



Razón india y mito de alteridad timecida: El caso del etnónimo “otomí”

Indian reason and myth of time-decided otherness: The case of the ethnonym “Otomí”

Héctor Martínez-Ruiz 

Universidad Autónoma de Querétaro, México.

✉ hector.martinezr@uaq.mx

Fecha de recepción del manuscrito: 10/01/2025

Fecha de aceptación del manuscrito: 12/02/2025

Fecha de publicación: 11/07/2025

Resumen — Existe una creencia generalizada de que la palabra otomí es ofensiva, debido a su asociación con estereotipos negativos cuyo origen suele ubicarse en la época prehispánica. Este artículo presenta los resultados de una investigación documental-explicativa con enfoque hermenéutico y decolonial, que consistió en la relectura crítica de diversas fuentes en las que se da por sentado que dicho carácter despectivo proviene del periodo anterior a la conquista. Se sostiene la tesis de que, antes de la llegada de los españoles, el término otomí no tenía una connotación peyorativa. Se trata de un exónimo de origen náhuatl, cuyo sentido originario estaría vinculado con la estima que este pueblo tenía en el mundo mesoamericano por sus habilidades militares. Se plantea que su posterior degradación semántica forma parte de un mito de alteridad timecida, producto de la razón india, orientado a destruir la imagen que los otomíes tenían de sí mismos e inducir su desprecio. Esta estrategia buscó fomentar la discordia y el divisionismo entre las poblaciones nativas, con el fin de evitar alianzas que pudieran derivar en alzamientos contra el orden colonial, especialmente entre aquellos pueblos que destacaban por su vocación guerrera. Se propone que su pericia militar fue la causa principal para construir dicha imagen, la cual fue asumida sin cuestionamiento por autores posteriores y que, aún hoy, persiste como parte de la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Palabras clave — mito de alteridad timecida, otomí, razón india, historia.

Abstract — There is a widespread belief that the word Otomí is offensive, due to its association with negative stereotypes whose origin is often traced back to the pre-Hispanic era. This article presents the results of a documentary-explanatory investigation with a hermeneutic and decolonial approach, which consisted of a critical rereading of various sources that take for granted the idea that the term's derogatory character stems from the period prior to the conquest. The central thesis argues that, before the arrival of the Spanish, the term Otomí did not have a pejorative connotation. It is a Nahuatl exonym, whose original meaning was linked to the esteem this people held within the Mesoamerican world for their military skills. It is proposed that the later semantic degradation of the term forms part of a timocidal myth of alterity, a construct of indigenous reason, aimed at destroying the self-image of the Otomí people and inducing their self-contempt. This strategy sought to foster discord and division among native populations, in order to prevent alliances that might lead to uprisings against the colonial order—particularly among those peoples distinguished by their warrior ethos. The article suggests that their military expertise was the main reason behind the construction of this image, which was later uncritically adopted by subsequent authors and continues to persist today as part of the coloniality of power, being, and knowledge.

Keywords — myth of timecid alterity, otomí, indian reason, history.

Para Citar: Martínez-Ruiz, H. (2025). Razón india y mito de alteridad timecida: El caso del etnónimo “otomí”. *Revista Publicando*, 12. <https://doi.org/10.51528/rp.vol12.id2470>





INTRODUCCIÓN

El término *otomí* es un etnónimo¹ genérico castellanizado utilizado para designar al pueblo que habita lo que hoy es México desde tiempos inmemoriales. Sus principales núcleos se ubican en el Estado de México, Querétaro, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Guanajuato, Michoacán y Ciudad de México. Sin embargo, tienen presencia en la mayor parte del territorio nacional (Carrasco, 1950; Figueroa, 2001; Garduño, 2020) y en el extranjero, en especial, Estados Unidos (Martínez, 2013). De acuerdo con diversos especialistas (Barrientos, 2004; Wright, 2005a, Wright, 2014; Mendoza, et al., 2006; Vergara, 2015), a los otomíes no les agrada que los nombren así porque existe la creencia de que la palabra engloba una serie de estereotipos negativos provenientes del periodo prehispánico, muchos de los cuales quedaron consignados en las crónicas, relaciones geográficas del siglo XVI y obras históricas de periodos posteriores que versan sobre este pueblo (Wright, 2012). Otros autores plantean, en el mismo sentido que, por ser una palabra de origen náhuatl, el idioma «de sus anteriores opresores, no es de su agrado» (Hekking, 2002: 221), así que prefieren autonombrarse en su propia lengua², esto es: *Ñätho* (Toluca, Estado de México), *Ñähñü* (Valle de Mezquital, Estado de Hidalgo), *Ñäñhö* (sur del estado de Querétaro) o *N'yühü* (estado de Veracruz) (Wright, 2005a).

En este trabajo se sostiene la tesis de que la carga negativa atribuida al etnónimo otomí no se originó en el periodo prehispánico, fue posterior. El temor a su reconocida destreza militar por parte de los conquistadores españoles fue la principal causa para que alentaran su menosprecio como estrategia para evitar alianzas indígenas que pudieran poner en riesgo su dominio.

METODOLOGÍA

Lo que se presenta es el informe final del proyecto *Estudio del exónimo otomí desde fuentes históricas*, una investigación documental-explicativa con enfoque hermenéutico y decolonial que consistió en efectuar la relectura de diversas fuentes en las que se da por hecho que el carácter ofensivo de la palabra «otomí» se originó en el periodo prehispánico, para proponer que no fue así.

Las técnicas empleadas fueron el análisis documental heurístico-hermenéutico (Beuchot, 1999), la crítica de fuentes (Ramírez, 2010), el método de la equivocación controlada (Viveiros, 2018) y el paradigma indiciario (Ginzburg, 1995). Se contrastaron los datos recabados y se elaboraron conjeturas a partir de lo que aquí se expone como razón india y mitos de alteridad timecidas. Para ello, se realizó trabajo de archivo y se consultaron diversos textos de orden bibliográfico, hemerográfico y electrónico.

¹ Un etnónimo es el nombre de un grupo étnico (Ortiz, 2021).

² Según Barrientos (2004, p. 6), los otomíes del Estado de México se autonombran *ñähñü*, que significa “los que hablan otomí”, mientras De la Vega (2017, p. 17) considera que *hñähñü* significa: “el que habla su propia lengua en referencia a otra diferente o lengua que se habla de tres formas por medio del aliento”.



MARCO TEÓRICO

La manera en que se inducen discursos con el fin de persuadir, convencer e imponer una visión sobre otras forma parte de la colonialidad, y esta práctica fue abordada por Achille Mbembe (2016) desde el enfoque del pensamiento afrodiásporico en los estudios culturales, decoloniales, poscoloniales y en las corrientes críticas europeas. El autor da a entender que en África operó un proceso de conquista y colonización cuyo símil puede encontrarse en lo ocurrido en América, de modo que la discursividad empleada para legitimar la conquista y colonización, así como la invención de África/Negro y América/Indio, es similar.

Mbembe utiliza el término *razón negra* para explicar que Europa inventó al «negro» como sujeto racial y como «exterioridad salvaje», con el fin de explotarlo y descalificarlo en su totalidad. La noción de «negro» es el resultado de un proceso de estereotipación inferiorizante que parte de la idea de diferencia y carencia respecto al ser humano por excelencia: el blanco europeo. El «negro» representa la alteridad radical y fue definido como «irracional», «menor de edad», «bárbaro», «atrasado», «violento», «primitivo» e «incapaz de gobernarse». El africano, como «negro», se percibe como «infrahumano», «objeto», «animal» y «mercancía» útil solo para el trabajo forzado y cuya vida es prescindible.

Mbembe plantea que el africano fue «aprimado» en una esencia y carcasa impuestas desde el exterior, lo cual lo determinó tanto en lo físico como en lo psíquico. A esta forma de construcción discursiva orientada a la fabulación que justifica la dominación de la población africana, Mbembe la denominó *razón negra*.

A partir de lo expuesto por Mbembe, se propone el término *razón india* como herramienta conceptual para designar un proceso similar ocurrido a la población nativa americana, que culminó con la invención del «indio» y de «lo indio» desde la visión europea, concebidos como prototipo de ser inferior y salvaje, por lo que resultaba lícito dominar y evangelizar a dicha población.

Cristóbal Colón sería su iniciador: al creer que había llegado a las Indias Orientales, no dudó en llamar «indios» a los nativos que salieron a su encuentro. Al denominarlos así, Colón no solo perpetuó su error geográfico (Rodríguez, 1984), sino que dio origen a la *razón india*, reflejo de la nomenclatura errónea y colonialista que afecta al continente y a sus pueblos originarios hasta la actualidad.

La *razón india* borró de un plumazo la diversidad étnica del Nuevo Mundo (Quintela, 2010); sin embargo, no se reduce al equívoco de Colón, sino que engloba además el conjunto de relatos o mitos de alteridad timecida, es decir, los recursos y discursos inducidos por los españoles, orientados a destruir la imagen que los pueblos originarios tenían de sí mismos (Santamarina, 2015; De Sousa, 2022).

La categoría de indio [...] se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen. [...] De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial.



[...] Tal actitud generalizante la comparten necesariamente todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. [...] No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones. Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque la cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.

La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza y de su civilización (Bonfil, 1972: 4-5).

La razón india, al igual que la razón negra, determinó que los «otros» nativos fueran seres inferiores, de manera que los estereotipos negativos de la población indígena, en general, se engendraron a partir de la conquista y durante el periodo colonial, no antes (Rodríguez y MacLachlan, 2001: 213).

...comúnmente son los indios de baxo y cortísimo entendimiento y capacidad de suerte que el yndio de más talento será un muchacho español de ocho o diez años; sus inclinaciones generalmente son viciosas y ajenas de virtud, y por la mayor parte el bicio que más reyna en ellos es ociosidad y emborracharse y pecados carnales, sin hazer diferencia entre las parientas y las que no lo son [Rel. De las minas de Tasco: 265] (Cabrera, 1990: 44).

Se pone en cuestión que dichos estereotipos existieran en el periodo prehispánico y, en especial, que la palabra otomí fuera ofensiva, y menos aún que el pueblo otomí fuese menospreciado por sus contemporáneos, al menos según se consigna en las crónicas y fuentes históricas. Si los europeos eran los conquistadores, los «superiores», los «indios» representaban la contraparte: los «inferiores», aquellos de «inclinaciones bárbaras», «flojos», de «bajo entendimiento», «atrasados», «violentos» y «primitivos» (Cabrera, 1990: 95). En efecto, el nativo, como «indio», fue concebido por los europeos como «subhumano», «objeto», «animal». Al igual que la razón negra con el africano, la razón india lo determinó y aún lo aprisiona tanto en lo físico como en lo psíquico. La razón india sentó las bases de la acción y de la justificación ideológica que sirvió para dominar a la población originaria de estas tierras. Cabrera (1990: 44) refiere que esta práctica fue generalizada, pues ninguna población originaria escapó a ella, pero el pueblo otomí quedó como prototipo de todo lo «indio» y, por ende, fue quien más padeció sus consecuencias.

Desde luego, esta lectura no sería posible si antes no existiera el atrevimiento de posicionarse frente a aquellas voces que, desde el privilegio, aún hoy desestiman el asunto. Por el contrario, lo que se propone es *impensar*, esto es, reconocer que las herramientas teórico-metodológicas continúan demasiado arraigadas y que orientan el análisis y los resultados de la misma manera en que se ha hecho siempre, por lo que resulta conveniente «dudar» de ellas. Tales visiones, otrora consideradas incuestionables, constituyen el principal obstáculo intelectual para dar cabida a otras perspectivas del pasado (Wallerstein, 2009).

En tal condición, es preciso asumir el reto de desafiar las versiones oficiales y a sus interlocutores, ya que teorizar también supone una insubordinación intelectual (Feyerabend, 1993; Rivera, 2010) para atreverse a observar lo que nadie ha visto con anterioridad (Hanson, 1977). De este modo, como señala Ginzburg (1995) desde el paradigma indiciario, resulta igualmente válido buscar en las obras existentes «indicios» que permitan generar relecturas alternas a partir de datos en



apariencia imperceptibles e intrascendentes que, por más nebulosa que presenten la realidad histórica, siempre emiten huellas que permiten cifrar nuevos significados.

Asimismo, se requiere recurrir a la crítica de fuentes (Ramírez, 2010: 100), una estrategia tanto metodológica como teórica que permite la deslectura de los datos aportados por las fuentes documentales desde una mirada decolonial, con el fin de cuestionar la supuesta veracidad de las mismas y la autoridad erudita de los «dueños del saber» (De Sousa, 2022; Feyeraabend, 1993).

En definitiva, se trata de asumir el reto de identificar las anomalías discursivas que originan la crisis de los paradigmas aceptados y estimulan la búsqueda de nuevas explicaciones que enriquezcan o sustituyan, total o parcialmente, los esquemas previos que daban por sentada una determinada visión del pasado (Kuhn, 2011). En este sentido, Beuchot (1999) sostenía que el abordaje de cualquier tópico no debe limitarse a su mera reproducción, sino que debe abrirse a su análisis hermenéutico desde una perspectiva heurística que permita un «pensar lo no pensado», dando lugar a nuevas perspectivas sobre aquello que se investiga.

La crítica de fuentes supone un análisis perspicaz y minucioso de las mismas, pero también la deconstrucción de los discursos teóricos que las sustentan. Deconstruir un discurso consiste en «mostrar cómo éste mina el sustento que afirma o las oposiciones jerárquicas en que se apoya, al identificar en el texto las operaciones retóricas que producen la supuesta base del argumento, el concepto clave o la premisa» (Fisher, 1986: 51). Desde este enfoque, resulta claro que la versión de los procesos históricos puede ser errónea cuando se da por válida sin más la visión del pasado que consignan las fuentes, sin considerar otras posibles interpretaciones o significados, los cuales varían de un contexto cultural a otro, o de una época a otra.

Esta orientación se opone a la idea de que lo ocurrido fue tal cual se relata, o de que es posible realizar transcripciones literales entre distintas realidades culturales o históricas. Si así fuera, cabría recurrir a la *equivocación controlada*, opción metodológica propuesta por Viveiros de Castro (2018: 251). Para este autor, todo investigador es un «traductor cultural» de los procesos sociales que estudia; en consecuencia, debe reconocer que su comprensión de la realidad es limitada e inexacta, y que no es posible realizar transcripciones literales y precisas del sentido que ciertos fenómenos tienen para otros.

Cualquier ejercicio de transcripción o traducción resulta, por tanto, deficiente, y no permite una comprensión cabal. Lévi-Strauss (1988: 61) advirtió esta limitación al señalar que «comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otra». Tal situación pudo ocurrir al intentar comprender el significado del etnónimo «otomí» entre los nahuas, por lo que cabría pensar en un posible equívoco hispano o error de comprensión que llevó a su distorsión, sin que ello haya sido intencional, ya que se explicó conforme al entendimiento europeo (Moncó, 2003).

Pero, si lo que pretendían era inducir el desprecio de los otomíes con el propósito político-asimétrico de menguar la dignidad de los nativos y, de paso, propiciar la rivalidad y el divisionismo para asegurar el dominio colonial, qué mejor manera que hacerlo mediante el sesgo en el registro de lo que se observa y registra. Si esa fue la finalidad, entonces no aplicaría la equivocación controlada porque hay una intención velada: la razón india, que dio lugar a los *mitos*



*de alteridad timecida*³ (Santamarina, 2015; De Sousa, 2022), es decir, el conjunto de creencias inducidas por los españoles tendientes a destruir la imagen que tenían de sí los indígenas. Como dieron por hecho su inferioridad, había que hacerles creer que en verdad lo eran. La razón india y los mitos de alteridad timecida ayudan a entender por qué algunos autores explican el descubrimiento de América como encubrimiento.⁴

Lo anterior resulta válido si se acepta que la pretensión hispana fue inducir el desprecio hacia los otomíes de manera premeditada, a pesar de que estos fueron los aliados nativos más valiosos durante el proceso de conquista y colonización. Para De Sousa (2022), esto se debe a que, cuando un pueblo conquista y coloniza a otro, suele acompañar dicha labor con la aplicación de diversos medios que aseguren el éxito de su empresa. Lo ocurrido en lo que hoy es México no fue la excepción, pues dicha empresa se sustentó en dos fundamentos: el primero, orientado a imponer la religión católica; y el segundo, a hacer creer a los indígenas que en verdad eran «inferiores», tarea que se facilitó mediante la creación de mitos de alteridad, entendidos como productos de la colonialidad (del poder, del ser y del saber) (Rincón et al., 2015). Es decir, como una de tantas formas en que un pueblo impone su visión del mundo sobre otros para «afirmar su propia identidad; [para ello] elaboran una serie de prejuicios, creencias y, en general, representaciones sesgadas desde un punto de vista egológico sobre los otros pueblos» (Santamarina, 2015: 32).

Dado que los mitos de alteridad timecida son elaboraciones ideológicas tendientes a que las víctimas asuman y legitimen su condición de «sujetos sujetados», este mecanismo de control asegura que los vencidos acaben por aceptar ese destino y lo interioricen.

Con base en lo anterior, se considera que los informes, códices y crónicas coloniales —escritos desde la razón india—, al ser prácticamente las únicas fuentes sobre el proceso de conquista, ya que la mayoría de las fuentes prehispánicas fueron destruidas, actúan como dispositivos de justificación de la empresa colonial. Por lo tanto, sería ingenuo suponer que no reflejan el punto de vista de quienes registraron lo ocurrido a conveniencia del régimen colonial. Puesto que todo discurso —oral o escrito— tiene una intención, este sería el principal motivo por el cual tales fuentes deben ser analizadas con precaución (Santamarina, 2015: 32).

De este modo, el sentido despectivo del etnónimo «otomí» puede considerarse un mito de alteridad timecida.

De Sousa (2022: 31) considera que esta táctica era común y consistía en denigrar los valores culturales y a sus portadores. Para ello, se presentaban las imposiciones del vencedor como «concesiones» o «logros» para los vencidos. Por ejemplo, la creencia de que los hispanos salvaron a los nativos de la tiranía mexicana y de la crueldad de los sacrificios humanos al imponer la fe

³ De Sousa (2022) propone descolonizar la historia en tanto suponga que no hay una entidad única denominada *historia*, en la medida en que ningún relato único puede dar cuenta del pasado; entraña desidentificarse de la historia escrita por los vencedores (que es un pasado cerrado) y reescribir la historia desde la perspectiva de los hasta ahora vencidos, quienes suelen como estrategia para legitimar esta visión el *timecidio* (Del griego *time*: estimación, valor, honor), que consiste en exhibir la superioridad moral de los opresores para destruir la autoestima y el honor de las poblaciones oprimidas.

⁴ Quintela (2010, p. 29) sostiene que el descubrimiento de América en realidad fue “encubrimiento”, lo que se “descubrió”, “encubrió” lo que no entendía, lo que no pudo ni se quiso entender. Pero ¿qué se encubrió? Bien, en general la otredad y sus realidades diversas, es decir, que los indígenas fuesen portadores de culturas propias (economía, organización social, arte, cultura, organización social, política, filosofía y religión).



católica, legitimaba en sí misma la aplicación de toda clase de medidas para lograrlo, como «reclutar» colaboradores —incluso infantes— entre los mismos nativos, con el fin de espiar y detectar a quienes no estuvieran de acuerdo con el nuevo orden; o como otorgar privilegios a los pueblos colaboradores —como los tlaxcaltecas— mientras se reprimía con fuerza o exterminaba a otros —como los chichimecas—.

Por tanto, no resulta extraño que también se manipularan a conveniencia los informes sobre cualquier asunto. Así, los mitos de alteridad timecida consisten en argumentar la supuesta superioridad moral de los opresores y, al mismo tiempo, en minar la autoestima de las poblaciones oprimidas mediante su deshonor (De Sousa, 2022: 31). Es posible identificar tal sesgo en las fuentes históricas y antropológicas relacionadas con el tema, lo cual justifica la necesidad de someterlas a constante revisión, para reinterpretarlas desde otra perspectiva. Estas fuentes portan un mensaje marcado por la impronta de la dominación, anclado en las reglas discursivas vigentes en cada momento histórico.

Así, el trabajo de des/cifrar el pasado, además de tratar de interpretarlo en su propio contexto, permite sugerir estrategias que contribuyan a revertir las asimetrías de poder, con el objetivo de descolonizar la historia y visibilizar los discursos contrahegemónicos que existen «en la sombra», a la espera de dar a conocer otras realidades opuestas a las consignadas por los relatos de los vencedores (Scott, 2000).

LOS OTOMÍES: UN PUEBLO DE VALIENTES GUERREROS

En palabras de Carrasco (1950), junto con los nahuas, los otomíes eran uno de los grupos más numerosos e importantes del altiplano mexicano en el periodo prehispánico. Constituyen la única familia lingüística dividida en dos grupos culturales: por un lado, los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecas, integrados a la dinámica del mundo mesoamericano; por otro, los pames y jonaces, dos de los grupos chichimecas, identificados como habitantes del norte de México (Castillo, 2000; Guerrero, 2021).

Autores como el propio Carrasco (1950), Wright (2005b), Vergara (2015) y Garduño (2020) destacan lo complicado que resulta rastrear su origen, dada la escasez de fuentes escritas y la fragmentariedad de los datos disponibles; a ello se suman las inconsistencias, estereotipos y errores históricos, así como las posturas encontradas al respecto. Mendieta (1870: 91) señalaba que nada se sabía acerca de su origen; Clavijero (1844), Orozco y Berra (1960), Chavero (1987), Benítez (1991) y Wright (2005b) consideraban que eran uno de los pueblos más antiguos del centro de México. Por el contrario, los *Anales de Cuauhtitlán* los sitúan como contemporáneos de los toltecas (Figuroa, 2001), postura que también sostiene Mendizábal (1933: 620), quien los ubica en el Posclásico Temprano (900-1200 d.C.), justo al declive de Tula, y por ello descarta que fueran de los primeros pueblos en la región. A su vez, Soustelle (1993) coincide con Mendizábal, afirmando que los otomíes debieron establecerse en el centro de México hacia el final del Posclásico Temprano (ca. 1100 d.C.).



Por su parte, Wright (2005a, 2005b) y Garduño (2020) sostienen que los otomíes ya estaban asentados en el centro de México al menos desde el Preclásico Medio (1200–600 a.C.), o incluso antes. Consideran que, durante el periodo Clásico (Protoclásico, 200 a.C.–200 d.C., y Clásico, 200–650 d.C.), participaron en el surgimiento y auge de Teotihuacán; además, se advierte su presencia en Oaxaca, la costa del Golfo, el occidente e incluso el área maya. Tras la caída de Teotihuacán y ya en el Posclásico Temprano (900–1200 d.C.), establecieron vínculos con Tula y, al decaer la hegemonía tolteca, el reacomodo político permitió la consolidación de nuevos centros de poder, varios con raíces otomíes.

Wright (2012) refiere más de doscientos de estos centros, entre los que destacaban Xaltocan, Xilotepec-Chiapan, Teotlalpan, Teztlán y Tutotepec (Báez y Garret, 2017; Guerrero, 2021). Incluso Azcapotzalco, el asentamiento más importante del Valle de México antes del ascenso de México-Tenochtitlan, contaba con un importante núcleo de población otomí (Quesada, 1994).

En la segunda mitad del siglo XV, cuando el Anáhuac ya era dominado por la *Excan Tlatoloyan* (Triple Alianza), varios autores coinciden en afirmar que los mexicas mostraron interés por atraer a los otomíes como aliados. El complejo sistema de alianzas imperante generaba beneficios recíprocos para los involucrados, incluso para aquellos que, en apariencia, eran rivales, como Tlaxcala, Huexotzingo y Michoacán. Bajo este entramado político (Wright, 2006), varios señoríos otomianos tributaban a la *Excan Tlatoloyan*, pero también a Tlaxcala e incluso a Michoacán. Como lo señaló Bonfil (1990), los otomíes, al igual que las demás sociedades prehispánicas, no eran ajenos a la complejidad cultural de su época, sino parte activa de ella.

Por lo tanto, la visión hispana que los presentaba como pueblos sujetos al «dominio despótico de los mexicas», sostenida por autores como Hekking (2002) o Báez y Garret (2017), resulta difícil de sostener. Además, los sistemas de parentesco que cimentaban los lazos políticos entre los distintos actores diluían las diferencias culturales dentro de cada señorío (Wright, 2005b). Se sabe que había miembros de la nobleza otomí en la mayoría de las ciudades, e incluso en los barrios de los principales señoríos del centro de México. De hecho, Tlacopan —parte de la Triple Alianza— era un asentamiento de raíces otomíes. Por tanto, lejos de ser oprimidos, los otomíes participaron de forma protagónica en asuntos de orden político, militar, económico y social (Sahagún, 1830; Quesada, 1995; González, 2002).

La relación que mantenían con otras poblaciones se manifiesta en los elementos culturales compartidos y, en particular, por sus dotes militares o su «rudeza», en palabras de Clavijero (1844), entendida como inclinación a la milicia (Wright, 1988), cualidad que, lejos de ser mal vista, era apreciada en el mundo mesoamericano (Garduño, 2020).

Lo anterior se propone a partir de una lectura alter-epistémica que permite distanciarse del sentido tradicional con el que se interpretaron los informes de autores como Sahagún (1830), Motolinía (2014), Ramos de Cárdenas (2013) y el propio Clavijero (1844):

Los otomíes, que llegaron a ser grandes cazadores y agricultores, concededores del uso y explotación del maguey, así como su forma de vida gastronómica y de vestido de las que se tiene registro en diversos manuscritos; se agrega el hecho de tributar productos del campo, ropajes y animales como: guajolotes, conejos, ciervos, liebres, codornices; armas como el arco y la flecha; vestido como mantas y sandalias,



así como el maíz, evidencia de que aquellos indígenas habitantes de zonas cerriles, tenían los conocimientos suficientes para proveerse de lo necesario para subsistir (Garduño, 2020: 24).

En el mismo sentido, Septién (1875), aporta datos sobre sus progresos culturales y dotes militares:

[...] Cuando el hombre reflexivo considera esto y recuerda que dicha raza se distinguía en la época de la barbarie de las otras que poblaban el vasto imperio mexicano por su valor y sus inclinaciones sociales, no puede menos de [admirarla como] una nación culta, generosa y benévola [...] [Era un] pueblo que se distinguía de las otras naciones indígenas por su valor y talentos militares, así como su industria, civilización y política (293-294).

EL ETNÓNIMO «OTOMÍ» ¿AUTÓNIMO O EXÓNIMO?

Acerca del etnónimo “otomí”, la primera propuesta analizada, sugiere que se trata de un autónimo⁵. En este sentido, Hekking (2002: 221) sostuvo que si la palabra «otomí» es de esta naturaleza, quizá proviene de *otho* ‘bui, cuyo significado sería: «no está en ninguna parte» o «vagabundo». Robelo (1904: 444) ofrece una explicación parecida a la de Hekking y dice que se trata de un autónimo, que *otho* se traduce como «decir nada» y *mi*: «quieto o sentado», por lo que significaría «nada quieto», esto es «peregrino» o «errante».

La segunda propuesta sostiene que se trata de un exónimo⁶ nahua. La mayoría de autores y fuentes coinciden con esta versión, aunque hay dos líneas diferentes, una que ubica su origen en el nombre de un antepasado mítico (epónimo⁷) y otra que deriva de un rasgo cultural (actividad económica). De acuerdo con Montá (2024), los gentilicios del náhuatl se basaban en particularidades que reflejan parcialmente atributos o cualidades del grupo en cuestión, a veces, emanados de la percepción de un rasgo descriptivo. De ser así, la palabra «otomí» no sería despectiva en cualquiera de los dos significados propuestos, veamos por qué.

En el primer caso, si es que se trata de un exónimo/epónimo, dice Sahagún (1830:122), es porque deriva de *Oton*⁸, nombre de un ancestro mítico. El franciscano anotó que «el vocablo Otomitl, que es el nombre de los Otomíes, tomaronlo de su caudillo, el cual se llamaba Oton, y así sus hijos, sus descendientes y vasallos que tenía a cargo, todos se llamaron Otomíes y cada uno en particular se decía Otomitl». La cuestión es que el fraile consignó el nombre de la deidad en náhuatl y poco se ha discutido respecto al epónimo que le daban los otomíes en sus propios términos, esto se debe a que los informantes sahuaguntinos hablaban náhuatl, la lengua más extendida en el Centro de México durante los primeros años de la conquista (Guerrero, 2021: 14), de forma que si Oton es el origen, sería un exónimo y lo que sigue sería averiguar el nombre del ancestro/dios en su propia lengua. Motolinía (2014), Quesada (1995) y Guerrero (2021) coinciden con Sahagún y consignaron que proviene de *Oton* y, acorde las tradiciones nahuas, se remonta a *Chicomoztoc* las

⁵ El *autónimo* expresa el nombre con el que se autonombra un pueblo (Ortiz, 2021).

⁶ Un *exónimo* refiere el nombre que un pueblo le atribuye a grupo (Ortiz, 2021).

⁷ El *epónimo*, corresponde al nombre de una persona que da origen al de un pueblo, época o lugar (Mazzei, 2018).

⁸ González (2002: 132) menciona que *otómitl* fue el nombre que los otomíes pusieron a su caudillo *Oton*, del cual se derivó el nombre de otomíes, por lo que sería un personaje histórico mitificado.



Siete Cuevas cuando *Iztacmixcóatl* y su mujer tuvieron seis hijos, el último de los cuales llevó el nombre de *Oton/Otomitl*, que daría origen y nombre al grupo.

Acerca de la deidad identificada por Sahagún como *Oton*, tal vez se relacione con *Otontecuhтли* y se trataría de *Yozipa* (*Xoccipa*, *Yocippa* o *Yocipa*) (González, 2002), la principal deidad otomí. Es el Dios creador⁹, en ocasiones, referido como *Yozipa-Otontecuhтли* (otomí-náhuatl) (Lagunas y Lara, 2019: 287). Para algunos especialistas, *Yozipa* se relaciona con ave o pájaro, de forma que tiene un significado similar al del vocablo náhuatl *tototl* (ave) (Vergara, 2015). Dice González (1995: 132) que a *Otontecuhтли* se le dedicaba una fiesta denominada *totopaina* («corren los pájaros»). De acuerdo con Quesada (1995: 136), la divinidad se relaciona con el fuego y su culto tenía similitud con el de *Xiuhtecuhтли* («deidad del fuego») de los mexicas¹⁰, quienes celebraban el *Xocotl Uetzi*, festividad en la que elaboraban una imagen de *Otontecuhтли* de masa en forma de pájaro o de fardo mortuorio que se colocaba en lo alto de un árbol (Lastra, 2006: 316). Si *Otontecuhтли* es el nombre nahua de *Yozipa*, se observa su relación con las aves. Al respecto, es difícil saber el origen del exónimo, pudo ser cuando los mexicas ya dominaban el Altiplano Central y, como ya se expresó, el náhuatl era la lengua más extendida. Robelo (1904: 444) menciona que «a esta nación conocida hasta hoy entre españoles por otomí, aun su conquistador no la trató así hasta que estaba en el bloque de esta ciudad [¿México-Tenochtitlan?], llamando entonces a los individuos utomies, que es Gente serrana».

En el segundo caso, Robelo (1904: 444) ofrece otra versión e indica que proviene del náhuatl *mitl* (flecha), *to* (nuestra), *otli* (al camino), esto es: «flechador errante». Chapela (2005: 9), dice que está formado por *otocac* («el que camina») y *mitl* (flecha), por lo que significa: «quien camina con flechas» o «el que camina con flechas», de esta manera, se relacionaría con la vida errante y la cacería.

Hay varias hipótesis al respecto, la más probable es la de Jiménez Moreno (1939). La palabra otomí, según este autor, viene del náhuatl *totomitl* porque Sahagún la emplea así en algunos casos. *Tototl* significa «pájaro» y *totomitl* «flechador de pájaros». Entonces todos los nombres de persona o de lugar que empiezan con *toton/m* se refieren a otomí. La propuesta de Jiménez Moreno se confirma al ver en el Códice de Huichapan y en la Historia Tolteca Chichimeca varios glifos de otomíes que tienen sobre la cabeza pájaros atravesados por flechas (Lastra, 2006: 134).

Esta explicación se relaciona con la caza, actividad en la que el pueblo otomí era reconocido por su destreza con el arco (Soustelle, 1993: 509). Eran excelentes «cazadores de pájaros que obtenían plumajes de vistosos colores para el arte de los amantecas» (De la Vega, 2017: 13), afirmación que también es confirmada por Clavijero (1844: 82). A partir de esto, el término podría entenderse como «cazador de aves», «cazador de pájaros», «flechador de pájaros» o «flechador errante». Si este fuera el caso, no se observa sentido despectivo alguno.

⁹ Sahagún (1830: 123) refiere que se trata de dos divinidades, el primero es *Otontecuhтли*, el dios principal, aunque *Yozipa* (o *Yoxippa*) era la deidad a la que le hacían «mayor fiesta».

¹⁰ Quesada (1995: 136) sostuvo que la identificación de los otomíes con esta deidad del fuego fue reconocida por los demás pueblos, incluso refiere que del barrio otomí de Copolco, en Tenochtitlan, salía el fuego nuevo cada fin de siglo.



En cuanto a las flechas, éstas eran un arma imprescindible tanto para la caza como para la guerra. Monjarrás-Ruiz (1976: 249-250) señala que, en una festividad denominada *Quecholli*, las flechas tenían un carácter ceremonial; además, estaban asociadas a rituales funerarios y se utilizaban para honrar a los muertos en combate. Esta festividad, relacionada con la cacería y dedicada a *Mixcóatl*, era de suma importancia para los propios otomíes. Hasta aquí, no se identifica ningún sentido peyorativo en su significado.

Por otra parte, si el origen del término fuera *autonímico* y derivara de *otho 'bui* («no está en ninguna parte» o «vagabundo»), como sostiene Hekking (2002), o de *otho'mi* («peregrino» o «errante»), como propone Robelo (1904), cabría preguntarse por qué habría de considerarse ofensivo en el periodo prehispánico. Si alude a su etapa nómada —de la que supuestamente no querían tener memoria—, se trataría de una interpretación debatible. Si el origen y significado se vinculan, como afirman Robelo (1904) y Chapela (2005), con la raíz náhuatl que sugiere «flechador errante» o «flechador que camina», tampoco puede considerarse ofensivo, ya que se relaciona con la caza, una actividad común y valorada.

Del mismo modo, si el término alude al pasado nómada del pueblo otomí, resulta difícil asumir que implique un recuerdo vergonzoso; el caso del pueblo mexica es un ejemplo ilustrativo, ya que conferían un carácter ritual y simbólico a su historia de peregrinación (Doreste, 1993). Según Orozco y Berra (1960: 524), otomí tendría un significado opuesto, interpretado como «sentado» o «quieto», lo cual indicaría una nueva forma de vida sedentaria. Musacchio (1994: 1429) señala que los otomíes se autonombraban *nahñu*, que significa «gente de aquí», una versión que coincide con la de Orozco y Berra (1960):

Ellos llaman a su lengua [...] hiá-hiú [además es] el nombre que se impusieron a sí mismos, [ellos] conservaron la memoria de sus larguísimas peregrinaciones, y de las muchas veces que tuvieron que mudar de residencia, para llegar a donde se denominaban los Othomí, pues esto quiere decir “nada”, y “mí”, “sentados o quietos”. Los autores, castellanizando la palabra, escriben en singular otomí, dando al plural las diversas formas otomís, otomíes, otomites (Orozco y Berra, 1960: 523-524).

Sea un exónimo derivado del epónimo náhuatl, indicativo de su pasado nómada o de una actividad económica (como la caza de aves), no se observa el supuesto carácter ofensivo del término. En todo caso, cabría considerar otro supuesto que va más allá de la etnonimia: al exónimo «otomí» pudo haberle ocurrido lo mismo que al de «chichimeca» (*chichimecatl*), también de origen náhuatl. Este vocablo genérico, que originalmente hacía referencia a los cazadores-recolectores del norte de México, hoy suele traducirse como «linaje de perro» o «gente errante». No obstante, fue entendido por los españoles como despectivo, al equiparlo con el término «bárbaro» (Santamarina, 2015; Moncó, 2024).

Sin embargo, como ya se ha señalado, si los otomíes eran considerados pueblos «fieros», «rudos» y «agresivos», ello no implica necesariamente una connotación peyorativa. Si la cuestión es que los españoles pensaron que eran mal vistos por los demás pueblos del Anáhuac debido a estas cualidades, entonces se trataría de un malentendido: no supieron comprender el significado valorativo que tales atributos podían tener en el contexto mesoamericano.



De acuerdo al *método de equivocación controlada* (Viveiros de Castro, 2018: 251), el carácter «tosco» («esforzado») y «arreatado» («impetuoso») atribuido a los otomíes era apreciado entre las sociedades militaristas del Postclásico.¹¹ Los pueblos del Anáhuac, concedían especial importancia a la guerra; tenían la costumbre de admirar y recompensar a aquellos que mostraban coraje en el combate y a los que se daban a conocer con hazañas militares, de tal modo que por dondequiera que fueran, les servían y expresaban respeto y reverencia, al grado que también reconocían el valor de los combatientes enemigos, como en el caso de Tlahuicole, guerrero otomí-tlaxcalteca capturado y conducido ante Moctezuma I, quien supo apreciar su valor y le ofreció la libertad para que regresara a su tierra, incluso lo puso al frente de sus tropas en una campaña contra Michoacán (Cuéllar, 1996: 65).

Los otomíes, asienta Márquez (2015), eran reconocidos por su ferocidad en el combate; Musaccio (1994: 1429) los caracteriza como un pueblo «agresivo», que se puede entender como «aguerrido», cualidad que, como ya se expresó, en aquellos años era valorada, aunque el mismo autor refiere que por ese motivo ahora rechazan que se les adjudique esa condición. Soustelle (1993: 517) dice que «había en los aztecas una orden de guerreros a los que se llamaba otomíes: los más valientes hombres de la guerra, que se llaman unos *otomin*, [...] los de la orden de caballería que llaman *cuachic*, y de otros que llamaban *otomitl*». López-Austin (1985: 258) también refiere que otomitl designaba a un militar valiente, miembro de un cuerpo especial de combate. Para ser otomitl, un guerrero debía capturar de cinco a seis enemigos (Virve, 1972), otras fuentes citan al menos diez prisioneros vivos en batalla¹², por lo que menos se puede considerar despectivo; también se afirma que era un rango militar que solo estaba por debajo del *Cihuacóatl*, la segunda autoridad después del Tlatoani (Olko, 2006). En el folio 64 del Códice Mendocino, hay una interesante descripción de los méritos para alcanzar, entre otros, ese grado (Piho, 1972), los cuales no eran nada sencillos, pero deseables, ya que constituían el prototipo idóneo de actitud a mostrar en el combate.

La orden militar *cuachic*, junto con la *otomitl*, los *achcauhtin* y los *tequihuaque*, estaban situados en el frente de batalla del ejército de la Triple Alianza sirviendo como grupos de choque. Éstos no debían huir ante diez o doce enemigos, sino antes morir. También iban mezclados con los soldados inexpertos para infundirles ánimo durante la batalla (Echeverría, 2009: 205).

Los destacamentos especializados en el combate cuerpo a cuerpo (*cuauhuehuatl*, *cuachic*) eran guerreros osados que jamás retrocedían, mientras que los *otomitl* siempre avanzaban a la vanguardia (Bueno, 2009: 20). En su crónica, Tezozómoc también describe la organización de las huestes mexicas, conformadas por tropas regulares y de elite, integradas por sus fuerzas y las aliadas. Identifica unos capitanes «esforzados y valientes, que llaman *cuachic* y *otomitl*» (1944: 102). Otro dato interesante es que durante la hegemonía de México-Tenochtitlán al frente de la *Excan Tlatoloyan*, los otomíes, como milicia aliada, sobresalían por su desempeño, en la guerra, incluso al pelear para el bando contrario. Es indiscutible su fama de hábiles y valientes guerreros, al grado que eran estimados por todos los señoríos del Anáhuac.¹³ Era tal su fiereza en batalla que aun los mexicas les respetaban, en varias ocasiones fueron vencidos por éstos; las derrotas sufridas

¹¹ Una de las mansiones de los muertos -el Ilhuicatl Tonatiuh- estaba reservada para los guerreros muertos en combate, los que perecían en el combate gladiatorio, además de las parturientas primerizas (Martínez, 2005).

¹² *México. Historia de un pueblo*. Tomo 1. Presagios (1982). México: SEP-Editorial Nueva Imagen, p. 82.

¹³ «Otomí». Tomado de: <https://dem.colmex.mx/ver/otom%C3%AD>. ecuperado en mayo de 2022.



en la campaña contra el señorío otomí de Meztitlán, al que nunca consiguieron doblegar, ejemplifica lo expresado (Báez y Garret, 2017; López y Artigas, 2019).

Frías (1906) ahonda en el asunto al afirmar que, además, «eran entendidos en política y, sobre todo, valientes». Se entiende entonces por qué mexicas, tlaxcaltecas y purépechas, entre otros, les confiaban el resguardo de las fronteras (Valenzuela, 2019; Montell, 2001), como seguramente constataron los españoles durante su avance hacia el centro de México.

En efecto, antes de su llegada a Tlaxcala, los otomíes fueron los primeros en enfrentarlos, en el año de 1519. Diego Durán relata que los españoles fueron atacados por Tōcpaxochiuh, señor de Tecóac (Durán en Cervera, 2019: 170). Sobre esta batalla, Montell (2001) apunta lo siguiente:

Al parecer, los otomíes intentaban conducir a los españoles a una emboscada, pues sus compañeros, que habían permanecido ocultos, se dirigieron en buen orden hacia los jinetes; se trataba, dice Cortés de unos cuatro o cinco mil guerreros (más de tres mil según Bernal; veinte mil de acuerdo con Bernardino Vázquez de Tapia), que empezaron a dispararles una lluvia de proyectiles, piedras, flechas y lanzas [...] Vázquez de Tapia, asevera que la lucha se prolongó unas horas y que los nativos sólo se retiraron al caer muerto su capitán general (352-353).

Díaz del Castillo (2018), admirado del «empuje» de los nativos y los «desvelos» hispanos para derrotarlos en ese encuentro, escribió su propia versión:

Otro día de mañana, que fueron 5 de septiembre de 1519 [...] salimos de nuestro real, y no habíamos andado medio cuarto de legua, cuando vimos asomar los campos llenos de guerreros con grandes penachos y sus divisas. [...] Todos los campos llenos de ellos, y nosotros obra de cuatrocientos, muchos heridos y dolientes; y supimos de cierto que esta vez venían con pensamiento que no hablan de dejar ninguno de nosotros a vida, que no había de ser sacrificado a sus ídolos. Volvamos a nuestra batalla: pues como comenzaron a romper con nosotros, ¡qué granizo de piedra de los honderos! Pues flechas, todo el suelo hecho parva de varas, todas de a dos gajos, que pasan cualquiera arma y las entrañas, adonde no hay defensa, y los de espada y rodela, y de otras mayores que espadas, como montantes y lanzas, ¡qué priesa nos daban y con qué braveza se juntaban con nosotros, y con qué grandísimos gritos y alaridos! (309-310).

Lo ocurrido en Tecóac debió ser planeado por las autoridades tlaxcaltecas, dado que los otomíes resguardaban su territorio y éstos sólo pudieron obrar bajo su consentimiento. Es posible que quisieran medir la fuerza de los invasores con los «fieros y belicosos otomíes» (Cervera, 2019), en caso de que lograsen vencerlos, sería gracias a su renombrada fama de hábiles guerreros y, en caso de que no, se les inculparía de que actuaron por cuenta propia (Montell, 2001). Sobre el suceso, Sahagún consignó lo siguiente:

[Luego de derrotar a los nativos] los españoles tomaron el pueblo y robaron lo que hallaron, y así destruyeron aquellos pueblos. Como los de Tlaxcala oyeron lo que había acontecido a sus soldados y otomíes, espantáronse y comenzaron a temer: luego se juntaron a consejo, y confirieron todos sobre el negocio para ver si saldrían de guerra contra los españoles o si se darían de paz, y dijeron: sabemos que los otomíes son muy valientes y pelean reciamente y todos son destruidos, ninguna resistencia hubo en ellos, que en un abrir y cerrar de ojos los destruyeron; ¿qué podemos hacer nosotros? ¿Será bien que los recibamos de paz y los tomemos por amigos? (Sahagún, 1830: 17).



Todavía más, en Tlaxcala debieron enfrentar en dos ocasiones más a los contingentes indígenas integrados por tlaxcaltecas y otomíes. El mismo Cortés mostró interés por saber sobre los ejércitos enemigos, si estaban formados por otomíes, como le habían informado, por tlaxcaltecas o por ambos (Montell, 2001: 360). Un testimonio más del coraje y valentía se describe en la batalla de Otumba (*Otompan*) ocurrida en julio de 1520, en la que contingentes otomíes participaron de ambos lados; de uno, los que huían de *Mexico-Tenochtitlan* junto a los españoles y tlaxcaltecas, y de otro, los que habitaban *Otompan* («Lugar de otomíes»), aliados de los mexicas. De aquel encuentro, Hernán Cortés (2016) refiere lo sucedido tras su escape de la ciudad lacustre:

Salieron al encuentro mucha cantidad de indios, y tanta, que por la delantera, lados ni rezaga, ninguna cosa de los campos que se podían ver, había de ellos vacía. Los cuales pelearon con nosotros tan fuertemente por todas partes, que casi no nos conocíamos unos a otros, tan revueltos y juntos andaban con nosotros, y cierto creíamos ser aquel el último de nuestros días, según el mucho poder de los indios (Cortés, 2016: 219-220).

López de Gómara (2007), describe la batalla; los nativos los atacaban sin cesar. Los hispanos combatían desesperados por temor a ser capturados y sacrificados a las deidades locales:

[Al avanzar hacia Tlaxcala, en un] en un llano salieron tantos indios a ellos, que cubrían el campo y que los cercaron a la redonda. Acosaron reciamente, y pelearon de tal suerte, que creyeron los nuestros ser aquel día el último de su vida; porque muchos indios hubo que osaron tomarse con los españoles brazo a brazo y pie con pie (213).

Bernal Díaz del Castillo (2018) y López de Gómara (2007) destacaron el empeño de los indígenas en la refriega, admirados por las acometidas de los otomíes, quienes peleaban con furia e infligían bajas entre los españoles y sus aliados, incapaces de defenderse «con sus lanzas y macanas y espadas de dos manos» (Díaz, 1983). En el mismo sentido, Francisco de Aguilar (1977: 200) registró que «estaban los campos de Cuauhtitlán y Otumba todos llenos de gente de guerra, los cuales nos pusieron gran temor y espanto».

Si los españoles y sus aliados se salvaron de la inminente derrota —que habría cambiado el curso de los acontecimientos— fue porque Cortés aplicó la misma estrategia que en Tecóac y, en el último momento, logró derribar al comandante enemigo (Urrutia y Libura, 1992: 110–111).

La derrota en Otumba afectó el sistema de alianzas que los mexicas mantenían con los señoríos otomíes de la región, al grado de que Otompan y los poblados de Oztotipac, Ahuatepec, Xaltepec, Axapusco, Tlamapa y Xalmimilolpan enviaron emisarios para pactar con los hispanos, quienes no dudaron en atraerlos como aliados (Cortés, 1963: 190).

Más adelante, Sahagún relata un encuentro entre los españoles y un otomitl de nombre Tzilacatzin, quien les causó graves dificultades durante el asalto final a México-Tenochtitlan:

[Tras la toma de Tenochtitlán] como nadie osaba ir contra los Españoles, un valiente hombre que se llamaba Tzilacatzin salió contra los castellanos, y a pedradas mató algunos de ellos porque tenía gran fuerza en el brazo, y salieron otros tras él, e hicieron retraer a los españoles, y volvieron al agua hacia donde tenían los bergantines; y aquel Tzilacatzin tenía sus armas y sus divisas como Otomitl, y con su ferocidad espantaba no solamente a los indios amigos de los españoles, pero también a los mismos españoles (Sahagún, 1830: 43).



DISCUSIÓN

En los primeros años de la época colonial se produjo una importante cantidad de crónicas sobre el proceso de conquista y colonización (Palerm, 1994). Portal y Ramírez (1995) destacan que la mayoría de estos trabajos documentan lo ocurrido y, en aspectos histórico-culturales, consignan datos sobre la vida cotidiana de los principales señoríos, como los de México-Tenochtitlan, Tlaxcala o Michoacán. Sin embargo, otros grupos —como los otomíes— que colaboraron activamente con los europeos en la empresa conquistadora, quedaron relegados.

Esta es una de las razones por las que la información sobre ellos es escasa, lo cual limita la posibilidad de construir una visión más amplia y de indagar sobre la veracidad de los datos consignados por religiosos, funcionarios, militares y cronistas nativos (Wright, 1989; Ramos, 2013). Pese a esa limitación, es evidente que los otomíes desempeñaron un papel protagónico —por ejemplo, en la conquista del norte de México— cuando las autoridades novohispanas encomendaron esa tarea a varios de sus caciques, en retribución por méritos y servicios prestados (Powell, 1977; Wright, 1988, 1994; Báez y Garret, 2017).

En su avance hacia el norte, los españoles movilizaron contingentes de indígenas aliados (purépechas, tlaxcaltecas, mexicas y otomíes), a quienes se denominó en conjunto «indios amigos». Entre estos, los otomíes fueron los más numerosos (Castillo, 1986: 36; Sallmann, 2018: 209).

De esta manera, van tomando nuevas posiciones geográficas y cambiando su distribución poblacional, siempre como ejército español en contra de los «chichimecas»: pames, jonaces y otras minorías étnicas que se resistieron. A los otomíes los podemos llamar “la llave de entrada al territorio”, ya que por su participación, lograron realizar la avanzada (Castillo, 1986:).

Hasta ese momento, la imagen que se tiene de los otomíes en las crónicas militares es uniforme: son «leales y obedientes», según refiere Cortés (2016), además de excelentes aliados debido a sus dotes militares y a su disposición para ser evangelizados (Ramírez, 2010). Sin embargo, esa consideración fue disminuyendo, y su degradación cultural avanzó paralelamente al desarrollo de un sentido despectivo del término otomí. Salvo contadas excepciones, esta visión constituye la norma en la crónica novohispana.

Al reflexionar sobre su sentido en la actualidad, resulta complicado sostener que dicha orientación provenga de la época prehispánica. Cabe entonces preguntarse: ¿cuándo transmutó su significado?, ¿en qué momento comenzó a considerarse ofensivo?, ¿quién o quiénes lo indujeron?, ¿con qué intención? No se sabe, pues las fuentes disponibles al respecto son exclusivamente coloniales. Además de que no lo refieren de forma explícita, son parciales, presentan huecos históricos y resultan contradictorias. Solo queda entonces llenar esos vacíos mediante la reinterpretación crítica de las fuentes documentales, abordándolas con cautela, a fin de abrir rutas que den cabida a nuevas lecturas y permitan superar la certeza casi absoluta que tradicionalmente se les atribuye. Esto ayudaría a explicar las causas que propiciaron esta visión parcializada.

A fuerza de proponer una explicación alterna, ya se ha sugerido que si se trata de un caso de equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2018; Moncó, 2013), entonces los españoles no comprendieron a cabalidad el significado original del término. Es posible que la «gallardía»,



«temeridad» y «valentía» de los otomíes fuera entendida como «ferocidad», «tosquedad» o incluso «bestialidad», lo que resultaría insultante para la sensibilidad europea, y ese fue el sentido que consignaron los cronistas. Esta visión fue replicada por autores posteriores y ha perdurado hasta nuestros días. Al parecer, fue Sahagún quien primero replicó dicho equívoco.

Las páginas que el padre Sahagún consagra a los otomíes en el texto náhuatl del Códice Florentino reflejan la opinión –por cierto poco favorable– que los informantes aztecas de alto linaje tenían acerca de ese grupo étnico. Aunque reconocían que los otomíes tenían un modo de vivir [...] por otra parte no dejaban de exponer los defectos intelectuales y morales de esos indígenas. El otomí típico era considerado como esencialmente estúpido, «cabeza pesada» (quatilacpol). La misma palabra «otomí» era tenida por un insulto. Los aztecas se reían de las costumbres otomíes (Soustelle, 1993).

Benítez (1989: 230), Moncó (2013: 6) y tantos otros, dieron por ciertas las aseveraciones de Sahagún, al sostener que los mexicas los despreciaban y hablaban muy mal de ellos. Como se piensa que el fraile anotaba todo lo que sus informantes nahuas le decían, no dudaron de su veracidad:

Los otomíes, de su condición eran torpes, toscos, é inhábiles: refiriéndoles por su torpeza les suelen decir en oprobio, ¡ah! ¡Qué inhábil! ... eres como otomite que no te alcanza lo que te dicen! por ventura ¿eres uno de los mismos otomites cierto que no lo eres semejante, sino que eres del todo, puro otomite; todo lo cual se decía por injuriar al que era rudo y torpe, reprendiéndole de su poca capacidad y habilidad. Estos tales suelen ser codiciosos de diges, y así las cosas que les parecen bonitas y graciosas, codicianlas tanto, que aunque no las hayan menester las compran. [...] También los otomíes eran muy perezosos, y aunque recios y para mucho, y trabajadores en labranzas, no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario, porque en acabando de labrar sus tierras, andaban hechos holgazanes sin ocuparse en otro ejercicio de trabajo (Sahagún, 1830: 125).

En favor de Sahagún, podría considerarse que el fraile simplemente replicó los estereotipos nahuas (Carrasco en Echeverría y López, 2012: 184); sin embargo, esta explicación resulta difícil de aceptar, dado que su descripción se refiere a los otomíes del Anáhuac, integrados en la dinámica mesoamericana —como ya se ha señalado líneas atrás—, y no a aquellos con tradición seminómada, identificados como chichimecas (Castillo, 2000; Guerrero, 2021). Más allá de esta supuesta visión nahuacéntrica (Echeverría y López, 2012), también cabría contemplar que lo descrito en otras crónicas del periodo, incluyendo la de Sahagún, se trate de una transcripción errónea.

De ser verídico lo expresado, se reitera que el problema radica en la inexistencia de fuentes documentales previas a la llegada de los europeos que permitan contrastar estas afirmaciones, y en que las fuentes producidas tras la conquista son repetitivas y reflejan una ideología dominante. No obstante, se les otorga un estatus de veracidad casi incuestionable, de modo que se da por sentado que el término otomí se asociaba a todo tipo de comportamientos reprobables, lo que ha llevado a muchos especialistas a dar por cerrado el debate.

En cambio, si se trata de un mito de alteridad timecida, como se sostiene en este trabajo, el panorama cambia: la finalidad habría sido inducir su desprecio a través del carácter ofensivo del etnónimo, lo cual implicaría una acción premeditada. En ese caso, cabe preguntarse: ¿cuál sería el fundamento? La respuesta estaría en la razón india, que inventó lo «indio» desde Europa y



proyectó esa construcción de forma particular sobre el pueblo otomí. Esto se habría logrado mediante relatos, ficciones, nomenclaturas y mitos de alteridad timecida, elaborados por los hispanos ante el temor que les inspiraban los otomíes por sus reconocidas dotes militares:

[Son] de más bajo metal y de gente más bárbara de toda la Nueva España, pero hábiles para recibir la fe, y han venido y vienen con gran voluntad a recibir el bautismo y la doctrina cristiana. [...] Éstos no tenían ídolos ni casas de piedra ni de adobes, sino chozas pajizas. Manteníanse de caza, no todas veces asada, sino cruda o seca al sol. Comían alguna poca de fruta que la tierra de suyo producía, y raíces y yerbas. En fin, vivían como brutos animales (De Benavente, 2014: 12).

Tal vez podría encontrarse una versión distinta en las crónicas mestizas, pero lo cierto es que éstas, en su afán de incorporarse al nuevo régimen, replican la visión hegemónica europea, interés que los llevó a registrar la información de forma que poco o nada tenía que ver con la vida de las poblaciones descritas (Rodríguez-Arenas, 1988: 195). Ese sería el caso de Diego Muñoz Camargo, quien anotó que los otomíes nacieron para trabajar, eran salvajes, muy duros para entrar en la fe católica y en orden (Canuto, 2021). Aún cronistas indígenas como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o Hernando Alvarado Tezozómoc registraron el desprecio (Wright, 2012).

Halláranse alg[un]a gente otomí [...] estos naturales [son] de tan bajo talento en sus ánimos y fuerzas corporales, son muy débiles y de bajos pensamientos, incapaces de cualquier cosa grave que se les encarga [...] aun el día de hoy, en esta provincia de Tlaxcala, hay indios tan simples y de tan poco entendim[ien]to, que se pueden comparar a animales irracionales [...] Carecen de honra y razón; son pusilánimes en extremo grado (Muñoz, 1999: 77-78).

En la Relación geográfica de Querétaro, Ramos de Cárdenas (2013), replica esta creencia. En el apartado de las «costumbres e inclinaciones» describe a los otomíes del siglo XVI de forma parecida a como lo hicieron Sahagún y Motolinía:

Esta nación otomite de que está poblada toda esta tierra todos son de baxo entendimiento [...] no tienen honra ny la sustentan en todo lo que tratan [...] son muy barbaros y tardos en entender las buenas costumbres que les enseñan y es muy gran parte la barbaridad de su lenguaje [...] en trabajar son floxos [...] lo principal es huir del trabajo [...] lo principal de sus vicios y en que están particularmente arraygados es en emborracharse cada día y espeçialmente y con mas calor los días de fiesta (100-105).

Clavijero (1917), ya en el siglo XVIII, describe a los otomíes como «la nación más tosca del Anáhuac, tanto por la dificultad que todos hallan en entender su idioma, como por su vida servil, pues aun en los tiempos de los reyes mexicanos eran tratados como esclavos» (p. 115). En los informes de la época se observa un claro afán por minar su imagen; aquellos que otrora fueron reconocidos por su arrojo, pasaron a ser vistos como pueblos sumidos en los vicios y la indolencia.

Así, los europeos no solo lograron mitigar su espíritu de lucha, sino también inhibir, casi por completo, su capacidad de reacción ante los agravios sufridos, lo cual se manifestó en una aparente pasividad frente a tales injusticias. En la *Memoria Estadística del Estado de Querétaro* (1875), Septián da cuenta de ese desprecio, forjado durante los primeros años de la conquista y prolongado en la obra de los eruditos mexicanos del siglo XIX:

El carácter tenaz que distingue a los individuos de esta raza y su descuidada educación, los



mantiene sin avanzar un solo paso más en una grosera ignorancia, conservan todavía las supersticiones de sus progenitores [...] Las guerras civiles a que el país ha estado sujeto por tantos años han puesto de manifiesto la aptitud de estos hombres para el duro ejercicio de las armas; pues casi desnudos, sin los alimentos y abrigo necesarios, hacen largas marchas y se presentan animosos al combate (Septién, 1875: 293-295).

En la segunda mitad del siglo XIX, Alfredo Chavero (1987), retomó algunas de las crónicas ya mencionadas y reproduce los estigmas en sus conclusiones. De la lengua otomí, expresó:

El otomí es lengua de un carácter esencialmente primitivo. Le llamaban otómitl los mexicanos; pero su verdadero nombre es hiá-hiú. Todas las circunstancias de esta lengua manifiestan la pobreza de expresión de un pueblo contemporáneo de la infancia de la humanidad. [...] Cuando se piensa en los muchos siglos que han estado los otomíes en contacto con pueblos de civilización más avanzada se comprende la verdad histórica de la persistencia de la raza y de la lengua. Hoy muchos pueblos de otomíes, no muy lejos de los centros de población, no conocen el castellano y persisten en su lengua como en ellos persiste invariable el tipo de su raza (65-66).

De acuerdo con Benítez (1972), desde entonces el otomí fue considerado el más «abandonado» de los indios y «víctima de todos». Con el tiempo, se generalizó la tendencia a identificarlo como el prototipo de lo «indio» y, como tal, sinónimo de «atraso», «pobreza», «indolencia», «ignorancia» y «superstición». ¿Qué se podía esperar si eran «hablantes de una lengua ininteligible»? Esta actitud refleja una orientación similar a la que, en la antigüedad, los griegos tenían hacia los extranjeros que se expresaban de manera incomprensible; afirmar que alguien era «bárbaro» significaba que «no pertenecía a la tradición correcta» (Ordoñez, 2009: 135).

Sobre su lengua se decía que «no hablaban, sino balbuceaban», lo que constituye un franco descrédito hacia una de las características fundamentales del pueblo otomí, que se autodenominaba Nian Nyu (Benítez, 1989: 231).

Francisco J. Santamaría, en su Diccionario de mejicanismos, continúa con la añeja tradición de [denigrarlos]: Otomí. [Femenino]. Poderosa familia indígena y primitiva, habitante de cavernas, que quedó sujeta a los chichimecas en el siglo xv, pero sin abandonar sus hábitos autóctonos. Eran estos indios principalmente cazadores; vivían en las inmediaciones de los tarascos, procedían de California y su centro principal fue Xalcopan [sic]. [...] Por largos siglos permanecieron en estado casi salvaje y son, indudablemente, hoy mismo, de las razas inferiores; se distinguen por la desconfianza, la indolencia, la astucia y la hipocresía y la perfidia [...].

[...] En el mismo lexicón se registra otro sustantivo, derivado del anterior: Otomía. [femenino]. Salvajada, barbaridad, picardía, grosería, hecho propio de un otomí; atrocidad, acto feroz, sanguinario o despiadado. Úsase más en plural y especialmente en la frase: hacer otomías. (Procede sin duda de otomí, por la fama de salvajes y crueles de los indios de esta raza (Wright, 2012: 22).

A decir de Bartra (1986: 326), quienes estudian a los otomíes y su cultura suelen replicar ciertos clichés por los que se vuelve incuestionable que se trate de una «raza inferior», tal y como lo expresó Alfonso Fabila (Bartra, 1986: 326), en un trabajo realizado en 1938 sobre los que habitaban el Valle del Mezquital:

La raza otomí, grupo étnico, que en número sigue al mestizo, no puede ser su condición ni más precaria ni menos lamentable. Por cualquier lado que se le mire, a excepción de que se le considere con



un criterio no occidental, su estado manifiesta una completa derrota, y esta situación no es de hoy, sino que le viene desde los más antiguos tiempos. Siempre sometido a una servidumbre de siglos. Primero los toltecas y aztecas, luego con el conquistador español y criollo y hoy, con éste último y el mestizo [...] y por lo mismo [lleva una] existencia miserable, en cualquier aspecto que se le juzgue (Favila en Bartra, 1986: 326).

Ese fue el costo, para el pueblo otomí, de la *razón india*, sustento del *timecidio* perpetrado en el etnónimo que antaño investía a sus portadores de prestigio y honores, sinónimo de valentía y reconocimiento militar, que pasó a significar «atraso, desprecio e ignorancia». A lo largo del siglo XX y aun en los inicios del XXI, la constante de la mayoría de trabajos etnográficos de la élite intelectual antropológica/histórica, da por sentado dicha orientación, la palabra «otomí» es ofensiva y es preferible no usarla, parece condenada al olvido, este fue el estigma inducido por los españoles, fueron ellos quienes impusieron esta creencia.

Los conquistadores decían que los otomíes formaban una tribu de gentes mentirosas, cobardes, faltas de espíritu y sin entusiasmo por el trabajo, sin embargo, estas tribus dieron mucho que hacer a los españoles en los primeros tiempos de la conquista, y tal vez por eso tenían mal concepto de ellos (Ramírez, 1962: 15-16).

La creencia de que los otomíes representan el prototipo indígena de «atraso y de gente sumida en los peores vicios» se generalizó, se llegó a decir que los otomíes eran «excesivamente brutos y se recomendaba que se les obligara mediante toda la fuerza necesaria a adoptar la religión; que las autoridades tenían problemas para acabar con el concubinato, el alcoholismo y la haraganería» (Monforte, 1981: 169).

Son indios de bajos entendimientos e inclinaciones bárbaras, de cuya causa acuden mal a las cosas de la doctrina y de su república, y de ordinario se embriagan con un vino que entre ellos se usa, hecho de miel de magueyes, que, en la lengua española, se llama pulque (Vergara, 2015).

CONCLUSIÓN

El estudio del origen y significado del etnónimo «otomí» bajo los supuestos aquí utilizados permite deconstruir las fuentes históricas y generar una lectura que trascienda las versiones encontradas, los errores, las confusiones y los *mitos de alteridad timecida*, producto de la *razón india* que, como en otros casos ya citados («indio», «chichimeca»), impuso un carácter peyorativo al término y a sus derivados. Esta circunstancia influyó para que la población otomí fuera identificada como el prototipo del atraso y la encarnación de los peores vicios.

Se identificaron dos posturas principales sobre el origen del término. La primera sostiene que se trata de un *autónimo* relacionado con su pasado nómada (vagabundo, peregrino, errante). La segunda propone que se trata de un *exónimo* de origen náhuatl, vinculado al nombre de un ancestro, a su vida errante («flechador errante») o a la caza («flechador de pájaros»), actividad en la que sobresalían. En ninguno de estos tres casos es posible sostener que el término sea ofensivo: ¿dónde radicaría tal connotación? Si deriva de un antepasado, de una actividad productiva o remite a su pasado nómada —ritualizado como parte de un origen mítico, como en los casos de mexicas o tlaxcaltecas—, no existe vergüenza alguna en dicha condición.



Se afirma que, en el periodo prehispánico, el término no tenía un sentido ofensivo, ya que los otomíes formaban parte activa de la dinámica del mundo mesoamericano. Además, estaban estrechamente vinculados con la guerra: existían jerarquías militares y cuerpos de élite en los ejércitos de los principales señoríos del centro de México, integrados por contingentes otomíes. Incluso entre los mexicas existía un alto rango militar identificado con ese nombre.

Los otomíes prestaban servicios militares y de vigilancia fronteriza en los dominios de diversos señoríos, como en el caso de México-Tenochtitlan y Tlaxcala. Su destacada función permite inferir que los españoles reconocieron sus dotes guerreras y procuraron conseguir su alianza para combatir a la *Excan Tlatoloyan*. Esta circunstancia explica por qué, tras la caída de México-Tenochtitlan, los españoles se apoyaron en ellos —junto con otros pueblos— para emprender la conquista y colonización del norte de México, así como para asignarles funciones de resguardo fronterizo, similares a las que ya desempeñaban antes de la llegada europea.

De manera que no era despectivo: tal connotación fue inducida por los españoles, quienes tradujeron el término como sinónimo de «bárbaro», «agresivo» o «salvaje», una idea que fue reproducida de manera acrítica por eruditos e investigadores de épocas posteriores (Wright, 2012). Según Rozat (2002: 101), la conquista y los relatos construidos en torno a este proceso histórico adquirieron un tinte «sagrado» de legitimación desde su origen. No obstante, debe quedar claro que tales escritos fueron producidos con el propósito explícito de justificar la empresa de conquista y evangelización. Reflejan el punto de vista conveniente y/o la cosmovisión de quienes registraron determinado tipo de información con una intención clara.

Sin embargo, existen anomalías en los documentos que permiten generar una lectura distinta, en la que se evidencia que el talento militar de los otomíes fue determinante, lo cual contradice el supuesto sentido despectivo del término. Las propias fuentes coloniales exhiben esta contradicción al reconocer la ayuda prestada por los otomíes en el proceso de conquista y colonización del norte de México.

Si el término adquirió ese carácter peyorativo, fue por el sentido que le confirieron los invasores ante el temor que le tenían a los otomíes y de que un día se rebelaran contra ellos. Se trata, pues, de un *mito de alteridad timecida*, propio de la *razón india*, cuya finalidad fue fomentar la discordia, el divisionismo y el recelo entre los pueblos nativos, con el objetivo de evitar posibles alianzas, especialmente entre aquellos con vocación guerrera.

Esta idea se refuerza con la estrategia aplicada por Cortés tras el enfrentamiento de Tecóac, según Muñoz (1999), orientada a asegurar una alianza y «no dar lugar a que los mexicanos se confederasen». Así, la habilidad militar de los otomíes fue la causa principal por la que los españoles alentaron su desprestigio, con el fin de doblegar su dignidad mediante la destrucción de su imagen, al tiempo que atribuían a los mexicas la responsabilidad de ese desprecio.

Septién (1875: 295) da cuenta de ello al reflexionar que «dicha raza se distinguía en la época de la barbarie de las otras que poblaban el vasto imperio mexicano, por su valor y sus inclinaciones sociales, por lo que no podía menos que admirarla como una nación culta, generosa y benévola».



Los otomíes son un pueblo que mostró valor y entereza al asumir los retos de la vida, cualidades que solían trasladar al combate y que se reflejaban en sus creencias sobre la vida y la muerte. Por ello, gozaban del respeto entre las demás sociedades mesoamericanas. Sostener que los mexicas despreciaban a los otomíes constituye un despropósito histórico, repetido en muchas crónicas de la época y en fuentes históricas posteriores, en las que se proyecta el etnocentrismo hispano del siglo XVI. Esta tendencia es reflejo de un enfoque asimétrico que juzga a otras sociedades desde los marcos culturales propios.

Para superar la *razón india* y poner fin al *mito de alteridad timecida*, es necesario reivindicar el exónimo *otomí* con un sentido más próximo al que tenía en la época prehispánica. Dada su importancia simbólica, el término expresa el respeto y la admiración que los nahuas sentían hacia este pueblo por su valentía, disciplina y arrojo militar. Los otomíes supieron resistir a la opresión padecida durante los últimos quinientos años, y su legado persiste, sobre todo, en la grandeza de su cosmovisión, de la cual aún queda mucho por aprender.



REFERENCIAS

- Aguilar, F. de (1977). Relación breve de la conquista de la Nueva España. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado, H. de (1994). Crónica mexicana. México: Editorial Leyenda.
- Báez, L. y Garret, G. (Cords.) (2017). Estudio: Pueblos indígenas de México en el Siglo XXI. Otomí. Estudio general al Pueblo Otomí. México: CDI.
- Barrientos, G. (2004). Los otomíes del Estado de México. México: CDI-PNUD.
- Bartra, R. (1986). "El problema indígena y la ideología indigenista". En García, C. y Medina, A. (Eds.), La quiebra política de la antropología en México. México: UNAM.
- Benítez, F. (1972). Los indios de México. Antología (T. IV). México: Era.
- Benítez, F. (1989). Los indios de México. Antología (T. VIII). México: Era.
- Beuchot, M. (1999). Heurística y hermenéutica. México: UNAM-CIICH.
- Bonfil, G. (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". Anales de Antropología, vol. 9. Clásicos y Contemporáneos en Antropología, CIESAS-UAM-UIA. <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html>
- Bonfil, G. (1990). México Profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo-CONACULTA.
- Bueno, I. (2009). Mesoamérica, territorio en guerra. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Cabrera, M. (1990). "Aproximación a la noción ideológica del indio y su manejo político en el Siglo XVI. El caso del Estado de México". Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Núm. 31, julio-septiembre. México: INAH.
- Canuto, F. (2021). "Los otomíes y su lengua según textos de religiosos del siglo XIX". Revista de Lenguas y Literatura Indoamericanas, vol. 23, núm. 2. Universidad de La Frontera, Chile. ISSN-e: 2735-6612. <http://portal.amelica.org/ameli/journal/608/6083356003/>
- Carrasco, P. (1950). Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana. México: UNAM - Instituto de Historia / INAH.
- Castillo, A. (1986). "Datos etnohistóricos del grupo otomí en el estado de Querétaro". Investigación. Revista informativa de la Universidad Autónoma de Querétaro, Núm. 18, octubre-diciembre.
- Castillo, A. (2000). Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán, Querétaro. UAQ.
- Cervera, M. (2019). "La batalla de Tecóac, Tlaxcala y los enfrentamientos hispano-otomíes, una visión desde la perspectiva de la historia militar". Revista Chicomoztoc, Vol. 1, No. 1, enero.



- Chapela, L. (2005). *Ventana a mi comunidad. El pueblo Nhañhú*. México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Chavero, A. (1987). "Historia antigua y de la conquista". En Riva Palacio, V. (Ed.), *México a través de los siglos (T. I)*. México: Cumbre.
- Clavijero, F.J. (1844). *Historia antigua de México y de su conquista*. México: Imprenta de Lara.
- Cortés, H. (1963). *Cartas y documentos*. México: Porrúa.
- Cuéllar, C. (1996). "Tlahuicole: notable guerrero tlaxcalteca". En García, Á. & Merino, B. (Eds.), *Antología de Tlaxcala, Vol. 1*. México: INAH.
- De la Vega, M. (2017). *Aprendiendo otomí (Hnñähñü) en La Magdalena Tenexpan, Temoaya, Estado de México*. México: CDI.
- De Solís, A. (1970). *Historia de la Conquista de Méjico: población y progresos de la América Septentrional conocida por el nombre de Nueva España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- De Sousa, B. (2022). *Tesis de la descolonización de la historia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz, B. (1939). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Pedro Robledo.
- Doreste, T. (1993). *El enigma de Aztlán*. México: Planeta.
- Echeverría, J. (2009). *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas (Tesis de Maestría en Antropología)*. México: UNAM.
- Echeverría, J. y López, M. (2013). "Criterios esenciales e diferenciación étnica entre los antiguos nahuas". *Itinerarios*, Vol. 15. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5912921>
- El conquistador anónimo (1994). "La milicia azteca". En De la Torre, E. (Ed.), *Lecturas históricas mexicanas*. México: UNAM.
- Feyerabend, P. (1993). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Figuroa, D. (2001). *Otomíes de Querétaro. Proyecto Perfiles Indígenas de México. Documento de trabajo*.
- Frías, V. (1906). *La conquista de Querétaro*. Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes del Señor San.
- Garduño, R. (2020). *Los pueblos otomíes en Tlalnepantla*. Tlalnepantla: Instituto Municipal de la Cultura y las Artes.
- González, Y. (2002). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Referencias Larousse.
- Ginzburg, C. (1995). "Señales. Raíces de un paradigma indiciario". En Gilly, A. et al. (Eds.), *Discusión sobre la historia*. México: Taurus.



- Guerrero, A. (2021). Los otomíes y el Códice Martín del Toro. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Hanson, N.R. (1977). Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Madrid: Alianza Editorial.
- Hekking, E. (2002). “Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñãñho”. En Estudios de cultura otopame. México: INAH-UNAM.
- Khun, T.S. (2011). Estructura de las revoluciones científicas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lagunas, D. y Lara, A. (2016). “Algunos datos etnoarqueológicos de la cosmovisión hñãhñü-otomí en la pintura rupestre del Mezquitil, Hidalgo (México)”. En Lara, A. (Coord.), Las manifestaciones rupestres. Técnica, iconografía y paisaje. España: Enredars.
- Lastra, Y. (2006). Los otomíes. Su lengua y su historia. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lévi-Strauss, C. (1988). Tristes trópicos. Buenos Aires: Paidós.
- López-Austin, A. (1985). Educación mexicana. México: UNAM-IIA.
- López, A. y Artigas, J. (2019). “Fracaso guerrero de los mexica”. Arqueología Mexicana, núm. 157.
- López, F. (2000). La Conquista de México. Madrid: Dastin Historia.
- Martínez, H. (2005). “Las mansiones de los muertos”. Palabra Cobaq, núm. 15, septiembre-octubre. Querétaro: COBAQ.
- Martínez, H. (2013). Educación y cambio cultural en Villa Progreso, Ezequiel Montes, Qro. México: Palibrio-Iari Ediciones.
- Márquez, E. (2015). “La conformación militarista de la sociedad Mexica”. En Márquez, E. (Ed.), Memoria del 1er Congreso Nacional de Historia Militar de México, a través de los Archivos Históricos, Tomo I. México: SEDENA.
- Mazzei, J.A. (2018). “Epónimos”. Revista americana de medicina respiratoria, vol. 18, no. 4, CABA. <https://tinyurl.com/3vcyr5ph>
- Mbembe, A. (2016). Crítica de la razón negra. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- Mendieta, J. de (1870). Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI. México: Antigua Librería.
- Mendizábal, M. (1933). “Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. Su identificación es errónea e infundada”. Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Tomo VIII. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional.
- Mendoza, M., et al. (2006). Otomíes del semidesierto queretano. México: CDI.
- México. Historia de un pueblo. Tomo 1. Presagios (1982). México: SEP - Editorial Nueva Imagen.



- Moncó, S. (2013). “Representaciones del extranjero entre los pueblos mesoamericanos a través de los etnónimos”. *HispanismeS*, núm. 1. <https://doi.org/10.4000/hispanismes.10333>
- Monforte, G. (1978). “Los problemas de los indígenas en Querétaro”. En *Problemas del desarrollo histórico de Querétaro*. Querétaro: Publicaciones del 450 Aniversario de la Fundación de Querétaro.
- Monjarrás-Ruiz, J. (1976). “Panorama general de la guerra entre los aztecas”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, N°. 12. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3833659>
- Montell, J. (2001). *La conquista de México-Tenochtitlán*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Montemayor, C. y Frischmann, D. (2005). *Words of the True Peoples / Palabras de los Seres Verdaderos*. Estados Unidos: University of Texas Press.
- Motolinía (2014). *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: RAE-CECE.
- Muñoz, D. (1999). *Relaciones geográficas de Tlaxcala*. México: Biblioteca Tlaxcalteca.
- Musaccio, H. (1994). “Otomíes”. En *Diccionario Enciclopédico El México Ilustrado*. Colombia: Andrés León Editor.
- Olko, J. (2006). “Traje y atributos de poder en el mundo azteca”. *Anales del Museo de América*, N°. 14, págs. 61–88. ISSN 1133-8741 / e-ISSN 2340-5724.
- Ordoñez, J. (2009). “Sobre lo griego y lo bárbaro”. *Nova Tellus*, Vol. 27, núm. 2.
- Orozco y Berra, M. (1960). *Historia antigua y de la conquista de México*. México: Porrúa.
- Ortiz, A. (2021). “De gentilicios y etnónimos”. *Correo del Maestro*, núm. 298. <https://tinyurl.com/33p4c3n8>
- Piho, V. (1972). “Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlacatecatl y tlacochcalcatl”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 10. México: UNAM - IIH.
- Portal, M. y Ramírez, X. (1995). *Pensamiento antropológico en México: Un recorrido histórico*. México: UAM-Iztapalapa.
- Powell, P. (1977). *La guerra chichimeca. 1550–1600*. México: FCE.
- Quesada, N. (1995). “Los grupos otomianos”. En Manzanilla, L. y López, L. (Coords.), *Atlas Histórico de Mesoamérica*. México: Referencias Larousse.
- Quintela, S.M. (2010). “¿Descubrimiento o encubrimiento de América?”. *Ariel: revista de filosofía*, n° 6. <https://tinyurl.com/4zmxcmx4>
- Ramírez, R. (2010). *Introducción teórica y práctica a la investigación histórica. Guía para historiar en las ciencias sociales*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Ramírez, J. (1962). *Apuntes para la historia del estado de Querétaro*. Querétaro: Editorial Provincia.



- Ramos, F. (2013). La relación geográfica de Querétaro de 1582 (Facsimil). Edición de J.R. Jiménez & D. Wright. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales - Fondo Editorial de Querétaro.
- Rincón, O. et al. (2015). "El asunto decolonial: conceptos y debates". *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, Año 3, núm. 5, enero-junio.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinkax utwiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robelo, C. (1904). *Diccionario de aztequismos y catálogo de palabras del idioma nahua*. Cuernavaca: Editorial Cecilio A. Robelo.
- Rodríguez-Arenas, F.M. (1988). "La narración indígena en las crónicas de Indias. Un caso en la miscelánea antártica". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIV, Lima, pp. 195-213. <https://doi.org/10.2307/4530397>
- Rodríguez, E. (1984). *Noticias públicas y secretas de América*. Barcelona: Tusquets.
- Rodríguez O. y MacLachlan, C.M. (2001). *Hacia el ser histórico de México*. México: Editorial Diana.
- Rozat, G. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana - INAH - BUAP.
- Sahagún, B. de (1830). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés.
- Sallmann, J.M. (2018). *Indios y conquistadores españoles en América del Norte. Hacia otro El Dorado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Santamarina, C. (2015). "Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Septién, A. (1875). *Memoria Estadística del Estado de Querétaro*. Querétaro: Tip. González y Legarreta.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomí-pame del México Central*. CEMC - FCE.
- Soustelle, J. (2018). "Literatura otomí". *Enciclopedia de la Literatura en México*. <http://www.elem.mx/estgrp/datos/246>
- Urrutia, M. y Libura, K. (1992). *Ecós de la conquista*. México: SEP.
- Valenzuela, A. (2019). *Atlas histórico de América. Pueblos originarios*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia - Universidad Andrés Bello. http://publicaciones.ipgh.org/publicacionesocasionales/AtlasHistoricodeAmerica_compressed.pdf
- Vergara, A. (2015). "Los ñha-ñhú u otomí del estado de Hidalgo, una visión a vuelo de pájaro". *MAGOTZI. Boletín Científico De Artes Del IA*, 3(5). <https://doi.org/10.29057/ia.v3i5.651>



- Virve, P. (1972). "Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlatatécatl y tlacochcácatl". Estudios de Cultura Náhuatl, N°. 10.
- Viveiros de Castro, E. (2018). "A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada". Aceno - Revista de Antropología do Centro-Oeste, 5(10), agosto-diciembre. ISSN: 2358-5587.
- Wallerstein, I. (2009). Impensar las ciencias sociales. México: Siglo XXI.
- Wright Carr, D. (1988). Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca. Querétaro: Ediciones del Gobierno del Estado de Querétaro.
- Wright Carr, D. (1989). Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias. Querétaro: Ediciones del Gobierno del Estado de Querétaro (19).
- Wright Carr, D. (1994). "La colonización de los estados de Guanajuato según las fuentes etnohistóricas". En Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Wright Carr, D. (2005a). "Precisiones sobre el término otomí". Arqueología Mexicana, Núm. 73.
- Wright Carr, D. (2005b). "Lengua, cultura e historia de los otomíes". Arqueología Mexicana, Núm. 73.
- Wright Carr, D. (2006). "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.C.–1650 d.C.". En Nava, F. (Comp.), Otopames. Memoria del primer coloquio, Querétaro 1995. México: UNAM - IIA.
- Wright Carr, D. (2012). "El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente". <http://tinyurl.com/net2pe>