



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 57-1 (enero-junio 2023): 115-122

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Del mito a la conservación del armadillo en la región otomí-mazahua

From myth to armadillo conservation in the Otomí-Mazahua region

David Gómez Sánchez*, Sergio Paulino Escamilla y Dulce María Ávila Nájera

Universidad Intercultural del Estado de México. Lib. Francisco Villa S/N, Col. Centro, 50640 San Felipe del Progreso, Estado de México, México

Recibido el 28 de marzo de 2022; aceptado el 29 de junio de 2022

Resumen

Los pueblos otomí-mazahua que habitan en el Estado de México mantienen un vínculo con su entorno natural que va más allá de la división entre humanos y animales; esta relación interespecie nos permite entender cómo, en el pensamiento indígena, la vida silvestre (en este caso representada por el armadillo) tiene una conexión muy particular reconocida en la tradición oral mítica y ritual que permite entender la importancia de la conservación del armadillo en un hábitat en el que interactúan humanos y animales.

A través de un método etnográfico y trabajos bibliográficos, se realizó la investigación con el objetivo de entender cuáles son los vínculos entre lo animal y lo humano que permiten la conservación de una especie desde la perspectiva otomí-mazahua. Se recurrió al precepto fundamental de analizar las cuestiones míticas, rituales, usos y biología del armadillo para encontrar los elementos que permiten su conservación.

Palabras clave: *Dasyus novemcinctus*; grupos originarios; tradición oral; relaciones interespecie; usos

Keywords: *Dasyus novemcinctus*; original groups; oral tradition; interspecies relations; uses

Introducción

El objetivo de esta investigación es documentar la importancia del armadillo en las prácticas (*cosmos, corpus y praxis*) de tradición otomí-mazahua y buscar alternativas para la conservación del armadillo a través del rescate de la tradición oral, de la ritualidad y la relación cósmica en un entorno donde los animales son

Abstract

The Otomí-Mazahua peoples who live in the State of Mexico maintain a bond with their natural environment that goes beyond the division between humans and animals; This interspecies relationship allows us to understand how, in indigenous thought, the wildlife in this case represented by the armadillo has a very particular connection recognized in the mythical and ritual oral tradition that allows us to understand the importance of the conservation of the armadillo in a habitat in the that humans and animals interact. Through an ethnographic investigation and bibliographical works, the research was carried out with the objective of understanding what are the links between the animal and the human that allow the conservation of the species from the Otomí-Mazahua perspective, to answer the question we base in the fundamental precept of analyzing the mythical issues, rituals, uses and biology of the armadillo in order to find elements for its conservation.

parte y son vistos como seres sociales. Actualmente es importante pensar en una posición distinta que aleje la clasificación evolutiva en la que los humanos se colocan en la esfera más alta en comparación con los animales. Esta separación lleva a reflexionar sobre las cuestiones de naturaleza y sociedad (Descola y Pálsson 2001), en este caso llamaremos relaciones interespecie a las actividades

* Correo electrónico: gozo44_v@hotmail.com

o conexiones comunicativas y agentivas que existen entre los humanos y las especies animales de su entorno.

El armadillo es una de las especies con mayor presión de caza, pues es usado como alimento, medicina, ornamento y artesanal, además de otros usos. Sin embargo, el hecho de que forme parte activa de las tradiciones orales y de la cosmovisión en la comunidad otomí-mazahua, permite consolidar estrategias de conservación junto con los enfoques ecológicos y biológicos para proteger a la especie en peligro de extinción.

Buscando entender cuáles son los vínculos entre lo animal y lo humano que permitirían la conservación de la especie desde la perspectiva otomí-mazahua, se planteó la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las relaciones entre el armadillo y los pueblos otomí-mazahuas (*cosmos, corpus y praxis*), en la actualidad que permitirían conocer su estatus y tener elementos para su conservación? Para dar respuesta a esta interrogante, nos basamos en el precepto fundamental de analizar las cuestiones míticas, rituales, de uso y aspectos biológicos del armadillo para poder encontrar elementos para su conservación.

Metodológicamente, seguimos tres pasos; el primero fue documentar los trabajos existentes publicados sobre las etnias otomí y mazahua con relación a la interacción interespecie, el segundo paso fue conocer la biología de la especie y los usos otorgados a la misma y, finalmente, nos basamos en el levantamiento de datos etnográficos, la documentación de la tradición oral y la investigación-acción participante (IAP) “en el que el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades” (Fals-Bord 2015). Para entender las relaciones interespecie entre el armadillo y los pueblos otomí-mazahua, usamos las herramientas etnográficas que consideran el “cómo es para ellos” (Guber 2021: 16-18). Para este último punto tomamos en cuenta la tradición oral y retomamos elementos de la antropología lingüística (Bigot 2001; Vansina y Udina 2007), que nos permitieron comprender elementos de la oralidad adheridos a la lengua dentro del discurso y, con ello, entender elementos del *cosmos*.

Para esta investigación, se trabajó en las comunidades de San Antonio Detiña y Detiña Ejido, pertenecientes al municipio de Acambay, en el norte del Estado de México. Mientras que en la región mazahua se trabajó en la comunidad de Agua Zarca, municipio de Villa Victoria, en el Estado de México¹. Los informantes clave fueron los

danzantes de concheros, ya que uno de los principales elementos de su danza es el uso de las conchas de armadillo. Lo mencionado a lo largo del texto fue obtenido bajo conversaciones con personas de entre 60 y 90 años, danzantes y familiares de danzantes que de algún modo han tenido una relación con el armadillo.

Las relaciones interespecie

Sobre las interacciones humano-animales, existen distintos postulados que difieren de la clasificación evolutiva donde los humanos son superiores a los animales, lo que marca una gran separación entre cultura y naturaleza. Es así como Turbay (2002) y Pozzoli (2003), desde los estudios antropológicos y los estudios de la complejidad, han expuesto sobre las relaciones entre el ser humano y los animales. Este fenómeno es nombrado por Gutiérrez, Granados y Piar (2007) como “relaciones interespecies”.

Marisol de la Cadena refiere que estas relaciones interespecie “no son simplemente «no humanas»; son entidades sensibles cuya existencia material y la de los mundos a los que pertenecen está actualmente amenazada” (De la Cadena 2020), debido a las acciones humanas que colocan en peligro la conservación de los no humanos, en este caso, al armadillo. Desde el multinaturalismo, Viveiros de Castro afirma que el mundo amerindio está hecho de puntos de vista que perciben en función de un cuerpo que no difiere de otros por tener una fisiología o anatomía distinta, sino por ser un “haz de afectos y capacidades” particulares (Viveiros de Castro 2010: 40). En este sentido, el armadillo y los pueblos otomí-mazahua mantienen relaciones afectivas de protección, ritualidad y míticas.

Las relaciones interespecie y agentivas (Gell 2016: 49) nos llevan a plantear elementos de conservación del armadillo; si bien los humanos ejercen una presión de caza sobre la especie, las estrategias convencionales para protegerla (como Áreas Naturales Protegidas, normas de protección como la NOM-ECOL-059-SEMARNAT, CITES o IUCN) aun no consideran la cosmovisión de los pueblos indígenas. Dentro de la cultura existen diferentes mecanismos de protección que deben ser considerados para que se pueda revitalizar la lengua, la cultura y la conservación de las especies.

En el entendido de que las culturas amerindias tienen una forma diferente de percepción de los seres que habitan el mismo espacio, concordamos que “poseen una muy larga historia de práctica en el uso de los recursos, éstos han generado sistemas cognitivos sobre su propia naturaleza circundantes que son transmitidos de generación en generación” (Toledo y Barrera 2009: 71); sin embargo, es pertinente aclarar que a los animales no se les debe ver como recursos sino como agentes con derecho a la vida, esto propicia entender una ayuda mutua y la coexistencia,

¹ Lenguas Indígenas de México (ALIN) (2021), la familia lingüística oto-mangue es la más grande y la más diversificada del país. A la cual pertenecen los otomíes y mazahuas. El pueblo otomí es uno de los cinco grupos originarios del Estado de México, se encuentra asentada mayoritariamente en 21 municipios (CEDIPIEM 2021). Sobre la importancia de los otomíes como pueblo mesoamericano, destacan los trabajos de Pedro Carrasco Pizana (1979), quien escribió sobre la historia prehispánica de los pueblos de habla otomíana, David Charles Wright Carr (2005), quien pone énfasis en la importancia de este pueblo asentado en el altiplano central durante el periodo prehispánico y principios del periodo colonial. El Consejo Estatal de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM) (2021), menciona que la cultura mazahua que habita en el Estado de México se autodenomina jñatrho, Según los datos proporcionados por

el INALI (2021), la mayor población de mazahuas en el Estado de México se encuentra asentados en: Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtlahuaca, Jocotlán, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Temascalcingo, Villa de Allende y Villa Victoria.

esto “ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales” (Toledo y Barrera 2009: 71).

Contexto social y biológico entre el pueblo otomí-mazahua y la fauna

En cuanto al estudio de los otomíes y su vínculo con los animales, se cuenta con algunos estudios como el elaborado por Rodríguez Valle (2005), quien analiza diacrónicamente la presencia del coyote en un amplio *corpus* de leyendas, oraciones, conjuros, cuentos, canciones, juegos infantiles y refranes, donde el cánido posee varios significados que se han ido transformando con el paso del tiempo. En el mismo sentido, Verónica Kugel (2006) en su texto *Los animales agradecidos: un cuento, dos tradiciones* interpreta la presencia de los animales en la vida de los otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, y muestra la similitud entre estos relatos y los cuentos indoeuropeos.

En 2007, Marcelo Abramo, en su libro *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*, analizó una serie de mitos de tradición otomí donde los animales son fundamentales para la creación del universo otomí. En este mismo tenor, Hekking y Núñez López (2018) coordinan la publicación *Cosmovisión otomí. Una forma de mirar, sentir y contar el mundo*, obra en la que distintos animales son protagonistas de la tradición oral otomí.

Gómez Sánchez, en 2018, analizó la importancia del coyote para los otomíes de la región de Acambay y Temascalcingo, sustentando que el cánido es una deidad para este pueblo y posteriormente, junto con Iván Pedraza Durán, expuso el significado del cánido en los mitos de creación de estos pueblos hermanos que a lo largo de la historia han compartido distintos escenarios y oralidades (Gómez y Pedraza 2018).

Sobre los estudios de los animales vinculados a los mazahuas, existen algunos aportes que nos permiten entender la cosmovisión mazahua, teniendo como ejemplo la obra *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua* (Segundo Romero 2016), en el cual señala la visión y el vínculo que la comunidad mazahua tiene con la fauna silvestre, principalmente con la serpiente.

Camacho Ibarra y Carreón Flores (2010), en su artículo *Miño: el devorador de hombres*, retomaron los relatos míticos y testimonios del pueblo mazahua que sacralizan al coyote. En 2011, en otro artículo titulado *Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua*, dilucidaron cómo los santos del culto católico se reinterpretan desde el pensamiento mazahua y toman una forma corpórea como coyotes y serpientes. Sin embargo, los mismos autores reconocen que es necesario profundizar más en este tema.

Camacho Ibarra (2016) publicó dos artículos que dan continuidad al análisis de lo animal con el pueblo mazahua: *Antes de la humanidad el coyote. Una imagen de lo sagrado entre los mazahuas* y *El imaginario serpenti-*

no. Dones y contradones entre los mazahuas, los cuales nos permiten entender que el coyote y la serpiente ocupan un lugar sagrado, fundamental en los mitos de creación y en la cosmovisión ritual de este pueblo hermano de los otomíes de la región.

Como podemos ver, existe un *corpus* limitado de estudios en el que los otomíes y mazahuas vinculan a los animales en su narrativa y vida cotidiana, y no existe aún no existe un análisis puntual sobre su relación con el armadillo.

El armadillo en la praxis

La relación hombre-naturaleza varía geográficamente por las raíces culturales, la distancia entre las zonas rurales y urbanas, y el nivel socioeconómico. Esta relación también se modifica por la cosmovisión de los diferentes grupos; por ejemplo, los grupos indígenas dan uso a la fauna influidos por un imaginario cultural y los grupos “mestizos” utilizan o manejan a la fauna como resultado de procesos de colonización (Cruz-Antía y Gómez 2010). Como ejemplo de los usos (alimenticio, benéfico, caza deportiva, comercial, dañino, mascota, mágico religioso, medicinal, mitos y leyendas, entre otros) que se le dan a distintos animales, en México, una de las especies más mencionadas es el armadillo de nueve bandas (*Dasyus novemcinctus*), la cual se caracteriza por tener un caparazón de tamaño pequeño, pesar entre 4 y 8 kg y medir entre 50 y 60 cm; tiene patas cortas con garras fuertes que le sirven para excavar la tierra y crear madrigueras, se alimenta principalmente de raíces e insectos y en ocasiones de pequeños anfibios y reptiles (Mendoza-Durán 2005).

El armadillo es una especie con alta presión de cacería. En México, una de las formas de capturarlo es con perros de cacería (López-de Buen *et al.* 2017; Tejeda-Cruz *et al.* 2014), como se ha reportado en otros países como Colombia (Rodríguez-Durán *et al.* 2018), seguido de trampas artesanales que colocan en nidos o madrigueras, así como la cacería de manera oportunista (Ibarra *et al.* 2011). Esta especie es usada principalmente como alimento o para venta local (Aranda *et al.* 1999; Guerra-Roa *et al.* 2004; Tlapaya y Gallina 2010; Ávila-Nájera *et al.* 2011; Barrasa-García 2013; Hernández-López *et al.* 2013; Lira-Torres *et al.* 2014; López-de Buen *et al.* 2017; Ávila-Nájera *et al.* 2018; Rodríguez *et al.* 2018) y sus preparaciones son diversas (Ávila-Nájera *et al.* 2011; Barrasa-García 2013). Además, se le ocupa con fines medicinales, ornamental, artesanal, mágico-religioso, dañino, caza deportiva, como mascota, entre otros fines (Ávila-Nájera *et al.* 2018).

Los usos medicinales de la especie son diversos, para los grupos Tsotsiles y Tzeltales en Chiapas se describe que el caparazón se usa para tratar diversos padecimientos como disentería, tosferina, tuberculosis, y la cola se utiliza para acelerar los partos (Enríquez-Vázquez *et al.* 2006) así como bronquitis, tos y vómitos (Barrasa-Gar-

cía 2013). En Tabasco se utiliza el caparazón para curar la tos de los niños “tosferina”, esta parte del animal es la que los protege, por lo que pasa esa cualidad a los niños. En esa misma región se utiliza la cola de armadillo, particularmente el último hueso de la cola del macho, para curar padecimientos del oído (Hernández-López *et al.* 2013). Para los Teenek de San Luis Potosí, la grasa y la carne del armadillo sirven para la dermatitis, inflamaciones, asma, dolor, tos y la tuberculosis (Alonso-Castro *et al.* 2011). En el caso de los Tlahuicas del Estado de México, la carne de armadillo mezclada con carne de vaca es preparada en caldo y sirve para la tos (Guerrero-Ortiz y Retana-Guiascón 2012).

Además, por ser un animal dócil, es capturado y mantenido en cautiverio como mascota (Rodríguez-Durán *et al.* 2018). Otro uso para la especie es el ornamental, se utiliza la concha del armadillo como adorno (Barraza-García 2013) o se usa como instrumento musical (Ávila-Nájera *et al.* 2011), también se seca la especie y se coloca en la casa de los cazadores, y con las patas se elaboran llaveros (García-Flores *et al.* 2014). Esta especie es considerada dañina, por lo que los ejemplares son ahuyentados o sacrificados por los perjuicios que ocasionan a los bienes (Escobar y Amezcua 1981; Chable y Delfin 2010).

El armadillo en el mito otomí y en la danza mazahua

Partiendo de nuestro planteamiento del problema, consideramos el mito otomí-mazahua como el espacio en el que confluyen deidades, humanos y animales. Es importante partir de la noción de las tradiciones orales como uno de los mecanismos de los pueblos para transmitir los conocimientos a todos sus miembros y de que su presencia se encuentra en todas las culturas; “tienen la particularidad de que se cimientan de generación en generación en la memoria de los hombres” (Vansina y Udina 2007). La tradición oral alberga múltiples y diversos textos anclados o asociados a rituales y contextos culturales específicos. Esta idea de conexión a rituales y contextos culturales es fundamental, pues la tradición oral es el soporte de las prácticas sociales, de los valores y del comportamiento en el universo. El mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el *cosmos*, o solamente un fragmento” (Elíade 1991: 6).

Uno de los elementos del relato míticos es el tiempo que se caracteriza por la presencia de modificaciones de los componentes cósmicos dando paso al mundo que conocemos hoy (Prat Ferrer 2017: 62). Tal es el caso del ejemplo mítico vinculado al armadillo documentado en San Antonio Detiña:

Ra ntsinkjua.

Hogi pödi te me ä ra ntsinkjua xka hyandi, geö 'yo kjar t'oh'o kjar loma, geö hingi beni da tsoho kjar ngu ge nduxtha hyaxtho, numu bidi da nkoxi ne ntoni ngu nar do. Mi mö ma funta me nar pa ge xta tni n'a, xka hyandi kjar t'oh'o; bi ñokju ge m'et'o or nts'inkjua mi nar kjua, ge himbi ode te me mi xifi or me hense mi thuki ne ñeke or xtö; nar pa bi boni gatho, or kjua ge himi hyandi ne ya ñogui mi pa da hmunts'i ya pasto kjar ñoni nar huahi, digepu bi ndui bi ñut'i or hyadi neo r me bi xifi ya t'ulo kjua maha pa or ngu neo r me bi thoke rihi ne ya t'uloböts'i bi deni, pe o ma nar kjua bi gohi pa nda ñeke or xtö ne numu ya bi nxui bi ndui bi honi or me ne ya ñogui ne himbi tini, bi ndui bi dumui ne k ora ntsu himi pödi handa öhö, hankjabu bi beni ne bi ndui bi mpe nar suete ya ndo pa hinda thogi ra tse ko ya nzatho mpe, t'eno po ngu'a nda kjuadi ka nthi bi gohi xa nbio ne mbo himbi hogi (junio 2021, versión de Justino Valeriano, Detiña Acambay, México).

El armadillo.

Si conoces al armadillo si lo has visto tú, ese anda luego de noche allá en el monte o en la loma. Él no se preocupa por su casa, la lleva cargando siempre; si se espanta, se enrolla y se va rodando como piedra. Decía la difunta de mi mamá, un día que nos encontramos uno, lo vimos en el monte, nos contó que el armadillo antes era un conejo, que no obedeció a su mamá porque siempre andaba distraído limpiando y peinando su pelo; un día salieron todos, el conejo distraído y sus hermanos a juntar pasto a horillas de la milpa, de repente empezó a pardear el sol y la mamá les dijo a sus conejitos —vámonos para la casa— y corrió la mamá delante y sus hijitos la siguieron, pero el conejo se entretuvo peinando su pelo hasta que anocheció y comenzó a buscar a su mamá y a sus hermanos y no los encontró, se sintió triste y con miedo, y no sabía dónde dormir. Así que pensó y comenzó a arrancar su pelo, lo hiló y comenzó a tejerse un suéter grueso con figuras muy bonitas para aguantar el frío, dicen que por las prisas lo dejó muy bonito por fuera pero por dentro mal hecho (junio 2021, versión de Justino Valeriano, Detiña Acambay, México).

Esta versión mítica explica el origen de las características corpóreas del armadillo, en este caso su caparazón, el cual nace de una acción del conejo orillado a arrancarse el pelo para confeccionar su casa. De alguna forma, esta decisión da paso también a las creaciones textiles y la enseñanza artística; pues cuando una mujer se inicia en las artes textiles, sus primeros bordados pueden ser bonitos pero el entramado interno del bordado puede mostrar muchas deficiencias. Los otomíes de algún modo admiran las formas casi geométricas que se muestran en el ca-

parazón del armadillo y lo vinculan con las actividades textiles de las mujeres.

Una de las características del mito es la trasmisión de valores y prácticas pedagógicas en las cuales este relato nos habla de la separación de los hijos del ambiente familiar, situación que coloca a los hijos en la toma de decisiones y como él se convierte en responsable de cubrir sus necesidades, una de éstas es la construcción de una casa, de manera que el armadillo representa la consolidación de una vida independiente para la cual es fundamental contar con un hogar y, así como un nuevo núcleo familiar o nueva familia otomí se comienza de cero e implica muchos sacrificios para consolidar una casa, en este caso el armadillo que admiraba mucho su pelaje lo sacrificó para tejerse un suéter que finalmente se convirtió en su caparazón.

Este mito nos recuerda un mito chinanteco documentado por Weitlaner y Castro, y que López Austin interpreta como el inicio del mundo; en él, dos mujeres fueron invitadas a la gran fiesta del Sol, prepararon sus telares para confeccionar sus respectivos huipiles; “una, hacendosa, labró flores blancas sobre la tela; la otra, morosa, llegó a la fecha de la fiesta sin haber concluido su tarea; la primera fue la tepezcuintla, que adquirió su bella capa de trazos blancos; la segunda puso sobre la espalda la obra inconclusa, el telar con todo y sus palos, que quedó como el duro caparazón de placas en la armadilla” (Weitlaner y Castro 1973; López Austin 2018).

De algún modo, desde el pensamiento otomí, el armadillo está vinculado con las cuestiones artísticas y este relato es recordado por las mujeres ancianas al momento de enseñar a sus hijas o nietas las labores textiles, actualmente es común ver a grupos de mujeres bordando servilletas en punto de cruz. Una de las acciones para identificar o calificar a las buenas bordadoras es que, al final de una jornada, la mujer más grande del grupo puede solicitar a alguna de las bordadoras que le muestre su servilleta, acto continuo voltear la pieza para visualizar la parte interna del bordado buscando que no existan cruces de hilos, nudos o puntas sueltas pues esto implica que, aunque esté hermoso por fuera, el interior está mal realizado.

Éste no es el único ejemplo en que el armadillo se vincula directamente con las artes. En la comunidad de Agua Zarca, municipio de Villa Victoria, dentro de la cultura mazahua, se documentó el uso de la concha del armadillo como símbolo de tradición, puesto que es ocupado en una de las danzas representativas “los concheros” o “comanches” como también son llamados por los mismos danzantes.

El armadillo es pieza clave por la concha que cubre la bandolina, este instrumento principal proporciona la armonía musical de la danza, para poder efectuar el sonido cuenta con cuatro cuerdas, éstas representan los cuatro pasos de la danza, guiados por el sonido y la protección emanados de la concha del animal.

La música que acompaña la danza debe tener un sonido fuerte y estético, producido por la bandolina, cuya

parte posterior está cubierta por la concha del armadillo, lo que permite la producción del sonido diferente de la bandolina que no está cubierta por nada. El trabajo que permite colocar la concha nos remite a los aportes del abuelo danzante de la comunidad mazahua, quien señala que, para poder colocar la concha en la bandolina, debe estar fresca para manipularla mejor, pero si esto no es así, y es una concha que tiene días o incluso años, se debe remojar para que se pueda moldear a la forma del instrumento.

La bandolina es el instrumento máspreciado por los danzantes y por ello se debe cuidar, además permite comprender cómo se posiciona al armadillo como agente fundamental en las relaciones sociales y culturales. Pues el animal está presente a la hora de ejecutar la danza y se considera que él dirige la danza en cada sonido emitido por la bandolina.

La bandolina es un instrumento de suma importancia para la danza de los concheros, ya que éste, las sonajas y el sonido de los huesos (elemento que emite un sonido distintivo) que traen en los pies los danzantes es lo que les proporciona la armonía y ritmo de los movimientos de la danza. El instrumento es tocado por el capitán, nombre que recibe el músico central, el único que lo toca, a menos que existan otros capitanes. Podemos inferir que el capitán, al ser el único con el permiso de tocar la bandolina con concha del armadillo, es quien encarna al animal en el ritual, quien en esencia es el guía y protector de los danzantes.

Durante la danza, el capitán se coloca en medio de los danzantes; con el copal comienza a bendecir el espacio donde danzarán y les dice a todos que coloquen sus penachos, en medio, ya ahí todos se hincan y si se encuentran más capitanes con instrumentos, lo colocan en ese mismo lugar para así bendecirlos y ofrecer la danza, actualmente esta práctica está vinculada a las festividades católicas. Terminando el acto anterior, cada uno toma su penacho y su bandolina y es en ese momento cuando el sonido de la bandolina deleita a los asistentes, marca el comienzo para danzar (figura 1).

Los pasos de la danza son fundamentales, ya que se debe ir al compás del ritmo de la música y cada una de las cuerdas marca el cambio del paso. La danza nos remite a una unión de personas de la comunidad, en el que el integrante más grande es el capitán. El capitán ha heredado el don de la danza, es decir es quien enseña a los más jóvenes los pasos, la cosmovisión respecto a la práctica, quien dirige las ofrendas de copal, pero, principalmente, quien coordina las ofrendas del cansancio de todos los danzantes pues determina los inicios y finales de la práctica ritual. Las personas danzantes tienen como pensamiento primordial el ofrecimiento de sus pasos a los santos católicos de manera voluntaria y, al finalizar, comparten comida y bebida en comunión.

Dentro de la concepción mazahua, la concha del armadillo adherida al instrumento como valor simbólico de protección, ya que al poseer características de dureza, evita que se acerquen factores malignos que puedan da-



Figura 1. Danza de concheros (fotografía de Sergio Paulino Escamilla 2018).

ñar a los danzantes. Cabe mencionar que muchos danzantes consideran que la danza es una forma de obtener fuerza en la vida para contrarrestar enfermedades e infortunios, lo que nos permite entender que el armadillo es símbolo de fortaleza y su caparazón simboliza lo difícil de penetrar.

La danza de los concheros en la actualidad ha disminuido sus adeptos, debido a la falta de interés en las nuevas generaciones y que quienes la practican han aumentado el desuso de la bandolina unida a la concha, esto refleja también, desde los aspectos ambientales, una disminución de la especie y territorio en el que el armadillo habita, como las extensiones de montes (bosques) que años atrás las comunidades tenían.

Se visualiza al armadillo como un ser importante dentro de la cultura mazahua ya que, por las propiedades adjudicadas desde el pensamiento de la cultura, es capaz de proteger el espacio en el que se encuentra y por tanto a los danzantes, aunado a esto proporciona un elemento estético en el sonido de la música, que puede interpretarse como un sonido que protege a quienes están presentes en las celebraciones donde los concheros participan, es

decir, no solo se convierte en un protector del grupo que danza sino de las personas que hacen presencia en las festividades en la que asisten. Los pasos visualizan el aspecto de la religión católica, al momento de formar una cruz, esto como elemento principal que nos remite a la evangelización.

En conjunto, este trabajo busca ligar los datos etnográficos, biológicos y de uso donde el *cosmos, corpus y praxis* nos permiten entender las relaciones interespecie entre el pueblo otomí-mazahua y el armadillo. Desde el punto de vista etnográfico, en la cosmovisión mazahua y otomí, el armadillo está vinculado estrechamente a las artes y a la protección dancística; es necesario difundir la tradición oral para que se valore su importancia dentro del pensamiento indígena vinculado a las artes, la música y las enseñanzas de valores y prácticas pedagógicas.

La integración del conocimiento y su difusión a nivel local puede ser un amortiguador ante la caza deportiva o de recreación, pues son las prácticas que amenazan la especie en la región. Se debe destacar que los danzantes no se dedican a cazar a los armadillos, la mayoría son recogidos en el monte cuando encuentran un armadillo muerto o cuando el perro los caza para comérselos, son ellos mismos quienes llevan la concha a las personas, sean éstas danzantes o no.

De forma que entender la importancia cultural de las especies en el pensamiento indígena permite construir puentes para la conservación del armadillo de modo que, si retomamos que en la danza mazahua el armadillo a través de la música representa la protección de los espacios sagrados, podemos entender su importancia comunicativa con los danzantes mazahuas o con las prácticas pedagógicas otomíes y de algún modo generar conciencia para el mantenimiento de la especie y su hábitat.

Conclusión

Como se puede ver, los pueblos originarios, en este caso la población mazahua y otomí, entienden la naturaleza como una forma de relacionarse de manera multidimensional; la vida cotidiana y ritual tanto de humanos como de los animales, vistos como sujetos sociales y agentivos, no están separados, tal es el caso de la tradición oral, la música, la danza, los principios pedagógicos y ontológicos. El armadillo, dentro de la postura otomí, es uno de los animales que se encuentran en la mitología que permite transmitir conocimientos pedagógicos que tienen que ver con la vida cotidiana, mientras que para los mazahuas es fundamental en los procesos rituales dancísticos y permiten entender la conectividad con las artes.

Si reflexionamos que los animales forman parte activa y social de la cosmovisión de los pueblos, podemos proponer estrategias de conservación que permitan consolidarse de la mano de los estudios ecológicos y biológicos que en reiteradas ocasiones sus postulados buscan proteger a especie en peligro de extinción.

Resulta fundamental tomar en cuenta los factores culturales de las poblaciones humanas que habitan los espacios naturales; de forma que se puedan retomar elementos principalmente de valores pedagógicos, de tradición oral, los valores de uso de la fauna nativa, conocimientos y saberes vinculados a las prácticas de los pueblos que permitan exponer la importancia de la conservación de las especies y puedan ser un elemento que amortigüe las prácticas antropogénicas que ponen en peligro de extinción a la biodiversidad.

Referencias

- Abramo, M. (2007). *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alonso-Castro, Á., C. Carranza-Álvarez, J. J. Maldonado-Miranda, R. Jacobo-Salcedo, D. A. Quezada-Rivera, H. Lorenzo-Márquez, L. A. Figuera-Zúñiga, C. Fernández-Galicia, N. Ríos-Reyes, M. León-Rubio, V. Rodríguez-Gallegos, P. Medellín-Milán (2011). Zootherapeutic Practices in Aquismón, San Luis Potosí, México. *Journal of Ethnopharmacology*, 138: 233-237.
- Aranda, M., M. Gual-Díaz, O. Monroy-Vilchis, C. Silva, y A. Velázquez (1999). Aspectos Etnoecológicos: Aprovechamiento de la Flora y Fauna Silvestres en el Sur de la Cuenca de México, A. Velázquez, y F. Romero (eds.), *Biodiversidad de la Región de Montaña del Sur de la Cuenca de México* (pp. 264-283), México: Universidad Autónoma de México, Secretaría del Medio Ambiente.
- Ávila-Nájera, D. M., O. Rosas-Rosas, L. T. Taran-go-Arámbula, J. F. Martínez-Montoya, y E. Santoyo-Brito (2011). Conocimiento, Uso Y Valor Cultural de Seis Presas Potenciales del Jaguar (*Panthera onca*) en San Nicolás de Los Montes, San Luis Potosí. *Revista Mexicana de Biodiversidad*, 82, 1020-1028.
- Ávila-Nájera, D. M., E. Naranjo, B. Tigar, O. Villarrreal, G. Mendoza (2018). An Evaluation of the Contemporary Uses and Cultural Significance of Mammals in Mexico. *Ethnobiology Letters*, 9 (2): 124-135.
- Barrasa-García, S. (2013). Conocimiento y Usos Tradicionales de la Fauna en dos Comunidades Campesinas de la Reserva de la Biosfera La Encrucijada, Chiapas. *Etnobiología*, 11 (1): 16-28.
- Bigot, M. (2001). Apuntes de lingüística antropológica, Argentina, Centro Interdisciplinario De Ciencias Etnolingüísticas y Antropología-Social, Facultad De Humanidades y Artes Universidad Nacional Del Rosario.
- Camacho Ibarra, F y F. Camacho Ibarra, (2010). Miño: el devorador de hombres. QUEHACERES. *Diario de campo*, 2: 8-13.
- Camacho Ibarra, F. (2016). Antes de la humanidad el coyote. Una imagen de lo sagrado entre los mazahuas, E. Cortes Ruiz y J. E. Carreón Flores (eds.), *Pueblos Indígenas del Estado de México, Atlas Etnográfico* (pp. 186-192). Ciudad de México: Secretaria de Cultura Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo Editorial del Estado de México.
- Camacho Ibarra, F y Camacho Ibarra, F. 2011. Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua. *Cuicuilco*, 51: 203-225
- Carrasco Pizana, P. (1979). *Los otomíes cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomana*. Estado de México: Gobierno del Estado de México.
- Carreón Flores, J. E. y F. Camacho Ibarra (2010). Miño: el devorador de hombres. *Diario de campo*, nueva época, 2. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia,
- Consejo Estatal de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM). (2021). *Mazahua*. Secretaria de Desarrollo Social. México.
- Cruz-Antia, D. y J. R. Gómez (2010). Aproximación al uso y tráfico de fauna silvestre en Puerto Carreño (Vichada-Colombia). *Ambiente y Desarrollo*, XIV, 26, 63-94.
- Chablé, S. J. y H. Delfín (2010). Uso Tradicional de la Fauna Silvestre, R. Durán y M. Méndez, Martha (eds.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán* (pp. 377-388). Yucatán: Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones, Fondo para el Medio Ambiente Mundial, Comisión Nacional para el Uso de la Biodiversidad (Consejo Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad), and Secretaria de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la política. *Tabula Rasa*, 33: 273-311.
- Descola, P. y G. Pálsson (2001). *Naturaleza y sociedad perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI editores.
- Elíade, M. (1991). *Mito y realidad*, Barcelona: Editorial Labor.
- Enríquez-Vázquez, P., R. Mariaca-Méndez, O. G. Retana-Guiascón y E. Naranjo-Piñera (2006). Uso Medicinal de la Fauna Silvestre en Los Altos de Chiapas, México. *Interciencia*, 31: 491-499.
- Escobar, A. y M. E. Amezcua (1981). El armadillo, un nuevo animal de experimentación para el estudio de las zoonosis. *Ciencia Veterinaria*, 3: 199-228.
- Fals-Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- García-Flores, A., M. A. Lozano-García, A. L. Ortiz-Villaseñor, y R. Monroy-Martínez (2014). Uso de Mamíferos Silvestres por Habitantes del Parque

- Nacional el Tepozteco, Morelos, México. *Etnobiología*, 12: 57-67.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Gómez-Sánchez, D. (2018). *Ts'ita miñ'yo, el dios coyote en la cosmovisión otomí del norte del Estado de México*. Tesis. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez-Sánchez, D. e I. Pedraza, (2018). El coyote protagonista de la cosmogonía otomí-mazahua. Un análisis desde los mitos de creación, *Mitológicas*, XXXIII: 23-34.
- Guerrero-Ortiz, S. y O. G. Retana-Guiascón (2012). Uso Medicinal de la Fauna Silvestre Por Indígenas Tlahuicas en Ocuilan, México. *Etnobiología*, 10: 28-33.
- Guerra-Roa, M., E. Naranjo, F. Limón-Aguirre y R. Mariaca-Méndez (2004). Factores que Intervienen en la Regulación Local de la Cacería de Subsistencia en dos Comunidades de la Selva Lacandona, Chiapas, México, *Etnobiología*, 4: 1 -8.
- Guber, R. (2021). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Colombia: Editorial Norma.
- Gutiérrez, G., D. Granados y N. Piar (2007). Interacciones humano-animales: características e implicaciones para el bienestar de los humanos. *Revista Colombiana de Psicología*, 16: 163-183.
- Hekking, E. y A. Núñez López (2018). *Cosmovisión otomí. Una forma de mirar, sentir y contar el mundo*. Ciudad de México: Fondo Editorial Universidad Autónoma de Querétaro, Eólica Grupo Editorial.
- Hernández-López, A., E. López-Alamilla, A. Rodríguez-Ramírez y A. Aquino-Bravata (2013). Diagnóstico del Uso de la Fauna Silvestre, en el Área de Protección de Flora y Fauna Cañón de Usumacinta, Tenosique Tabasco. *Ra Ximhai*, 9: 1-14.
- Ibarra, J. T., C. del Campo, A. Barreau, A. Medinaceli, C. Camacho, R. Puri, y G. Martin, (2011). Etnoecología Chinanteca: Conocimiento, Práctica y Creencias Sobre Fauna y Cacería en un Área de Conservación Comunitaria de la Chinantla, Oaxaca, México. *Etnobiología*, 9: 36-58.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2021). *Acervo de Lenguas Indígenas de México*, Ciudad de México.
- Kugel, V. (2006). Los animales agradecidos: un cuento, dos tradiciones. *Estudios de cultura otopame*, 5: 208-2015.
- Lira-Torres, I., M. Briones-Salas, F. R. Gómez de Anda, D. Ojera-Ramírez, y A. Peláez-Acero (2014). Usos y Aprovechamiento de la Fauna Silvestre en la Selva Zoque, México. *Acta Zoológica Mexicana (Nueva Serie)*, 30: 74-90.
- López Austin, A. (2018). El Mito. *Arqueología Mexicana, Cosmogonía y Geometría Cómica en Mesoamérica*, edición especial, 83: 58-63.
- López-de Buen, L., F. Zárate-Ledesma, C. Ahuja-Aguirre, C. Vázquez-Morales, A. Carrasco-García y F. Montiel-Palacios (2017). Uso antropogénico, hábitat, abundancia y hábitos alimentarios del armadillo de nueve bandas (*Dasyus novemcinctus*) en el centro y sur del estado de Veracruz, México. *Edentata*, 18: 42-50.
- Mendoza-Durán, A. (2005). *Dasyus Novemcinctus*. G Ceballos y G. Oliva (eds.). *Los Mamíferos silvestres de México* (pp. 117-119). Ciudad de México: Fondo de Cultura económica-Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- Pozzoli, M. T. (2003). El sujeto frente al fenómeno animal: hacia una mirada integradora desde el nuevo paradigma de la complejidad. *Poli*, 2, (6):1-13.
- Prat Ferrer, J. J. (2017). *Y la diosa cantó anotaciones sobre el pensamiento mítico*. Madrid: Metáforas.
- Rodríguez-Durán, A., K. Valencia, M. Superina y R. Ricardo (2018). Distribución y Usos de los armadillos en sabanas inundables de Arauca, Colombia. *Biota Colombiana*, 19 (2): 117-127.
- Rodríguez Valle, N. (2005). El coyote en la literatura de tradición oral. *Revista de Literaturas Populares*, V, 1: 79-112.
- Segundo Romero, E. B. (2016). *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*. México: Fondo editorial del Estado de México.
- Tejeda-Cruz, C., E. Naranjo-Piñera, L. Medina-Sansón, y F. Guevara-Hernández (2014). Cacería de Subsistencia en Comunidades Rurales de la Selva Lacandona, Chiapas, México. *Quehacer Científico en Chiapas*, 9: 59-73.
- Tlapaya, L. y S. Gallina (2010). Cacería de mamíferos medianos en cafetales del centro de Veracruz, México. *Acta Zoológica Mexicana*, 26: 259-277.
- Toledo, V. y N. Barrera-Bassols (2009). *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Turbay, S. (2002). Aproximaciones a los estudios antropológicos sobre la relación entre el ser humano y los animales, A. Ulloa (ed.). *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano* (pp. 87-112). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Fundación Natura.
- Weitlaner, R. y A. Castro Guevara (1973). *Papeles de la Chinantla. VII: Usila. Morada de Colibríes*. México: Museo Nacional de Antropología.
- Wright Carr, D. C. (2005). Los otomíes: cultura, lengua y escritura. Tesis. Zamora: El Colegio de Michoacán, A.C.
- Vansina, J. y U. Udina (2007). Historia, Antropología y Fuentes Orales. *Entrevistas*, 37: 151-163.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz editores.