piedras consideradas sagradas y los santos de la religión católica para este grupo cultural deviene de un proceso mental que parte de un vínculo mítico y su relación con las narrativas de este. Es importante aclarar que la imagen es el concepto que más se utiliza como sinónimo de representación social, debido a que tanto la primera como la segunda hacen referencia a contenidos mentales fenomenológicos que se

¹²⁷ Roland Barthes (2002) plantea que la palabra imagen se convierte en huidiza, y puede remitir tanto al mundo físico como a una representación mental. Por su parte, Abraham Moles (1991: 12) afirma que la noción de Imago de la filosofía es esencialmente un conjunto de causas de percepción sensorial que se traducirá más tarde en lo que los platónicos llamarían el icono, la "imagen material" que permite al receptor o al espectador considerar, en su conciencia, un aspecto del mundo que le es próximo o lejano, pero que en cualquier caso no está aquí si no en otra parte.

¹²⁸ Para denominar el acto de una manifestación de lo sagrado Eliade (1989: 9) propone el término de hierofanía. "La hierofanía es la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol. Se trata siempre de un acto misterioso: la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano".

asocian con determinados objetos. Siguiendo a Tomás Ibáñez (1994) la representación social es un proceso de construcción mental. Alude a imágenes, pero pretende un marcaje e interacción social. En la representación social, el objeto está inscrito en un contexto activo y existe para la colectividad en función de los medios y los métodos que permiten conocerlo.

Como se ha comentado, el concepto de representación social fue propuesto por Moscovici en 1961, convirtiéndose con el tiempo en una teoría que ha permeado las ciencias sociales, integrando aspectos como lo individual y lo colectivo; lo simbólico y lo social; el pensamiento y la acción. La importancia de retomar la temática en esta investigación se deriva de que la teoría de las representaciones sociales ofrece un marco explicativo acerca del comportamiento de los sujetos en un marco de colectividad y en contextos y épocas determinadas. Todos los objetos cotidianos en cualquier sociedad tienen una representación social, creada por los sujetos a partir de su experiencia con el objeto mismo. Es decir, un objeto que está mediado por una figura se convierte en representación. Por lo tanto, la representación en la cosmovisión *Hñähñu* está íntimamente relacionada con el referente de las piedras y particularmente los santos San Sebastián, El Niño de Portezuelo y La Virgen de la Ferrería. Dichos santos y piedras sagradas, dentro de su propio contexto cultural hacen referencia a un tipo de conocimiento que se relaciona con lo que los sujetos piensan y en el cómo organizan su vida cotidiana. Se aborda un conocimiento social, a través de las representaciones, que incluye contenidos cognitivos, simbólicos, oníricos y afectivos, que presentan estereotipos, creencias, valores y normas que rigen la vida social y religiosa de la colectividad *Hñähñu* a la que pertenecen dichas representaciones. Las representaciones en la cosmovisión *Hñähñu* desde esta postura, definen la conciencia colectiva entendida como la forma de interacción, así como su manera de actuar en la vida cotidiana.

Las representaciones sociales en un sentido básico, siguiendo a Mónica Szurmuk (2009), son el resultado de actos cognitivos por medio de los cuales se reproducen signos y símbolos que se instauran en una supuesta realidad. En dicho contexto, las representaciones sociales para los *Hñähñu* están cargadas de ideologías, de

contextos históricos, simbólicos y culturales que descifran los receptores de éstas en forma de imaginarios y que a su vez permiten la construcción de su propia colectividad. Desde esta perspectiva, la representación social en el escenario de la cosmovisión *Hñähñu* conforma la estructura de comprensión a través de la cual los otomíes de este grupo cultural, crean su propio mundo y una visión particular de éste, realizando, por tanto, una percepción histórica del mismo. De esta forma las representaciones sociales *Hñähñu* referentes a piedras sagradas y los santos antes citados, son portadoras de significados que se materializan a partir del lenguaje alegórico, simbólico, onírico, visual y corporal de dicho grupo cultural. Rescatadas desde una perspectiva histórica, representan la realidad del pasado, que adquiere significado por medio de ellas. Es necesario mencionar que en la creación de identidades otomianas se considera importante reflexionar sobre los imaginarios y colectividades que se construyen en torno a dichas representaciones.

Por lo anterior, se afirma que dichas representaciones tienen un carácter estratégico respecto de un régimen perceptivo del mundo en una determinada época para los *Hñähñu*, en otras palabras, la época¹²⁹ de los antepasados. La importancia de su estudio radica en que tanto las imágenes de las piedras consideradas sagradas y los referentes de los santos católicos, como los discursos expresados a través de éstos, han determinado la construcción social *Hñähñu* desde distintas épocas y desde distintos lenguajes simbólicos. En suma, la representación social en la cosmovisión *Hñähñu* es un proceso de construcción de la realidad para dicho grupo cultural, entendiendo esta afirmación en dos sentidos, como una realidad social configurada a través sus propios mitos de creación y la construcción del objeto del cual son una representación, es decir, las piedras y los santos. Por tanto, funcionan

¹²⁹ Para Szurmuk (2009: 250), “el gesto de articular épocas a partir de representaciones implicaría el hecho de que la representación, el conjunto de imágenes que son la representación de una cultura, de una mentalidad, de un orden esencial a las cosas, se encontraría regida por una idea representacional sobre las representaciones: algo así como la-representación de- las-representaciones, en el sentido de que aquellas imágenes culturales no sólo poseerían de representar épocas históricas, de retener en ellas el estado de composición de una época, sino que, al mismo tiempo, sean objeto de representación, en el sentido de que, para nosotros, estudiosos de la cultura, puedan ellas mismas ser representables”.

como conjuntos dinámicos y su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el mundo del “dentro” y del “fuera”.

Las representaciones sociales, para Moscovici (2008: 251) son “la elaboración de un objeto social por la comunidad con el propósito de conducirse y comunicarse” de esta manera, se conforman como parte del desarrollo social de los individuos en relación con su medio o su contexto. Se debe ser consciente de que el estudio de estas construcciones sociales ofrece una importante alternativa de los modelos de la cognición social del grupo otomiano *Hñähñu*, ya que unen el lenguaje narrativo, al universo de lo ideológico, de lo simbólico, de lo onírico y del imaginario colectivo del propio grupo cultural. Se concluye que, en un sentido básico, son el resultado de actos cognitivos por medio de los cuales los *Hñähñu* reproducen signos y símbolos que se instauran en una supuesta realidad. Panorama en el cual la representación ocurre por medio de un proceso de percepción e interpretación de un referente, que se ha generado a través de la historia mítica y religiosa de dicho grupo.

Desde esta perspectiva, la representación sagrada de las piedras y los santos para los *Hñähñu* conforman la estructura de comprensión a través de la cual los integrantes de dicho grupo cultural miran el mundo y crean una visión particular de este, realizando, por tanto, una percepción histórica y actual de sus elementos míticos, religiosos y simbólicos. En este escenario, se concluye que las prácticas sociales y ritualizadas de los *Hñähñu* están ligadas a las representaciones sociales de este grupo.

4.3 Los santos y sus referentes católicos entre los *Hñähñu*

De los poderes sobrenaturales, de Dios y los santos, representados todos por imágenes, emana la facultad de realizar milagros, proteger, amparar y custodiar a sus fieles. Sólo por excepción los castigan o provocan su muerte, pues por lo general velan por el bienestar de cada uno y de todos a los que lo merezcan, les garantizan una felicidad eterna. Controlan la naturaleza a favor de ellos, con lluvias apropiadas, o en su contra, como castigo, con sequías, granizo, terremotos, huracanes, entre otros muchos más fenómenos naturales. A Dios y los santos se

les piden sus bendiciones; pero a su vez se les bendice y se les reza. Además, las divinidades simbolizadas en las imágenes son accesibles mediante pagos, ofrendas o limosnas de toda índole, desde grandes fortunas hasta unas humildes flores. Se hacen buenas obras como trabajar por la iglesia o por los pobres, así como peregrinaciones a los santuarios.

El análisis de los atributos de los múltiples santos en México y particularmente en el área del Valle del Mezquital, revela sin duda la confirmación de sistemas simbólicos de clasificación, o códigos, que englobarían lo más íntimo de la vida de una sociedad, una gran gama de emociones y estados de ánimo, todo género de enfermedades o padecimientos, pasando por las múltiples actividades humanas, tanto en la tierra como en el mar, oficios, profesiones, una gran variedad de asociaciones, desde hermandades religiosas hasta ejércitos nada piadosos. Abarcaría la fauna y la flora, cerros sagrados, pozos y ríos de aguas milagrosas y otros muchos elementos de la naturaleza. Además de que los santos no sólo simbolizan, honran y protegen el terreno nativo de una persona, su barrio, pueblo, provincia y patria sino también su familia.

En este contexto es indudable que el fenómeno social y religioso *Hñähñu* mantiene un cuerpo determinado de conocimiento que no puede ser aislado del contexto cultural en el que tiene significado y función, es decir el área cultural del Valle del Mezquital y los santos San Sebastián, en la localidad de Xuchitlán, municipio de San Salvador, así como El Niño de Portezuelo, en Tasquillo y la Virgen de la Ferrería en Nicolás Flores, Hidalgo. Muy a pesar del carácter universal de la ciencia antropológica y de la objetividad que le imponen sus premisas metodológicas, no es posible que escape a los juicios de valor particulares a la sociedad en la que se desenvuelve, en este escenario es que las ciencias sociales tienen modos propios de recolectar y tratar los materiales de la observación que reciben la designación común de métodos científicos, porque en la indagación del conocimiento se persiguen ideales de certidumbre, ordenamiento y sistematización.

Todos esos métodos se encuentran presididos por el razonamiento lógico, pero varían en los procedimientos o técnicas utilizados en la reunión y manipulación de

los datos de la experiencia y en la orientación general de sus intereses. Unos están centrados en la descripción de actividades y hechos, otros más en la pesquisa de relaciones y recursos de problemas o procesos, así como en el hallazgo de factores en común. Pareciera ser que las ciencias sociales, con la concomitante división de los fenómenos sociales en campos privativos y supuestamente no interactuantes y aún más, con el desarrollo de métodos conceptuales y técnicas de investigación unilaterales, han impedido el abordaje de estos fenómenos religiosos dejándolos en manos del simbolismo que aparentemente solo la antropología puede otorgar.

Es así que el análisis de los fenómenos religiosos en esta investigación se ve representado por medio de individuos extraídos de la misma sociedad, cuyo status adscrito y posición dentro de ella, les permite desempeñar el papel de innovadores, de vehículo de aquellos elementos extraños que se considere conveniente introducir o más bien reintroducir, de instrumento de modificación de elementos tradicionales, así como de catalizadores de la evolución progresista del grupo, todo en busca del reconocimiento de otras localidades de la misma área cultural, es decir, regresar a las antiguas divinidades reconfiguradas en la imagen de los santos católicos. Se considera que las formas de organización religiosa que caracterizan a la cultura de una determinada sociedad deben ser investigadas exhaustivamente para descubrir, en cada caso, los patrones que emplea una comunidad para formar a sus propios dirigentes, particularmente los religiosos; porque es en estos sujetos de elevado status en los que debe apoyarse la introducción de cambios, tal y como se les intenta representar en esta investigación.

4.4 Hagiografías de los santos católicos

Como se ha visto los rituales entre los *Hñähñu* del Valle del Mezquital son parte de la “tradición religiosa mesoamericana” y de una reinterpretación de los cultos populares de la teología colonial. Félix Báez-Jorge (2013: 15) menciona que en este proceso “la imagen cristiana generalmente ocupó el espacio físico del Dios en desgracia. No fue, pues, extraño que los valores del viejo dios o diosa impregnaron al recién llegado. Más aún, que envolvieran este nuevo cuerpo y cada uno de sus atributos (físicos o transmitidos por la tradición oral) para recrear al ser que en

adelante sería el objeto de adoración”. Para los *Hñähñu* sucedió algo parecido en la representación de los santos San Sebastián, en San Salvador, El Niño del Portezuelo, en Tasquillo y La Virgen de la Ferrería en Nicolás Flores, Hidalgo. Los relatos hagiográficos¹³⁰ analizados en esta investigación llevan consigo el análisis de los núcleos devocionales de las comunidades *Hñähñu*, que parten de las razones existenciales, como son la preocupación colectiva respecto a la obtención de bienes materiales, salud comunitaria y armonía, donde los espacios sagrados locales integran y cohesionan, diferentes rituales de petición, así como una tradición mítica articulada por su propia “visión del mundo”.

La religiosidad *Hñähñu* ha operado en el marco de un complejo proceso de ideologización, aceptando los rituales y símbolos de la religión hegemónica, sin embargo, a nivel profundo su dinámica se fundamenta en las lealtades a las creencias tradicionales. El equilibrio entre estas creencias se posibilita por el culto a los santos y por las variadas estrategias de reinterpretación simbólica en los planos de las cosmovisiones y de la práctica ritual, que fomentan las claves de la identidad para los *Hñähñu*. De manera tal que la religiosidad *Hñähñu* sustenta lealtades que proporcionan una cohesión comunitaria sustentada en el pasado y expresada en distintas dinámicas devocionales en la actualidad. Cabe señalar que la particular independencia de los rituales *Hñähñu*, de la religión hegemónica, define la acción social y la corporatividad comunitaria funcionando como una expresión local de poder. La narración de los escenarios fantásticos en los que se desarrollan las vidas de los santos antes mencionados en las comunidades *Hñähñu*, tiene que ver con los contextos geográficos, históricos y sociales creados por la misma comunidad y animados por las dinámicas propias del imaginario colectivo, no sin dejar de mencionar que estos relatos innovan episodios míticos, recrean sucesos

¹³⁰ El término hagiografía en palabras de Báez-Jorge (2013), se refiere al nombre dado a esa rama del saber que tiene por objeto los santos y su culto, siendo las hagiografías populares, representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. En virtud de ser relatos orales, emplean las palabras con sentido diferente al que propiamente les corresponde, si bien mantienen con este semejanza o analogía.

de la microhistoria comunitaria y establecen la naturaleza de las identidades *Hñähñu* a través de la práctica ritual.

La normativa impuesta por el catolicismo en el Valle del Mezquital permite que, a través de una reinterpretación simbólica tendiente a incorporar atributos de las divinidades antiguas, los *Hñähñu* se identifiquen con elementos de la religión hegemónica y de los propios antepasados, tal es el caso de la adoración hacia piedras sagradas, que, en palabras de Johana Broda (2001), a través de un “proceso creativo” constante, se sustenta en raíces muy remotas. Cabe señalar una creencia maléfica de distintos actores a través de las piedras sagradas entre los *Hñähñu*, en un contexto histórico y desde una literatura teológica sobre las artes mágicas y sobre la demonología que florece en los siglos XVI y XVII, se fija el concepto “ortodoxo” del Diablo, asimismo, se indican las reglas para combatirlo, lo que implica descubrir sus variados disfraces de animales, humanos o elementos de la naturaleza. La presencia diabólica en el imaginario colectivo de los *Hñähñu* se encuentra no sólo en páginas literarias, sino que se representa en personajes del imaginario colectivo como pueden ser piedras, aires o seres feéricos¹³¹ propios de su cosmovisión, dando a notar la dicotomía de sus creencias.

En palabras de Báez-Jorge (2013) y como resultado de la catequesis, la imagen colonial del diablo incorporó numerosas características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la oscuridad, al Inframundo y a la regencia de los aires malignos. Tal es el caso de la identificación de Satanás con Tezcatlipoca, a partir de una serie de analogías que tienen que ver con su forma, color y atributos como metamorfosis, nigromancia, omnipresencia y autocreación, así como con la asociación con el aire y la oscuridad. De acuerdo con esta tesis, los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del mal que alejaban de la “religión verdadera” a los indígenas.

¹³¹ Cuando se hace referencia al término “feérico” implica todo aquello estrechamente relacionado con seres mágicos de la mitología, leyendas antiguas, creencias populares, etc.

4.4.1 San Sebastián

En dicho escenario, los materiales etnográficos que se presentan en esta investigación permiten suponer que los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital han memorizado algunos pasajes de la vida de los santos, interpretándolos de acuerdo con su visión del mundo, generando así un acervo mítico autóctono, ya que se les incorpora historia oral de la comunidad referente a los diferentes aspectos de su particular cosmovisión. Es necesario señalar que la implementación de las imágenes de los santos antes mencionados en las comunidades *Hñähñu*, particularmente San Sebastián, tanto en su dimensión histórica como en su dimensión contemporánea, no han sido suficientemente abordados, vacío que se vincula a los muy escasos estudios sobre la configuración de las hagiografías populares entre los otomíes. Antonio Rubial García (2011: 195) señala que “desde la segunda mitad del siglo XVI los misioneros incluyeron numerosas representaciones de Cristo y de sus mártires en sus conventos, todas ellas asociadas con la sangre”. En su perspectiva, estas imágenes debieron construir para los indígenas un rico arsenal que los remitía a la violencia de los tiempos prehispánicos y sobre todo a los sacrificios ofrecidos a sus dioses.

El martirio de San Sebastián fue quizás asociado con el sacrificio por asaetamiento entre los mexicas, el cual se realizaba con algunos misioneros capturados en la guerra, además de ser iconográficamente el más cercano a la crucifixión.

Esta reflexión sirve de particular utilidad analítica al examinar la perspectiva de los *Hñähñu* en torno al mártir de San Sebastián en San Salvador, Hidalgo. Tema dramatizado en enero, aproximadamente un mes antes de los festejos del carnaval. De acuerdo con el punto de vista de Victoria Reifler Bricker (1993: 274) desde esta óptica, “la hagiografía oficial del mártir no es relevante”, sin embargo, según el Acta Sanctorum, Sebastián, originario de Milán, se alistó en el ejército Romano hacia el año 283, para apoyar y fortalecer a los cristianos perseguidos por Diocleciano, quién lo ascendió al rango de Capitán, sin saber que era cristiano. Al conocer que Sebastián alentaba y auxiliaba a los otros mártires, el emperador le echó en cara su ingratitud, ordenando que fuera ejecutado con flechas. La leyenda cuenta que murió en Roma en el 288 y que fue sepultado en el cementerio de la Vía Appia, próximo

a la basílica de su nombre. Su culto se popularizó en Roma y en otras Iglesias de Occidente. El martirio de San Sebastián ha motivado la inspiración de sobresalientes músicos, poetas y artistas plásticos. El relato hagiográfico aceptado por la iglesia católica indica que Sebastián convirtió al cristianismo al escribano Nicrostrato, al carcelero Claudio, a 13 paganos y al gobernador de Roma, Cromacio, que por casualidad pasaba por el corredor, abrigó la fe y se apresuró a liberar a los cristianos cautivos. Estos hechos enfurecieron a Diocleciano, que lo entregó a los arqueros, quienes lo acribillaron con flechas hasta que cayó muerto al pie del cadalso. Sin embargo, Englebert (1985: 35) menciona que:

Sebastián todavía tenía un poco de vida, cómo lo constató la piadosa viuda Irene, cuando llegó a recoger su cuerpo para darle sepultura. Se llevó al mártir a su casa, lo curó y después lo aconsejó que dejara que lo olvidasen. Pero más valiente que nunca Sebastián fue apostarse por donde pasaba el emperador, suplicando que le diera la libertad a los cristianos. Diocleciano se sorprendió al ver resucitado a su capitán, pero lo exasperó más su insolencia. Así, esta vez ordenó que se abatiera a bastonazos como un perro, y que luego se echará al basurero (...)

Asimismo, en la visión del mundo de los zinacantecos, San Sebastián es un personaje mitológico sobresaliente. Sus planos simbólicos han sido examinados también por Evon Z. Vogt (1973: 17-18). Quien señala que San Sebastián ocupa el lugar de honor en el altar central de la iglesia que lleva su nombre en Zinacantán. Indica que hay por lo menos dos versiones mitológicas, en una de ellas el santo era un oficial real:

El rey del ejército quería que se casara con su hija, pero San Sebastián rehúso. El rey se enfureció y mandó matar a San Sebastián. San Sebastián huyó, pero los soldados del rey lo persiguieron hasta Zinacantán, donde lo persiguieron con sus flechas. Llevaba consigo dos tambores. A su muerte entró de la cueva de *Nio'*. A veces todavía se oye tocar allí. El otro tambor es el que se usa en la fiesta del santo. A San Sebastián lo enterraron donde ahora está la iglesia. Cinco años después unos niños que andaban cuidando los borregos en el campo se lo encontraron sentado en la Piedra del Jaguar. Fueron a avisarle al presidente. El presidente reunió a los chamanes y con velas e incienso fueron a hablar con San Sebastián. Cuando llegaron él se había ido, pero dejó un trozo de papel diciendo que quería que le hiciera una iglesia para que viviese Zinacantán. Los chamanes le ofrecieron velas a los

antepasados y a San Lorenzo para pedirles consejo, entonces regresó San Lorenzo y les dijo a los chamanes que no se preocuparan, que haría la iglesia y que el sol se obscurecería dentro de tres días mientras duraba la obra. Entonces se construyó el templo en tres días. Algunos zinacantecos decían que lo hicieron los dioses de las cuatro esquinas. Otros dicen que San Lorenzo dirigió la obra, que los insectos llevaban la piedra, la arena y la cal y que Santo Domingo hacía la mezcla. La Virgen del Rosario cortaba los árboles y traía la madera. La iglesia se terminó tal y como está hoy, y San Sebastián vive en ella.

Vogt (1973) incluye también un segundo relato del mito zinacanteco, en el cual San Sebastián es identificado como capitán de un grupo de soldados de Oaxaca:

El rey quería que se casara con su hija, pero San Sebastián se negó. Su negativa enfureció al rey, quien ordenó que lo fusilaran. Los soldados se lo llevaron a las afueras de la ciudad, le ataron las manos en la espalda y le dispararon, pero las balas ni siquiera lo hirieron. Entonces comisionaron a un grupo de aztecas y lacandones (para el informante aztecas y lacandones son un mismo grupo de indios) para que le dispararan con flechas. San Sebastián cayó mortalmente herido con el cuerpo lleno de flechas. San Lorenzo y Santo Domingo se enteraron de lo que pasaba y se fueron a Oaxaca a ver qué le había sucedido a San Sebastián. Un comerciante ladino que iba a Oaxaca a Comitán llevando sus mercancías en un carro de bueyes se encontró a San Sebastián a un lado del camino. Puso al Santo en su carro, pensando en lo afortunado que era al tener la protección de un santo durante su viaje. Al segundo día de viaje llegaron a Zinacantán y acamparon, para pasar la noche, en el potrero del norte. San Sebastián decidió quedarse en Zinacantán. A la mañana siguiente el comerciante no pudo volver a cargar a San Sebastián en el carro. Pesaba demasiado, mucho más que antes; eso era señal de que se quería quedar. El comerciante se fue, pero llegaron animales a cuidar a San Sebastián: jaguares, pájaros y otros dos grupos, uno de cuales es negro. San Sebastián expresó su deseo de quedarse. La gente se fue a consultar a San Lorenzo y a Santo Domingo que ya sabían lo que había sucedido por su visita en Oaxaca. Entonces se construyó la iglesia de los potreros del norte. Los mismos cuatro tipos de animales siguen guardando la iglesia para cuidar de que no se vayan a robar al santo.

Después de presentar la hagiografía de San Sebastián desde la perspectiva zinacanteca, Victoria Bricker (1993: 275) anota que la versión del martirologio del santo “se parece mucho a una ceremonia yucateca del sacrificio” descrita por Diego de Landa en su libro *Relación de las cosas de Yucatán*. Se detalla:

Y llegó el día juntábanse en el patio del templo y si había (el esclavo) de ser sacrificado a saetazos, desnudábanle en cueros y untábanle el cuerpo de azul (poniéndole) una corozca en la cabeza; y después de echado el demonio, hacía la gente un solemne baile con él, todos con flechas y arcos alrededor del palo y bailando subían en él y atábanle siempre bailando y mirándole todos. Subía el sucio sacerdote vestido y con una flecha le hería en la parte verenda, fuese mujer u hombre, y sacaba sangre y bajábase y untaba con ella los rostros del demonio; y haciendo cierta señal a los bailadores, ellos, cómo bailando, pasaban de prisa y por orden le comenzaban a flechar el corazón, el cual tenía señalado con una señal blanca; y de esta manera poníanle al punto los pechos como un erizo de flechas (Landa, 1982: 50).

Como un análisis comparativo, Bricker (1993: 277) menciona la ceremonia sacrificial en honor de Chicomecóatl descrita por Diego Durán, en la que arqueros (disfrazados con las vestimentas de los dioses Tlacauepan, Huitzilopochtli, Tlitacahuan, entre otros) flechaban a prisioneros de guerra, a los cuales se extraían los corazones. Con este sacrificio por flechamiento que describe Landa, Bricker apunta que:

(...) sugiere que el sacrificio yucateco tiene relación con la lluvia. también en la fiesta de San Sebastián en Zinacantán aparecen símbolos para hacer llover, a saber, las representaciones del dios mexicana de la lluvia, Tláloc, y de Quetzalcoatl en su aspecto de Ehécatl o dios del viento (...) En Yucatán se describe a los dioses de la lluvia como ancianos de cabellera Cana [...] A los actores que en Zinacantán representan el papel de Tláloc, se les llama cabezas blancas (Sak hol).

Después de analizar otros rituales y ceremonias para propiciar las lluvias en el área maya con la fiesta zinacanteca en honor a San Sebastián, Bricker (1993: 280) concluye que “aunque en teoría” el festejo se realiza “en homenaje a un santo católico que fue perseguido por los romanos” su campo simbólico ritual “abarca otros ejemplos y nada que ver con el cristianismo”.

Se hace mención de la veneración de San Sebastián en distintas regiones de México, ya que se considera de gran importancia poder profundizar en los aspectos rituales que giran en torno a dicho santo. Particularmente los *Hñähñu* en la localidad de Xuchitlán, San Salvador, Hidalgo, creen que este santo mantiene una relación con piedras sagradas llamadas *Cangandhos* o San Juanes, debido a que se

considera que Xuchitlán y su zona geográfica era un adoratorio de los antepasados¹³² a estas piedras. Asimismo, se considera que este santo al cual se le rinde culto también por medio de capitanías y música de tambores, así como matracas, es portador de una piedra sagrada, es decir, dentro del mismo santo existe una piedra a la cual se le venera, de manera tal, que pese a que distintos creyentes católicos creen que este es el santo que ayuda a los migrantes, los *Hñähñu* particularmente adoran a la piedra que lleva dentro, haciendo de sus festejos una total reelaboración simbólica de lo que implica la hagiografía del santo católico y los distintos elementos otomianos, se abordarán más detalles etnográficos en el apartado siguiente. Es necesario mencionar que la piedra sagrada que se cree radica y vive dentro del santo, puede ser utilizada y venerada por cualquier creyente, lo que implica que, a través de sus distintos usos propiciatorios, los creyentes de las piedras sagradas y este santo pueden generar, y enviar situaciones positivas o negativas a través de la petición a dicha piedra sagrada y ha dicho santo, lo que ellos llaman: “le echó la piedrita” o “le echó al santito”.

¹³² Sergio Sánchez Vázquez (2004: 297) refiere: “Estas piedras son consideradas por algunos grupos otomíes como los mismos ancestros, quienes desaparecieron en el fondo de los cerros y desde allí ejercen su influencia sobre los vivos que habitan en la tierra”.

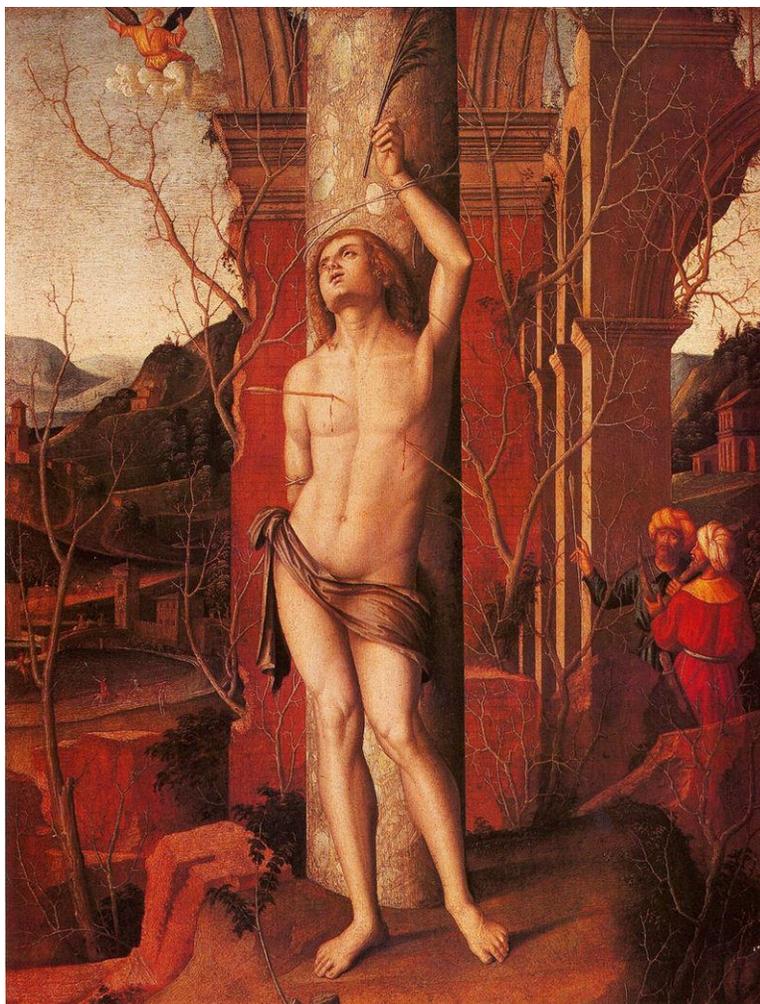


Ilustración 17

Martirio de San Sebastián de Marco Palmezzano, Budapest

Sin embargo, San Sebastián (Narbona, Galia, Imperio romano, 256 d.C.-Roma, Imperio romano, 288 d.C.) es un santo venerado por la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa¹³³. Su canonización es de un culto inmemorial, su festividad es el 20 de enero mediante el rito romano y 18 de diciembre mediante el rito bizantino, sus atributos son las flechas y su patronazgo hace referencia a los: soldados, plagas, flechas, atletas, no sin olvidar que en México su patronazgo también tiene que ver con los migrantes creyentes, su reinterpretación simbólica por parte de grupos indígenas antes citada, y en la cual se profundizará en el apartado etnográfico de

¹³³ Referencias obtenidas de la biografía de San Sebastián en Santoral Católico.

esta investigación, e incluso la relación como icono *queer*¹³⁴ ya que ha sido conocido por años como una figura de devoción cristiana y católica que protege a los gays y a todas las letras en conjunto del LGBT. Asimismo, es venerado en España, México, Venezuela y Argentina. Artistas como Botticelli, Cellini, Donatello, Michelangelo, Rafael, Leonardo da Vinci y Caravaggio, fueron sólo algunos de los autores que han representado desde un análisis pictórico y referencial a San Sebastián, mediante estas representaciones pictóricas San Sebastián ha sido pretexto del estudio de la figura humana.

4.4.2 El Niño Jesús o Niño del Portezuelo

Durante la Edad Media se introdujo a la celebración navideña la tradición del nacimiento, los villancicos y el banquete que clausuraba la celebración. No obstante, se atribuye a San Francisco de Asís la realización del primer Nacimiento en la ciudad del Greccio con el consentimiento del Papa Honorio III. La representación plástica del Nacimiento del Niño Jesús se consolidó en el territorio italiano convirtiéndose en una tradición que pasó a otras latitudes. Asimismo, durante el siglo XIV se multiplicó la escena de la Natividad y se afianzó la popularidad en la segunda mitad del siglo XV. Se dice que el Rey Carlos III suscitó la transmisión de los Nacimientos en España. Sin embargo, desde el siglo XIII ya se había difundido los nacimientos con la llegada de los franciscanos a la península. La tradición del Nacimiento se generalizó en el continente europeo en la época del Renacimiento, desde allí irradió a otros continentes. América absorbió desde muy temprano esta tradición a raíz de la evangelización, que puso en práctica la celebración de la llegada del Niño Jesús con la representación del Pesebre.

El Niño Dios es venerado por tradición en México desde que se presentó en el siglo XVI e incluido a la cultura con elementos prehispánicos para formar una serie de tradiciones únicas. Católicos mexicanos tienen su propia imagen del Niño Jesús, quien es venerado y festejado durante la época Navideña, especialmente en Noche

¹³⁴ Según Carlos Fonseca Hernández y María Luisa Quintero Soto (2009) la Teoría Queer es la elaboración teórica de la disidencia sexual y la de-construcción de las identidades estigmatizadas, que a través de la resignificación del insulto consigue reafirmar que la opción sexual distinta es un derecho humano.

Buena y el Día de la Candelaria el 2 de febrero. La veneración del Niño Jesús es una tradición europea, los mejores ejemplos son El Niño Jesús de Praga y el Santo Niño de Atocha. Esta tradición fue traída por los españoles y su veneración en México tomó elementos indígenas, siendo considerada una de las tradiciones más arraigadas de la religión católica. Parte de la justificación de esto es que los grupos originarios ya tenían costumbres donde se representaban deidades en pintura o escultura con ritos dedicados a la reencarnación en dramatizaciones. Una de las tradiciones más antiguas relacionadas con el Niño Jesús en México es La Pastorela, una dramatización basada en el nacimiento de Jesús. La "Adoración de los Reyes Magos" fue probablemente la primera Pastorela en México que fue organizada por el fraile Andrés de Olmos. Fue escrita en Náhuatl y después se hicieron adaptaciones para la cultura indígena.

La tradición de actuar escenas del nacimiento de Jesús fue reconocida por Juan de Zumárraga, el primer obispo de La Nueva España quien ordenó que esta práctica fuera predicada para la evangelización. Seguido de esto, estas representaciones comenzaron a variar de localidad en localidad adaptándose a cada región y realizándose sobre todo en por las clases bajas. El tema central de estos trabajos es el pasaje bíblico de Los Tres Reyes Magos a Jerusalem, con demonios tratando de meterse en su camino. En la mayoría de las versiones los demonios son ahuyentados por el Arcángel Miguel u otro ángel logrando que los Reyes Magos lleguen al destino. Los personajes que se incluyen generalmente son pastores, demonios, ángeles y Reyes Magos. Otros personajes que aparecen algunas veces pueden ser María y José, indios, pueblerinos y monjes. Al final de la puesta, todos besan la imagen del Niño Jesús.

Mary Sloane señala que (2000:95) las advocaciones religiosas cristianas del Niño Jesús tienen su origen en los movimientos místicos de Europa de la Edad Media y fueron protagonizadas por personajes como santa Clara de Asís y san Antonio de Padua. "La creencia dice que los santos niños pueden interceder milagrosamente; cada niño realiza milagros de acuerdo con las características particulares de su manifestación. El santo Infante de Praga en el templo de Nuestra Señora de la

Victoria en la capital de la República Checa es uno de los ejemplos más antiguos. Otro es el santo Niño Cebú, que toma su nombre de una isla de las Filipinas donada a Magallanes en 1565. En México los santos niños proliferaron; entre ellos, el Niño Pa en Xochimilco y el santo Niño de los Milagros en el templo de San Gabriel Arcángel de Tacuba, en el Distrito Federal”.

Respecto al pueblo *Hñähñu* y su representación del Niño Jesús como niño del Portezuelo, en Nicolás Flores, Hidalgo tiene que ver con un mito relacionado con una piedra sagrada o *Cangandho*, del cual se hará referencia en el apartado etnográfico de esta investigación.



Ilustración 18

Bendito Niño Jesús de Ntra. Sra. de las Mercedes de San Fernando.

4.4.3 Virgen María de Guadalupe

Desde sus primeras incursiones en el territorio de la Nueva España, Hernán Cortés decía haber prohibido los sacrificios humanos y haber sustituido a los ídolos adorados por las comunidades indígenas por “imágenes de Nuestra Señora y de otros santos” (Cortés, 1963:355). Más adelante, cuando la conquista lo había favorecido, en las “Ordenanzas dadas para el buen tratamiento y régimen de los indios” estableció: “que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirviesen de los indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de Nuestra Señora, e cada día por la mañana antes que salgan a fazer fazienda, los lleve allí e les diga las cosas de Nuestra Santa Fée, e les muestren la oración del Paternóster e Ave María, Credo e Salve Regina”. Dicha introducción de la figura de María, así como su culto y devoción eran parte de la formación de los soldados y condición necesaria de quienes se ordenaban caballeros en España, así como parte de la promoción que le hicieron los frailes evangelizadores.

Así lo señala Toribio de Benavente, uno de los primeros doce franciscanos llegados a Nueva España en 1524, al afirmar que al lado de los ídolos que los religiosos derribaban y destruían, se encontraban “la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita Madre”. Además, explica: a los indios “fue menester darles también a entender quién era Santa María” (Benavente, 2001:81-83). Numerosos sitios, como puertos, ríos y ciudades, llevarían el nombre de alguna advocación mariana y su figura quedaría estampada de esta forma¹³⁵. En Nueva España, María mostró las mismas virtudes para convertir al cristianismo a los paganos que antes había mostrado en otras tierras; al igual que las mismas capacidades guerreras. Cabe señalar que la convicción de que el atributo femenino, más importante para lo *Hñähñu*, es la fertilidad y que las mujeres son la base de la producción y

¹³⁵ Toribio de Benavente confirma hechos relacionados con esta sustitución: “Destruídos los ídolos, puso allí la imagen de Nuestra Señora” y devoción: los indios “[...] rogarían a Dios y a Santa María...” [Benavente, 2001:325]. Bernal Díaz del Castillo dice que Cortés portaba una cadena con la imagen de “la Virgen Santa María con su Hijo precioso en los brazos” y “Tenía por su muy abogada a la Virgen María, Nuestra Señora, la cual todos los fieles cristianos la debemos tener por nuestra intercesora y abogada...”. Asimismo, en el relato que hace sobre lo que Cortés le dijo a Xicoténcatl en Tlaxcala, Bernal asegura que el conquistador quería que la población indígena tuviera como modelo a María al convertirse a la santa fe [Díaz del Castillo, 1960:147, 515].

reproducción, ayudó a mantener este culto no solo entre los *Hñāhñu* sino en muchas otras culturas, así como su vinculación con la tierra, la siembra y la cosecha, pero sobre todo con fuerzas de la naturaleza a menudo inexplicables.

Aunque la difusión del culto guadalupano por el territorio novohispano alcanzó su pleno apogeo en el siglo XVIII, el impulso de la devoción se puede ubicar hacia el año 1556, en la Ciudad de México, cuando el arzobispo Alonso de Montúfar ofreció un sermón acerca del hecho. En los años siguientes, Nueva España se sumió en una crisis social que se caracterizó por el elevado descenso de la población indígena, a causa de diversas epidemias, el consiguiente ocaso de las culturas precolombinas, el fin del sistema de la encomienda, el declive de los ideales utópicos de las órdenes mendicantes y el arribo de nuevos y emprendedores colonos a quienes los criollos novohispanos consideraron advenedizos. En las tres últimas décadas del siglo XVI, sobre todo a partir de la llegada de la Compañía de Jesús (1572), la reforma católica, se impulsó en Nueva España con la instrucción de que el clero trabajara intensamente para que los españoles y los indígenas neófitos en el cristianismo acataran los acuerdos del Concilio de Trento tomados entre 1545 y 1563 (Pastor, 1999). De esta forma los miembros de la compañía de Jesús tuvieron un papel preponderante en el desarrollo de la fe Guadalupana¹³⁶.

Según Marialba Pastor (1999) de esta manera a principios del siglo XX, durante el reinado de Alfonso XIII, el reconocimiento de Nuestra Señora de Guadalupe como Reina de la Hispanidad en España se fundó en lo siguiente: la intervención que la Iglesia católica le atribuyó a esta figura en el descubrimiento, la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo; en especial por el recuerdo de las visitas de Cristóbal Colón a la Virgen de Guadalupe de Extremadura antes y después de sus viajes a las Indias entre 1486 y 1496; su visita para darle gracias por haber tocado nuevas tierras y retornar a España con vida después del primer viaje en 1493; la asignación del nombre de Guadalupe a una pequeña isla caribeña; y la realización de los primeros bautizos (dos criados de Colón trasladados a España), es decir, el primer acto de cristianización de indios en 1496. Otros hechos también son

¹³⁶ Dichos datos provienen de Brice Heath (1977: 46-47).

considerados para tal reconocimiento: la firma de un acuerdo de los Reyes Católicos en junio de 1492 para apresurar el descubrimiento de nuevas tierras; la devoción de muchos conquistadores extremeños, entre quienes destacaron Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Núñez de Balboa, Pedro Alvarado, Hernando de Soto y Pedro de Valdivia, y la de los Doce apóstoles franciscanos de México; los numerosos templos, altares y ermitas erigidas en honor de Guadalupe en todo el continente americano, sobre todo la Basílica de Guadalupe en México, y la formación de numerosas cofradías.

Con base en lo mencionado por Báez-Jorge (2000: 189) “Al analizar el ámbito numinoso de Cihuacóatl he transcrito el amplio comentario de Sahagún dedicara al culto de Tonantzin (identificada con la Virgen de Guadalupe) recibía en el monte Tepeyac”. Asimismo, De la Maza (1984: 13-16, 19-23), considera que se llamó Guadalupe “porque en los principios se colocó en la ermita una imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, virgen tan reverenciada por los principales conquistadores que se criaron a su vela [...]; al respecto debe tenerse presente el origen extremeño de Hernán Cortés¹³⁷. Agrega que “al sustituirse la imagen de Guadalupe española por la actual pintura, siguió llamándose, por costumbre y

¹³⁷ Lafaye (1983: 303) menciona la veneración de la Virgen de Guadalupe (guad = radical árabe para designar ríos y arroyos, y lupum = sufijo latino, el lobo, aunque advierte que bien podría significar “río oculto”) en el corazón de la sierra oriental de Extremadura (cerca de Villuercas, santuario próximo a Medellín, el burgo donde nació Hernán Cortés). La tradición establecida en relatos de los siglos XIV y XV, habla de una aparición milagrosa de María. El santuario estuvo al cuidado de los religiosos jerónimos desde 1389 hasta 1835; en 1908 fue confiado a los franciscanos. Lafaye cita un documento de 1440 publicado por A. Barrado M., en el cual se narra “cómo apareció Nuestra Señora la Virgen María a un pastor que guardaba vacas y le mandó que fuera a su y llamase a los clérigos y a otras gentes y que cavase allí do ella estuviera y que hallarían una imagen suya”. La aparición se produjo en las montañas de Guadalupe; tratándose de una estatuilla de color oscuro (la llamaban la Virgen Negra) de aspecto bizantino. El autor explica que “Después del cardenal-regente Cisneros, Cortés, Pizarro, Andrea Doria, Francisco de Borja [...] vinieron a postrarse a los pies de la Virgen de Guadalupe. Todavía hoy, puede admirarse en el tesoro, el escorpión de oro que el conquistador de México ofreció a la Virgen como ex voto [...] el monasterio fue hasta el siglo XIX uno de los más ricos de España; de ahí que muchos españoles, religiosos y laicos [...] hayan considerado a Nuestra Señora de Guadalupe de México tan sólo como un trasunto de la Santa Imagen de Extremadura, remontándose, sin más a la historia legendaria de la “morenita de Villuercas”, debida al cincel evangelista San Lucas. No pueden quedar fuera de estas limitadas referencias el transfondo prehispánico que Lafaye (1983: 295-303) realiza, sin embargo, los elementos abordados en dicha cita, se utilizan para demostrar la relación española de Nuestra Señora la Virgen María y su relación con su aparición en las montañas de Guadalupe, así como su particular relación mítica con un campesino, aspectos similares de la cosmovisión y creencia mexicana en la Virgen María de Guadalupe.

comodidad de Guadalupe, a pesar de que la Virgen mexicana no tienen nada que ver, plásticamente, con la extremeña". El autor establece una secuencia iconográfica en la que la imagen guadalupana española que dio el nombre sería reemplazada por una imagen de flores que se cambiará después por la pintura, mencionando como evidencia en favor de esta hipótesis la costumbre de hacer imágenes de flores para sustituir la falta de pintores y escultores, al inicio de la conquista.

Según la tradición católica y el cuerpo de documentos históricos aceptados por la iglesia, pero esencialmente la narración del *Nican Mopohua*¹³⁸, el llamado milagro guadalupano ocurrió de la siguiente manera:

El santo Juan Diego Cuauhtlatoatzin nació en 1474 en Cuautitlán, entonces reino de Texcoco, perteneciente a la etnia de los chichimecas. Su nombre era Cuauhtlatoatzin, que en su lengua materna significaba 'águila que habla', o 'el que habla con un águila'.

Ya adulto y padre de familia, atraído por la doctrina de los padres franciscanos —llegados a México en 1524—, habría recibido el bautismo y el nombre hispano de Juan Diego, y su esposa se llamó María Lucía.

Se celebró también el matrimonio cristiano. Su esposa falleció en 1529.

El *Nican Mopohua* narra que el sábado 9 de diciembre de 1531, mientras se dirigía a pie a Tlatelolco, en un lugar denominado Tepeyac, tuvo lugar la primera aparición de la Virgen María, que se le presentó como «la perfecta siempre virgen santa María, madre del Dios verdadero». La Virgen le encargó que en su nombre pidiese al obispo capitalino —el franciscano Juan de Zumárraga— la construcción de una iglesia en el lugar de la aparición. Como el obispo no aceptó la idea, Cuauhtlatoatzin volvió a ver a la Virgen ese mismo día y ella le pidió que insistiese (segunda aparición).

Al día siguiente, domingo 10, Cuauhtlatoatzin volvió a encontrar al prelado, quien lo examinó en la doctrina cristiana y le pidió pruebas objetivas en confirmación del prodigio. Ese mismo día tuvo lugar la tercera

¹³⁸ Es el documento histórico en el que se relata las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe al Beato Juan Diego, indígena azteca. Según Richard Nebel (1995) es un escrito originalmente en lengua náhuatl "lingua franca" en Mesoamérica, y todavía en uso en varias regiones de México. A pesar de que muchos documentos indígenas comienzan con el *Nican Mopohua*, estas dos palabras iniciales han permanecido por antonomasia para identificar este relato. El título completo es: "Aquí se cuenta se ordena como hace poco milagrosamente se apareció la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina; allá en el Tepeyac, de renombre Guadalupe".

aparición en la cual la Virgen María mandó entonces a Juan Diego que al día siguiente, lunes 11, fuera a verla para que le diera la señal que haría que le creyera.

El día lunes 11 Cuauhtlatoatzin no fue al Tepeyac porque halló a su tío Juan Bernardino enfermo, su tío le pidió a Juan Diego que al día siguiente fuera a Tlaltelolco en busca de un confesor, pues estaba seguro de que iba a morir. Juan Diego obedeció y salió muy de mañana el día martes 12 de diciembre de 1531, pero recordando que la Virgen lo tenía citado y temeroso de que lo entretuviera y no lo dejara ir en busca del confesor, quiso evitar su encuentro y así, en vez de seguir, derecho su camino, subió por entre el Tepeyac y el cerro al que estaba unido pensando rodear el Tepeyac por la ladera que mira al oriente hasta llegar a donde ahora queda el frente de la Basílica y tomar ahí el camino de Tlaltelolco. En su camino la virgen le salió al encuentro (cuarta aparición) y le explicó la situación de su tío. A esto respondió la Virgen María:

Oye y ten entendido, hijo mío, el más pequeño, que es nada lo que te asusta y aflige; no se turbe tu corazón; no temas esa enfermedad ni otra alguna enfermedad y angustia. ¿No estoy yo aquí, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra? ¿No soy yo tu salud? ¿No estás por ventura en mi regazo? No te apene, ni te inquiete otra cosa; no te aflija la enfermedad de tu tío, que no morirá de ella: está seguro de que ya sanó.

Juan Diego convencido de lo que le dijo, pidió a la Virgen que le diera la señal y el mensaje para llevarlos al obispo.

La Virgen entonces le dijo que subiera a la cumbre del cerrito donde solía verlo y que cortara las flores que allí encontraría, invitándole a subir hasta la cima de la colina de Tepeyac para recoger flores y traérselas a ella. No obstante, la fría estación invernal y la aridez del lugar, Cuauhtlatoatzin encontró varias flores entre ellas rosas de Castilla. Una vez recogidas las colocó en su «tilma» y se las llevó a la Virgen, que le mandó presentarlas al obispo como prueba de veracidad. Una vez ante el obispo el santo abrió su «tilma» y dejó caer las flores mientras que en el tejido apareció, inexplicablemente impresa, la imagen de la Virgen de Guadalupe, que desde aquel momento se convirtió en el corazón espiritual de la Iglesia en México.

Según la tradición católica, la imagen que hoy en día se expone en la Basílica de Guadalupe sería la misma que la de ese día del año 1531, aunque no hay certeza científica de ello.

Juan Diego no volvió a su casa sino hasta el día siguiente, pues el obispo lo detuvo un día más. Aquella mañana le dijo: Ve a mostrarnos dónde es la voluntad de la Señora del Cielo que se le erija su templo.

Juan Diego condujo a las personas que el obispo dispuso que lo acompañaran al lugar en que se había aparecido la Virgen y en el que debería erigirse su Santuario y pidió permiso de irse, pero no lo dejaron ir solo, sino que lo acompañaron a su casa, al llegar a la cual vieron que su tío estaba perfectamente sano; Juan Diego explicó a su tío el motivo por el que él llegaba tan bien acompañado y le refirió las apariciones y que la Virgen le había dicho que él estaba curado. El tío al oír el relato de su sobrino Juan Diego, manifestó que ciertamente la misma Señora lo había sanado, puesto que a él mismo se le había aparecido (quinta aparición) y añadió que le habla dicho que dijera al obispo que era su voluntad se le llamara la Siempre Virgen Santa María de Guadalupe.

Con el tiempo, Juan Diego, movido por una tierna y profunda devoción a la Madre de Dios, dejó a los suyos, la casa, los bienes y su tierra y, con el permiso del obispo, pasó a vivir en una pobre casa junto al templo de la «Señora del Cielo». Su preocupación era la limpieza de la capilla y la acogida de los peregrinos que visitaban el pequeño oratorio, hoy transformado en basílica, símbolo elocuente de la devoción mariana de los mexicanos a la Virgen de Guadalupe.

Juan Diego Cuauhtlatoatzin, laico fiel a la gracia divina, gozó de tan alta estima entre sus contemporáneos que estos acostumbraban decir a sus hijos: «Que Dios os haga como Juan Diego». Cuauhtlatoatzin murió en 1548, con fama de santidad. Su memoria, siempre unida al hecho de la aparición de la Virgen de Guadalupe, atravesó los siglos, alcanzando la entera América, Europa y Asia.

Se ha establecido que en 1531 se produce la primera aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego; sin embargo, las fechas varían en diversas fuentes: Según lo mencionado por Lafaye (1983) en el Códice Gómez de Orozco se dice que fue en 1530, en el Diario de Juan Bautista se da la fecha de 1555, etc. Según Báez-Jorge (2000: 190) “estas divergencias cronológicas hacen patente que durante el siglo XVI y principios del XVII el guadalupanismo era un vigoroso culto popular, alejado de las normas canónicas y el control de la jerarquía eclesiástica. Es hasta 1648 cuando Miguel Sánchez publica el primer evangelio guadalupano con el título de Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe”. Es claro que la persistencia de los cultos prehispánicos durante los siglos que abarcó el periodo colonial puede documentarse más ampliamente. Para los fines de esta investigación, los ejemplos presentados sin ánimo de exhaustividad cumplen con el propósito de evidenciar su arraigo y resaltar el importante papel que ocupaban en las actividades económicas,

la ordenación social, el ciclo vital y la cosmovisión de las comunidades indígenas y particularmente las otomianas *Hñähñu*. En otro sentido, esta breve exploración tiene como objetivo poder establecer la prolongación de algunas creencias hoy en día.



Ilustración 19

Alegoría de la declaración pontifica de Benedicto XIV el 24 de abril de 1754 del patronato Guadalupano sobre la Nueva España, anónimo novohispano, siglo XVIII.



Ilustración 20

Imagen original en la Nueva Basílica del Tepeyac.

Las divinidades femeninas que habitan la cosmovisión *Hñähñu* contemporánea parecieran ser formas religiosas mediatizadas por la cristianización. Sin embargo, constituyen piezas elementales del lenguaje simbólico en el que se encuentran los diferentes tiempos pasados y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los *Hñähñu*. De este modo, como representaciones sociales colectivas¹³⁹ cumplen un papel de ordenaciones socioculturales, dado que

¹³⁹ De este modo, desde la perspectiva durkheimiana las representaciones colectivas son sintetizadas y expresadas en forma colectiva y “tienen vida propia” (Durkheim, 2000: 54-55); “como hechos sociales, mantienen independencia de los individuos y como tales le son impuestas mostrando su carácter determinista”. Si bien Durkheim no llegó a desarrollar en un sistema teórico la noción de representaciones colectivas, sentó el fundamento para su sucesiva elaboración; desde el campo de la psicología social, Moscovici y sus seguidores logran desarrollar el terreno teórico, conceptual y metodológico en el estudio de las representaciones sociales (Jodelet, 1986). Al considerar las representaciones sociales como una forma de conocimiento compartido socialmente,

interactúan con éstas en condición de determinantes, conservando su comportamiento de relativa autonomía y sus raíces profundizan en el antiguo substrato cultural mesoamericano. Asimismo, expresan las condiciones de existencia social de sus creadores, sobre las cuales influyen simultáneamente como imágenes que transmiten un mensaje protector. De igual forma, incorporan los valores propios del grupo cultural *Hñähñu*, resultado de manifestaciones dinámicas en las que concurren procesos de desplazamiento, intermediación simbólica y reinterpretaciones simbólicas que llevan a la configuración de nuevas tradiciones.

4.5 Referencias etnográficas sobre los santos San Sebastián, El Niño del Portezuelo y la Virgen de la Ferrería.

La vivencia religiosa¹⁴⁰ de los *Hñähñu* incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura depende de las vivencias concretas de su propio grupo. Dentro de las prácticas religiosas entre los *Hñähñu*, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes de orden sagrado, están cargados de significados y funciones únicas que enfatizan un papel diferente al de la concepción católica. Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en el contexto indígena *Hñähñu* hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación propia de este grupo en dichas imágenes, una interpretación que resulta más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural.

Moscovici (1979) alude no solo al carácter eminentemente social de las representaciones, sino además a su naturaleza individual y psicológica. Asimismo, Denise Jodelet (1986: 474) destaca el carácter psicológico de la representación social al conceptualizarla como “una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social”.

¹⁴⁰ Félix Báez (2000: 47) indica que “la vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del “atraso” de los pueblos indios o de su pertenencia a “comunidades folks”. Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones”.

Dentro de esta vivencia religiosa peculiar, destaca la organización social que mantiene en su interior la cosmovisión *Hñähñu*, la cual, no es homogénea, pero sí presenta ciertos rasgos particulares que parecen coincidir en cuanto al establecimiento de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aun cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Estas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo *Hñähñu*. Para un observador externo, algunos cargos le parecerían referirse a lo que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de *Hñähñu*, particularmente con los santos referidos, dicha separación resulta inexistente, lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural. Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive este grupo otomiano, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad.

Se destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos San Sebastián en Xuchitlán, San Salvador, El Niño del Portezuelo en Tasquillo y la Virgen de la Ferrería, en Nicolas Flores, Hidalgo, ya que, entre los *Hñähñu*, se consideran como personajes divinos que están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del mismo grupo que los separa radicalmente de la concepción católica oficial. Así pues, se considera que las imágenes de estos santos han sido reinterpretados de acuerdo a la cosmovisión propia del pueblo *Hñähñu*, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación católica, sino que corresponden a una concepción en la cosmovisión mesoamericana, como es la creencia en el vínculo que mantienen estos santos con las piedras sagradas llamadas *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas. Cabe señalar que dicha adaptación o

reformulación de estos santos, no opera exclusivamente a nivel de un municipio en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos municipios que se engarzan en una región, auspiciando sus relaciones sociales y religiosas en la figura de los santos y las amistades, así como parentescos que éstos tienen entre sí.

Gilberto Giménez (1978: 66) señala que “los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad”. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local *Hñähñu* al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados mayordomías. El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida del pueblo *Hñähñu*, los cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos en su propia sociedad, sin embargo, los santos se cree que también deben corresponder, pues son parte del mismo grupo. De esta manera, los santos referenciados son parte integral de la cultura *Hñähñu*, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

El entramado social que se articula en torno a las fiestas religiosas del grupo *Hñähñu* en estos contextos culturales tiene como centro de referencia la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia considerada como real que se analiza este complicado conglomerado ritual entre los *Hñähñu*. En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo. Aún los mayordomos, quienes se encuentran indisociablemente unidos a los santos, como los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo, se diluyen al lado de éste, quedando como meros acompañantes del personaje

sagrado. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” de estos santos. Desde esta perspectiva, la relación entre los *Hñähñu* y los santos es compleja y profunda, ya que se enraíza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que los ayuden a enfrentarse con los embates de la vida diaria y la fragilidad humana en el mundo del “dentro”, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos en el mundo del “fuera”, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo de raíces prehispánicas. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la realidad natural y sobrenatural, para los *Hñähñu* sobre las piedras sagradas.

Dichos santos funcionan como protectores contra las enfermedades, los infortunios y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación con los fenómenos naturales y sobrenaturales requeridos para el ciclo agrícola y protección de su grupo cultural. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez que apreciados y temidos. Bajo dicho panorama, el santo es considerado por los *Hñähñu* como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los hombres no tienen, como es el parentesco y la relación de interdependencia, así como la función de habitáculos con las entidades de las piedras sagradas para los *Hñähñu*. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo del “dentro”, una presencia del mundo del “fuera”, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno¹⁴¹ a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes. El santo está presente y desde el cohabitar con los hombres ejerce sus funciones, que tienen que ver con este mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados y sobrenaturales que portan los mismos santos referidos.

¹⁴¹ La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente), (Cfr. Gómez Arzapalo 2009: 253-256).

Esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera en la cosmovisión *Hñähñu*, de hecho, no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y las piedras sagradas, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, los santos, como entidades divinas en sí mismos, son habitantes del mundo y en este caso particular, vecinos de los habitantes del grupo *Hñähñu*, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo entidades personales con las que se puede pactar, con quienes se puede hablar, y a los que se pueden convencer de que otorguen algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Dichos santos al ser considerados personas tienen voluntad propia, así que son susceptibles de ver influenciada su voluntad a través de regalos, o en casos extremos castigos para presionarlos. Siguiendo esta misma línea, al ser vistos como personas, tienen a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues, así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlos con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tienen personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como cualquier persona, así mismo pueden ser convencidos a través de ofrendas y rituales para poder actuar en contra de algunas personas.

De esta forma, los santos San Sebastian, El Niño de Portezuelo y La Virgen de la Ferrería en dichos contextos religiosos, se convierten en imágenes que han sido incorporadas en la cosmovisión *Hñähñu* donde son asumidos como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de piedra, madera, pasta de caña, yeso o resina. Situación que responde a una incorporación local que este grupo otomiano ha hecho de estas imágenes a su contexto cultural, resignificándolas a través de mitos y relaciones oníricas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo en mayor o menor medida con la religión oficial. Dichos santos se muestran como verdaderos actores al interior de la cosmovisión *Hñähñu* y son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos y sus fiestas son mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización del grupo cultural *Hñähñu* en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario

más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta. De esta forma quedan constituidos como figuras centrales del proceso social implícito en las fiestas religiosas, procesos que implican una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, así como estrategias económicas aplicadas durante todo el año.

4.5.1 San Sebastián, San Salvador, Hidalgo

En la localidad de Xuchitlán perteneciente al municipio de San Salvador, se tiene por santo patrono a San Sebastián, quien se considera como portador y habitáculo de un *Cangandho* reconocido como una “piedra mayor”, ya que se cree que, al llegar la evangelización a esta localidad, sus antiguos habitantes colocaron dicha “piedra mayor” dentro de la imagen del santo católico. Al ser este un adoratorio¹⁴² prehispánico de las piedras llamadas *Cangandhos*, se cree que los habitantes de la época evangelizadora en esta localidad no podían permitir que su culto¹⁴³ se perdiera, encontrando la forma de mantenerlo vivo a través de la imagen del santo católico y dando a conocer dicha acción solo a los antiguos habitantes de la localidad de Xuchitlán, situación que en la actualidad se ha extendido a lo largo y ancho del Valle del Mezquital, de donde llegan a venerar al *Cangandho* considerado como una “piedra mayor” y a su habitáculo, el santo San Sebastián.

Se debe señalar que dentro de las creencias católicas y referidas a dicho santo San Sebastián, se le considera como un santo venerado por personas migrantes¹⁴⁴ en

¹⁴² Carlos Oseguera señala que: “Xuchitlán era un santuario dedicado al *Cangandho*, dedicado a las piedritas o los ídulos que decíamos antes, cuando llegó la religión los abuelitos incrustaron a uno de los *Cangandhos* mayores dentro del santo, de ahí que se llegue a ofrendar con reliquias, ceras, flores, entre otros elementos” (Comentario personal, 2019).

¹⁴³ A través de comentarios personales del Padre de la Parroquia de Grupos Originarios en Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo, el Padre Froilán Hernández, señala que entre los medios del culto religioso se encuentran los templos, la cruz, las vestimentas sagradas, etc. Entre los actos de culto elementales se encuentran la inclinación, ponerse de rodillas, el signo de cruz, etc. Más complicados son los ritos, misas y festividades entre los *Hñähñu*. De esta forma el culto religioso se encuentra en íntima interrelación con otros elementos de la religión y contribuye al fortalecimiento de la religiosidad de los hombres. En este contexto se considera al culto como un conjunto de actos religiosos relacionados con lo sobrenatural. Donde el contenido de la actividad del culto está determinado por las concepciones, por sus funciones en el mundo y por el carácter de sus relaciones con el hombre hacia él, etc.

¹⁴⁴ La mayor parte los migrantes indocumentados en el Valle del Mezquital que buscan encontrar un empleo en Estados Unidos son católicos, por esta razón, han incorporado a la devoción de los santos patronos sus adversidades y dificultades que incluyen el trayecto desde sus comunidades de origen

el Valle del Mezquital, pese a que dichas personas tengan conocimiento o no de que este santo sea portador de un *Cangandho* le rinden culto. Cabe mencionar que como se ha comentado, la globalización y sus consecuencias han causado el desconocimiento de aspectos religiosos y de cosmovisión en el segmento de la población joven no solo de la localidad del Xuchitlán, San Salvador, sino en todo el Valle del Mezquital, situación por la cual el culto a dicho santo no solo es por considerarlo como un portador de raíces prehispánicas, sino por relacionarlo con la protección de migrantes en la época actual.

a la frontera norte, los peligros del cruce indocumentado, la búsqueda de trabajo y la posible deportación. Uno de los santos más importantes y de los cuales se tiene la creencia de la intervención de su ayuda en dichos casos, es el santo San Sebastián.



Inmigrante de la localidad de Xuchitlán, realizando conmemoración particular para San Sebastián, por agradecimiento a su buena ventura en Estados Unidos (Sánchez Fonseca 2019).

Una de las particularidades de dicho santo es que se le considera peregrino y puede salir de la iglesia a visitar a quien le desee ofrendar en casas particulares o en eventos públicos. Situaciones en las cuales los mayordomos en turno cuidan y vigilan de la imagen del santo, se señala la participación de los grupos que guardan y protegen la tradición *Hñähñu* en cada uno de los eventos.



Imágenes que demuestran el culto a San Sebastián en diferentes comunidades, en el mismo contexto señalan la participación de grupos que se considera son portadores del conocimiento de las tradiciones *Hñähñu* (Sánchez Fonseca 2019).



Imágenes referentes a la realización de ofrendas en eventos públicos a San Sebastián (Sánchez Fonseca 2019).

Dentro de las ofrendas que recibe dicho santo se encuentra la lechuga que representa la vida del pueblo *Hñähñu*, las cuelgas de dulces que representan los gustos del santo, relacionados con los dulces de los niños que se consideran son los *Cangandhos*, vínculo citado en apartados anteriores de esta investigación, maíz molido que representa a los *Hñähñu*. Agua con azúcar, manzana, lechuga, cacahuete, maíz molido y plátano que representa a toda la humanidad. Asimismo, destaca el pulque que implica la fertilidad de la tierra, las flores blancas que señalan la pureza de las piedras sagradas y el santo portador, así como la representación de niñas vestidas de blanco que simbolizan la pureza y el ofrecimiento a las divinidades sobrenaturales de la pureza de las mismas niñas, situación de ofrenda que permite el vínculo con el mundo del “fuera” donde San Sebastián y las entidades de las piedras sagradas forman un único ser.



Imágenes que señalan los elementos simbólicos de la ofrenda a San Sebastián en Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).



Imagen que representa la inocencia de las niñas que se considera se ofrenda a las divinidades relacionadas con los *Cangandhos*. Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).

Para poder entender mejor el contexto ritual de los *Hñähñu* hacia San Sebastián es necesario señalar parte del contexto histórico y católico oficial de este santo. San Sebastián cumplía con la disciplina militar, pero no participaba en los sacrificios paganos por considerarlos idolatría. Como cristiano, ejercitaba el apostolado entre sus compañeros, visitando y alentando a otros cristianos encarcelados por causa de su religión. Acabó por ser descubierto y denunciado al emperador Maximiano quien era co gobernante del imperio con Diocleciano, quien lo obligó a escoger entre su condición militar y su fe religiosa. Sebastián eligió seguir siendo cristiano. Decepcionado, el emperador lo amenazó de muerte, pero Sebastián se mantuvo

firme en su fe. Enfurecido, lo condenó a morir. Los soldados del emperador lo desnudaron, lo ataron a un poste y lanzaron sobre él una lluvia de flechas, dándolo por muerto. Sin embargo, sus amigos se acercaron y, al verlo todavía con vida, lo llevaron a casa de una noble cristiana romana llamada Irene, esposa de Cástulo, que lo mantuvo escondido y le curó las heridas, hasta que quedó restablecido. Sus amigos le aconsejaron que se ausentara de Roma, pero Sebastián se negó rotundamente. Se presentó ante un emperador desconcertado, ya que lo daba por muerto, y le reprochó enérgicamente su conducta por perseguir a los cristianos. Maximiano mandó que lo azotaran hasta morir, y los soldados cumplieron esta vez sin errores la misión, tirando su cuerpo en un lodazal. Los cristianos lo recogieron y lo enterraron en la Vía Apia, en la célebre catacumba que lleva el nombre de San Sebastián¹⁴⁵. Murió en el año 288.

En dicho esenario se indican dos aspectos relevantes para la cosmovisión *Hñähñu* sobre la muerte de San Sebastián en el contexto histórico de la religión católica oficial, el primero de ellos implica que su muerte fue causada por una lluvia de flechas y el segundo señala que fue amarrado a un poste. A través de una reinterpretación de elementos simbólicos se hace evidente la relación que existe entre la lluvia de flechas por parte de los soldados del emperador Maximiano para asesinar a San Sebastián y la caída en forma de flecha que en la cosmovisión *Hñähñu* refiere a la caída de meteoritos y narrativas oníricas sobre los mismos. Así como la reconfiguración del elemento del poste en la muerte de San Sebastián, ya que los *Hñähñu* representan este poste como un nopal donde muere San Sebastián, situación simbólica que permite identificar la reconfiguración de elementos de la religión católica oficial en la cosmovisión *Hñähñu*.

¹⁴⁵ Referencias obtenidas de la biografía de San Sebastián en Santoral Católico.



Ilustración 21

Santo San Sebastián en la iglesia de Xuchitlán, San Salvador. Se puede apreciar la reconfiguración del poste por el Nopal donde se cree que este santo fue amarrado y dado por muerto a través de una lluvia de flechas (Sánchez Fonseca 2019).

A este santo en la tradición católica oficial se le festeja el día 20 de enero, sin embargo, en la tradición *Hñähñu* el primer festejo u ofrenda, se hace coincidir con el carnaval y la época de siembra, por lo cual la fecha de su ritual principal llega a variar cada año realizándose después del 28 de enero. El ritual consiste en cruzar la serranía desde Xuchitlán, San Salvador, hasta la colonia Veracruz en Mixquiahuala de Juárez, el objetivo principal de este peregrinar es que el santo portador del *Cangandho* considerado como una “piedra mayor”, visite su antiguo lugar de veneración, al mismo tiempo que bendiga las tierras de los pueblos por los que pasa y que pueda convivir con sus creyentes. El ritual se lleva a cabo por medio de dos imágenes simbólicas de San Sebastián, una que se dirige hacia el pueblo del Teofani, perteneciente al municipio de San Salvador y otra imagen que se lleva a venerar a la colonia Veracruz, perteneciente al municipio de Mixquiahuala de Juárez, así lo describe Carlos Oseguera:

La primera ofrenda por parte de los dos pueblos del oriente y poniente representados por Teofani y Hacienda Vieja, que forman parte de San Salvador y Mixquiahuala. Ellos formaron sus cuadrillas en donde cada soldado representa a una piedrita, significa que representan el camino del antiguo santuario de *Cangandhos*. Dicen que cuando va el *Cangandho* caminando va tocando su tambor y su flauta, se oye que van muchos caminando y eso es lo que representa la cuadrilla que hace el rito al Sol y a la Tierra y a los *Cangandhos* o los antepasados.¹⁴⁶

Este peregrinar de aproximadamente seis horas caminando a través de los cerros, se lleva a cabo mediante dos descansos uno para poder convivir, tomar pulque y agua y el segundo para poder realizar una misa entre los cerros, ofreciéndola al lugar donde se encuentra otro *Cangandho* “mayor” del santuario de raíces prehispánicas, ahí mismo se come y se realiza junto con la misa una veneración ritual *Hñähñu* ofrecida al antiguo santuario, donde las personas que guían dicho ofrecimiento son cuatro niñas vestidas de blanco que representan los cuatro puntos cardinales y la pureza que se ofrece a través de las niñas a las piedras sagradas que se consideran aún radican en el lugar. Los elementos de la ofrenda son los

¹⁴⁶ Oseguera, C. (22 de febrero 2019). Especialista ritual. Mixquiahuala, Hidalgo. México.

mismos antes señalados, como lechuga, maíz, pulque, copal, dulces, flores, velas, entre otros.



Elementos simbólicos del ritual a San Sebastián, Xuchitlán que muestran el inicio del recorrido (Sánchez Fonseca 2018).



Segundo descanso del ritual de San Sebastián, Xuchitlán donde a través de misa al aire libre y la ofrenda de las cuatro niñas se le ofrece a los *Cangandhos* la pureza y se les recuerda como los antepasados creadores (Sánchez Fonseca 2019).



Cangandho “mayor” ubicado en el lugar donde se lleva a cabo la misa del segundo descanso (Sánchez Fonseca 2019).

Carlos Oseguera señala que:

La segunda entrega de ofrenda es en el quinto viernes de la cuaresma, se forman las coronas que van señalando los giros que da la tierra al sol en los cuatro rumbos cardinales acompañados de los cantos de *xādi* (rezando) y el sonido de la flauta y tambor. Los cabos son los que llevan el mando y los lanceros son los que acompañan, las madrecitas que son 4 niñas vestidas de blanco representan los 4 puntos de la tierra y también a las piedritas que son lo femenino o las piedras que son las mujeres, ellas son las que alimentan la ofrenda del *Cangandho* mayor, por eso ellas ofrecen primero la bendición de la ofrenda y el cabo mayor es el que tira la ofrenda en la tierra para darle de comer al *cangandho*. Listones simbolizan la vestimenta del *Cangandho* y el carrizo unifica la tierra y el cielo, la matraca es una forma de hacerles el llamado, o acompañarlos es como si fuera una música. El carnaval es un rito de fertilidad por eso los dos pueblos representan la dualidad noche y día, hombre y mujer¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Oseguera, C. (22 de mayo 2018). Especialista ritual. Xuchitlán, Hidalgo. México.



Colonia Veracruz donde se recibe al santo San Sebastián. Sobresalen los listones que refieren la vestimenta del *Cangandho* mayor (Sánchez Fonseca 2019).

En suma, se considera que este ritual vincula las creencias de la religión católica y las creencias de la cosmovisión *Hñähñu*, ya que es mediante San Sebastián que se ofrece culto a las piedras consideradas sagradas e inmersas en el imaginario colectivo *Hñähñu*, Luigui Tranfo y James Dow (Tranfo, 1974:306; Dow, 1974: 113) refieren al respecto:

La concepción otomí de un universo lleno de entidades, de voluntades autónomas que llenan las cosas y que son las cosas mismas. Estas entidades son respetadas y honradas, o de lo contrario su reacción puede dañar gravemente al individuo. En una época, los espíritus estaban vivos y activos, por lo que para mantenerlos alejados de la casa era necesario encender el fuego y rezar distintas oraciones. El mismo concepto actualmente operante, de los “santos” que “regañan”, es decir, de entidades del panteón católico que reaccionan enviando enfermedades o dañando a quien los descuida.

4.5.2 Niño del Portezuelo, Tasquillo, Hidalgo

Como se ha mencionado, respecto al pueblo *Hñähñu* y su representación del Niño Jesús como niño del Portezuelo, en Tasquillo, Hidalgo tiene que ver con un mito relacionado con una piedra sagrada o *Cangandho*, Carlos Oseguera menciona que:

En la tradición *Hñähñu* hay varias imágenes que forman parte del *Cangandho*, San Sebastián y el Niño del Portezuelo, a él también se le ofrecen las mismas ofrendas y con la misma relación, solo que a él se le ofrenda cuando termina el ciclo agrícola en diciembre cuando ya se dio gracias por todo. El santo niño representa las deidades infantiles¹⁴⁸.

La religión es una práctica que se lleva a cabo en los momentos críticos del individuo, en su ciclo vital, en la reproducción de su grupo de referencia, en su problemática como colectivo social y también como individuo. Se trata de un recurso, un volver la mirada hacia arriba, hacia el horizonte, una búsqueda sobrenatural de plenitud y de solución a problemas comunes de forma mágica y sobrenatural; es el último refugio de la sobrevivencia en una crisis profunda. Si bien se ha considerado a la religión como un universal cultural, también forma parte de cada sociedad, por tanto, las formas religiosas son diferentes en cada contexto. De esta forma la religiosidad popular podría definirse como el “conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas... susceptible de observación empírica” (Giménez, 1978:20). Aunque es un concepto criticado por la indefinición de fronteras entre la religión oficial y la popular, se trata, básicamente, como lo señala Carlos Álvarez Santaló (1989), de las prácticas religiosas que se originan o se mantienen, hasta cierto punto, fuera del control directo de la jerarquía eclesiástica y muchas veces a pesar de ese control.

Acudir a su iglesia en Tasquillo, es una tradición motivada por la solicitud de algún favor o milagro y el agradecimiento por la concesión de este, así lo señala su oración:

Hermosísimo Santo Niño del Pueblo de Portezuelo, con fervor y respeto a ti acudimos para darte gracias por todos los favores que nos has concedido.

¹⁴⁸ Oseguera, C. (22 de agosto 2019). Especialista ritual. Tasquillo, Hidalgo. México.

Hoy es un día muy especial de nuestra existencia porque estamos con la máxima autoridad y por eso nos postramos ante ti para contarte lo que nos sucede día a día. Al mismo tiempo te pedimos tu intersección de quienes te necesitamos.

¡Hijos míos! No temáis, todos están a salvo de todo mal, porque siempre que ocurres a mi llamado voz, te presentáis con toda humildad ante mí. Protegeré con toda la fuerza del Mundo a los que están en Estados Unidos de Norteamérica, niñitos enfermos, olvidados, necesitados, peregrinos de todos los pueblos del Valle del Mezquital y el mundo entero.

Enviaré mi espíritu como protección y esperanza a todos los que han aportado su limosna para la construcción de mi nueva Iglesia, los espero a su término juntos sin distinción. Hoy y siempre por los siglos de los siglos, amén.

El peregrinar para los *Hñähñu* se escenifica generalmente en grupo; en pocas ocasiones alguien va solo. Lo más usual es que acudan familias compuestas por tres generaciones “abuelos, padres e hijos”. Entre los milagros otorgados por el Santo Niño del Portezuelo entre los *Hñähñu* se encuentran los relacionados con los infantes curaciones y apariciones del santo son los más referidos, una vez otorgado el milagro es normal que algunos creyentes regalen vestimentas en honor al favor recibido, de esta manera los santos entre los *Hñähñu* se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes de la localidad, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir.

En el mito *Hñähñu* referido por sus feligreses se relata la aparición del Santo Niño de Portezuelo, así lo describe la señora Roberta Calderón:

Se cuenta que el santo niño fue encontrado en el cerrito y representa una deidad de la tierra y las antigüitas, incluso tiene las facciones de un indígena, no es blanco, tiene las facciones morenas y en su mano trae una piedrita que representa al mundo, a la tierra y su ofrenda 23 y 24 de diciembre. (Trabajo de campo, Tasquillo, Hidalgo, 2019).¹⁴⁹

¹⁴⁹ Calderón, R. (30 marzo 2019). Informante Clave. Tasquillo, Hidalgo. México.



Imágenes que indican el peregrinar del Santo Niño del Portezuelo, al mismo tiempo señalan las ofrendas recibidas como las cuelgas de dulces que se ofrendan a San Sebastián y a las piedras sagradas, Nicolás Flores, Hidalgo (Sánchez Fonseca 2019).



Características físicas del material del que está hecho el Santo Niño de Portezuelo, asimismo se señala el mundo que porta en las manos (Sánchez Fonseca 2019).

4.5.3 La virgen de la Ferrería, Nicolás Flores, Hidalgo

Es importante enfatizar que la mayoría de los habitantes de las comunidades inscritas en el Valle del Mezquital se reconocen como católicos y muchos de los componentes del culto a las imágenes santas, así como la iconografía de estas, son provenientes del catolicismo. Asimismo, la región del Valle del Mezquital posee una fuerte tradición católica, por lo que no resultaría extraño que la religión popular compartida actualmente por los habitantes del Valle del Mezquital se encuentre repleta de cuestiones altamente difundidas por la religión católica, tradiciones que fueron integradas y reinterpretadas desembocando en los cultos locales contemporáneos. En este sentido, el análisis de la construcción social de las imágenes santas en el Valle del Mezquital resulta pertinente cuando esta sociedad en particular se identifica con ellas reconociéndoles peculiaridades y valoraciones.

La mayoría de las imágenes santas que se veneran en el Valle del Mezquital tienen forma humana y su clasificación responde a una división genérica como lo son hombres y mujeres, y por edad niños y adultos, similar a la división que se presenta en la sociedad. Así, las imágenes santas son clasificadas por los hombres y éstas, a su vez, estructuran el resto del mundo de la misma manera. En cuanto a materialidad, se debe distinguir en primer lugar, que las imágenes santas tienen distintas condiciones: unas son planas, las cuales son reconocidas localmente como imágenes en “estampa” o “cuadro” y las otras tienen una condición tridimensional, la cual es definida coloquialmente como imágenes “de bulto”. Las imágenes planas implican la concepción de una superficie en blanco, es decir, vacía, que propone ser intervenida con una forma y colores; por alguna razón esta condición plana de las imágenes les permite su capacidad de copia y reproducción. Por eso, las imágenes santas de estampa son las que se encuentran en los altares públicos de las comunidades del Valle del Mezquital, en los cuales se encuentran pintadas sobre una pared y es mediante esta condición que las imágenes pueden aparecerse milagrosamente en otras superficies como lo son paredes, piedras, árboles y manchas.

Los materiales con que se confeccionan las imágenes santas varían de acuerdo con su condición. Por ejemplo, las imágenes en estampa generalmente se elaboran sobre papel y lienzos mediante la pintura o el bordado; las imágenes estampadas milagrosamente, es decir, las apariciones, se presentan en distintas superficies como paredes, piedras, ollas, comales, etc. y con los materiales más diversos: humedad, manchas, humo, hollín, etcétera. En cambio, las imágenes de bulto generalmente se manufacturan con barro, resina, plástico o madera de patol.

En cuanto a la vestimenta de las imágenes santas, es necesario reconocer que a pesar de su forma humana no se visten como personas, por lo menos no como los habitantes actuales del Valle del Mezquital, ya que las imágenes de santos y vírgenes generalmente son vestidas con túnicas o hábitos largos que cubren todo el cuerpo de la imagen y son confeccionados con telas de distintos colores. Además de los poderes que tienen las imágenes santas para dividirse y copiarse, existen otros poderes y propiedades que las caracterizan: sus atributos humanos y sus atributos divinos. En este sentido, como ya se ha comentado, la imagen santa adquiere voluntad propia. Para los *Hñähñu*, las imágenes que veneran poseen ciertas características compartidas humanamente, pero, sobre todo, les pertenecen algunas propiedades únicas, que los constituyen como materia especial, propiedades que les llegan de los santos que representan.

Tal es el caso de la Virgen de La Ferrería, quien se molesta con los peregrinos que acuden por primera vez a su santuario y primero visitan a la imagen de Santa Lucía durante el camino de la peregrinación. Los devotos se dan cuenta de esta situación cuando llegan y no son capaces de distinguir y ver la silueta de la Virgen en la piedra como señal de su enojo y celos. En el mismo contexto los *Hñähñu* creen que las imágenes santas se alegran cuando los devotos las atienden, las limpian, les cambian su ropaje, les preparan su reliquia¹⁵⁰ para el día de su fiesta. Sin embargo,

¹⁵⁰ En este sentido, las imágenes santas son contaminantes, es decir pueden compartir y difundir su esencia a través de "reliquias" por medio de las cuales transmiten a los hombres el poder de las divinidades. En el Valle del Mezquital, las "reliquias" pueden consistir en varios tipos de objetos relacionados con las imágenes y generalmente aluden a un regalo. Para los *Hñähñu*, el término reliquia se aplica específicamente a la planta llamada romero (las propiedades medicinales del romero le convierten en una buena alternativa para tratar dolencias respiratorias y digestivas, entre otras, pero también es muy apreciado como condimento y en la aromaterapia). Así, la reliquia

con la misma facilidad con que las imágenes de los santos se alegran, también se enojan y envían castigos.

El mito de creación sobre los Wemas ya se ha referenciado anteriormente, sin embargo, en este apartado se abordarán distintos aspectos como los que comenta la Señora Isidra de 84 años, originaria de Nicolás Flores:

Los Wemas son piedras que están incrustadas en los cerros o que son piedras grandes con siluetas de imágenes o santos como los frailes y por ejemplo o el cerro del elefante que también hay una piedra que simula a la virgen, dentro de una cueva. Se celebra con un rito, con sacrificio de animales, se les da de comer caldo de gallina y café, se les tiene que rociar alcohol, caña, cerveza o pulque, canto y baile en la noche y en el día se les da de comer, y después se festeja con un baile y el xädi (rezandero) sacrifica al pollo para los guardianes de los cerros, el pollo representa la purificación de la tierra, la sangre es para purificar¹⁵¹.

representa un vínculo con doble efecto; en principio es una ofrenda para las imágenes santas, quienes una vez vertidas en ellas, las devuelven a los hombres como “regalo” para que finalmente sean aprovechadas por ellos.

¹⁵¹ Isidra. (22 de diciembre 2019). Informante Clave. Nicolás Flores, Hidalgo. México.



Virgen de la Ferrería, Nicolás Flores, Hidalgo (Sánchez Fonseca, 2019).





Representación zoomórfica de una piedra mayor en Nicolás Flores, Hidalgo (Sánchez Fonseca, 2019).



Virgen de la Ferrería, Nicolás Flores, Hidalgo.

Los santos para los *Hñähñu* en el Valle del Mezquital tienen la capacidad de ocupar simultáneamente varios lugares a la vez, así explican cómo una misma entidad se encuentra en las imágenes santas ubicadas en sus propios altares domésticos, en el templo de la comunidad y en las piedras en cuevas o en cerros, tal es el caso de la Virgen de la Ferrería.

Como se ha señalado la religión institucionalizada colabora con el mantenimiento del orden y la estratificación social; sin embargo, la religiosidad también puede ser refugio emocional e incluso instrumento de cambio social. En todo caso, las creencias religiosas *Hñähñu* y los rituales en torno a ellas funcionan como parte de la adaptación social. De forma tal que los rituales y las prácticas religiosas por parte de los *Hñähñu* cumplen una función social de integración, solidaridad y cohesión, toda vez que originan y reproducen significados culturales básicos que se relacionan con su forma de ver el mundo: una cosmovisión *Hñähñu* propia, su historia, su memoria y su tradición cultural. Donde el culto a una imagen determinada proporciona cohesión y solidaridad social, así como resistencia cultural e identitaria.

REFLEXIONES FINALES

Reflexiones finales

La construcción de la concepción del mundo y de los seres en éste para el grupo *Hñähñu*, depende del significado del concepto de lo real; gracias a este concepto se piensa en el mundo del “fuera” y el mundo del “dentro”. En este sentido, el significado de lo real es la lente a través de la cual se modifica la forma de ver los objetos de la naturaleza y pensarlos como entidades sagradas. En dicho escenario, un cambio en la manera de concebir lo real implica un cambio en el sentido de la realidad, es decir, en el significado propio del mundo. Aproximarse desde la antropología al concepto de lo real y lo imaginario entre los *Hñähñu* es introducirse en el sistema que gobierna la conducta cultural de este grupo social y la construcción de su pensamiento, implica sumergirse en nuevas formas de experimentar el mundo social, religioso, mitológico y onírico, así como profundizar en nuevas perspectivas epistemológicas sobre las formas de construir conocimiento antropológico.

La variedad de significados sobre el concepto imaginario se torna indiscutible, por lo que en esta investigación fue necesario situarse desde una perspectiva de las ciencias sociales, particularmente desde la antropología, para establecer que no se está hablando desde un enfoque psicologista. De esta forma, la capacidad de simbolizar elementos abstractos de la realidad para este grupo cultural constituye aspectos pertinentes al estudio de la experiencia humana en sociedad y por tanto trascendentes en el abordaje científico de lo social, no solo entre los *Hñähñu*, sino en cualquier sociedad.

Desde la complejidad en torno al concepto de lo imaginario entre los *Hñähñu*, se hace referencia a la incertidumbre para comprender componentes que se consideran esenciales de la cultura *Hñähñu*; la memoria, los sueños, los mitos, las creencias y la tradición oral con relación a un contexto cultural otomiano, es decir, las formas de ser y hacer de los individuos pertenecientes a este grupo que se autodenomina *Hñähñu*. Jean-Jacques Wunenburger (2008:15) señala que “la dificultad de conceptualizar este término es debido a la indiferencia epistémica que subyace al desarrollo del imaginario con un significado determinado, pues se tiende

a relacionar la mentalidad, mitología, ideología, ficción, temática, imaginería, entre otros”. Sin embargo, se puede señalar a lo imaginario como aquel “conjunto de producciones mentales o materializadas en obras a partir de imágenes visuales y lingüísticas que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y figurados”.

Bajo este panorama, el imaginario otomiano *Hñähñu* se constituye por medio de las referencias semántico-simbólicas, como son los términos *Cangandhos*, Ídulos, San Juanes y Wemas, así como los santos relacionados, los cuales ejercen su acción práctica manifestada a través de símbolos rituales como: cuevas, piedras, cerros, antepasados, personas pequeñas y gigantes, así también, de las narraciones oníricas relacionadas con la mitología otomiana. Estas dimensiones sugieren el contenido invisible de un valor que establece un sentido para los integrantes de dicho grupo cultural. Asimismo, constituyen formas de significados simbólicos y una trascendencia discursiva, de modo que el imaginario *Hñähñu*, desde la antropología, debe siempre concebirse como un sistema complejo que se complementa entre la imagen simbólica, el relato onírico, la narración, la interpretación y los hechos, ya que se consideran categorías fundamentales que permiten entender el complejo cultural de dicho grupo, desde las imágenes hasta las representaciones racionales.

El desarrollo de esta investigación permite confirmar que el imaginario *Hñähñu* comprende las prácticas y representaciones que hacen referencia a las construcciones identitarias de este grupo, en el sentido de pertenencia, normativa, significaciones, aspiraciones y narrativas, donde las formas simbólicas del imaginario hacen posible las relaciones entre los *Hñähñu* con los sueños, las piedras sagradas, los mitos y los santos. Se puede vislumbrar que el imaginario *Hñähñu* va más allá de la reflexión intelectual de la realidad, es decir, sale de los parámetros del pensamiento racional de las sociedades globalizadas para insertarse en el mundo como una imaginación de la existencia social misma, de las formas de interacción social, los fenómenos y la ideología en el mundo cotidiano, siendo una clase de entendimiento común entre este grupo cultural que propicia la

información de las prácticas rituales y de su particular vida social, así también, permite generar propuestas que den cuenta de la riqueza y diversidad de las expresiones rituales referentes al diverso patrimonio cultural de otros grupos indígenas.

Así, desde una conceptualización antropológica, se puede determinar que el imaginario sociocultural *Hñähñu* va más allá de la imaginación o fantasías, pues determina las formas de su propia conducta, organización social y religiosa. En este sentido, los aportes de esta investigación permiten exponer la construcción de una dinámica que se configura por medio de los sueños, mitos y experiencias del pensamiento, así como las instituciones sociales y religiosas que gobiernan toda la cultura *Hñähñu*, comprendidas como fundamento del orden y el caos, manteniendo el equilibrio dentro del mundo del “fuera” y el mundo del “dentro”, a la par de visualizar, a través de la praxis ritual, la experiencia simbólica de la realidad *Hñähñu* mediante las distintas dimensiones en su cultura. En este contexto, se suele objetivar y normativizar la abstracción de la realidad, de forma tal que la intención de analizar el imaginario *Hñähñu* fue vislumbrar la vivencia sociocultural, la aprehensión del mundo de sus propios actores, así como sus interpretaciones, con relación a los hechos y las significaciones dadas por la interioridad y la condición arquetípica propia de una conciencia y una memoria mítica, reconfigurada y legitimada a través de las narraciones oníricas tanto individuales como colectivas.

A través de la exploración dentro del imaginario *Hñähñu* se puede evidenciar la creación de un modelo onírico en el cual, los sueños y el dormir generan una conexión entre el mundo del “fuera” y el mundo del “dentro”, una conexión donde se encuentran y se viven los mitos de creación otomianos, asimismo, se permite el contacto con los elementos primigenios de la cosmovisión otomí: cuevas, personas pequeñas o gigantes referenciados como los antepasados y distintos elementos de la naturaleza. En dicho escenario onírico se ratifica la recepción de mensajes premonitorios o iniciáticos, lo que muestra que los sueños son una forma de anticipación simbólica para acontecimientos, que en la creencia *Hñähñu*, se consideran como mensajes dados por sus antepasados a personas que aún

mantienen dichas creencias o simplemente con personas con las cuales los antepasados desean comunicarse.

Dicha concepción del mundo entre los *Hñähñu* permite señalar que el sueño cumple una función metabólica en determinados procesos fisiológicos del cuerpo humano, sin embargo, también permite la transferencia de mensajes dados por sus divinidades y abre paso a las distintas dimensiones en las que se encuentran éstas; en dicho contexto, se vinculan los mundos en los que ejercen acción para los *Hñähñu*, razón por la cual conviene mantener buenas relaciones con estos seres extracorpóreos, durante la fase del sueño y después de despertar, es decir en el mundo material o el mundo del “dentro”. Como se ha visto, aún hoy, las actividades religiosas *Hñähñu* se exponen como un sistema ritual con dos características: de un lado las devociones católicas, como son las fiestas patronales y del otro, los rituales con raíces prehispánicas, así como rituales terapéuticos a través de la comunicación onírica monitoreada en muchos casos por el *xădi* (rezandero), quien combina las actividades de un curandero, las de un sacerdote que guía los rituales de la fertilidad, creación y funge con las funciones de mediador entre las distintas dimensiones existentes para los *Hñähñu*, como son la conexión onírica con las distintas entidades sobrenaturales y extracorpóreas, entre ellas los *Cangandho*, los Ídulos, San Juanes, Wemas, así como los santos católicos San Sebastián, El Niño de Portezuelo y La Virgen de la Ferrería.

La investigación realizada permite demostrar que en la construcción de la cosmovisión *Hñähñu* el dormir constituye un escenario donde los ancestros pueden comunicarse, relacionando los elementos de la mitología ancestral otomiana con experiencias sensoriales donde se expresan mensajes oníricos colectivos o individuales codificados culturalmente, lo que hace posible mantener viva la mitología otomiana *Hñähñu*. De esta manera, los discursos oníricos relacionados con los mitos de creación *Hñähñu*, son estereotipados y clasificados en la memoria colectiva y se espera que vuelvan de nuevo durante el proceso de recordar. Bajo dicho ambiente, es que las homologías entre experiencias oníricas individuales y representaciones colectivas pueden ser enriquecidas por los mismos miembros del

grupo, ya que por cada narración se encuentra una pista onírica correspondiente, que confirma que este conocimiento ancestral se mantiene utilizando experiencias individuales para integrarlas en una especie de archivo onírico (memoria colectiva) *Hñähñu*, que refiere en la mayoría de las narrativas, a situaciones en las cuales se entra en contacto con las divinidades otomianas *Hñähñu* y se identifican los elementos principales de la creación.

Se puede resumir que, dentro de los diversos escenarios oníricos, quien sueña es un solo actor en una escenificación donde intervienen muchos otros elementos, situación por la cual su experiencia se torna colectiva, ya que la información recibida en el sueño circula entre el grupo cultural fácilmente en términos de la tradición oral, la cual reactiva una información estratégica para el conocimiento compartido por el mismo grupo cultural. Se considera que las diversas experiencias oníricas entre los *Hñähñu* juegan un papel central como núcleo de un sistema estructurado dentro de su propia cosmovisión. En este sentido, el soñar implica la liberación de fuerzas y la fragmentación corporal que hacen coincidir los diferentes espacios temporales, razón por la cual los *Hñähñu* creen que al morir se llega a un sueño eterno y por consecuencia se puede formar parte de los antepasados, al transformarse ellos mismos en piedras sagradas.

Respecto a la relación existente en la cosmovisión *Hñähñu* de las piedras sagradas con los santos San Sebastián, la Virgen de la Ferrería y el Niño del Portezuelo, se puede discernir, en el acercamiento a los sistemas de pensamiento otomiano *Hñähñu*, que existe en el imaginario actual un vínculo que incorpora a la pareja primordial, presente en distintas sociedades: el Padre y la Madre, el Sol y la Luna, Cristo y la Virgen. En el caso particular de los *Hñähñu* la pareja primordial formada por San Sebastián y la Virgen de la Ferrería, incluye la relación con el Niño del Portezuelo, una divinidad que en el plano simbólico *Hñähñu* construye la estructura conceptual de la trinidad, que se utiliza para nombrar al trío de entidades divinas que existen en una misma esencia, es decir la de las entidades creadoras de los *Hñähñu*, proyectadas en una relación de creencias con raíces prehispánicas y su culto actual inmerso en ideas de la religión católica (Cfr. Galicia y Sánchez, 2002).

Se puede reflexionar sobre las relaciones de simetría trinitaria presente en diversos grupos culturales.

En este marco es que se puede constatar la manera en que están construidas las relaciones duales, así como simétricas y asimétricas entre los *Hñähñu*, como las que se demuestran en las piedras consideradas como sagradas, donde se encuentran figuras maternas, paternas y sus descendencias, como son las piedras consideradas hijos o hijas de piedras mayores y ocupadas en distintos rituales propiciatorios y terapéuticos. Un imaginario que se concentra en la manera de pensar el cuerpo, el género y el orden social, bajo una visión del mundo que se aplica tanto a la imagen del cuerpo humano como a la imagen del cuerpo de una piedra, meteorito, cerro, río o árbol.

El análisis del culto a San Sebastián, El Niño de Portezuelo y La Virgen de la Ferrería es muy importante para este grupo cultural ya que son santos considerados como instrumentos de “poder”, entendiendo éste como “conocimiento de los antepasados”. Este “poder”, presente en las imágenes católicas de los santos por medio de una “piedra mayor” sagrada permite a los *Hñähñu* entrar en contacto con el mundo de los antepasados, pues se cree que la veneración a estas imágenes sagradas constituye medios para alcanzar las formas de conocimiento antiguo que adquieren legitimidad y coherencia dentro de la dinámica de sus distintas dimensiones sociales y simbólicas. Donde incluso en sus oraciones y cantos, recuerdan a sus antepasados metamorfoseados en piedras, quienes siguen acompañando sus pasos y recorriendo todavía sus antiguos caminos. Estos caminos se refieren a una doble alegoría: por un lado, son los espacios geográficos de un territorio, espacios míticos llenos de relatos, donde la naturaleza adquiere un significado simbólico en cada uno de sus accidentes geográficos, la principal característica que presentan estos espacios simbólicos para los *Hñähñu* es que comunican a los humanos con el mundo del “fuera” donde se encuentran todas las entidades sobrenaturales que ejercen acción en el mundo del “dentro”, por otro lado, el camino también se refiere al proceso por el cual los especialistas rituales *Hñähñu*

como puede ser el *xādi* o rezandero pueden llegar a convertirse en piedras sagradas.

Se considera necesario señalar que lo sagrado en la concepción de la realidad para los *Hñähñu*, se presenta no solo como un complemento de lo no “sagrado” o “profano” (Eliade, 1989), sino como aquellas experiencias que transforman la conciencia de su vida, ejemplo de ello son las peticiones milagrosas o vínculos oníricos únicos con piedras sagradas y santos, experiencias que pueden resultar indescriptibles bajo la lupa racional, sin embargo, existen y son la base de un sistema cognoscitivo propio de este grupo cultural. En la construcción de la cosmovisión *Hñähñu* el mundo sobrenatural y onírico se manifiesta a través de símbolos, como una piedra o un santo, este mundo divino es un mundo intencional, un mundo repleto de entidades que necesitan algún lenguaje para poder manifestar sus intenciones. La particularidad de su cosmovisión en este aspecto consiste en establecer una correlación con la voluntad de algún sujeto o entidad sobrenatural y su relación onírica para formar así una reciprocidad entre ambas partes.

Se puede evidenciar que bajo la racionalidad de la mitología otomiana *Hñähñu*, la relación de los sueños coincide con la explicación de las narraciones míticas, es decir, todos los colaboradores, portadores, poseedores y especialistas rituales que mantienen un vínculo con dichas piedras sagradas o santos referentes, señalan un mismo sueño con diferentes escenarios, interconectado con dichas piedras: “enanos” o “personas pequeñas en cuevas” y “mantos acuíferos”, lo que implica una relación onírica entre los mitos y la construcción del pensamiento *Hñähñu*, una simbiosis que se mantiene vigente a través de los sueños. Con esto se intenta señalar que el mito *Hñähñu* ha sido producido por todos sus narradores, pero a la vez por ninguno de ellos en concreto. Se puede decir que la construcción del conocimiento de este grupo cultural, a través de los sueños, da vida a sus propios mitos, he aquí la razón por la cual el estudio de los mitos otomianos del Valle del Mezquital, puede llevar directamente a descubrir el funcionamiento de su propio inconsciente relacionado con sus antepasados. En este escenario, la intención de

este trabajo ha sido la de relacionar los factores comunes antes señalados entre los símbolos oníricos de la mitología otominana *Hñähñu*.

En otras palabras, el conocimiento mítico y onírico compartido que gira en torno a dichas piedras y santos confirma la representación del espacio geográfico que los *Hñähñu* familiarizan, generando marcadores que reflejan sus experiencias en sueños, es decir, lugares sacralizados donde suceden visiones y se permite la comunicación con un universo lleno de divinidades en un diferente espacio-tiempo. Elementos que hacen evidente un inconsciente onírico relacionado con elementos simbólicos ancestrales. Cabe mencionar que la música puede formar parte de dichos escenarios oníricos ya que no solo se vincula con la tradición de los *Hñähñu*, sino que se cree, despierta a las fuerzas del inframundo, siendo la misma música un tipo de comunicación onírica entre los *Hñähñu*.

Bajo este panorama es que en la construcción de la cosmovisión *Hñähñu* se puede confirmar que un *Cangandho* es una piedra considerada sagrada con características antropomórficas similares a los Ídulos y los San Juanes, se utilizan para la protección de terrenos, cultivos, casas, objetos materiales, familias y para la propiciación de buena ventura, salud o enfermedad e infortunios, asimismo, se les relaciona con la música de tambores (*mexfaní*) y flautas (*pist'í*), algunos se encuentran al pie de los árboles, en casos específicos, las personas que los tienen nunca los han visto pero los ofrendan tanto ellos como personas externas, otros más se mantienen en casa con la familia, cabe señalar que así como un *Cangandho* puede curar, también puede enfermar, hecho que demuestra la dualidad en sus acciones simbólicas la cual ha sido señalada anteriormente. Es necesario mencionar que los especialistas rituales reciben en sueños las señales que deben seguir para poder encontrar la curación de los afectados, y sólo ellos lo pueden lograr.

El poder de los seres divinizados que habitan estas piedras es manipulable, dicha manipulación implica peligros y riesgos para quien lo manipula, lo que significa que puede volverse en contra un mal deseado. En este contexto dual en su obrar, la creencia de una parte de la sociedad en estas piedras se vincula con el carácter

negativo de aquellos signos y símbolos relacionados con las prácticas religiosas antiguas en donde se concibe a los antepasados prehispánicos como seres “malos” y a los santos católicos como “buenos” y no como esencias míticas de protección ancestral.

Sobre la veneración de meteoritos se puede constatar la existencia de narraciones que comentan que se ven caer en los cerros y se cree que ahí es donde permanecerán acompañando a las divinidades otomianas *Hñähñu*, en las cuales los mismos meteoritos mediante una reinterpretación simbólica se convertirán en *Cangandhos*. En esta investigación se puede evidenciar que existen lugares considerados como santuarios en los cuales es más recurrente la observación de meteoritos, ya que se cree que dichos lugares sagrados funcionan como atractores de éstos. Bajo dicho panorama se propone que el culto otomiano hacia los meteoritos en el Valle del Mezquital forma parte de un fenómeno cultural que contiene un conjunto de ideas, conocimientos y prácticas diversas relacionadas con piedras de naturaleza interna, es decir, generadas “dentro” de la misma historia del planeta Tierra, como “fuera” del mismo, en otras palabras, una roca del cielo. Lo que implica la experiencia de conocimientos que unifican las prácticas y conceptos religiosos de dicho grupo cultural. De esta forma el vínculo entre los hechos observados que tienen que ver con el cielo y la tierra son tan evidentes y se perciben de forma espontánea, de manera tal que es muy clara su relación en la cosmovisión *Hñähñu*. Cabe destacar que en este trabajo lo que interesa es la correlación entre los hechos astrales y los hechos terrenales, no la explicación del fenómeno de manera científica y racional, es decir, lo que importa es el lenguaje simbólico que permite la comunicación entre los *Hñähñu* y sus divinidades, así como antepasados representados en estas “piedras del cielo”, concebidas como flechas de fuego celestes.

Retomando las referencias de los términos emparentados con los *Cangandhos*, se propone que el denominativo *Ídulo* hace referencia a una piedra divinizada, con una textura reflejante; algunas, las que se consideran niñas cuentan con detalladas formas redondas y las piedras consideradas como niños cuentan con bordes y con

una superficie accidentada, que sin embargo sigue manteniendo ese brillo que parecen reflejar, pueden ser de diversos colores como negras, azules, blancas, rojas, verdes, grises o café, entre otros. Desde un punto de vista geométrico la noción de mayor tamaño y composición circular o accidentada de una piedra a otra presenta una escala en la cual, las más pequeñas se consideran hijas o hijos de una piedra mayor. Así, la clasificación de estas piedras en niñas, niños, papá y mamá se funda ante todo en los poderes que les son atribuidos.

Asimismo, la denominación San Juan hace referencia a piedras con las mismas características antropomórficas mencionadas y a los “espíritus” sagrados de adultos, pero sobre todo de niños muertos sin bautismo que habitan en las piedras, moran en los cerros y los ríos, y atraen la lluvia. Se cree que los espíritus que viven en estas piedras mantienen una relación estrecha con el santo católico llamado San Juan Bautista; debido a que la mayoría de estos espíritus murieron sin ser bautizados.

Un resultado más de esta investigación relacionado con los relatos recabados a través de distintos colaboradores, corroboran la creencia en la existencia de una generación anterior a la humanidad, seres llamados wemas, una población de gigantes que después de un diluvio que arrasó con su comunidad, se mantienen atrapados y petrificados en las montañas y las cuevas, siendo posible identificar los rostros, algunas veces santos de la religión católica y los huesos atrapados en las piedras, mediante su representación antropomórfica en cerros, cuevas o piedras de gran tamaño como lo es la Virgen de la Ferrería en Nicolás Flores, Hidalgo. El análisis de estas creencias permite corroborar que el ser humano es considerado como uno de los tantos seres animados que pueblan el mundo *Hñähñu*, de tal forma que las reglas sociales que gobiernan las relaciones entre el hombre y estos seres son prolongaciones lógicas unidas por la reciprocidad. De esta forma las representaciones sociales *Hñähñu* referentes a piedras sagradas y los santos antes citados, son portadoras de significados que se materializan a partir del lenguaje alegórico, simbólico, onírico, visual y corporal de dicho grupo cultural. Rescatadas

desde una perspectiva histórica, representan la realidad del pasado, que adquiere significado por medio de ellas.

Se puede plantear que la estructura social y el orden de los distintos espacios-temporales, oníricos o multi dimensiones, para los Hñähñu del Valle del Mezquital, se transforman en expresiones humanas donde la realidad para este grupo permite la creencia en entidades divinas deificadas e imaginadas como seres con personalidad, características físicas, capacidad intelectual, sentimientos y voluntades semejantes a los humanos, es decir, se les otorga una carga simbólica antropomórfica que hace referencia tanto a las similitudes en las relaciones sociales, así como en la similitud morfológica que relacionan al cuerpo humano con la imagen simbólica y antropomórfica de las piedras consideradas sagradas. Asimismo, dentro de dicha estructura los santos asumen un papel fundamental como protectores y patronos, convirtiéndose en un símbolo corporativo y factor de cohesión para distintas comunidades.

Hasta este punto se ha propuesto que el pensamiento *Hñähñu* relaciona dos tipos de “objetos”, por un lado, se encuentra el cuerpo humano y por el otro las piedras sagradas, es decir, elementos de la naturaleza, que permiten la alegoría del cuerpo humano en representaciones diminutas del mismo, distribuidas en diferentes espacios geográficos y simbólicos pertenecientes al Valle del Mezquital. Los *Hñähñu* de dicha área cultural consideran a las alegorías del cuerpo antropomórficas y en algunos casos zoomórficas, estrechamente relacionadas con las piedras sagradas, de esta forma encuentran en la imagen simbólica de dichas piedras las partes más importantes del cuerpo humano, las partes vitales del mismo, así como las que permiten la visión y la movilidad. Cabe señalar que los alcances de este trabajo son solo una parte de la construcción de la compleja cosmovisión otomiana *Hñähñu*, lo que implica que para poder profundizar en su análisis aún hacen falta mayores acercamientos interdisciplinarios a tan rica cultura de este grupo indígena de México.

REFERENCIAS

Referencias

Akademische Druck- und, V. (1996). *Códice Vaticano A 3738, ed. Facs.* México: Fondo de Cultura Económica.

Aleksandr, L. (1977). *Introducción evolucionista a la psicología.* Barcelona: Fontanella.

Álvarez, L. (1987). *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos.* México: INI.

Álvarez, C., Buxó, M. & Rodríguez, S. (1989). *La religiosidad popular.* Barcelona: Anthropos/Fundación Machado, 3 tomos.

Anales de Cuautitlan. (2011). *Anales de Cuautitlan.* México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Paleografía y traducción de Rafael Tena.

Bachelard, G. (1950). *La dialectique de la durée (p.152).* París: PUF col. Quadrige,

Baéz, J. (1973). *Informe preliminar sobre los indios zoques.*

---. (2002). *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México).* Xalapa: UV.

---. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* México: Universidad Veracruzana.

Balandier, G. (1969). *Antropología política.* Barcelona: Península.

Barabas, A., Gámez, A. & López, A. (2015). *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca en Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías.* México: CM, CFE, BUAP.

Barthes, R. (2002). *Lo Obvio y lo Obtuso: Imágenes, gestos, voces.* Barcelona: Paidós España.

Bech, J. (2011). *Cosmovisión y cultura Tradiciones míticas de los o'odham: su relación con el entorno natural y la vida social.* México: UNAM.

- Berger, P. (1985). *La reinterpretación de la sociología*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Braudel, F. (1989). *La Historia y las ciencias sociales*. México: Alianza Editorial (Sección: Humanidades).
- Brice, S. (1977). *La política del lenguaje en México*. México: INI.
- Bricker, V. (1993). *El Cristo indígena, el Rey nativo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, J. (1991). *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica*. México: UNAM.
- . (2001). *Introducción*. En *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-45). México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2001). *La etnografía de la fiesta de la santa Cruz: una perspectiva histórica*. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp.165-238). México: Conaculta / FCE, México.
- Carrasco, P. (1950). *Los otomíes: cultura e historias prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México.
- Chavero, A. (1940). *México a través de los siglos Volumen primero*. México: Imprenta Gustavo S. López.
- Cohen, P. (1969). *Theories of myth* (pp. 337-353).
- Cortés, H. (1963). *Cartas y documentos*. México: Porrúa.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- De la Maza, F. (1984). *El guadalupanismo mexicano*. México: Col. Letras Mexicanas, FCE/SEP.
- Díaz, A. (2009). *La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena? (pp.5-44)*. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas.

- Díaz, B. (1960). *Historia Verdadera de la conquista de Nueva España. En Manuscrito Guatemala* (p.1). México: Porrúa.
- Durkheim, E. (2000). *Representaciones individuales y representaciones colectivas. En Sociología y filosofía* (pp. 27-58). Madrid: Miño y Dávila Eds.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa, El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento) / Émile Durkheim, E. ed. Crítica, introd., selec. y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo, Juan Pablo Vázquez Gutiérrez; trad. de Jesús Héctor Ruiz Rivas –México: FCE, UAM, UIA.*
- Domhoff, G. (1985). *The Mastique of Dreams: A Search for Utopia Through Senoi Dream Therapy*. Berkeley: University of California Press.
- Dow, J. (1974). *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*. México: NI.
- Duch, L. (2012). *Religión y comunicación*. Barcelona: Fragmenta.
- Eliade, M. (1989). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Englebert, O. (1985). *La flor de los santos*. México: Imprenta Ideal.
- Fagetti, A. (2011). *Fundamentos de la medicina tradicional mexicana. En A. Argueta, M. Corona y P. Hersch, Saberes locales y diálogos de saberes en México* (pp. 137-151). México: CRIM-UNAM, Centro INAH-Morelos, ISBN: 978-607-02-2367-9.
- Ferrater, J. (1979). *Diccionario de filosofía. Tomo 3*. México: Alianza editorial.
- Fonseca, C. & Quintero, M. (2009). *La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas Sociológica* (pp.43-60).
- Frazer, J. (1989) *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1975). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.

----, (2013). *La interpretación de los sueños*, Madrid: Akal.

Galicia, A., Broda, J. & Good, C. (2004). *Fiestas y manejo del espacio cultural en algunas comunidades otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo*, En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 373-386.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.

Galicia, A. & Sánchez, S. (2002). *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.*, México: UNAM – CEMCA – INI.

---. (2009). *El espejo otomí: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, INAH.

---. (2017). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo Sociétés d'Ethnologie. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

García, T. (2012). *Mitos otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo*, en L. Báez Cubero et al. (coords.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico* (pp. 279-289). México: Gobierno del Estado de Hidalgo / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gessain, R. (1957). *Vagina dentata dans la clinique et la mythologie*. En *Psychanalyse* (pp. 248-294).

Gibson, C. (1967). *The Aztecs under the Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, Palo Alto, Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Julieta Campos (trad.). México: Stanford University Press, (ed.cast.: México, Siglo XXI (Serie Historia y Arqueología).

Giménez, G. (1978) *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

---. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

Gómez, R. (2009). *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

González, Y. (1975). *El culto a los astros entre los mexicas*. México: Secretaría de Educación Pública.

Halbwachs M. (1925 y 1994). *Les cadres sociaux de la mémoire* (p.370). París: Albin Michel.

Heiras, C. & Gallardo, P. (2008). *Medicina Tradicional, rito y mito en las culturas otomí y vecinas: huracán, pericón y anís; excremento y estrellas fugaces” en Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*. México: Programa de desarrollo cultural de la Huasteca.

Ibáñez, T. (1994). *La construcción del conocimiento desde una perspectiva socioconstruccionista*. Caracas, Venezuela: AVEPSO.

Jodelet, D. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En Moscovici, S. (Comp.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, (pp.469-494). España: Paidós.

Joël, C. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Jung, C. (1972). *Psicología y religión*, Buenos Aires: Paidós.

Klor de Alva, J. (1997). *Colonialism and postcolonialism as (Latin) American mirages*.

Kugel, V. (2002). *¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del archivo parroquial de Cardonal (S. XVIII)*. México: UNAM – INAH.

Lacan, J. (1987). *Escritos*. México: Siglo XXI editores.

- Lafaye, J. (1983). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La Formación de la conciencia nacional en México*. México: Prefacio de Octavio Paz, FCE.
- Landa, D. (1982). *Relación de las cosas de Yucatán*. Introducción de A. M. Garibay, México: Porrúa.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *La eficacia simbólica en Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- . (1989). *Mito y significado*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- . (1997). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, L. (1957). *La mentalidad primitiva Traducido por Gregorio Winberg*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- . (1985). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Llorca, J. (2003). *Meteoritos y cráteres. Fragmentos de otros mundos que caen en la Tierra*. España: Milenio.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Instituto de investigaciones antropológicas – UNAM.
- . (1995). *Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías*. Recuperado de <http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/349/333>
- López, A. & Gámez, A. (2015). *Sobre el concepto de cosmovisión en Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: CM, CFE, BUAP.
- Lorente, D. (2011). *La Razzia Cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: CIESAS / UIA.
- Luhmann, T. (1989). *Persuasions of the witch's craft*. Oxford: Basil Blackwell.
- Madsen, W. (1960). *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.

- Manzanilla, L. (1994). *Las cuevas en el mundo mesoamericano*. México: UNAM, Facultad de Ciencias: 59-66 (ISSN 1087-6376, Artículo de divulgación científica).
- Malinowski, B. (1927). *The problem of the meaning in primitive languages*. Londres.
- Mauss, M. (1959). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- . (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral Editores.
- Marc, A. (1998). *Dios como objeto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Martínez, L. (1989). *La ciencia para todos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, R. & Maza, R. (2011). *Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales. En Estudios de Historia Novohispana (pp. 163-184)*. México: Sahagún, Bernardino de 1938 Historia general de las cosas de la Nueva España, Pedro Robledo.
- Mircea, E. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas Volumen I* Barcelona, Paidós.
- Moles, A. (2007). *La imagen. Comunicación funcional*. México: Trillas.
- Moreno, B. (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: Ediciones CDI.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Ed. Huemul.
- . (2008). *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. España: Paidós.
- Müller, F. (1888). *Religión natural*. Londres.
- Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzín. Virgen de Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oehmichen, C. (2002) *Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la ciudad de México. En Estudios de Cultura Otopame, (pp. 123-148)*.
- Olavarrieta, M. *Magia en los Tuxtlas*. México: INI, No. 54.

Otto, R. (2001) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza editorial.

Pastor, M. (1999). *Crisis y recomposición social. El tránsito del siglo XVI al XVII en Nueva España*. México: FCE-UNAM.

Pierre, N. (1984). *Entre Mémoire et Histoires*. En *Les lieux de mémoire* (pp 15-17). La République: París Gaññimard.

Real Academia Española de la Lengua. (1992). *Diccionario de la lengua española* (21ª edición ed.). Madrid: Espasa Calpe.

Rubial, A. (2011). *La Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. México: Ediciones de Educación y Cultura/Trama Editorial (Madrid).

Salazar, C. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

Sánchez, L. (2016). *Tesis de la Licenciatura en Antropología Social titulada: Cangandhos, Ídulos y San Juanes: un estudio antropológico de la deificación de piedras en una comunidad otomí*. México: UAEH.

Sánchez, S., Broda, J. & Good, C. (2004). *Wemas y Cangandhos: limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo” en Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH.

Seler, E. (1963). *Códice Borgia, ed. facs. con comentarios de Eduard Seler*, México: Fondo de Cultura Económica.

Schütz, A. (1971). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Schwartz, H. (1984). (pp. 130-167). México: Trillas.

Sheiffert, J. (1977). *A phenomenological study. Social Problems* (pp. 203-220).

Sloane, M. (2000). *Nuestra Señora de Atocha y su Hijo. Objetos de poder”, en CONACULTA et al., Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha*. México: Exvotos,

CONACULTA / Instituto Nacional de Bellas Artes/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo.

Soustelle, J. (1940). *La pensée cosmologique des anciens Mexicains (représentation du monde et de l'espace)*. París: Hermann.

---. (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.

Spencer, H. (1872). *Principios de sociología*. Inglaterra.

Szurmuk, M. (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Instituto Mora y Siglo XXI.

Thompson, E. (1982). *Historia de la religión de los mayas* (p. 408-409). México: Siglo Veintiuno.

Turner, E. (1993). *The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?*. En *Anthropology of Consciousness vol. 4* (pp. 9-13).

Tranfo, L. (1974). *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*. México: INI/Conaculta.

Tylor, E. (1871). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

Van de Fliert, L. (1988). *Otomí. En busca de la vida (ar ñãñho hongar nzaki)*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Velázquez, F. (1582). *Relación de Querétaro, Descripción de Querétaro por su alcalde mayor Hernando de Vargas, 20 de enero de 1582, en "Colección de Documentos para la Historia de San Luis Potosí"*. México.

Viqueira, C. (1977). *Percepción y cultura: Un enfoque ecológico*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.

Vogt, E. (1973). *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. México: Núm. 69, SEP-SETENTAS.

Weber, M. (1934). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

----. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Williams, R. (1950). *Proyecto del Valle del Mezquital, informe preliminar sobre el municipio de Cardonal, Hgo.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

Wittgenstein, L., Philosophische U. & Francfort, S. (1971). Ed. Cast.: *Investigaciones filosóficas*, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads.), Barcelona: Crítica.

Wunenburger, J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Young, S. (2011). *Craving Earth. Understanding Pica. The Urge to Eat Clay, Starch, Ice, and Chalk*. New York: Columbia University Press.