

Patricia Arias

Vínculos sociales, conflictos y equilibrio entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 11, 9-34

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Patricia Gallardo Arias

VÍNCULOS SOCIALES, CONFLICTOS Y EQUILIBRIO ENTRE LOS OTOMÍES DE SAN BARTOLO TUTOTEPEC, HIDALGO¹

Resumen: En este trabajo se analizará la constitución de la familia, las relaciones sociales y la conformación de las comunidades otomíes del municipio de San Bartolo Tutotepec en Hidalgo. Dicho análisis intenta explicar, a la luz del dato etnográfico, los vínculos que unen a los miembros de la localidad entre sí y a estos con los de otras localidades, sobre todo los que se desprenden de la vida ceremonial, analizados bajo el término de comunidad. Igual que en otras sociedades, entre los otomíes se pueden notar una serie de cambios en la constitución de la familia, entre los jóvenes y en la forma de percibir el mundo. No obstante, entre este grupo hoy existe una ritualidad compartida por muchos, lo que sugiere que el vínculo generado por las creencias religiosas puede conformar una comunidad que no depende de los lazos del parentesco consanguíneo ni de la pertenencia a una localidad. La visión del mundo que comparten los otomíes puede dar respuesta a los conflictos sociales, por tal razón, en la exposición se describen las relaciones de cada una de las partes que constituye la sociedad otomí, pasando de la familia consanguínea a la constitución de la familia ritual liderada por los especialistas; asimismo se planteó dar cuenta de los cambios y de los conflictos generados por éstos.

Palabras claves: vínculos, otomíes, familia, comunidad, conflicto y rituales

Title: Social Bonds, Conflicts and Balance among the Otomi of San Bartolo Tutotepec (Mexico).

Abstract: In this work the constitution of the family is analyzed, as well as the social relationships and the conformation of the Otomi communities of San Bartolo Tutotepec in Hidalgo (Mexico). The aim is, by means of ethnographic data, to explain the bonds that unite each member of the town and then with those of other towns, and with their ceremonial life. The Otomi perceive a series of changes in the constitution of the family, among the youngs and the way of perceiving the world. Nevertheless, today they still have a complex ritual life. That is why it suggests that the bond generated by the religious beliefs conforms a community, and that it doesn't depend of consanguineous links. The Otomi provide answers to social conflicts. Therefore, in this work the relation of all parts that constitute the Otomi society is described, together with the consanguineous family and the ritual family led by the specialists.

Key words: social bonds, the Otomi, family, community, conflict and rituals

¹ El artículo que aquí se presenta forma parte del proyecto titulado "Potencias sagradas, rituales y cosmovisión entre los otomíes de Tutotepec", que se realizó durante mi estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas, con el apoyo de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México y la asesoría del Dr. Guilhem Olivier Durand.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar las formas en que la sociedad otomí se organiza formando vínculos por medio del parentesco tanto consanguíneo como ritual. De igual forma se examinan los conflictos sociales derivados de la interacción social en el ámbito municipal, local, familiar y ritual, de ahí que se analicen las explicaciones que dan los otomíes acerca de éste y de sus posibles soluciones. Lo que mostraré en el texto es producto del trabajo de campo que he realizado de octubre de 2006 hasta febrero de 2010 entre los otomíes de San Bartolo Tututepec². Por tanto, la información de este artículo, principalmente, deriva de las entrevistas que he realizado a los otomíes y de mi observación en el campo; de esta forma, el presente artículo está conformado por las concepciones y discurso de los otomíes, que recupero en citas textuales entre comillas dobles y que he ido hilando a través del análisis antropológico.

Visité por primera vez San Bartolo Tututepec en el 2006, desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques. A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Píe del Cerro; en este tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de una religiosidad compartida, cuyo eje radica en la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar su mundo, acción que encuentra sustento en la visión que tiene este pueblo sobre el cosmos, creencias y rituales que se reproducen de una localidad a otra y que se puede decir que son parte de una región denominada como otomí-tepehua, localizada en la Sierra Oriental de México.

Tras observar los rituales me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sin número de situaciones y acciones que cuando las observas parecen del todo contradictorias, pero, siempre tienes la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, sin embargo, no se hace explícito para el espectador, es como “un secreto” que está allí y todos los otomíes comparten, saben y los articulan³.

Para comprender este modelo del mundo tratando de lograr una descripción más sensata de la relación entre el conocimiento y la práctica, tal y como aparece en los contextos de los rituales y en los términos en los cuales los otomíes lo expresan, fue necesario realizar un análisis lingüístico y semántico que apoyara el trabajo etnográfico, para esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en los rituales y en la vida cotidiana. Entrevisté a especialistas rituales y a diversas personas de las localidades, realicé grabaciones de datos naturales (conversaciones) en diferentes contextos. Ya con las grabaciones procedí a hacer la traducción del otomí al español con la

² Sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Píe del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tututepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovion y El Progreso.

³ Galinier anota que “Entre los otomíes, el ‘secreto’ remite a una fracción del saber compartido, implícita e indecible por lo que toca a la imagen del cuerpo. [...] pues todas las representaciones corporales se encuentran ancladas en una verdadera cosmología y en un sistema de ritos” (2009: 60).

ayuda de los especialistas en rituales. Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción libre, literal y semántica. En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus*, que desde el principio fue fonológica y no fonética⁴. De ahí, que los términos de parentesco y las citas textuales se refieran a lo que los otomíes aludieron.

LA SIERRA DE TUTOTEPEC. DE LO REGIONAL A LO MUNICIPAL

La Sierra Madre Oriental está formada por diversas elevaciones paralelas, una de estas, la conocida como Sierra de Tenango (en la época colonial, Sierra de Tutotepec) se encuentra ubicada en el estado de Hidalgo, y atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. Desde entonces ha sido considerada una región peligrosa y marginada por tener un relieve abrupto; a lo largo del periodo novohispano muchos indios huyeron del control hispano a zonas inaccesibles, teniendo como efecto una deficiente administración, particularmente en lo que toca a la evangelización⁵. De ahí que el impacto de la religión católica sobre la organización de la sociedad fuera menor en comparación con otras regiones donde la presencia eclesiástica fue más constante y su obra más sistemática. Esto explicaría una cuestión de medular importancia: el mantenimiento de una visión del mundo que atribuye a determinadas prácticas sociales, la cohesión social de los otomíes⁶. De esta forma, cobra sentido la existencia de una jerarquía religiosa alternativa a la que se desprende de la religión católica y la devoción al santo patrón, que se orienta al culto a los cerros así como a la celebración del carnaval, dirigida por los denominados *ya bādi* (“los que saben”)⁷.

Hoy la Sierra la componen tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. El municipio de San Bartolo se localiza a una altura de 1000 metros

⁴ Tratando de formalizar el sistema escrito, me apoyé en el diccionario *Yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, preparado de Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander (2007) y en Alonso Guerrero (2010: 433-452). Porque las variantes que manejan son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec, a lo largo del presente trabajo los términos en otomí estarán en cursiva, las traducciones dadas por los otomíes se presentan con comillas dobles y las traducciones hechas por mí se pondrán entre comillas simples.

⁵ Durante la época prehispánica la Sierra de Tutotepec estuvo habitada por tepehuas, en siglo XIV llegaron a la región otomíes que venían del señorío de Metztlán abarcando una gran región que iba desde Atotonilco hasta Huayacocotla (Williams 1960). Para 1530 habitaban por lo menos cuatro grupos indios: tepehuas, nahuas, totonacos y otomíes, este último con mayor densidad de población.

⁶ Para una discusión sobre este tema revisar Alan Sandstrom (1991: 302).

⁷ Es necesario hacer algunas aclaraciones sobre la variante de la lengua otomí de San Bartolo Tutotepec, los proclíticos son señalados de la siguiente forma: *ya* para indicar el plural, *na* para la forma singular, este puede presentarse sufijado al final del sustantivo. De esta forma, cuando se escribe *bādi na* se traduce como “el que sabe” y cuando se escribe *ya bādi* se traduce como “los que saben”. En este trabajo se utilizará la palabra otomí para designar a estos especialistas, debido a que muestra con mayor detalle lo que se entiende por ellos: hombres y mujeres que saben del ritual y de cómo llevarlo a cabo, de los mitos, además de curar.

sobre el nivel del mar, aunque hay localidades como La Cumbre que alcanzan los 2380 msnm. Limita al norte con el Estado de Veracruz; al sur con Tenango de Doria; al este con Huehuetla y al oeste con Agua Blanca y el Estado de Veracruz.

En la región predomina un relieve abrupto y accidentado donde se encuentran numerosos acantilados, cuevas y grutas además de algunos valles, es esta geografía el escenario de diversos rituales otomíes pues “los cerros” son habitación de las potencias, seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales, dichas potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser.

Esta serranía se ubica dentro de la región hidrológica Tuxpan-Nahutla que alberga al río Moctezuma, con corrientes menores, pero importantes para la población, como son el río Chiflón, la Huahua, Xuchitlán, San Bartolo, Beltrán, Borbollón, Pahuatlán, San Esteban, El Arenal, Huayacocotla, Pantepec y Tenango (Fig. 1).



Fig. 1 La Sierra. Localidad de El Encinal.

Debido a las diferentes alturas en el municipio el clima es diverso. No obstante, lo que predomina es el clima templado-húmedo con lluvias todo el año. La precipitación anual es de 2600 milímetros. Los meses cuando llueve más son julio, agosto y septiembre, mientras que de marzo a mayo es la época de escasez de lluvia. También por la diversidad de alturas se pueden encontrar una fauna y una flora ricas en especies; de esta última destacan el eucalipto, el pino, el encino, el ocote manzanilla, el encino negro, el copal, la uña de gato, el oyamel, el cedro rojo, además de especies no maderables como: hongos, palma camedor, musgo, árboles de manzana, durazno, capulín, pera y una gran

variedad de plantas medicinales usadas en remedios caseros y por los curanderos con el fin de aliviar las enfermedades. La fauna la componen: venados, jabalíes, tigrillos, gatos monteses, liebres, conejos, topos, tlacuaches, armadillos, comadreas, codornices, halcones, ardillas y una amplia gama de reptiles, aves cantoras y arácnidos (Gobierno del Estado de Hidalgo 2006: 24-25; 2008).

El municipio cuenta con 17 837 habitantes, en una extensión territorial de 305,80 kilómetros cuadrados. Tiene 170 localidades, la mayoría de estas no rebasa los 300 habitantes (INEGI 2005). Debe destacarse que la mayor parte de la población de municipio es bilingüe otomí-español. La economía está basada en la siembra de maíz y frijol, el cultivo del café y, en menor medida, de la caña de azúcar (en la localidad de Santiago y el Kandehe). En la agricultura utilizan la coa, el machete, el azadón y el gancho para quitar las hierbas, sus parcelas se encuentran en las pendientes de localidades vecinas por lo que algunos tienen que caminar más de cinco horas para llegar a ellas⁸.

En San Bartolo la agricultura es de temporal, su práctica implica un conocimiento profundo de los ciclos estacionales. Cada año los otomíes ajustan el calendario agrícola a las condiciones de la disponibilidad de humedad y a la presencia de temperaturas adecuadas para el crecimiento de las plantas. Los ciclos estacionales se dividen en época de lluvias y época de seca. Como se mencionó en este municipio prácticamente llueve todo el año, no obstante, las primeras lluvias para sembrar se esperan de febrero a marzo pero, en los últimos años estas se han retrasado lo cual va en detrimento de las actividades agrícolas y la subsistencia de muchas familias, justamente por los cambios en los ciclos estacionales se han reforzado los rituales para pedir a las potencias que llegue el líquido vital⁹.

En Tierra Caliente (donde se ubican las localidades de San Jerónimo, San Andrés, y El Veinte) se siembra dos veces por año, el maíz en diciembre y junio, mientras que el frijol se siembra pasadas las primeras lluvias de mayo, el café lo cultivan en octubre. En las partes altas de la Sierra se siembra en diciembre-enero-febrero y se cosecha en julio y agosto. Los rituales de petición de lluvias se denominan en español “el costumbre” y se organizan alrededor del ciclo de la siembra del maíz. Todo ritual de este tipo tiene como fin pedir agua para que crezcan las semillas. En el trabajo de la milpa participa principalmente el hombre ayudado por su mujer y, algunas veces, por los hijos. Se inicia con la limpia del terreno en diciembre; el barbecho se hace después de las lluvias de enero y se siembra a finales de febrero¹⁰.

En las localidades algunas personas han dejado de sembrar porque no tienen tierra para ello, como consecuencia emigran a las ciudades en busca de mejores ofertas laborales, los hombres se emplean como albañiles y las mujeres en el servicio doméstico. No obstante,

⁸ Información generada del trabajo de campo de la autora.

⁹ Información generada del trabajo de campo de la autora. Para los otomíes todo ritual de “el costumbre” es denominado como *Máte* o ‘favor’, es importante mencionar que como el nombre lo indica cuando los otomíes realizan “un costumbre” es porque irán a pedir un favor a las potencias, este consiste en varias acciones: rezos, ofrendas, sacrificios, cantos y peregrinaciones. De alguna forma los otomíes van al lugar donde habitan las fuerzas para extenderles sus peticiones, el ritual aquí aparece como un reflejo de las relaciones que establecen los seres humanos, ya que de lo que se trata es de hablar con estas fuerzas para lo cual ofrecen café y comida para después sentarse a platicar durante un rato con las potencias.

¹⁰ Información generada del trabajo de campo de la autora.

los otomíes siguen compartiendo la organización comunitaria o comunal: que se ve reflejada en la presencia de mayordomías y la elección de autoridades, entre otras actividades¹¹.

El tipo de asentamientos en su mayoría es agrupado, en este las localidades otomíes se encuentran entre bosques de pinos y encinos, el pueblo parte de un centro donde está la galera¹², la escuela y en algunos casos la iglesia, si bien no todas las localidades tienen una iglesia como pasa en las comunidades de Pie del Cerro y el Kandehe¹³.

La idea de centralidad involucra otra noción que también juega un papel determinante de la comunidad: la densidad, pero no la demográfica, sino una simbólica, pues alude a las relaciones sociales que convergen ahí donde se cruzan los rumbos, ahí donde se ubica el centro. Este es, pues, también un aglutinante de relaciones entre los miembros de la comunidad, por eso con frecuencia los centros no son áreas con particular abundancia de viviendas; más bien tienden a ser espacios de carácter social, pues lo que hay allí son lugares en los que se practica, a veces de forma ritualizada, la interacción social, la expresión de la integración comunitaria¹⁴. El principio de densidad no opera en un solo punto, sino en un eje imaginario que incluye la capilla, la galera, el cementerio y la escuela. Así, el centro es, además de cruce de coordenadas, un trazado lineal que refleja la densidad de la interacción social¹⁵.

Alrededor de este centro se encuentran las casas separadas unas de otras por terrenos baldíos. En terrenos rectangulares las viviendas tradicionales están compuestas por dos construcciones: una se utiliza como cocina y la otra como oratorio y dormitorio, son casas hechas con troncos y techos de lámina de dos aguas; además, dentro del mismo solar se encuentra el temascal, la letrina, el chiquero y el horno para elaborar pan, cada uno de los recintos es habitado por un *ndähi*, el espíritu protector del lugar. La misma distribución tienen las casas de material o cemento que cada vez son más utilizadas por la población (Fig. 2)¹⁶.

Otro tipo de asentamiento es el disperso donde se pueden observar caseríos con cinco u ocho viviendas, estas se encuentran en los valles o a pie de monte, entre los pastizales o potreros. Dentro de la casa hay dos lugares muy importantes: el fogón y el altar, ambos atestiguan la presencia de las potencias (Fig. 3)¹⁷.

¹¹ Información generada del trabajo de campo de la autora.

¹² Construcción que se utiliza para diversas actividades cívico-religiosas: la clausura de cursos, la fiesta patronal, entre otras actividades.

¹³ Información generada del trabajo de campo de la autora.

¹⁴ Según Sandstrom (1996: 174) la premisa principal, para definir la comunidad, es que esta se encuentra ordenada por un restringido número de principios, el de la integración, reciprocidad y diferenciación, que se expresan simbólicamente en los rituales. Este autor señala, a nivel de generalización, que "... social units beyond the domestic group have perhaps eluded ethnographers because they have been looking in vain for overtly formal structures".

¹⁵ En los pueblos de indios que se formaron durante el periodo colonial se utilizaron una serie de marcas espaciales que hasta hoy siguen jugando un papel esencial en la organización de la comunidad. Uno de ellos es la idea de centro, que según Sandstrom (1991: 161) refiere a la unidad doméstica. Si bien este modelo refleja una noción de unidad concéntrica, a ella se sobrepone otra que involucra el principio de orientación. El cruce de coordenadas da lugar a un centro en el sentido cosmológico. Es entonces a partir de este centro que se establecen todas las demás marcas espaciales que son, a su vez, traducciones del orden social.

¹⁶ Información generada del trabajo de campo de la autora.

¹⁷ Información generada del trabajo de campo de la autora.

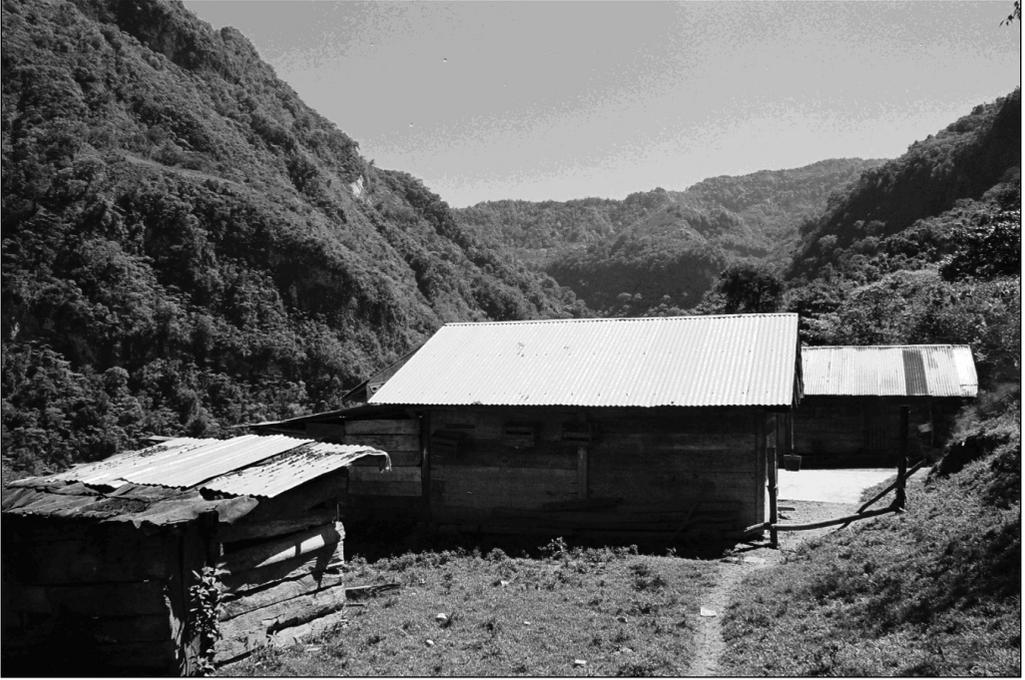


Fig. 2 La casa otomí. Localidad de El Seis.



Fig. 3 Asentamiento disperso. Localidad de Xuchitlán.

LA CONFORMACIÓN FAMILIAR

La familia otomí presenta características que han modificado su estructura, ya sea porque los miembros aumenten o disminuyan, porque se dé una movilización de los integrantes de las familias al exterior de la comunidad, porque los jóvenes pueden acceder a mayores niveles de educación o porque hay más medios de comunicación que influyen en su formación. En toda sociedad los jóvenes son un factor de cambio, por eso, hoy los adultos se sienten confundidos respecto a cómo educar a sus hijos¹⁸.

Los otomíes refieren que antes, hace unos 30 años, se tenían entre ocho y diez hijos, las mujeres desde la infancia estaban dedicadas a las labores de la casa: limpiar, bordar, cocinar y cuidar a sus hermanos menores hasta los 14 años, cuando se casaban; por su parte, los varones cuando cumplían cinco años se les empezaba a llevar a la milpa para que aprendieran a sembrar, a usar el machete y la coa, para que conocieran la tierra. Hoy, el número de hijos que tiene un matrimonio oscila entre cuatro y dos, los infantes, hombres y mujeres, empiezan a asistir a la escuela a los cinco años (a la educación inicial), las madres que cuentan con programas sociales, como OPORTUNIDADES, tienen la obligación de llevar a sus hijos a la escuela, de lo contrario se les retira el apoyo económico que ofrece este programa; el que los infantes comiencen su educación fuera de casa a tan temprana edad ha modificado y desplazado la educación en las labores domésticas y agrícolas, ya que los niños después de asistir a la escuela se dedican a hacer las tareas, ver la televisión, comer y convivir con sus amigos, lo que no les deja tiempo para ayudarle en las tareas de la casa a su madre y en la milpa al padre (Fig. 4)¹⁹.

La migración ha cambiado muchos aspectos en la sociedad, sobre todo entre los jóvenes quienes ya no siguen los patrones que tenían sus padres en lo que respecta al casamiento. Muchas mujeres jóvenes salen para emplearse en las ciudades como dependientas de tiendas o como ayudantes en las casas, algunas de ellas se casan en su nueva residencia y no vuelven a las comunidades. En el caso de los hombres que emigran a los Estados Unidos, es frecuente que regresen para casarse con alguna chica de su comunidad o de comunidades vecinas pero, a su retorno traen nuevos patrones de conducta familiar que reproducen ahora en la comunidad de origen. Entre los aspectos que han cambiado con la migración se pueden mencionar: la drogadicción y alcoholismo entre los jóvenes inmigrantes, la falta de ocupación en el lugar de origen cuando regresan, la llegada de recursos económicos para los padres, el cambio de casas de materiales perecederos por las de concreto y bloques de cemento, el abandono de los hijos con los abuelos, la desestructuración familiar, ya que algunos de los migrantes no regresan por años y sus esposas deciden abandonarlos o bien casarse nuevamente, dejando a los hijos de su primer matrimonio con sus abuelos paternos²⁰.

¹⁸ Información generada del trabajo de campo de la autora.

¹⁹ Información generada del trabajo de campo de la autora.

²⁰ Información generada del trabajo de campo de la autora.



Fig. 4 Los niños. Localidad de La Cerca, San Jerónimo.

Aunque no es la regla, hombres y mujeres adolescentes pueden acceder a un mayor nivel de educación, por lo menos hasta el nivel medio superior o bachillerato. De estos, un porcentaje muy reducido emigra para estudiar en la universidad, pero una vez en las ciudades, los pocos que logran terminar una licenciatura, deciden quedarse a trabajar fuera de su comunidad y organizar su vida allí²¹.

Si bien, en este municipio no existen muchos medios de comunicación: carreteras pavimentadas, telefonía y electricidad, en las escasas localidades y casas donde hay algunos recursos más siempre hay una televisión que es vista principalmente por los infantes y por los adolescentes, a quienes impacta de tal forma que cambian sus hábitos de comida y forma de vestir. En todo el municipio se observan a los jóvenes vistiendo a la última moda, pero además, opinan que ellos ya no quieren ser como sus padres y lo único que tienen en mente es salir lo más pronto posible de la comunidad²².

Todas estas situaciones han creado bastantes conflictos entre padres e hijos ya que los primeros no tienen forma de forzar a los hijos a que ayuden en casa y en la parcela. Igual que en la ciudad, los hijos para los padres ahora representan una carga más que una ayuda, se les tiene que dar de comer, atender las necesidades de vestido que cada día son más exigentes y permitirles asistir a los diversos bailes que se realizan durante todo el año en las comunidades vecinas. Los padres dudan si esta educación es la más

²¹ Información generada del trabajo de campo de la autora.

²² Información generada del trabajo de campo de la autora.

conveniente, pero, también muchos de ellos piensan que si “estudian” tendrán mejores oportunidades económicas que ellos. Otro porcentaje de la población decide apoyar y darle la oportunidad de estudiar sólo a los hijos, en este caso se piensa que no hay necesidad de apoyar a las mujeres ya que “acabarán casándose”²³.

Por lo mismo, el número de personas que compone la familia es variable, se pueden encontrar viviendas donde sólo habitan dos individuos, así como otras donde habitan los padres, los hijos y los abuelos. La familia es el conjunto de personas que comparten una misma residencia y lazos consanguíneos, pero no es necesario que compartan sus creencias a diferencia de la comunidad donde el grupo que la constituye comparte una forma específica de ver el mundo (entre otras características que se analizan a lo largo de este texto). El grupo doméstico constituye la unidad de residencia y es de tres tipos: la familia nuclear, la familia extensa e individuos que viven solos (solteros, viudos). Existe una tendencia patrilineal y patrilocal. El grupo doméstico integrado por una familia extensa incluye dos o tres generaciones. Los matrimonios pueden ser endogámicos y exogámicos a nivel comunitario, como entre los que se presentan en el interior del mismo grupo lingüístico (Fig. 5)²⁴.



Fig. 5 Lupita y su familia. Localidad de El Kandehe.

²³ Información generada del trabajo de campo por la autora.

²⁴ Información generada del trabajo de campo por la autora.

EL MATRIMONIO

El matrimonio tradicional entre los otomíes está lleno de detalles y cortesías. Una vez que el hombre eliga a la chica con la que pasará el resto de su vida, busca a un señor respetado y que sea un buen orador para que hable con los padres de la muchacha; así, comienzan una serie de visitas a la casa de los padres de la chica. Como menciona don Juan “En la primera visita ellos ponen un plazo [los padres de la muchacha] para conocer al novio, para saber si es flojo o trabajador, las visitas duran un año, dos o tres plazos de tres o cuatro meses para casar, otro mes para entregarla, cuando tienen gusto cada quien, pues ya se le dan a la muchacha”²⁵, pero los padres tienen que asegurarse de que el muchacho no engañará a la chica.

Las visitas se hacen bien temprano, como a las cuatro y media de la mañana para encontrar a las personas. Son cuatro las visitas y en cada una de ellas el orador lleva algunos obsequios para los padres: panela, refresco, refino, mezcal, cerveza y cigarro, si es Semana Santa se lleva cacao y pescado. La primera visita es decisiva ya que los padres o la chica pueden decidir no aceptar la propuesta, incluso pueden echar de mala gana al casamentero, en esta visita el novio no va. Cada visita se programa con un mínimo de tiempo dependiendo de los padres; algunos dicen que en tres meses puede regresar, otros le ponen un plazo más largo. Entonces, el orador les dice a los padres “por qué tanto tiempo si es un buen muchacho, es trabajador, no le va a pegar a su hija, la va a tratar bien”²⁶. Cuando los padres y la chica aceptan, se pone un plazo que puede variar de uno a dos meses, por lo tanto, los padres dicen que lo pensarán y le dan una nueva cita al casamentero. Cuando pasa el plazo, nuevamente el orador con los padres del chico visitan la casa de la muchacha, se entregan los regalos y se platica, el señor habla bien del muchacho, le dice nuevamente a los padres que es trabajador, que tiene su milpa, que tratará bien a su hija²⁷.

A la cuarta visita se lleva al novio para que los padres de la muchacha lo conozcan. Algo en lo que insisten mucho los otomíes es que los jóvenes tienen que estar de acuerdo en unirse, si uno de los dos no lo está entonces se suspenden las visitas, “si los papás y la chica deciden que no les conviene le dicen al señor que no se la darán para que ya no regrese”. En la última visita los chicos pueden hablar, también, en esta visita, “ponen un acuerdo de un año y meses, que se casa, después pasa un mes o dos meses y la entregan, a veces pasa un año y la entregan”²⁸.

Una vez fijada la fecha de la fiesta, donde habrá música y baile, los padres de la novia le entregan su baúl. “Cuando se casan, los papás regalan un baúl a la muchacha que lleva todo lo que va a necesitar: ropa, aretes, collares, zapatos, metate, platos, molino, todo lo enseña el día de la boda a los invitados, si se tiene, también le ponen dinero, a veces

²⁵ Entrevista realizada por la autora en agosto de 2009, localidad de San Miguel.

²⁶ Entrevista realizada por la autora a Lupe en agosto de 2009, localidad de Xuchitlán.

²⁷ Información generada del trabajo de campo por la autora.

²⁸ Entrevista realizada por la autora a Miguel en julio de 2009, localidad de El Kandehe.

también le regalan ganado, lo que alcanza su fuerza, casi lleno el baúl, rebozo y todo lo que ocupa la señora. En la fiesta tiende el petate para sacar todo lo que lleva el baúl, para que toda la gente lo ve”²⁹.

Después de casarse, los padres luego ponen “un plazo para entregarle a la novia” a su esposo, que puede variar entre tres meses a un año, en este periodo la chica se queda con sus padres³⁰. Los otomíes explican que este tiempo es para que ambos estén seguros de que quieren vivir juntos para siempre, para que no se arrepientan, para probar si ambos aguantan así, sabrán si aguantarán también la vida que les espera juntos³¹.

Lo común es que la mujer cuando se case o se “junte” se vaya a vivir a casa del esposo, esto significa que no sólo cambia de vivienda sino también de adscripción a una localidad, sus deberes ya son con la localidad que la recibió. La vida del matrimonio entre los otomíes comienza integrándose a la familia del padre del esposo. Estos tienen la función de transmitir conductas sociales y culturales, asignan o establecen el papel que han de cumplir los recién casados (Fig. 6)³².



Fig. 6 Yareli y Esmeralda. Localidad de Pueblo Nuevo.

²⁹ Entrevista realizada por la autora a Miguel en julio de 2009, localidad de El Kandehe. Cuando se visita una casa otomí se puede saber si se casaron de la forma tradicional porque hay un baúl de cedro con el nombre de la mujer de la casa.

³⁰ Entrevista realizada en julio de 2009, localidad de El Kandehe.

³¹ Información generada del trabajo de campo por la autora.

³² Información generada del trabajo de campo por la autora.

Algo que habría que mencionar es que hombres y mujeres tienen una terminología de parentesco diferente, tanto ritual como consanguínea, una posible explicación a este hecho es que, aunque comparten una serie de creencias, actitudes y reglas, cada uno de estos grupos construye su propia visión del mundo. Se ha observado que existen una serie de secretos guardados celosamente tanto por las mujeres como por los hombres con respecto a la sexualidad y al conocimiento del mundo de las potencias³³. En algunos mitos y relatos, recuperados por Galinier (2009: 41-48), las mujeres se encuentran relacionadas con lo frío, la noche y la sexualidad, ámbitos que hoy son controlados por *Zithü'na* o 'señor de los muertos', se puede decir que las mujeres aparecen como seres un tanto peligrosos para los hombres, sobre todo las solteras y las viudas.

También se puede observar que las mujeres son criticadas y violentadas si cometen adulterio o en el caso de las viudas si se encuentran algún amante, mientras que a los hombres que tienen más de una esposa se los justifica diciendo "que les están haciendo brujería"³⁴. Las mujeres casadas no pueden salir sin el permiso de su marido, en caso de que éste se ausente ellas deben permanecer en la casa y no recibir visitas. No tienen las mismas libertades que los hombres y su comportamiento es constantemente vigilado. Lo que lleva a considerar lo dicho por Oehmichen (2002: 61-74), que "la pertenencia comunitaria muestra que el parentesco también provee un sistema de distinciones análogas a la construcción cultural de la diferencia sexual. Así, el parentesco proporciona jerarquías y estructura relaciones desiguales y asimétricas que posteriormente se expresan en otros ámbitos sociales y extracomunitarios".

Este aspecto también se refleja en los derechos a la tenencia de la tierra. Los otomíes del municipio ya no conservan la tenencia comunal de la tierra, hoy tiene fines de explotación individual. La adscripción de las mujeres y de sus hijos se da por la vía patrilínea, los derechos de sucesión (del apellido, de los bienes y de la tierra) se transmiten por vía paterna. La herencia de terrenos y parcelas es para los varones, no necesariamente en cantidades iguales. El padre determina quién recibirá tal terreno. La cantidad de tierra heredada depende de las necesidades de los hijos y sus capacidades de cultivarla³⁵. Aunque en este municipio sólo algunas viudas reciben en herencia la casa, que después de su muerte es heredada por los hijos, en el municipio contiguo de Tenango de Doria, Dow (1990) registró que "la esposa tiene el derecho de recibir una parcela de su papá cuando la pareja escoja residencia matrilocal y cuando el esposo demuestra solidaridad con los parientes de la esposa. En este caso, el esposo cultiva el terreno y sus hijos lo recibirán".

LA COMUNIDAD RITUAL

El calendario ritual se sigue año tras año. Por lo menos entre marzo y mayo los otomíes realizan dos "costumbre" muy importantes y como diez "costumbre" de carácter

³³ Información generada del trabajo de campo por la autora.

³⁴ Información generada del trabajo de campo por la autora.

³⁵ Información generada del trabajo de campo por la autora.

local; de diciembre a febrero en todas las localidades se realiza el carnaval o *xoke*, en octubre-noviembre todos están atentos a la llegada de los muertos familiares. Como pasa entre otros grupos indígenas de México, los otomíes de San Bartolo Tutotepec realizan una serie de rituales que representan la posibilidad de ponerse en contacto con las “fuerzas” del ‘mundo de los muertos’ o *nídu’na* y con las “antiguas”. Se realizan peregrinaciones a cerros, cañadas, cuevas, antiguos santuarios de origen colonial (como la iglesia agustina del siglo XVI en Tutotepec) y ruinas arqueológicas (como *Mayo’nija* ‘iglesia antigua’ y “México Chiquito”). De allí resulta que “el monte” y lo salvaje sean habitación de las potencias y que el cosmos otomí se encuentre en toda la sierra³⁶.

Todas las ceremonias son llevadas a cabo por especialistas llamados en otomí *bādi’na* (‘el que sabe’). Este recorta cientos de figuras antropomorfas en papel china, jonote y bond, que son consideradas como “la fuerza” de las potencias. Hacen grandes “camas” de muñecos recortados, algunas de las figuras se visten y depositan en las cuevas y grutas, otras en el “monte” en los montículos prehispánicos y en el fogón casero. Existen características específicas para cada una de las figuras, se colocan de cierta forma, número y por importancia, se les da de fumar, beber y comer, además a algunas de ellas se las sacraliza con la sangre de pollos; se las activa abriendo los pequeños agujeros que contiene cada muñeco (Fig. 7)³⁷.



Fig. 7 Las potencias. Localidad de Píe del Cerro.

³⁶ Información generada del trabajo de campo por la autora.

³⁷ Información generada del trabajo de campo por la autora.

A estas figuras llamadas *nzaki* se les rinde culto en los rituales y se les deposita ofrendas que se denomina con el término otomí de *'bóts'e* que se traduce como ofrecimiento y sacrificio. Las figuras 'del mundo de los muertos' constituyen una "cama" que después se convierte en 'bulto' llamado *tönts'i'na* o la limpia, este 'bulto' es depositado en el "monte" en los cerros donde se dice que habita *Zithü'na*. También se hacen figuras de papel recortado para curar enfermedades, para realizar brujería y para regresar el *ndähi* del individuo que dejó en algún lugar donde sufrió de un susto, se cayó o tuvo algún accidente (Fig. 8)³⁸.

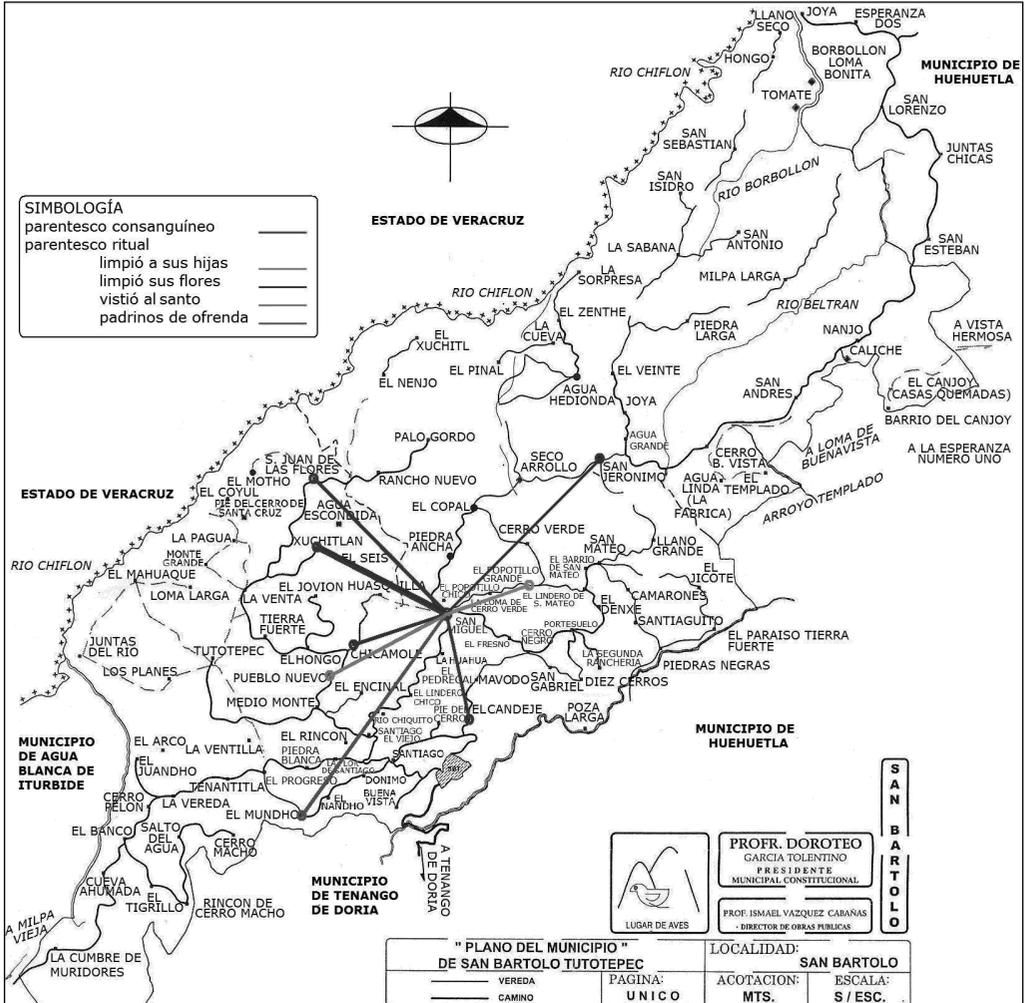


Fig. 8 La Ofrenda. Localidad de San Juan.

Los otomíes creen que los únicos que pueden hablar con las potencias son *ya bädi*, de ellas aprenden el arte de curar, rezar y ofrendar. Por tanto, es de suma importancia que "los que saben" tengan el "don" (*'yómfëni*) porque sólo de las potencias podrán aprehender el ritual y de esta forma transmitirlo a los otros. Los otomíes de San Bartolo refieren que el curandero sólo puede dedicarse a la curación cuando tiene un "don". El don, denominado en otomí como *'yómfëni*, provee a cada sujeto de una personalidad y capacidades distintas. En los curanderos se presenta como la habilidad para curar, conocer las hierbas curativas, saber la dinámica de los rituales y lo más importante, hablar el lenguaje de las potencias (los especialistas otomíes llaman a "las antiguas" soplando, haciendo sonar pequeños silbatos y sonando sus campanas). La explicación sobre este

³⁸ Información generada del trabajo de campo por la autora.

conocimiento siempre se remite al “don”, capacidad de origen divino que es adquirida desde el nacimiento y que se presenta asociada a enfermedades que sufre la persona durante la niñez y la adolescencia la cual es revelada durante el sueño³⁹. Los especialistas conservan este conocimiento, que atestigua su paso por la vida, impreso de prácticas que responden a una lógica que pretende armonizar con su entorno. Cuanto mayor sea el conocimiento, su eficacia en los remedios y el ritual *bādi’na*, será más reconocido, en cuyo caso se le dirá en español “tío” como una forma reverencial para expresar el respeto que se siente por él⁴⁰.



Mapa 1 Redes de parentesco ritual de *bādi’na*.

³⁹ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁴⁰ Información generada del trabajo de campo por la autora.

Debido a la movilidad y al trabajo que realizan, ‘los que saben’ van creando durante su vida una serie de vínculos con individuos de diversas localidades, algunas veces estas relaciones van más allá del municipio y, por lo mismo, en la sierra es común encontrar que estos especialistas tengan muchos parientes, pese a la distancia que hay de una comunidad a otra, pues para llegar a ellas caminando se necesitan desde dos horas hasta un día, como se observa en el siguiente mapa donde *bädi’na* es curandero de la localidad de San Miguel y sus lazos se extienden hacia diversas localidades (Mapa 1)⁴¹.

Durante los ritos de curación las velas y los ramos de flores desempeñan la función de absorber la enfermedad de los individuos por tener cualidades cálidas y luminosas. *Bädi’na* al realizar una “limpia” se instituye como padrino y protector del paciente frente a las potencias. Esta forma de padrinzago se produce porque ‘el que sabe’, a quien se les atribuye un *nzaki* o “fuerza” más potente que al resto de la población, comparte su condición anímica con sus pacientes. Por esta razón, ‘el que sabe’ tiene que ser fuerte para poder realizar curaciones; de lo contrario, se queda sin fuerza en cada una de las limpiezas que realiza. De esta forma, *bädi’na* se vincula con familias nucleares y extensas no residenciales unidas por los principios del parentesco ritual volviéndose padrino y madrina de las personas que acuden a los rituales⁴².

EL COMPADRAZGO

Entre los otomíes los vínculos tanto de consanguinidad como de afinidad se encuentran mediados por diversos rituales; por la vía del padrinzago y del compadrazgo el parentesco se extiende y se establece una relación estrecha con el ritual⁴³. “La vida ceremonial se convierte en estos casos en una fuente de producción de nuevas relaciones sociales en las que no están contenidos los vínculos tradicionales de consanguinidad y afinidad” (Millán y Robichaux 2008: 4). La gente nunca tiene relaciones de compadrazgo con sus parientes. Entre *ya ñähñu* los compadres permanecen fuera del sistema de parentesco consanguíneo y el compadrazgo no se emplea para reforzar relaciones entre la familia, como suele suceder entre los mestizos (Fig. 9)⁴⁴.

Los antropólogos parecen estar de acuerdo en que no existe ninguna necesidad para que las relaciones de consanguinidad definan los criterios de un sistema de parentesco: la muerte, la construcción de una capilla, de la escuela o de una casa son hechos que pueden definir las relaciones de parentesco en las sociedades indígenas de México⁴⁵. Una de las

⁴¹ Este mapa se construyó con la información generada en el campo, de la observación del trabajo y movilidad de *bädi’na* de la localidad de San Miguel, en diversos rituales durante todo un año.

⁴² Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁴³ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁴⁴ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁴⁵ Al respecto Millán y Robichaux (2008: 4) argumentan que entre los pueblos indígenas de México, “los vínculos de parentesco juegan un papel clave en las interacciones que surgen del ámbito ceremonial; además, las relaciones que se tienden entre los hombres y el mundo sobrenatural también se expresan en el ‘idioma del parentesco’ o, al menos, en el del parentesco ritual” (Ariel de Vidas 2007: 2).



Fig. 9 Mujeres ayudando durante el ritual. Localidad de San Juan.

formas de relacionarse y crear vínculos entre los otomíes son las mayordomías, cuyo objetivo es financiar la fiesta patronal y el carnaval; en este sentido parecen conformar grupos mayores que las familias extensas. Además, en algunas comunidades, como Píe del Cerro, estas relaciones representan un poder real en la medida que los mayordomos pertenecen a alguna de las familias que ostenta el poder en la localidad (los maestros) y se insertan en el carácter rotativo de la estructura de autoridad⁴⁶. Incluso, se puede decir, “que los maestros tienen tanta influencia que pueden transformar algunas actividades, como en Yahualica Hidalgo, donde su participación en el carnaval ha llevado a algunos cambios en el mismo, como es la participación de carros alegóricos como lo hacen en las ciudades”⁴⁷.

La constitución de las mayordomías rebasa los límites locales conformando una comunidad ya que están compuestas por un grupo de habitantes de la localidad, de localidades cercanas y a veces de otros pueblos o estados que comparten una serie de principios en torno a las creencias y el ritual. Los mayordomos son quienes contribuyen organizando con trabajo, bienes y dinero las celebraciones religiosas alrededor del santo patrono, de las potencias, del carnaval. El cargo más alto es el del primer mayordomo o capitán. El tiempo de duración del cargo varía, pues hay mayordomos que cuidan y protegen al santo patrono sólo por un mes y después se pasa a otro, en la fiesta de carnaval el cargo dura un año y la obligación de ayudar a los próximos capitanes es de siete años. Asimismo-

⁴⁶ Información generada del trabajo de campo por la autora. A decir de Good (2008: 12-13) “una dimensión de esta propuesta es la unificación de la acción ceremonial y el parentesco ritual con la vida política”.

⁴⁷ Lorenzo Ochoa, comunicación personal, agosto de 2009.

mo, los mayordomos para “el costumbre” de la campana en Tutotepec se eligen dos años antes y empiezan a tener obligaciones desde este momento (Fig. 10)⁴⁸.



Fig. 10 Mayordomos para el Costumbre de La Campana. Localidad de Tutotepec.

Los mayordomos son los encargados de obtener lo necesario para llevar a cabo el ritual: dinero, flores, comida, ramos, ceras, cigarros, incienso, ropa de “las antiguas”, papel, conseguir a los tríos y bandas según sea el caso. No obstante, la mayor responsabilidad recae siempre en manos del primer mayordomo. Los mayordomos deben aceptar el cargo con agrado, ser generosos y contribuir en todo lo necesario para que el ritual se realice según la tradición, se debe tener mucho cuidado de no quejarse del cargo y de faltarle al respeto a las potencias, ya que éstas “tomarán en cuenta todo lo que se haga” para beneficiar a los mayordomos y a su pueblo⁴⁹.

Los nombres de los puestos en las mayordomías prefiguran su funcionamiento interno y los nexos con otras mayordomías. Al capitán o primer mayordomo, por ejemplo, le conciernen responsabilidades morales ante los demás mayordomos, tales como la reciprocidad, o la demostración de los valores y las virtudes de la experiencia vivida. Las reglas aceptadas y convenidas por el grupo se hacen valer con la demostración del prestigio y en el reconocimiento del deber. Las relaciones entre los mayordomos pueden

⁴⁸ Los otomíes cada dos años realizan un complejo ritual para la campana que se encuentra en la iglesia de la localidad de Tutotepec, la campana es considerada una “antigua” capaz de traer la lluvia cuando es necesario. Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁴⁹ Información generada del trabajo de campo por la autora.

ser tan heterogéneas entre sí como las de compartir un vecindario, de pertenecer a una parentela o de poseer un trabajo en común. Cada mayordomo es acompañado por su pareja quien le apoyará y ayudará en todas las actividades que realice, aquí podemos encontrar que el cargo es ocupado también por mujeres. El cambio de mayordomos tiene lugar después de terminados los rituales. Los mayordomos también son los encargados de invitar a participar a la gente de su localidad o de localidades vecinas, las personas que participan en el ritual son las encargadas de cocinar, cargar comida, ramos, pollos, gallinas, papel (durante las caminatas para llegar a cuevas y grutas), buscar la leña, en otras palabras son las personas que más trabajan durante los rituales⁵⁰.

Los mayordomos al compartir la organización de las ceremonias se constituyen como compadres, de esta manera, al terminar alguna de las fiestas patronales se realiza un ritual para estrechar más los lazos que los unirán, en este se observa a los compadres y comadres en dos filas para saludarse e invitarse un “trago”. Así, cada compadre saluda a su comadre le invita un trago de refino y le dirige palabras de respeto y aliento, después se baila lo que se denomina “el baile de la canasta”, esta danza es una forma de consagrar los lazos del compadrazgo.

Entre compadres, ahijados y padrinos, existen relaciones de respeto y un protocolo estricto en el trato. Hay gestos y formas de manejo corporal delicadas y reverenciales para saludar y acercarse a los compadres y padrinos rituales. Estas formas incluyen frases personales que tratan de una cosa muy delicada, el *nzaki* (‘fuerza’) de la persona, y gestos de cuerpo y manos que son muy formales e indican un gran respeto⁵¹.

De la misma forma, alrededor de las imágenes de los santos patronos de cada localidad y de los santos de los altares familiares se crean lazos estrechos de compadrazgo, cada santo tiene su padrino que le trae ofrendas y ropa para vestirlo cuando se le realiza “un costumbre”, la obligación de adorarlos se hereda de especialista a especialista. La reciprocidad es un tema central entre los otomíes que se manifiesta tanto en las relaciones de parentesco consanguíneo como ritual, tanto como entre los humanos y las potencias⁵².

Hay que destacar que los términos de compadrazgo se extienden en la relación que establecen los viejos del carnaval con ‘el señor de los muertos’ denominándolo, durante el carnaval *mbáre* o compadre, de esta forma se refleja que ‘en el mundo otro’ los otomíes extienden la construcción de su sociedad y de las relaciones que establecen cotidianamente⁵³.

A MANERA DE EPÍLOGO: DE CÓMO SE EXPLICA EL CONFLICTO Y EL EQUILIBRIO EN LAS RELACIONES

La Sierra se percibe como un lugar peligroso. Esta apreciación tiene una base real ya que lo accidentado del lugar, la falta de una infraestructura adecuada y la pobreza

⁵⁰ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁵¹ Información generada del trabajo de campo por la autora. Lo mismo se observa en el municipio contiguo de Tenango de Doria (cf. Dow 1990).

⁵² Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁵³ Información generada del trabajo de campo por la autora.

extrema en la que viven los otomíes crea una serie de condiciones que afectan la salud, el acceso a mejores condiciones de vida, el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, por consiguiente, la desesperación de los individuos⁵⁴. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muerte, accidentes, encuentro en el monte con animales peligrosos, con las potencias del ‘mundo de los muertos’: *ya ts’ónti* y *Zithü’na*, que provocan que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma, este temor se acentúa durante el carnaval⁵⁵.

En la vida local existen una serie de conflictos entre miembros de un partido político y otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) hacia los demás habitantes; aunque la ruralidad es evidente en todas las localidades se empiezan a notar ciertos cambios en el tipo de viviendas: las de bloques de cemento y las tradicionales de madera. Pero el acceso a los recursos y el tener mejores ingresos crean conflictos entre los pobladores de una misma localidad. Hay rivalidades, envidias y problemas que han llevado a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales derivando en la creación de grupos antagónicos en una misma localidad⁵⁶. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y mujeres de esta zona, lo que ha suscitado riñas con machetes y pistolas concluyendo en muertes, cárcel y más problemas para los pobladores. También, por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan el hogar y a sus hijos⁵⁷.

Es un hecho que la tendencia predominante en los municipios con población indígena en México es que las cabeceras municipales se han convertido en pueblos de mestizos, obligando a los indígenas a situarse en la Sierra a través de la cual ellos se estructuran como una comunidad, marcándose simbólicamente al erigir una capilla y estableciendo su propia estructura ritual como en el caso de las localidades del San Miguel, Tutotepec, El Mavodo y Píe de Cerro. Puede decirse que los otomíes se muestran mucho más inclinados a ignorar a los mestizos y, cuando se relacionan con ellos, es para establecer relaciones que les permitan obtener algún beneficio escogiéndolos como “padrinos” de sus hijos, invitándolos a ser mayordomos en las fiestas patronales. De esta forma los otomíes se benefician con recursos y los mestizos con prestigio,

⁵⁴ La marginalidad en este municipio es evidente tanto que el municipio de San Bartolo ocupa a nivel estatal el número uno, por lo que día a día los otomíes están preocupados por conseguir recursos para subsistir en condiciones difíciles, a muchos de ellos se les puede ver empleándose como cargadores de leña, arreglando potreros o como jornaleros para ganarse 70 pesos al día, además de estar pendientes de sus milpas. Cf. CONAPO (2005a: 112-116, 2005b: 134).

⁵⁵ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁵⁶ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁵⁷ Igual que en otros municipios la venta de aguardiente “refino” no está regulada de ninguna forma. En la *Encuesta Nacional de Adicciones 2008*, se informa que “en relación al consumo diario de alcohol en el estado de Hidalgo durante el 2008, tanto para los hombres (2.6%) como para las mujeres (0.4%), está notablemente por encima del promedio nacional. En el consumo alto, los hombres también se encuentran por arriba de la media nacional (46.6%) y las mujeres están dentro del promedio (14.9%). Para el consumo consuetudinario, se observa un porcentaje mayor al nacional tanto en los hombres (11.8%) como en las mujeres (1.9%). Finalmente, en relación con el abuso/dependencia, en el estado se encuentra que para los hombres (12.2%) y para las mujeres (2.1%) está por arriba del promedio nacional” (CONADIC 2009: 36).

ya que muchos de ellos son actores políticos que buscan ascensos en su carrera y votos cuando hay elecciones⁵⁸.

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabastecimiento, como al mercado, asimismo debe hablarse del trabajo asalariado y habría que agregar que los especialistas rituales cobran por sus servicios. Todas las familias de la comunidad se mueven en estos ámbitos, con diferencias marcadas al tener o no acceso a la tierra, la composición por edad y género del grupo doméstico. Así, los recursos obtenidos como resultado de la participación en el trabajo agrícola, el trabajo asalariado o en alguna semiespecialización van creando diferencias notorias que se ponen en evidencia en las prácticas y las formas de vida⁵⁹.

En los intercambios cotidianos la gente se relacionaba a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios construidos históricamente son reproducidos en distintos ámbitos, como el de la división del trabajo en la familia, la desigual distribución de la posesión de la tierra asociada con el dominio masculino y la participación en los cargos públicos; en esos distintos ámbitos de la interacción y el trato en la vida cotidiana las desigualdades se presentan como diferencias estructurales entre hombres y mujeres. En este sentido, los diversos términos de parentesco no sólo son diferencias lingüísticas, sino que se relacionan con comportamientos sociales. El análisis de la terminología registrada entre *ya ñähñu* de San Bartolo manifiesta la importancia que adquiere en este sistema la diferencia entre los sexos, la que crea posiciones sociales desiguales en el ámbito familiar y local manifestándose tanto en aspectos económicos como simbólicos. Estos principios operan entonces como esquemas de percepción y acción de los pobladores orientando las interacciones cotidianas a partir de las divisiones jerárquicas masculino/femenino y ricos/pobres, esencialmente⁶⁰.

Por otro lado, entre *ya bādi* hay un sentimiento por un lado de hermandad, por el otro de desconfianza y miedo (cuando se cree que el especialista es brujo y puede hacer daño a las personas), y de competencia (cuando uno de ellos es contratado regularmente para realizar “los costumbres” y los otros no, y en las relaciones con los padres y madres esta competencia se explica en términos de entidades anímicas: uno desconfía que el otro pueda quitarle algo de la “fuerza”. De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, aunque *ya bādi* nunca aceptarán en público que tienen resentimientos en contra de otros especialistas, pero los desprestigian por medio de calumnias como: “ese no sabe hacer las cosas”, “es brujo”, “salió mal porque no sabe cómo poner

⁵⁸ Información generada del trabajo de campo por la autora. No obstante, una práctica que han adoptado los otomíes recientemente es el uso del compadrazgo vertical para el financiamiento de fiestas y eventos de carácter civil, como los 15 años y la salida de los jóvenes de la primaria y secundaria, de esta forma se buscan padrinos para las fotografías, el pastel, la comida y regalos que se darán cuando terminen los cursos, en cuyo caso se eligen a mestizos para ser los padrinos y madrinas de estos. Para una discusión detallada sobre el tema ver Catherine Good (2008: 12).

⁵⁹ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁶⁰ Información generada del trabajo de campo por la autora.

a las fuerzas⁶¹. Se ha observado que mientras cada quien esté en su localidad, los problemas no pasan a mayores, sin embargo, en los rituales es cuando pueden surgir enfrentamientos y tensiones que los otomíes explicarán no por la competencia y rivalidad que sienten unos contra otros, sino por la intervención de las potencias, ya que si sucede cualquier percance durante el ritual es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual que no se hizo con el debido respeto o no se dio suficiente⁶².

La explicación que dan los otomíes de los conflictos es que *ya ts'ónti* (“los aires malos”) y *Zithü'na* viven envidiosos de los hombres. Hay que aclarar que estas potencias no envidian a los hombres porque tengan riqueza o mejores casas, ya que en el ‘lugar de los muertos’ o *nídu'na* “hay refino, hay billete, hay trapiche”, hay prosperidad. De esta forma la envidia (*ts'èya'na*) se explica por la relación entre los seres humanos y las potencias; así, el mundo de los humanos es una extensión del mundo de las potencias, que como anota Godelier, “al imaginar un origen sobrenatural para lo social, lo social se vuelve sagrado y la sociedad, tal como está, queda legitimada. Su orden debe preservarse y reproducirse” (1998: 245-248). Por otro lado, la constitución del parentesco tanto ritual como consanguíneo creado alrededor de *ya bádi* rebasa toda diferencia y los límites locales conformando una comunidad ya que sus redes están compuestas por un grupo de habitantes de la localidad, de localidades cercanas y a veces de otros pueblos o estados que comparten una vinculación social, religiosa y cultural (cf. Mapa 1). En este caso, los ritos refuerzan vínculos entre diversas personas, ya que las relaciones entre compadres son de ayuda mutua y le dan más cohesión e integración a la comunidad y al grupo. De acuerdo con lo anterior, los lazos de parentesco creados por “los que saben” dan una visión de una sociedad colectiva más que individualista entre los que la forman. En este tipo de sociedades, como señala Dow (1990), las prestaciones rituales se constituyen en el principio que genera la solidaridad de ciertos grupos que se ubican entre la localidad, el núcleo doméstico y la comunidad, estableciendo lazos sociales por medio de donaciones gratuitas en un contexto ceremonial (cf. Monaghan 1996: 186-189).

Si se toma en cuenta que en los mapas, generados para las entidades políticas o las instituciones federales, donde se ubican las localidades, no se puede identificar una serie de criterios que las constituyan como unidades sociales, donde los pozos, los ojos de agua y las tierras de cultivos forman parte indispensable de los vínculos que establecen los individuos, parece necesario explorar mediante otras premisas aquello que estructura a estas entidades que subyacen ocultas tras los términos oficiales, con el objeto de construir un sentido más pertinente del espacio donde se relacionan las personas, admitiendo, entre otras cosas, que no precisamente existe una correspondencia exacta entre las unidades territoriales y las sociales⁶³.

⁶¹ Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁶² Información generada del trabajo de campo por la autora.

⁶³ Al respecto, Ariel de Vidas (2003: 175-211) señala que “la comunidad representa la primera instancia de identidad colectiva, dentro de la cual sus miembros, aún perteneciendo a diferentes rancherías, se consideran solidarios por relaciones de parentesco y por la propiedad colectiva de la tierra que se desprende de ella”. Y el término *teenek* para nombrarla, *Kwenstal*, denomina indistintamente a la ranchería o a la comunidad entera, la suma de rancherías, lo que demuestra una concepción de conjunto respecto al grupo social al cual el indígena se siente pertenecer.



Fig. 11 El ritual en La Gruta. Localidad de Los Manantiales.

La comunidad y el lugar habitado (localidad) son dos cosas diferentes, pues la primera incluye, en términos simbólicos y cognitivos, lugares no habitados, como las tierras de cultivo, ojos de agua, cementerios o porciones de río⁶⁴. De esta forma, aunque se trate de localidades que poseen un patrón disperso o de conjuntos agrupados, la relación de las partes entre sí es esencialmente la misma: integrar un territorio a través de mecanismos de reciprocidad que se expresan visiblemente en los rituales. Existe la posibilidad de definir a la comunidad tomando distancia de los criterios de subdivisión municipal que maneja la ley y verla no sólo como un espacio cubierto por viviendas y lugares de uso público, sino además por el conjunto de personas que comparten una historia, una memoria, “un vínculo genérico [...] así como el sentimiento relacionado de confraternidad” como una comunidad (Turner 1988: 103).

Asimismo, la comunidad para *ya ñähñu* es representada en su totalidad tanto en los lugares sagrados como en los rezos, tanto en ellos como en la comunidad real hay

⁶⁴ Muchos de los trabajos etnográficos se han centrado en el estudio de comunidad. Este término es una herramienta para la investigación que pretenda alcances regionales a través del método comparativo. No obstante, el estado de los trabajos monográficos en regiones como la Sierra de Tutotepec es todavía incipiente, apenas permiten comenzar a identificar problemas de orden regional. Un análisis regional requiere datos de la misma naturaleza en uno y otro lugar, por lo que será la abundancia de los trabajos etnográficos los que permitan un avance ulterior en este sentido. Lo anterior implica un problema: por un lado, la falta o ausencia de etnografías comparables dificulta la abstracción regional, por el otro, debido a la carencia de análisis regionales los trabajos monográficos de comunidad dejan del lado lo regional.

jerarquías. Por eso se dice que hay una iglesia debajo de la iglesia de Tutotepec, “igual con mesa y silla y bancas de oro, hay agua”⁶⁵. Por tanto, ‘comunidad’ es un término que ayuda a entender las características que definen al conjunto de personas que se vinculan y participan en los rituales, así como los mecanismos de integración de estos como una entidad mayor, con jerarquías, atribuciones y formas pautadas de reciprocidad que hacen que la población, aunque aparentemente dividida en las localidades y vida cotidiana, mantenga un vínculo inevitable. Esta “comunidad” ritual es un espacio donde el conflicto se olvida o por lo menos se desvanece por un tiempo determinado. Aunque la comunidad ritual no es permanente los otomíes aspiran a encontrarse en ese momento y espacio, de allí la importancia del ritual y de los individuos que lo presiden (Fig. 11).

BIBLIOGRAFÍA

- ARIEL DE VIDAS, Anath (2003) *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de una identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México, CIESAS – COLSAN – IRD – CEMCA.
- (2007) “Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana: algunas aportaciones contemporáneas al estudio del parentesco huasteco”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Anath Ariel de Vidas, BAC [En línea]. <http://nuevomundo.revues.org/index3323.html>.
- CONADIC (2009) *Encuesta Nacional de Adicciones 2008. Resultados por entidad federativa, Hidalgo*. México, CONADIC – Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente – Fundación Gonzalo Río Arronte.
- CONAPO (2005a) *Índice de marginación a nivel localidad, 2005*. México, CONAPO.
- (2005b) *Anexo B. Índices de marginación por municipio, 2005*. México, CONAPO.
- Dow, James W. (1990) *Santos y supervivencias*. México, INI – CONACULTA.
- ECHEGOYEN, Artemisa y VOIGTLANDER, Catherine (2007) *Diccionario Yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*. México, Instituto Lingüístico de Verano, A.C.
- GALINIER, Jacques (2009) *El Espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México, INAH – CDI – CEMCA.
- GOBIERNO DEL ESTADO DE HIDALGO (2006) *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*. México, Gobierno del Estado de Hidalgo.
- (2008) *Enciclopedia de los Municipios de México, San Bartolo Tutotepec*. México, Gobierno del Estado de Hidalgo.
- GODELIER, Maurice (1998) *El Enigma del Don*. Barcelona, Paidós.
- GOOD ESHELMAN, Catherine (2008) “Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque”. En: Saúl Millán y David Robichaux (coord.) *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*. Diario de Campo, suplemento no. 47, marzo – abril. México, INAH: 9-18.

⁶⁵ Información generada del trabajo de campo por la autora.

- GUERRERO, Alonso (2010) "Oraciones rituales otomíes, problemas metodológicos en el análisis de un corpus oral". En: Pedro Martín Butragueño (ed.) *Realismo en el análisis de corpus orales (primer coloquio de cambio y variación lingüística)*. México, COLMEX: 433-452.
- INEGI (2005) *II Censo de Población y Vivienda del 2005*. México, INEGI.
- MILLÁN, Saúl y ROBICHAUX, David, coord. (2008) "El mundo nahua: parentesco y ritualidad", *Diario de Campo*, suplemento no. 47, marzo – abril. México, INAH: 4-8.
- MONAGHAN, John (1996) "The Mesoamerican Community as a Great House". *Ethnology* (Universidad de Pittsburgh). XXXV (3): 186-194.
- OEHMICHEN, Cristina (2002) "Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas". *Alteridades* (Universidad Autónoma Metropolitana). 12 (24): 61-74.
- SANDSTROM, Alan (1991) *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- (1996) "Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico". *Ethnology* (Universidad de Pittsburgh). XXXV (3): 164-180.
- TURNER, Víctor (1988) *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus – Alfaguara.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1960) *Los tepehuas*. Xalapa, Universidad Veracruzana.