



Revista  
electrónica  
de la Secretaría  
de Investigación

FHyCS-UNaM

N° 21 DICIEMBRE 2023



► [www.larivada.com.ar](http://www.larivada.com.ar)



La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales.  
Revista electrónica de la Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM  
La Rivada es la revista de la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Es una publicación semestral en soporte digital y con referato, cuyo objeto es dar a conocer artículos de investigación originales en el campo de las ciencias sociales y humanas, tanto de investigadores de la institución como del ámbito nacional e internacional. Desde la publicación del primer número en diciembre de 2013, la revista se propone un crecimiento continuado mediante los aportes de la comunidad académica y el trabajo de su Comité Editorial.  
Editor Responsable: Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM.  
Tucumán 1605. Piso 1.  
Posadas, Misiones.  
Tel: 054 0376-4430140  
ISSN 2347-1085  
Contacto: larivada@gmail.com

#### Artista Invitado

IroniC-Wincha  
[https://www.instagram.com/ironic\\_wincha/](https://www.instagram.com/ironic_wincha/)

## Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Decano: Esp. Cristian Garrido  
Vice Decana: Dra. Zulma Cabrera  
Secretaría de Investigación: Dra. Beatriz Rivero  
Secretaría Adjunta de Investigación: Mgter. Natalia Otero Correa

Director: Dr. Roberto Carlos Abinzano  
(Profesor Emérito/Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

#### Consejo Asesor

- Dra. Ana María Camblong (Profesora Emérita/ Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dr. Denis Baranger (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dra. Susana Bandieri (Universidad Nacional del Comahue/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

#### Equipo Coordinador

- Romina Inés Tor (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Lisandro Ramón Rodríguez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina./CONICET)
- Christian N. Giménez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

#### Comité Editor

- Débora Betrisey Nadali (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Zenón Luis Martínez (Universidad de Huelva, España)
- Marcela Rojas Méndez (UNIFA, Punta del Este, Uruguay)
- Guillermo Alfredo Johnson (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- María Laura Pegoraro (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)
- Ignacio Mazzola (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata)
- Mariana Godoy (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
- Carolina Diez (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- Pablo Molina Ahumada (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
- Pablo Nemiña (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
- Daniel Gastaldello (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)
- Jones Dari Goettert (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- Jorge Aníbal Sena (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- María Angélica Mateus Mora (Universidad de Tours, Francia)
- Patricia Digilio (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Mabel Ruiz Barbot (Universidad de la República, Uruguay)
- Ignacio Telesca (Universidad Nacional de Formosa, Argentina)
- Froilán Fernández (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Bruno Nicolás Carpinetti (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- María Eugenia de Zan (Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina)
- Juliana Peixoto Batista (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)
- Natalia Aldana (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

#### Consejo de Redacción

- Julia Renaut (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Julio César Carrizo (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Lucía Genzone (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Marcos Emilio Simón (Universidad Nacional de Misiones/Universidad Nacional del Nordeste)
- Emiliano Hernán Vitale (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Nicolás Adrián Pintos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Mónica Faviana Kallus (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Carolina Miranda (Universidad de Victoria, Wellington, Nueva Zelanda)
- María Alejandra Avalos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Alexander Ezequiel Gómez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET).

#### Corrector

- Juan Ignacio Pérez Campos

#### Diseño Gráfico

- Silvana Diedrich

#### Diseño Web

- Pedro Insfran

#### Web Master

- Santiago Peralta

# DOSSIER

Presentación. Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica.

*Por César Iván Bondar, Adriana Gómez Aiza e Hippolyte Brice Sogbossi.*

Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas

*Por Alondra Domínguez Ángeles*

Los gemelos de Guanajuato “unidos de la cabeza”: disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII

*Por Francisco Luis Jiménez Abollado*

*Zithú o Zidhú*: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México

*Por Sergio Sánchez Vázquez*

Los cementerios Aymaras-Quechuas, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana

*Por Enrique Richard, Denise Ilcen Contreras Zapata y Gonzalo García Crispieri*

La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811

*Por Felipe Durán Sandoval*

Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias en Ucache. Los vascos en la localidad de Ucache (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde. 1901-1960

*Por Ana Clara Picco Lambert*

Asesinatos espectaculares, *muerdes condicionadas* y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los '70

*Por Lucía Ríos*

*Un lugar que te cambia la vida*: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

*Por Ana Sánchez*

Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID-19

*Por Pilar Alzina*

# *Zithú o Zidhú: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México.*

*Zithû or Zidhû: "the Devil" or "Death" among the eastern Otomi  
of the state of Hidalgo, Mexico*

**Sergio Sánchez Vázquez\***

Ingresado: 24/08/23// Evaluado: 11/10/2023 //Aprobado: 10/11/2023

## Resumen

*Zithú*, “El devorador del nombre”, es identificado por los otomíes orientales del estado de Hidalgo, en México, como “el Diablo”. Sin embargo, tal denominación fue impuesta por los evangelizadores del siglo XVI a todas las deidades de las culturas prehispánicas, ya que, para ellos, el Diablo se había enseñoreado en estas tierras, engañando a sus habitantes para que lo idolatrasen, pero se había “disfrazado” de falsos dioses. Entre los otomíes del Valle del Mezquital, la palabra *Zithú* no existe ni corresponde a la denominación de Diablo, para ellos, sólo existe la palabra *Zidhú*, “la venerable Muerte”. La similitud fonológica se presta para reflexionar sobre qué deidad fue sustituida y ocultada por la denominación de Diablo impuesta por los religiosos. En este trabajo, se pretende dilucidar, a partir del dato etnográfico, la posible identidad del “Diablo” con alguna de las deidades “antiguas” de herencia prehispánica.

**Palabras clave:** otomíes orientales – el Diablo – la Muerte – deidades.



**Abstract**

*Zithú, "The name devourer", is identified by the eastern Otomi of the state of Hidalgo, in Mexico, as "the Devil". However, such a denomination was imposed by the evangelizers of the 16th century on all the deities of pre-Hispanic cultures, since, for them, the Devil had ruled these lands, deceiving its inhabitants to idolize him, but had "disguised" as false gods. Among the Otomi of the Mezquital Valley, the word Zithú does not exist nor does it correspond to the name of Devil, for them, there is only the word Zidhú, "the venerable Death". The phonological similarity lends itself to reflect on what deity was replaced and hidden by the name of Devil imposed by the religious? In this work, it is intended to elucidate, from the ethnographic data, the possible identity of the "Devil" with some of the "old" deities of pre-Hispanic heritage.*

**Keywords:** Eastern Otomi – the Devil – Death – deities.




---

**\* Sergio Sánchez Vázquez**

Licenciado en Antropología Social, maestro en Historia y Etnohistoria, doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Profesor investigador de tiempo completo en el Área Académica de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Email: sergios@uaeh.edu.mx

**Como citar este artículo:**

Sánchez Vázquez, Sergio (2023) "Zithú o Zidhú: 'el Diablo' o 'la Muerte' entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México". Revista La Rivada 11 (21), pp 63-83 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/392-zithu-o-zidhu>



## Introducción

En varias comunidades enclavadas en la Sierra Oriental del estado de Hidalgo, México, habita un grupo étnico de filiación otomiana, que se denomina a sí mismo *N'yu-hu*, y que se diferencia de sus vecinos otomíes quienes habitan en el Valle del Mezquital, que se denominan a sí mismos *Hñä-hñu*, no sólo en el aspecto lingüístico, sino principalmente, en sus tradiciones, costumbres y modo de ver el mundo (cosmovisión). Efectivamente, las formas de celebrar sus fiestas, ceremonias y rituales, difieren en mucho de las de los otomíes del Valle del Mezquital. Una de estas notables diferencias se puede observar en las celebraciones del Carnaval, una de las fiestas principales de los otomíes orientales, que se festeja con gran entusiasmo desde Santa Ana Hueytlalpan, en el Valle de Tulancingo, hasta Huehuetla, en lo más profundo de la Sierra, pasando por Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec.

Para esta región, hay antecedentes de investigación importantes, principalmente realizada por etnólogos franceses, primero Jacques Soustelle, en los años treinta, después Guy Stresser-Péan en los años cincuenta, el norteamericano James W. Dow en los setenta, ochenta y, por último, Jacques Galinier de finales de los setenta y principios de los ochenta, al presente. Todos ellos han aportado interesantes datos sobre la cosmovisión y ritualidad otomiana (*N'yu-hu*) de estas comunidades. Igualmente, Patricia Gallardo Arias ha trabajado la cosmovisión y ritualidad de los *N'yu-hu* de San Bartolo Tutotepec, lo mismo que Lourdes Báez Cubero del 2006 en adelante, y la misma Lourdes Báez y Frédéric Saumade, posteriormente han efectuado trabajo etnográfico, particularmente entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan.

En esta última comunidad, se conserva la tradición del culto a los antepasados en los oratorios comunitarios, un culto muy particular que conjuga las creencias religiosas del catolicismo, con creencias en entidades sagradas del panteón otomí. De acuerdo con James W. Dow (2002), la evangelización fracasó entre los otomíes orientales:

En el siglo 16 [XVI], los Agustinos establecieron un convento en Tutotepec, Hidalgo. Desde allí, [los] frailes [se] aventuraban para evangelizar la región. No tuvieron mucho éxito porque el viaje en las montañas quebradas era bastante difícil... El cronista agustino, Esteban García, anotó que los oratorios de los ñähñu de la Sierra contenían ídolos en el siglo 17 [XVII] (García 1918:300-304). Hoy varios de estos ídolos permanecen allí todavía. La evangelización no tuvo éxito (Dow, 2002: 3).

Aunque, Dow se refiere a los *N'yu-hu*, con el nombre de "*ñähñu*" (otomíes del Valle del Mezquital), en su trabajo da cuenta, siguiendo al cronista Esteban García (S. XVII), de la existencia de oratorios comunitarios, así como de la presencia de ídolos (entidades sagradas de los otomíes) que habitaban en ellos. También Jacques Soustelle, quien, en 1934, en compañía de Roberto Weitlaner, visitó a los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, da un testimonio similar, pero ya posicionado en pleno siglo XX:

El santuario es una casa de adobes, muy bien construida, muy limpia; al frente una explanada a la que se tiene acceso pasando bajo un arco de ramajes y flores... Ese santuario alberga una divinidad que en español llaman "El Santísimo", pero el término empleado en otomí es: Zitanhmu, que puede traducirse más o menos como "el Honorable Gran Maestro". El Zitanhmu está representado por una estatua... se lo conserva cuidadosamente en-

cerrado detrás del altar; una vez al año lo llevan a la iglesia, pero envuelto en varias telas tejidas y los indígenas impiden verlo al cura. (Soustelle, 1980: 85-88)

En esta cita, se pueden apreciar varios aspectos sobre las creencias de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan: primero, al igual que en la Sierra oriental, la existencia de los oratorios que albergan a ídolos (representados por esculturas de piedra), el principal de los cuales recibe el nombre de *Zitanhmu*, entidad sagrada que caracterizan como el "Honorable Gran Maestro"; Soustelle continúa diciendo:

El santuario del "Honorable Gran Maestro" (probablemente esposo de la Zinana, u "Honorable Dama") es una casa de dimensiones bastante grandes, de adobe, una hermosa casa para Santa Ana a la verdad. Toda la fachada está cubierta de adornos hechos con las hojas y el corazón, de un blanco lechoso, de una planta llamada sotol... Ante el "Santísimo" hay colocados cigarrillos. Una copa de barro cocido, llena de la cera de los cirios quemados, cuelga del techo, y justamente bajo ella hay en el suelo un hoyo lleno de cera fundida... En el momento que salimos, después de haber dado un peso, llega una mujer que entrega al jefe de los Behtoni varios paquetes de cigarrillos como ofrendas. Después de consultar con sus acólitos, el jefe nos tiende uno "para agradecer nuestra ofrenda al Zitanhmu". (Soustelle, 1980: 85-88)

Un segundo aspecto a destacar es la existencia de una jerarquía cívico-religiosa de "guardianes" del culto llamados Behtoni; así como la asociación que hace Soustelle del "Honorable Gran Maestro", como esposo de la "Honorable Dama" llamada Zinaná, recordando que la pareja primordial: *Zidadá* ("Nuestro Padrecito"), y *Zinaná* ("Nuestra Madrecita") se asocia con las deidades originarias "El Padre Viejo" y la "Madre Vieja" de los otomíes históricos (Carrasco Pizana, 1979), trasladados a las imágenes de Dios y la Virgen. Asimismo, son términos que designan a los abuelos y abuelas de la comunidad. "*Zidadá* tiene relación con el Sol, el aire, la existencia; *Zinaná*, con la tierra, la Luna, la creación." (Galicia Gordillo y Sánchez Vázquez, 2002: 80-82) La cita de Soustelle finaliza narrando:

No sé qué idea nos impulsó a dar la vuelta al santuario, bajo los ojos plácidos de los Behtoni. Llegamos frente a la pared del fondo y Weitlaner extiende un dedo: a unos setenta centímetros de altura, exactamente en el eje de la casa y del nicho interior, hay una piedra engastada al centro de los adobes. Al mirarla de más cerca, nos damos cuenta que está esculpida: es un rostro humano, pero un rostro tan deslavado por las lluvias, desgastado por el agua y el viento, que todos sus rasgos parecen como embotados y nivelados. ¿Quién sabe cuántos años o cientos de años hace que esta piedra ha sido conservada por los indios, pasando de un santuario a otro a medida que se les reconstruye; escondida quizá cuando los monjes recorrían los campos en busca de imágenes divinas que destruir? El uso ha adelgazado los labios y la nariz, que dan una impresión de fineza, de astucia; los ojos han permanecido como dos bolsas de sombra bajo las fuertes arcadas superciliares. Los otomíes nos explican que "este es el lugar donde se apareció el Zitanhmu". Un instante después me doy cuenta de que el santuario está orientado rigurosamente de oeste a este: el rostro de piedra ve eternamente aparecer el sol". (Soustelle, 1980: 85-88)

El tercer aspecto sobresaliente en esta extensa cita es precisamente la presencia de un ídolo de piedra en un sitio que los lugareños resaltan como donde “se apareció el *Zitanhmu*”, lo que comprueba lo señalado por Dow, sobre el fracaso de la evangelización, pues el culto a las “antiguas deidades” persiste. De igual manera, se expresa tal situación entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, que continúan con el culto a “las antiguas” en sus oratorios comunales, como afirma Galinier (1990):

El culto de los oratorios está sin lugar a dudas fuertemente impregnado de la ideología de los conquistadores. Pero esta ostentación cristiana encubre un conjunto de prácticas condenadas por la jerarquía católica, que el sacerdote prefiere pasar por alto. Se encuentran aquí presentes dos modalidades de acercamiento a lo sagrado, inseparables, para los indios, que permanecen ajenas una a otra. Rechazando rotundamente toda amalgama o sincretismo, la gente de Santa Ana expresa, mediante esta bipolarización de su universo ritual, la fuerza de su identidad comunitaria. (Galinier, 1990: 244)

Pero, ¿quiénes son estos “ídolos”? ¿a quién representa el tal *Zitanhmu*? La etnografía aporta ricos elementos para llegar a la posible identificación de tales entidades sagradas. Sin embargo, un aspecto que oscurece la correcta identificación de las deidades a las que corresponden, es el hecho de que, desde la Conquista y durante el largo proceso de Evangelización, las deidades mesoamericanas fueron todas etiquetadas como “Diablos” o “demonios” por los religiosos que perseguían sistemáticamente las idolatrías. En este trabajo, se pretende dilucidar, a partir del dato etnográfico propio y retomando el de los autores mencionados, la posible identidad del “Diablo” con alguna de las deidades “antiguas” de herencia prehispánica.

## La transformación de las deidades mesoamericanas en “Diablos”

En una de sus obras más extensas y mejor documentadas: “Los disfraces del Diablo”, Félix Báez-Jorge (2003) realiza un excelente ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica. En esta obra, dice que los procesos de reinterpretación simbólica, así como los fenómenos sincréticos y las analogías entre algunas concepciones prehispánicas y cristianas son temas que se analizan reiteradamente en las investigaciones sobre la religiosidad popular indígena en México, destacando la importancia que tienen en la configuración de las cosmovisiones contemporáneas.

Retomando a Jacques Galinier (1990), quien, ha desarrollado un profundo trabajo etnográfico entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, en particular en las comunidades que nos ocupan (San Bartolo Tutotepec y Santa Ana Hueytlalpan), Báez-Jorge (2003) alude al proceso de adaptación y, en cierta medida, al éxito relativo que tuvieron los procesos de evangelización en esta región, al respecto apunta:

Con su acostumbrada meticulosidad y agudeza analítica, Galinier evidencia que los sistemas cognitivos mesoamericanos no han cedido ante los agresivos avances de la occidentalización..., y convoca a todas las disciplinas a realizar “una inmersión” en el “universo nocturno”, “angustiante” y “a veces repelente”, de la comprensión mesoamericana. Universo



“angustiante” en el que la reiteración del mismo proceso causal tiene un agente “siempre activo que se manifiesta a través de la acción repetida indefinidamente”. El prototipo de este actor, apunta Galinier, es el Diablo, que “acumula propiedades de otros agentes, pudiendo eventualmente estar camuflado en el regazo de figuras que pertenecen a cosmologías más complejas”. (Báez-Jorge, 2003: 49)

Esas “cosmologías más complejas”, por supuesto, provienen de la cosmovisión mesoamericana, donde según apunta Báez-Jorge (2003): “*La expresión amo cualli* –“el que no es bueno” – designa al Diablo en las obras escritas por los misioneros franciscanos”. Y continúa diciendo: “utilizaron este término toda vez que en el náhuatl no existía “una raíz léxica que significara malo” (Báez-Jorge, 2003: 233). Así, podemos afirmar que en la cosmovisión mesoamericana no había una entidad equivalente al Diablo judeo-cristiano, dado que todas las deidades mesoamericanas tenían un carácter dual (benéfico y perjudicial a la vez), ya que podían provocar sucesos que beneficiaban a la gente o que la podían perjudicar de acuerdo con distintas condiciones.

Pero los religiosos encargados de la evangelización consideraron que todas las deidades de los nativos eran “Diablos” y así el término se aplicó indiscriminadamente en todo el territorio novohispano. Al respecto, Báez-Jorge (2003) abunda:

Como resultado de la catequesis, la imagen colonial del Diablo incorporó numerosas características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la oscuridad y el inframundo. Tal es el caso de Mictlantecuhtli –“Señor del Mictlán”, representado como un esqueleto con manchas amarillas que significaban la putrefacción– y, particularmente, el de Tezcatlipoca –“espejo humeante”–, deidad suprema del México antiguo... En la mente de los misioneros la identificación de Satanás y Tezcatlipoca se facilitaría a partir de una serie de significativas analogías formales referidas a sus múltiples nombres, su forma y color, sus atributos de metamorfosis, nigromancia, omnividencia, omnipresencia y autocreación; el dominio sobre los hombres, su asociación con el aire, la oscuridad, la lujuria y la muerte. (Báez-Jorge, 2003: 261)

Además de estas dos posibilidades de asociación, existe una tercera, que remite a los mitos de la creación (el Mito del Quinto Sol) entre los nahuas, en ellos, se alude a otra deidad que también es inframundana y puede producir beneficios o perjuicios a los hombres, a través de sus acciones, nos referimos a Tláloc, deidad de la lluvia:

Después de creada la tierra, los dioses se preocuparon por crear un Sol que alumbrara bien y Tezcatlipoca se hizo Sol, comienza así la leyenda de los cuatro Soles o Edades que antecedieron al Quinto Sol... En la primera Edad, la tierra fue habitada por gigantes: “y todos los dioses criaron entonces a los gigantes, que eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos, y comían bellotas de encinas, y no otra cosa”. (García Icazbalceta, 1879: 87)

Los relatos anteriores se encuentran plasmados en las imágenes de varios documentos pictográficos de tradición mesoamericana; por ejemplo, en la Lámina 4v del Códice Vaticano 3738 A (Loubat, 1900), se pueden apreciar algunos elementos importantes del mito del Diluvio (*Apachihuiliztli*, en náhuatl) y los gigantes. En la parte

inferior se representan a los *Tzocuillic xeque* (gigantes) que quedaron enterrados en la profundidad de la tierra, sus huesos convertidos en piedra serán los huesos de los antepasados que Quetzalcóatl bajará a buscar al Mictlán, para formar a la nueva humanidad, por lo que se convierten en los antepasados míticos de los hombres. Las Edades o Soles se sucedieron alternándose Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como dioses que iluminaban el mundo, después, otros dioses fueron elegidos para regir cada Edad:

Volviendo á los gigantes que fueron criados en el tiempo que Tezcatlipoca fue Sol, dicen que como dejó de ser Sol perecieron y los tigres los acabaron y comieron, que no quedó ninguno; y estos tigres se hicieron desta manera: que pasados los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcoatl fue Sol, y dejólo de ser Tezcatlipoca porque le dio con un grande bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre, y salió á matar a los gigantes... Tezcatlipoca... dio una coz á Quetzalcoatl, que lo derribó y quitó de ser sol, y levantó tan grande aire, que lo llevó y á todos los macehuales, sino algunos que quedaron en el aire, y estos se volvieron en monos y simias, y quedó por Sol **Tlalocatecutli, dios del infierno [no se refiere a Mictlantecuhtli, sino a Tláloc, Señor del Tlalocan]**. (García Icazbalceta, 1879: 88; las negritas son mías)

En estos pasajes, se pueden observar dos cosas: la caracterización del Señor de la lluvia, Tláloc (*Tlalocatecutli*), como "dios del infierno", es decir, del infamundo, y por tanto, de los muertos; y la existencia de unos seres míticos (*Tzocuillic xeque*), o gigantes, que se convierten en los antepasados míticos de los hombres, y cuyos huesos convertidos en piedra quedan enterrados en la profundidad de la tierra; a tales vestigios los otomíes del Valle del Mezquital los conocen como *Wemas* o Huemas. Todas estas concepciones, de origen prehispánico, pueden advertirse en la cosmogonía actual de los otomíes orientales del estado de Hidalgo, para quienes *Zithú*, el "Diablo", habita en el monte (entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, específicamente en el cerro *Napateco*) y lo acompañan los *Zithamú*, antepasados convertidos en piedra.

## *Zithú o Zidhú, la posible identidad del "Diablo"*

Sería fácil relacionar a *Zithú* con el Señor del inframundo prehispánico, Mictlantecuhtli, pero pensamos que tal asociación dejaría fuera algunos de sus atributos más importantes; también se podría vincular fácilmente con Tezcatlipoca, el "espejo humeante", dadas algunas de sus características más sobresalientes, ya enunciadas por Báez-Jorge (2003). Sin embargo, consideramos que la entidad sagrada a la que nos refieren los otomíes orientales del estado de Hidalgo, presenta mayor similitud con Tláloc, el Señor de la lluvia prehispánico, siempre bajo la posibilidad de que este numen se haya fusionado con alguno de los otros dos mencionados (Mictlantecuhtli o Tezcatlipoca), y haya adquirido algunos de sus atributos. Una de las razones para fundamentar este razonamiento es el nombre del cerro sagrado de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan: "*Napateco*", que sugiere una inmediata asociación con la deidad conocida en la época prehispánica, como *Nappatecutli*, ("Señor cuatro", "cuatro veces Señor", o también conocido como "Señor de los cuatro rumbos"), una de las advocaciones de Tláloc.



Los dioses mesoamericanos, y por lo tanto los de la lluvia, son conceptos complejos que incluyen el espacio-tiempo. Para llevar a cabo la inmensa labor de proveedores y guardianes de la milpa, su acción benéfica o nefasta, su protagonismo era pluridireccional... *En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas...* se describe la morada de Tláloc como un aposento cuatripartito de donde el dios, con un sinnúmero de ayudantes, mandaba todas las clases de lluvias benéficas o nefastas, según los casos: "Cuando el dios de la lluvia manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías con los palos, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía". Es decir, el dios de la lluvia mesoamericano era uno, cuatro, cinco y múltiple a la vez. **Su cuadruplicidad le valía a Tláloc el nombre de Nappatecuhtli** (Cuatro veces señor), el dios de las cuatro direcciones... Recordemos que *Xoxouhqui*, "el verde, el crudo", era una de las advocaciones de Tláloc y que también sería dios del centro... También están muy bien documentados los vínculos estrechos que unen a Tláloc con el jaguar. Este, en su advocación de Tepeyólotl, es el corazón del gran cerro Tláloc-Tlalocan. Él es quien guarda el agua preciosa petrificada en sus fauces, es el eco de la montaña, el trueno, y también compañero de los dioses de la lluvia (Olivier, 1997). (Contel, 2009: 23; las negritas son mías)

Recordemos también que *Tepeyólotl*, "corazón de la montaña" era igualmente una advocación de Tezcatlipoca, y como tal, era el guardián de los bienes que en ella se ocultaban, especialmente el agua; se le representaba como un jaguar (ocelotl) y se le asociaba de igual manera con la fertilidad. Al respecto, Guilhem Olivier (1997) dice: "Tepeyólotl, uno de los avatares de Tezcatlipoca, podría ser el descendiente lejano del dios-Jaguar olmeca" (Olivier, 1997: 168) Asimismo, continúa señalando que: "Algunas características de estos dioses pueden relacionarse con símbolos y funciones ligados al jaguar y también a Tezcatlipoca. Uno de los rasgos comunes más sobresalientes es sin duda la relación con el agua y la fertilidad." (Olivier, 1997: 178) Sin embargo, el autor reconoce que hay una cierta ambigüedad en la distinción entre los atributos de Tláloc y Tezcatlipoca, ambos en su advocación de Tepeyólotl:

La cercanía, o incluso la confusión entre Tepeyólotl y Tláloc se revela en los nombres mismos de estas dos divinidades... sabemos que su nombre significa "el que tiene la cualidad de la tierra", y "el que está hecho de tierra", "el que es la encarnación de la tierra", una nomenclatura que podría aplicarse perfectamente a "Corazón de la montaña"... "Si aceptamos la interpretación de Romero Quiroz Javier (1957:11-26), la divinidad adorada con el nombre de **Oztotéotl ("dios de la cueva") en Chalma era, de hecho, Tezcatlipoca bajo el aspecto de Tepeyólotl**. En honor a este dios se hacían sacrificios de niños, lo que llevó a Pedro Carraco (1979: 150) a identificar a Oztotéotl con Tláloc. Estas dudas de los especialistas son significativas tanto más cuanto que existen testimonios –que nos han intrigado durante mucho tiempo– en los que se atribuyen a Tezcatlipoca rituales y funciones que incumben habitualmente a Tláloc"... Además, los chalca adoraban a un niño llamado **Tezcatlipoca Nappatecuhtli**" "Nappatecuhtli es identificado por los informantes de Sahagún como uno de los Tlaloques." (Olivier, 1997: 180-181) "Tláloc lleva a veces ropa de piel de jaguar, o bien un yelmo constituido por una cabeza de felino. También se le representa con una ropa salpicada de manchas arriba de un cipactli provisto de patas de jaguar. Recordemos que el análisis iconográfico de **Tepeyólotl reveló la presencia de atavíos característicos del via**. (Olivier, 1997: 180; las negritas son mías)

Estas cuestiones intrigantes se resuelven teóricamente si, como indicamos antes, pudo haber una fusión de las características de ambas deidades (Tláloc y Tezcatlipoca) en una sola que era por supuesto de naturaleza dual: *Tláloc-Tepeyolotl* o bien, *Tezcatlipoca Nappatecuhtli*, que corresponden a los atributos divinos de ambos dioses, retomando a Galinier (1990), Olivier afirma:

Los objetos cortantes o puntiagudos eran llamados ce ocelotl, "el nombre del jaguar" (*zate*) puede compararse con el Diablo (*zithu*), pues los dos son devoradores de vida". Sin duda, la idea de masticación, de mordedura, se repite constantemente en las referencias a los "dientes" de la vagina o de la cueva de la montaña... La mordedura del jaguar o de la cueva que se cierra ante los pasos de los exploradores codiciosos, la mordedura de la vagina dentada que devora el sexo y la sustancia del hombre, constituyen los peligros a los que se enfrentan los hombres durante el acto de creación o de adquisición de riquezas. (Olivier, 1997: 184)

Además, nos inclinamos a pensar que la caracterización del *Zithu* de los otomíes orientales corresponde mejor con la del Tláloc mesoamericano, sin olvidar que esta deidad tenía su correspondencia en distintos pueblos y culturas de Mesoamérica:

(...) en Mesoamérica había por lo menos tantos nombres de dioses o espíritus de la lluvia como idiomas o culturas. Tláloc, al que mejor conocemos, tenía al menos 26 advocaciones... cada una relacionada con su naturaleza o con sus funciones... Tláloc y sus correspondientes mesoamericanos encarnan todos los fenómenos meteorológicos relacionados con la lluvia o la tormenta. Son nubes, lluvia, rayos, relámpagos, truenos y corrientes de agua a la vez. Son fertilizadores, guardianes de los campos y proveedores de "todos los mantenimientos necesarios para la vida corporal" cuando su acción es benéfica, pero también pueden ser destructores cuando su acción es nefasta. (...) Desde luego, la primera atribución de esos dioses era la de hacedores de lluvia. No sorprende que aquellas entidades llevaran un nombre relacionado con su actividad principal. Tláloc, o mejor dicho Tlalloc...significa literalmente "el que encarna la tierra". (Sullivan, 1972)

Sin embargo... tenía otros nombres o epítetos Quiáhuitl, "Lluvia", es precisamente otra de sus advocaciones...Chiconahui quiáhuitl "9 Lluvia" era el nombre que daban al dios de la lluvia en Cholula. Dzahui, el equivalente de Tláloc en la Mixteca también significa Lluvia. **El dios otomí Mu'ye, también es Lluvia...** Chaac... es "Lluvia" o "Aguacero". Además, a los chaacob (plural de Chaac) se les llamaba también ah hoyaob, "regadores", "rociadores" u "orinadores"... Son muchas las imágenes de los dioses de la lluvia en las que aparecen en la acción de regar... incluso el dios de la lluvia de Teotihuacan, aparecen en numerosas veces vertiendo agua con jarras o simplemente sosteniendo un recipiente. (Contel, 2009: 20-22; las negritas son mías)

Todos estos elementos nos permitirían identificar a *Zithú* como *Tláloc/Nappatecuhtli -Tezcatlipoca/Tepellólotl*, en cierta forma, un Señor del inframundo, (y de la muerte, *Zidhú*, como lo caracterizan en el Valle del Mezquital) quizás por ello los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan lo adoran en el cerro *Napateco* y en sus oratorios comunitarios.



## El cerro, el Diablo, los oratorios y los antepasados

Los habitantes de Santa Ana Hueytlalpan han establecido, desde tiempo inmemorial, una relación simbólica muy interesante con el Cerro *Napateco*, para ellos, el cerro es la morada de *Zithú*, el "Diablo", "nuestro venerable ancestro", pero también en él habitan los *zithamú*, que son las fuerzas o energías (*nzaki*) de los difuntos, convertidos en piedra, que mantienen una relación ritual con la comunidad a través de los oratorios comunitarios. Sobre el Cerro *Napateco*, dice Galinier (1990):

Con excepción de *Mayonikha*, ninguna eminencia domina la vida ceremonial de los otomíes como el Cerro *Napateco*. Cubriendo parte del ejido de Santa Ana Hueytlalpan, ocupa igualmente la categoría de cerro sagrado para los habitantes del vecino pueblo de San Pedro Tlachichilco. (Galinier, 1990: 560)

En efecto, a este cerro suben los habitantes de diversas comunidades aledañas a realizar los "costumbres", peticiones de lluvia y rituales para el restablecimiento de la salud, en caso de enfermedades específicas, como el "daño" producido por la acción de un *bādhi* (brujo o adivino, como los caracteriza la gente) que sabe manejar el *nzaki* (fuerza vital) a través de rituales con papel recortado. Por tal motivo, el cerro es considerado sagrado por los pobladores de dichas comunidades. De acuerdo con Lourdes Báez Cubero (2014):

El cerro *Napateco* es el hábitat del ancestro mayor, *Zithu*, "el venerable ancestro" en su traducción literal, pero al que se refiere la gente con distintos adjetivos como el "compadre", el "malo", el "maestro", el "chivo", el Diablo. Es tan potente y delicado el *Napateco* y sobre todo quien lo habita, que la gente evita nombrarlo, pues dicen "**está en todos los lugares**" y decir su nombre equivale a invocarlo. Este cerro tiene fama en la región, entre los nahuas, sobre todo, de ser un lugar muy peligroso donde vive el diablo y donde se encuentran todas las riquezas del mundo. (Báez Cubero, 2014: 7)

Dicha asociación del cerro, como lugar que resguarda "todas las riquezas del mundo", nos recuerda especialmente el Tlalocan, o Paraíso de Tláloc, el dios de la lluvia mesoamericano, a donde iban a residir todos los que morían por muertes asociadas con el agua (ahogados, muertos por rayo, hidropésicos, bubosos, etc.), pues los cerros eran concebidos como recipientes invertidos llenos de agua, en los que se encontraban las semillas y todos los frutos de la tierra. Tal vez, por eso, los habitantes de Santa Ana Hueytlalpan lo asocian también con los *zithamú*, los difuntos muertos "en desgracia".

Los otomíes... si bien lo identifican como morada del "malo", saben que ahí también habitan sus ancestros primigenios, sus *zithamu*, compartiendo espacio con *zithu*. Por ello muchas de las ofrendas que tienen como finalidad dañar a alguien tienen como destino final el *Napateco*... En ese espacio también se encuentran los difuntos en "desgracia", aquellos que pueden enfermar. Estos difuntos cometieron exceso de faltas cuando eran hombres y por ello no pueden salir del *nitú* [el infamundo, lugar de los muertos], como identifican ese lugar del inframundo al que llegan los recién fallecidos. Los otomíes señalan que el tiempo de estancia en ese lugar para los difuntos es de ocho años, después de ese tiempo deben



pasar a otro nivel del inframundo. Sin embargo, la mayor parte de los difuntos debe permanecer más tiempo por el exceso de faltas incurridas. Esta situación poco favorable para estos difuntos, los hace ser sumamente peligrosos para sus parientes vivos, y al espacio del cerro intensamente hostil, delicado y amenazador, sobre todo para los hombres cuando no toman las precauciones debidas. (Báez Cubero, 2014: 7)

Pero el carácter sagrado del cerro se debe no sólo a que en él habitan *Zithú*, "el venerable ancestro" y los *zithamú*, los ancestros convertidos en piedras, sino también en que ellos son los que producen los buenos o malos temporales, por eso, la ritualidad de la región se encamina a realizar ofrendas en el cerro para propiciar la lluvia, tan necesaria para el crecimiento de los cultivos, particularmente del maíz, el frijol, el chile y todas las demás plantas que son la base del sustento de los otomíes.

Los otomíes mantienen una actividad ritual muy intensa a lo largo del año acotada a dos periodos específicos en los que los principales destinatarios son sus ancestros y difuntos [incluye a las "antiguas", santos, vírgenes y *Zithú*, "el Diablo"], entidades con las que la población siempre trata de mantener una buena comunicación ya que son las que orientan sus destinos. Durante el ciclo de secas la ritualidad se encausa a los difuntos que han enfermado a algún integrante de su grupo doméstico. Este ciclo ancestral se articula a su vez a tres eventos rituales paradigmáticos en virtud de su correspondencia con el calendario de siembra y cosecha, como son: Todos Santos, Carnaval y Santa Cruz. (Báez Cubero, 2014: 3)

Estos tres eventos se corresponden a su vez con el ciclo agrícola; el Carnaval coincide con el inicio del ciclo, entre febrero y marzo, cuando se llevan adelante las primeras labores agrícolas; la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo, es la fecha principal de peticiones de lluvia, de la cual depende que prosperen las plantas; y la fiesta de Todos Santos o Día de Muertos corresponde con el cierre del ciclo agrícola, cuando se comparten los productos de la cosecha, convertidos en alimentos, tanto con los vivos como con los muertos. Además de estas grandes celebraciones, se realizan "los costumbres", rituales comunitarios o domésticos descritos por Lourdes Báez (2014):

Los 'costumbres' que celebran de forma alterna a los eventos antes mencionados, cuyo objetivo directo son los difuntos familiares, se inscriben, además, como rituales petitorios, no sólo porque se sitúan en el periodo de reposo de las semillas y durante su siembra, sino porque así lo reconocen los *bādi*, "los que saben", y porque uno de ellos se nombra justamente *Yut'i*, "secas", y es el que culmina el ciclo a mediados del mes de octubre y entre otras entidades se dedica al fuego y agua... En cuanto al otro ciclo ancestral dedicado a los "antiguas" o *Zithamu*, que son los ancestros primigenios materializados en piedras y son guardados en los oratorios chamánicos, se distribuye de igual manera en tres 'costumbres' a lo largo del año: el 24 de junio, el 16 de septiembre y el 31 de diciembre; y como el anterior, también se articula con los ciclos de la naturaleza, sobre todo el primero al que llaman "San Juan", durante el cual el *bādi* coloca en el altar unas figuras en papel recortado del *nzahki* de la nube y de la serpiente de Agua para "jalar el agua" y con ello favorecer la llegada de la lluvia. (Báez, 2014: 3)

Estrechamente unidos con el cerro Napateco, están los oratorios comunitarios, construcciones de adobe que poco a poco han sido sustituidos por construcciones

de concreto. En ellos, se rinde culto a "las antiguas" que representan a los *zithamú*, muchas veces personalizados como piedras o figurillas prehispánicas, también se rinde culto a los santos, colocados en altares, unos y otros, son "vestidos" con las ropas tradicionales de la comunidad. A ello alude Lourdes Báez Cubero (2012), quien dice:

Las imágenes católicas que se encuentran en los oratorios comunitarios, así como los antiguos que conservan los chamanes y algunas familias en sus oratorios, visten la ropa local de Santa Ana y se cambia cada vez que hay una celebración. En el caso de los oratorios comunitarios, las imágenes católicas salen con ropa nueva o limpia hacia la iglesia para permanecer en ella durante la fiesta patronal en honor a Santa Ana la semana del 26 de julio. Cada uno de estos oratorios, que son cuatro, está a cargo de uno o más adivinos a quienes se nombra "mayordomos"; algunas semanas previas a la celebración invitan a una persona de su confianza para apadrinar algún santo o Virgen. Entre las responsabilidades del padrino está el obsequiar la ropa que el numen vestirá para la fiesta patronal. (Báez Cubero, 2012: 243)

También Galinier (1990) ha señalado que, en esta comunidad, existe un sistema dual, pues se venera a las imágenes católicas (en el altar de arriba) y a "las antiguas" (en el altar de abajo); de igual manera, hay distintos oratorios, nombrados de acuerdo a un santo específico (el del Santísimo, el de San Dionisio, el de San Martín, etc.) y cada oratorio cumple distintas funciones, tal como lo expresa Báez Cubero (2012):

(...) Las entidades del panteón local mantienen un predominio importante conformando, junto con las figuras católicas, un sistema doble que se advierte sobre todo en los oratorios y en las prácticas rituales. Galinier [1990a] ya ha señalado que este sistema doble sigue vigente en Santa Ana Hueytlalpan. Hay varios tipos de oratorios: los comunitarios, que son sólo cuatro, dedicados a una figura del catolicismo y, por tanto, pertenecen al mundo de arriba, de Dios, del Sol. Son los chamanes los encargados de cuidarlos y conservarlos en buen estado. Como son comunitarios, toda la población tiene acceso en el momento que lo desee. Existen oratorios de los chamanes dedicados a los "antiguas" o "santitos"; ellos dicen que son oratorios de los "incrédulos", pues hay gente que no cree en las entidades; estos, bajo la tutela de *Zithu*, son parte del cerro Napateco, pertenecen al mundo de abajo. Hay también otro tipo de oratorios donde se mantiene a la deidad del Fuego y son utilizados en algunas ocasiones, siendo esta figura la central. Además, muchas familias tienen sus oratorios familiares dedicados a sus santos católicos. (Báez Cubero, 2012: 166)

Aunque el cerro es la entidad sagrada más importante, por ser la morada de *Zithú*, los oratorios están vinculados permanentemente con él, de hecho, son considerados una extensión del cerro y las fuerzas (*nzaki*) de los muertos circulan libremente entre ambos.

Mientras los *zithamu* habitan en los oratorios, *zithu* mora en el cerro *Napateco*. Pero en la realidad, los oratorios son parte del cerro. Esto lo confirmó explícitamente un *bädi* cuando me mostró su altar y dijo: "aquí tengo parte del cerro, aquí tengo el bosque que está hasta arriba del *Napateco*". En efecto, en la parte alta del cerro *Napateco* hay una cueva nombrada "cueva del chivo" en alusión a uno de los adjetivos del Diablo, donde los ritualistas solían ir con asiduidad para celebrar costumbres y dejar ofrendas. Actualmente, los *bädi*

no suben con la frecuencia de antes, sino que lo que solicitan lo hacen desde sus oratorios. (Báez Cubero, 2012: 244)

Como ya se mencionó, son tres momentos rituales los que marcan la vida de la comunidad, primero, la fiesta de Carnaval, que abre el ciclo ritual, después viene la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, fecha en que se efectúan las peticiones de lluvia y, por último, está la fiesta de "Todos Santos" o día de Muertos, celebración que cierra el ciclo ritual, y por cierto también, el ciclo agrícola. Durante la celebración del Carnaval, la figura de *Zithú*, el "venerable ancestro" es la figura central, pues a él se dedica la fiesta: "Según dice la gente, el carnaval de Santa Ana "es una ofrenda para el "diablo" que habita en el cerro Napateco, una fiesta no para alabarlo, sino "para que esté contento, que no salga de su cueva y no pase nada en la comunidad." (Testimonio del delegado de Santa Ana Hueytlalpan, recuperado por Sánchez, 2012) De acuerdo con Galinier (2017):

El Diablo ... no tiene una identidad propia, ya sea un "nahual", un antepasado, un extraño, un hombre o una mujer; solamente es un soporte, una máquina para matar, es decir, para reproducir lo vivo, pero que tiene necesidad de la obscuridad para desplegar su talento. Captura todas las componentes individuales, las sustancias, para utilizarlas según su voluntad. La norma de la noche esta vuelta hacia el sacrificio, inseparable del deber de goce y, en ello, define de la mejor manera lo que llamé "ética mesoamericana", que une a toda la comunidad en torno a este imperativo categórico: matar, matar más, para reproducir la vida. En esa operación, los agentes son múltiples y no siempre identificables, porque la noche es un depósito en el que las acciones se producen en medio de la confusión, sin que los individuos lo sepan, como en el Viejo Costal... El Viejo Costal es, por excelencia, un héroe de la noche que hace las veces de metáfora del inconsciente, de un mundo oculto, que comprende en sí mismo todas las otras figuras del Carnaval; se entreaire y se cierra, como el propio ritual, "söke", abertura. (Galinier, 2017: 68-69)

Entonces el Carnaval representa la apertura (*ar söke*) del ciclo festivo (y del ciclo agrícola). Los días principales de la fiesta son el lunes, martes y miércoles de Carnaval (miércoles de ceniza, que da inicio al periodo de Cuaresma, previo a la Semana Santa), que es cuando termina la festividad:

El miércoles otra vez van a bailar, aquí en Santa Ana antes, se acostumbraba que es el día que suben al cerro a ponerle una ofrenda al "Diablo" que es lo que se supone que vive en el cerro, en el cerro "del Chivo", que está aquí, le van a dejar una ofrenda a manera de que no les haga llover mucho para que no les eche a perder las cosechas, van y llevan a una persona, un brujo que le deje una ofrenda, matan ahí como ofrenda un borrego. (Testimonio de Ada Monroy Vázquez, vecina migrante de Santa Ana Hueytlalpan, recuperado por Sánchez, 2016)

Así es que no sólo se pide la lluvia, sino también que no llueva demasiado o que no caiga granizo, pues las lluvias torrenciales y el granizo, también pueden perjudicar a las cosechas, para lo cual se hace un sacrificio como ofrenda para el "Diablo."

## El Carnaval y el Día de Muertos: de Santa Ana Hueytlalpan a San Bartolo Tutotepec

El Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan es una de las fiestas más vistosas y llamativas de la región y, como veremos a continuación, guarda un profundo paralelismo simbólico con el Carnaval de San Bartolo Tutotepec, pueblo otomí (*N'yu-hu*) enclavado en la Sierra Oriental del estado de Hidalgo. Siguiendo a Patricia Gallardo Arias (2012), quien describe la celebración del Carnaval en San Bartolo, observamos la profunda veneración que se tiene también a *Zithü*, durante esta fiesta:

Si bien el carnaval es tiempo de diversión, de danza y "juegos", también representa para los otomíes un tiempo muy "peligroso", "delicado", ya que *Zithü'na* está presente y es "caliente" como el 'lugar de los muertos'. Por ello mismo, los seres humanos, incluidos los viejos, deben ser cuidadosos en sus acciones. Los disfrazados y los mayordomos deben guardar una dieta sexual. (Gallardo Arias, 2012: 58)

Aquí aparece *Zithü*, como *Zithü'na* (el Diablo de abajo), una especificación que alude a su lugar de residencia, el inframundo o *nitü'na*, (el lugar de abajo), sobre este numen, Gallardo Arias (2012) señala:

Definitivamente, en el panteón otomí de San Bartolo Tutotepec *Zithü'na* tiene un lugar especial. Se le conoce también con el nombre de *Dä`mánts'o*, *mbáre*, ya *ndò*, el "primer hombre" y *ts'üt'ábi* (el presidente, el gobernador). La veneración al 'señor de los muertos' es de suma importancia y se la puede observar durante los diversos rituales que se realizan año con año en la sierra. (Gallardo Arias, 2012: 55) (...) Se puede decir que *Zithü* aparece como "el primer hombre" que existió en la tierra y, por tanto, como el dueño de los montes, ya que sin su permiso los humanos no pueden pasar o, si lo hacen, podrían sufrir graves consecuencias: caídas, o encontrar en el camino animales peligrosos como las víboras o los tigres. "Nadie se puede enojar con el viejito, porque es peor. En el monte vive; si a ti te toca ver, pues lo ves: lo vas a encontrar con su caballo, como charro." De hecho, los otomíes refieren que, al morir, primero se visitará el *nídu'na*; allí "lo perdona el de abajo", *Zithü'na*; como gran juez decide el destino de los muertos. Los otomíes creen que es capaz de quitar todo; por tanto, es al primero que se le habla en cada uno de los rituales. (Gallardo Arias, 2012: 61)

Como se puede apreciar, en esta comunidad otomiana *Zithü*, recibe diferentes nombres, al respecto, Gallardo Arias (2012), retomando al lingüista Alonso Guerrero Galván, abunda sobre los posibles significados de este nombre, más otros que los otomíes le adjudican:

Como menciona Alonso Guerrero, "el nombre del Tsitu se ha registrado e interpretado de muy diversas formas, la etimología más difundida es que viene del verbo *ts'i* 'comer' o 'beber' y *tu* que se traduce como el sustantivo 'muerto'; es decir, 'come-muerto'. Así, Boilés refiere que, en la comunidad otomí de El Zapote, Veracruz, "al Señor del Inframundo se le dice *Tsitü*, cuyo nombre significa 'come muertos' [...] En el Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz se registró como *zitu* o *zithü*, por lo que se podría analizar como *ran zithü* (det=rev-muerto) 'reverenciado muerto'

o 'venerable ancestro... En San Bartolo Tutotepec, además de Zithü (reverenciado muerto, término que hace referencia al sentimiento de respeto que le tienen los otomíes), recibe varios nombres, dependiendo del contexto ritual. Por ejemplo, durante el carnaval, los disfrazados lo denominan mbáre, "el compadre". También en este ritual se le da el nombre de ya ndò ("el viejito", pero como reverencial)... Sin embargo, el nombre más utilizado en la sierra es Dä`mánts'o o "el malo... Durante el carnaval, al Zithü se le viste y se le coloca al pie del Palo Volador, en la "mitad" que le corresponde al "malo", dicen los otomíes. Uno de los disfrazados se encargará de llevarlo a bailar, a comer y divertirse; después "los viejos", sus compadres, le harán un altar, le prenderán velas, le rezarán y pedirán favores. (Gallardo Arias, 2012: 56-57)

Pero no sólo durante el carnaval se hace presente *Zithü*, "el venerable ancestro" está presente también durante la fiesta que cierra el ciclo ritual y, asimismo, el ciclo agrícola: la celebración de "Todos Santos", los "Fieles difuntos", o más comúnmente conocida como "el Día de Muertos". La ritualidad de los otomíes de San Bartolo Tutotepec se exagera de manera notable durante estas fechas, como Gallardo Arias (2012) hace evidente:

Se cree que los muertos vienen al mundo durante el carnaval y en Todos los Santos. Se rinde culto a los muertos familiares a finales de octubre y principios de noviembre. Estos muertos o, más bien, sus espíritus (*ndä`hi*) vagan entre los humanos y llegan a las casas para ser agasajados por sus parientes... Dentro de estos muertos están los que murieron violentamente: asesinados, asesinos, ahogados; estos muertos no completaron el ciclo de la vida de forma natural, por lo que vagan por el mundo en forma de aires malos o malos espíritus (*ts'ónthi*), haciendo maldades y enfermando a las personas. (Gallardo Arias, 2012: 45-46)

Es muy revelador como, para los otomíes de San Bartolo Tutotepec, los espíritus de los muertos, especialmente aquellos que murieron violentamente, se convierten en "aires malos" (*ts'ónthi*), mientras que para los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, se convierten en piedras (*Zithamú*) y van a morar al lado de *Zithü*, en el cerro Napateco. Continúa diciendo Gallardo Arias (2012):

Durante la celebración de Todos los Santos, los otomíes realizan rituales en el cementerio de Tutotepec a lo largo de una semana. En ellos, "sus muertos", "la gran muerte" y las "animitas" "son como licenciadas para que pase al *mähé`ts'i* [el cielo, y] abogan por la persona cuando se va al "nídu`na", ya que cuando alguien muere se dice que permanecerá en ese espacio durante un año... Así, en esos días se hace una ofrenda para la gran muerte y las animitas, que incluye un tamal hecho con diversas carnes, de medio metro de largo y envuelto con hojas de papatla, que sólo puede preparar una señora de más de cincuenta años y a la que nadie puede observar durante la preparación. En el cementerio cavan un hueco a una profundidad de un metro y depositan el tamal en él, junto con chiles en lata, un guajolote cocido, sardinas, lechuga, quesos, nopales, arroz, guisados de carne con chile verde y rojo, y elotes. Arriba colocan varias frutas: manzanas, sandías, melones, aguacates, plátanos, naranjas, mangos. Después ponen botellas de ron, tequila, aguardiente, refrescos, cerveza y refino. Dicen los otomíes que "a la gran muerte se le ofrenda para que no se lleven a nadie



más, para que esté tranquilo"; se le ofrecen platillos diversos para que se alimente de ellos y no de los humanos. (Gallardo Arias, 2012: 45-46)

El paralelismo simbólico de la figura de *Zithü'na*, con el Diablo (*Zithú*) de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan es, además de evidente, muy significativo, aunque los otomíes de San Bartolo Tutotepec ponen mayor énfasis en su caracterización como "la Gran Muerte" (coincidente también con la caracterización de los *Hñä-hñu* del Valle del Mezquital, pues entre estos otomíes, la palabra *Zithü*, no existe ni corresponde a la denominación del Diablo, para ellos, sólo existe la palabra *Zidhü*, "la venerable Muerte"), es quizás por ello que Galinier (2017), alude a él como "el devorador del nombre", ya que al morir, perdemos toda personalidad terrenal y el nombre es el que nos identifica ante los demás.

(...) el Diablo es uno de los actores más presentes, el que "devora el nombre" y obsesiona el inconsciente colectivo con esa amenaza de canibalismo. En realidad, hace presa doblemente a los individuos: alojado en la parte baja del cuerpo, allí donde se manifiesta el *nzahki*, la "fuerza", gobierna el deseo y, además, otro espacio, el del inframundo" (...) "El Diablo devora, con sus mandíbulas de felino, como lo subrayan los "ídolos" [figuras de papel recortado]: todo individuo está destinado a ser comido algún día, *Zithü*, el "Diablo", se presenta para asegurar la doble presa de la identidad, en el propio cuerpo del individuo (por lo bajo) y fuera de él (en el inframundo); de ahí la ausencia de todo sujeto ligado al *khâ'i*, el cuerpo, en cuanto "persona sagrada (Galinier, 2017: 56-60).

También están presentes sus acompañantes, pero no caracterizados como *Zithamú*, en piedras con energía (*nzaki*), sino como "malos aires" o "malos espíritus" (*ts'ónthi*) que pueden enfermar o hacer daño a las personas. Estos paralelismos nos hablan de una cosmovisión compartida en lo profundo de la conciencia de los otomíes, como refiere Gallardo Arias (2012):

Para los otomíes, el mundo o *xímhãi* está compuesto por una serie de ideas elaboradas que se expresan con mayor precisión en los rituales. El mundo está dividido en dos partes que, más que contrarias, parecen ser complementarias. En la parte de arriba se encuentran las "antiguas" (*ya yógi*), dueñas del mundo, las que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las cuevas, mascarillas y figuras de origen prehispánico. Además, estas "antiguas" vagan como espíritus (*ya ndä 'hi*) en la sierra. También los muertos-familiares visitan el mundo humano durante los meses de octubre y noviembre. Estos sólo son *ánima*, espíritus, esencias. La parte de abajo, *nidu'na* ("lugar de los muertos"), se encuentra habitada por *Zithü'na*, por sus "compadres" *ya ndò*, los viejos, que se hacen presentes en el mundo humano durante el carnaval, y por los malos aires (*ya ts'ónthi*). (...) "Para los otomíes, la acción ritual es como "una extensión de las relaciones sociales del hombre desde los dominios de seres humanos hasta los dominios de seres que son más poderosos que los humanos". Como proyecciones humanas, estas entidades tienen cualidades y defectos, vicios y virtudes, por lo que sus acciones pueden ser benéficas, pero también pueden actuar en forma negativa. En este caso, *Zithü'na* y *ya ts'ónthi* son una amenaza para los seres vivos, por lo cual hay que pedirles permiso, hablar con ellas, conciliar y ofrendarles

primero que a cualquiera para que no haya problemas, peleas durante el ritual y después de él. (Gallardo Arias, 2012: 42- 45)

Otro paralelismo significativo es el de la ritualidad en los cerros, pues en la Sierra de San Bartolo Tutotepec, también se llevan ofrendas a los montes y a las cuevas donde, se considera, residen dichas entidades sagradas. Las concepciones de los otomíes serranos coinciden absolutamente con las de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, del Valle de Tulancingo.

En las peregrinaciones a los cerros, cuando se realizan "costumbres" (*Màté*), los otomíes se dirigen primero a los lugares donde habita *Zithü'na*. Allí se le depositan flores, ramos, velas y comida. Algunas personas dejan fotografías de parientes que no pudieron asistir. Se pide que los protejan de enfermedades, que les den trabajo. Los otomíes saben que, si ellos lo respetan, él los favorecerá... En los altares de las cuevas, los otomíes visten "la fuerza del malo". En estos rituales a *Zithü'na* se le dice *ts'üt'àbi* o "el juez", "el malo" o *Dä`mánts'o*. Ellos cuentan que "allí se pide lo que quiera uno. Es como la presidencia municipal; piden como si fuera el delegado o el presidente para que se arreglen los problemas, para que les vaya bien." (...) Los otomíes señalan que *ya ts'ónthi* son ni *nxúdi* *ya ndä`hĩ* o la sombra de los aires; por lo mismo, "son más fuerte". *Ya ndä`hĩ* son muertos no "completados", que eran individuos que se portaron mal en vida, por lo cual, cuando murieron, fueron enviados a acompañar al *Zithü*, *ya ts'ónthi* y *ya ndä`hĩ*; "andan por todas partes", es más fácil topárselos en cruceros, barrancas, "en las peñas, el monte, algunos en el campo santo", esto es: en los lugares inaccesibles por estar cubiertos de bosque, hierbas, maleza, esos lugares que no han sido domesticados por el hombre. Estos *ndä`hĩ* se dedican hacer maldades y provocar enfermedad a los humanos. De esta forma, se encuentran relacionados con las enfermedades como el susto y la pérdida del espíritu provocado a quienes pasan por ciertos sitios sin el debido cuidado. (Gallardo Arias, 2012: 60-62)

## Reflexiones finales

Recapitulando: *Zithü*, "el venerable ancestro", "la venerable muerte" o el "devorador del nombre", representa al "primer hombre", ancestro primigenio de los otomíes (quizás caracterizado como gigante), y es además, el "dueño del monte", es decir, el que guarda todas sus riquezas (agua, semillas, plantas), aunque "está en todos los lugares", su "casa" es el monte (puede ser cualquiera, o uno en específico, como el *Napateco*) y durante las fiestas principales, Carnaval y día de Muertos, se hace presente y anda "libre" entre las personas, junto con los viejos, o *xitas*, en su carácter de "padre primigenio", como apunta Galinier (1990): "La delimitación del campo semántico de *sitha* plantea problemas causados por la ambigüedad de sí. El significado ritual de *hta* es "padre" (generación +1 en el linaje y el matrilineaje). Un segundo sentido, local, es el de "hombre" (Santa Ana): *has'i hta* (¡buenos días, hombre!). (Galinier, 1990: 345) De tal modo que por eso es el *ya ndò* ("el viejito", pero como reverencial). También se le concibe como "dueño del mundo" y como *ts'üt'àbi* (el presidente, el gobernador) y como Juez, que "decide el destino de los muertos". Pero, sobre todo, se le reconoce como el Señor que puede conceder o atajar la lluvia y, por tanto, es Señor de la fertilidad ya que hace crecer las plantas, especialmente el maíz, alimento fundamental para los otomíes. Por cierto, también es el dirigente de un ejército de seres que se

manifiestan como energía (*nzaki*) que puede enfermar e incluso llevar a la muerte a las personas. Estos se manifiestan como *zithámú*, piedras o "antiguas" (*ya yógi*), pero también como malos aires (*ts'ónthi*), como vientos (*ya ndä'hi*) o como espíritus o esencias (ánima) que vienen del mundo de abajo (*nìdu'na*), de acuerdo con Gallardo Arias (2012):

Esos "mundos" son habitados por energías que regresan al ámbito de los que no han muerto. Son más poderosas y fuertes que los hombres y pueden favorecer a los humanos con lo más preciado: la vida. De alguna u otra forma, estos seres dirigen el destino de los humanos; por tanto, siempre se les tiene que agradecer, venerar, respetar y dar. (Gallardo, 2012: 44)

...se encuentran *ya yógi*, seres poderosos, energías que están presentes y rigen la vida de los hombres, a quienes se les denomina en español como "antiguas". Son estas las creadoras del mundo y de lo que lo habita. Los seres divinizados pueden ser el sol, el agua, el cerro, el monte, el fuego, y todos ellos tienen una 'fuerza' o *nzaki* más poderosa que la de los seres humanos. Cada una de estas divinidades tiene una representación y una personalidad. (Gallardo Arias, 2012: 47)

La representación de esas entidades sagradas la realizan los *bādhi* (especialistas rituales, que la gente concibe como "brujos"). A través de una práctica ritual, que comenzó con el recorte de papel amate elaborado en San Pablito y que ahora se realiza con papel de china comercial, el recorte de figuras de papel es el medio principal de activación de las potencias.

a las figuras de papel recortado se les denomina *nzaki* y es, además de la fuerza vital de la potencia, lo sagrado o *Màká*; de esta forma, si se hace la fuerza del agua es *Màká Déhe* o sagrada agua. *Ya bā' di*, además de recortar los papeles, son los que llevan a cabo todas las ceremonias; ellos dirigen el ritual, saben los rezos, los lugares, los colores y las características de cada potencia y todos los objetos sagrados que hay que depositar en la residencia de estas. (Gallardo Arias, 2012: 49)

Mediante estos rituales, el *nzaki* de las entidades sagradas se moviliza y puede producir efectos adversos (enfermedades y muerte) a través de la brujería, o bien, favorecer a los hombres y traer buenos temporales, protección y abundancia de todos los bienes que estos necesitan para subsistir. Pero además del culto al monte (la tierra), a los aires y al agua, el culto al fuego tiene una importancia primordial para los otomíes, ya que otra de sus entidades sagradas, su deidad principal, era *Otontecutli*: héroe cultural, antepasado fundador (quizás el primer antecesor) y señor principal de los otomíes, como lo caracteriza Pedro Carrasco Pizana (1979):

*Otonteuctli* (señor de los otomíes), dios del fuego y de los muertos. El dios más importante y más característico de los otomíes es *Otonteuctli*, dios y primer caudillo de los otomíes... *Otonteuctli* es un dios del fuego... aparece también con el nombre de *Ocoteuctli* (señor de la tea, o del pino)... El palo que se levantaba en la fiesta de *Xocotl Uetzi* era seguramente un pino... Los rasgos distintivos de *Otonteuctli* son los relacionados con el culto a los muertos... en *Xocotl Uetzi* se conmemora la vuelta a la tierra de las almas de los guerre-

ros muertos, [que] después de haber acompañado al sol, se convierten en pájaros de varias clases para volver a bajar a la tierra (Carrasco Pizana, 1979: 138-140).

Al parecer, esta deidad estaba relacionada con el rito del "palo volador" (quizás su antecedente prehispánico sea el *Xócotl Uetzl*), pero, además, entre los otomíes actuales el fuego es una entidad sagrada purificadora y destructora (que marca el principio y el final de la vida), como destaca Galinier (1990):

En la casa otomí, el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual. Es ante todo un "centro", punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento (las cenizas, marca de ancestralidad)... En un oratorio de San Pedro Tlachichilco... Al centro del edificio, está el fogón, cavado en la tierra, en el "centro del mundo". Se recordará que bajo los rasgos de *Otontecuhltli* (el "señor Otomí"), el fuego fue objeto... de una divinización muy antigua. A principios de los 70, mis informantes de más edad me platicaban cómo las ceremonias del fuego nuevo (*dayo sipi*) eran celebradas anualmente en el oratorio comunitario. Al concluir la ceremonia, los leños aún incandescentes eran distribuidos en los hogares (Galinier, 1990: 145).

Pero además, el fuego se asocia no sólo con el principio de los tiempos, sino también con la ritualidad que se expresa mediante la danza (sacrificio que se hace a las entidades sagradas) que requiere de instrumentos musicales, la flauta de carrizo o chirimía y los tambores, que en la época prehispánica eran caracterizados como el principio masculino (el *Huéhuetl*, que podría estar relacionado con *Huehuetotl*, el "señor viejo del fuego") y el principio femenino (el *teponaxtle*) que se fusionan cósmicamente para producir la vida. Como lo indica Galinier (1990): "El *Huéhuetl* y el *teponaxtle* ocultos con papel (ceremonial) encarnan la complementariedad de los sexos y la fusión cósmica bajo el signo del fuego. (Galinier, 1990: 237. Pie de foto) Tal vez por eso, estaba presente en los oratorios otomíes.

El ritual *hmuspi* (divinidad del fuego) presenta un interés verdaderamente excepcional... En San Pedro Tlachichilco, se le ha dedicado un oratorio... En el interior, una fosa cavada al centro del piso y de forma rectangular, contiene las piedras del fogón, el tenamastle. Al fondo de la pieza, frente a la entrada se encuentra un altar cubierto de ofrendas. En un extremo se halla un recipiente que contiene papel recortado, en el centro, se adivina un *huehuetl* en miniatura, tensado con una piel de coyote. Acompaña al *teponaxtle*, tamborcillo de lengüetas vibrantes, que se toca con dos baquetas... El último ejecutante del *teponaxtle* murió en 1970 y desde entonces el oratorio permanece cerrado. (Galinier, 1990: 236)

Si bien hemos logrado una caracterización más o menos completa de la personalidad y los atributos de *Zithú*, para los otomíes orientales (*N'yu-hu*), entendido más que como el "Diablo" en la ideología religiosa judeo-cristiana, como una entidad sagrada, que es dueño del mundo, dador de la vida, juez en la muerte, Señor del monte, propiciador de la abundancia, la fertilidad y dador de la lluvia, pero también como antepasado primigenio, ancestro primordial por haber sido el primer hombre, venerable viejo (*Huehuetéotl*, *Señor del fuego*), así como el devorador del nombre, la gran y venerable Muerte (*Zidhú*, *para los Hñä-hñu*). De esta manera, podemos concluir que los atributos de *Zithú* se corresponden mejor con los de *Tláloc/Nappatecuht-*

li- *Tezcatlipoca/Tepeyólotl*, en esa concepción dual que consideraba que los dioses podían fusionarse y ser a la vez benefactores o destructores y como tales, símbolos de vida o de muerte.

## Referencias Bibliográficas

BÁEZ CUBERO, Lourdes (2012) "Vistiendo santitos. La acción ritual para vestir a los "antiguas" entre los otomíes de Hidalgo". *Estudios de Cultura Otopame. No. 8*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

BÁEZ CUBERO, Lourdes (2014) "Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Publicado el 09 abril 2014. Consultado el 10 de julio 2023. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66718>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66718>

BÁEZ-JORGE, Félix (2003) *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*. Xalapa, México. Universidad Veracruzana.

CARRASCO PIZANA, Pedro (1979) *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Edición facsimilar de la de 1950. México. Documentos del Estado de México.

CONTEL, José (2009) "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana: Dioses de la lluvia*. Vol. XVI No. 96. marzo-abril. México. Editorial Raíces.

DOW, James W. (2002) "Historia y etnografía de los otomíes de la sierra." Conferencia presentada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, febrero 25 de 2002. Consultado el 10 de Julio de 2023. URL: [https://www.academia.edu/1987796/Historia\\_y\\_etnograf%C3%ADa\\_de\\_los\\_otom%C3%ADs\\_de\\_la\\_sierra?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/1987796/Historia_y_etnograf%C3%ADa_de_los_otom%C3%ADs_de_la_sierra?auto=download&email_work_card=download-paper)

GALICIA GORDILLO, María Angélica; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio (2002) *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*. México. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

GALINIER, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

GALINIER, Jacques (2017) *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société de Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.





GALLARDO ARIAS, Patricia (2012) *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Antropológica, 22. Formato: PDF [En línea], Publicado el 27 de abril de 2016. Consultado el 10 de julio de 2023. URL: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ritualpalabra/cosmos.html>

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (1879) "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas." En: Anales del Museo Nacional [En línea], Consultado el 10 de julio de 2023. URL: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A8415>

LOUBAT, Joseph Florimond (1900) "Lámina 4v Códice Vaticano 3738 A." Consultado el 10 de Julio de 2023. URL: <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Vaticanus%203738/thumbso.html>

OLIVIER, Guilhem (1997) *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un Dios azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.

SOUSTELLE, Jaques (1980) *México, tierra india*. Prólogo de Paul Rivet, traducción de Rodolfo Usigli. Primera Edición SEP, 1971. Primera Edición Sepsetentas Diana, 1980. México. Sepsetentas Diana.





[www.larivada.com.ar](http://www.larivada.com.ar)