

Patricia Gallardo Arias

*Ritual, palabra y cosmos otomí:
yo soy costumbre, yo soy de antigua*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2012

131 p.

Cuadros, ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 22)

ISBN 978-607-02-3369-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ritualpalabra/cosmos.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagonicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
Lengua	Anterior		Central		Posterior	
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ë [ë]	a	ä [ä]	ɔ [ɔ]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagonicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
Lengua	Anterior		Central		Posterior	
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ẽ [ẽ]	a	ã [ã]	ɶ [ɶ]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagonicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios, contruidos 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón duxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Lengua						
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ẽ [ẽ]	a	ã [ã]	ɔ [ɔ]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagónicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios, contruidos 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ẽ [ẽ]	a	ã [ã]	ɑ [ɑ]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN . Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso. A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde hasta julio de entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, , p. - .

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN 2006. Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso.¹ A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

¹ La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde 2006 hasta julio de 2011 entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos 18 000 habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 508-511.

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagónicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios, contruidos 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Lengua						
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ̃]	u [ũ]		u	ũ [ũ̃]
Media	e		ɔ [ɔ̃]		o	
Baja	ɛ [ɛ̃]	ë [ë̃]	a	ã [ã̃]	ɔ [ɔ̃]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.²

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias,³ que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagónicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.⁴

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

² Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 60.

³ En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

⁴ Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.⁵ El mundo otomí gira alrededor de esta

⁵ Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 75.

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan,⁶ fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal.⁷ En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.⁸

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ă> (cf. cuadro 1). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro 2) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

⁶ Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 273.

⁷ En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

⁸ Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007. Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, 2011, p. 437.

Cuadro 1
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Lengua						
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ̃]	u [ũ]		u	ũ [ũ̃]
Media	e		ɔ [ɔ̃]		o	
Baja	ɛ [ɛ̃]	ë [ë̃]	a	ä [ä̃]	ɔ [ɔ̃]	

Cuadro 2
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.⁹

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias.¹⁰ De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos.¹¹ Los rezos, principalmente, se

⁹ Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado.¹² De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 83.

¹² Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 80 (Presencias, 69).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

INTRODUCCIÓN

VISITÉ POR PRIMERA VEZ SAN BARTOLO TUTOTEPEC EN . Desde que inicié mis recorridos por la región me pareció un lugar sorprendente, lleno de acantilados, montañas y bosques, todo cubierto de una espesa niebla que hacía de la zona algo misterioso. A finales de ese año regresé para realizar una investigación sobre el carnaval de la localidad de Pie del Cerro; en ese tiempo, además de observar el carnaval, noté la presencia de creencias y rituales que se reproducían de una localidad a otra y que tenían como eje la lucha de los otomíes por tratar de equilibrar el mundo de los vivos con el de los muertos. Las posibles explicaciones ante este hecho encuentran sustento en la visión que posee este pueblo sobre lo que ellos denominan como *xímhǎi* (mundo). Por tanto, el objetivo principal de esta investigación es explorar las concepciones religiosas de los otomíes, por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y del mundo.

Tras observar los rituales, me preguntaba qué es lo que une la vida cotidiana y ritual de los otomíes, sobre todo porque hay un sinnúmero de situaciones y acciones que, cuando se observan, parecen del todo contradictorias. Incluso se tiene siempre la impresión de que hay “algo más” que une a uno y otro individuo, y, sin embargo, esto no se hace explícito para el espectador: es como

La información etnográfica que se presenta aquí es producto de la investigación realizada desde hasta julio de entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, sobre todo de los otomíes que habitan las comunidades de Pie del Cerro, El Kandehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, El Veinte, San Andrés, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovión y El Progreso. El municipio de San Bartolo Tutotepec se localiza en el estado de Hidalgo, en México. Cuenta con unos habitantes; la mayor parte de esta población es bilingüe otomí-español. El otomí pertenece a la familia lingüística otopame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Fondo de Cultura Económica, , p. - .

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias, que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagonicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, p. 10.

En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 10.

Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios, contruidos 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos. El mundo otomí gira alrededor de esta

Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. .

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan, fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal. En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echevoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ä> (cf. cuadro). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, , p. .

En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

Artemisa Echevoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, . Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, , p. .

Cuadro
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ẽ [ẽ]	a	ã [ã]	ɶ [ɶ]	

Cuadro
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias. De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos. Los rezos, principalmente, se

Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. .

Idem.

Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado. De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, , p. .

Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, , p. (Presencias,).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH

“un secreto” que está allí y todos los otomíes lo comparten, lo saben, y es lo que los articula.

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 extrema en la que viven los otomíes crean una serie de condiciones que afectan la salud, dificultan el acceso a mejores condiciones de vida, propician el robo, las peleas provocadas por el alcoholismo y, en consecuencia, la desesperación de los individuos. Por lo mismo, los otomíes son personas que viven pensando que en cualquier momento ocurrirá una desgracia: peleas, muertes, accidentes tales como las caídas, encuentros en el monte con animales peligrosos o con las potencias, que provocarán que la persona agarre un “aire”, pierda el “espíritu” y caiga enferma. Este temor se acentúa durante algunos de los rituales.

También en la vida local existe una serie de conflictos entre miembros de un partido político u otro, o por el control de un sector de la población (los maestros) ejercido sobre 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 material 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, rivalidades, envidias y problemas, lo que lleva a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales que derivan en la creación de grupos antagonicos en una misma localidad. Asimismo, el alcoholismo es innegable entre los hombres y las mujeres de esta zona, lo que suscita riñas con machetes y pistolas que concluyen en muertes, en cárcel y en más problemas para los pobladores. También por el alcoholismo muchos hombres y mujeres abandonan su hogar y a sus hijos.

Los ámbitos productivos en los que se mueven los otomíes para garantizar su subsistencia definen la dimensión económica de las relaciones y marcan

Jacques 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.” Jacques Galinier, “Reglas, contextos y significación de los rituales. Notas americanistas sobre dos proposiciones de Wittgenstein”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008, p. 10.

En este trabajo se utilizará el término de potencia para designar a los seres a los cuales los otomíes les realizan diversos rituales. Las potencias tienen la capacidad de hacer, de actuar y de ser. Para una discusión sobre el tema, véase Tomás Alvira, *El significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, p. 10.

Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente “refino” no está regulada en ninguna forma.

diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado tanto al autoabasto 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, debido a la composición por edad y por el 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 vida.

En los intercambios cotidianos, la gente se relaciona 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. 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, esencialmente.

Asimismo, entre los especialistas rituales hay, por un lado, un sentimiento de hermandad; por el otro, uno 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). De esta forma se van creando competencias entre los especialistas, que se ven reflejadas en una serie de rumores que, en algunos casos, pueden ocasionar el asesinato del especialista por ser acusado de brujería. Para los otomíes, estos conflictos son voluntad de las potencias, ya que si sucede cualquier percance es porque estas energías son “delicadas” y hubo algo en el ritual y en el comportamiento de las personas que no se hizo con el debido respeto.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que para los otomíes el mundo se encuentra dividido en dos partes, y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos. El mundo otomí gira alrededor de esta

Ya Galinier había anotado que, “En Mesoamérica, la mayor parte de los sistemas del mundo describen con cierto rigor el juego de estas polaridades en términos de confrontación entre entidades

concepción que se extiende a las relaciones que se establecen con las potencias y a las relaciones que ellos mantienen con otros individuos. Por lo mismo, se entiende que en el ámbito cotidiano los otomíes sean muy cuidadosos cuando hablan o se saludan. Se cuidan mucho de no acercarse demasiado uno al otro, de saludar de cierta forma a los compadres y a los padrinos; pero, sobre todo, tienen mucho cuidado en las relaciones que establecen hombres y mujeres, porque la línea que separa a estos mundos es “delicada”, caprichosa, peligrosa, como lo son las potencias que gobiernan, de forma separada, el cuerpo. El término otomí para designar la personalidad de las potencias es *xón dũxki*, que se traduce como delicado y sagrado, aunque tiene otras acepciones, como las de peligroso y caprichoso.

De allí la importancia de entender la personalidad de las potencias, ya que se piensa que ellas deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son “delicadas”.

Estas potencias tienen características diversas y algunas de ellas están presentes en cada uno de los rituales que se realizan. Ejemplo de ello es ‘el señor de los muertos’, también denominado “Juez del mundo”, al cual los otomíes le rinden diferentes ceremonias y ofrendas. En los rezos y plegarias que le dedican se enuncian sus características, se expresa el lugar donde habita y se dice quién lo acompaña. La importancia de esta potencia se extiende al ámbito cotidiano. Los otomíes mencionan que *Zithü’na* está presente con frecuencia en el “monte”, en la noche, los días martes y viernes, y durante toda la celebración del carnaval. Él, además, puede causar accidentes, peleas y desgracias, pero también posee la habilidad de beneficiar con salud, trabajo y dinero a quién “se porte bien con él”, a las personas que le ofrendan y le hablan como a él le gusta:

sobrenaturales, tales como los Padres y las Madres; antagonismo reformulado en el lenguaje de un enfrentamiento astral entre el Sol y la Luna, o entre Dios y el Diablo. Sin embargo, los otomíes marcan una inflexión secreta a este modelo convencional subrayando la sobredeterminación ejercida por la asimetría alto/bajo. De acuerdo con este esquema, lo alto, masculino, pertenece al ámbito de lo unidimensional, del día, de la religión católica, de la vida estacionaria; lo bajo, el mundo de la noche, reino otomí y del caos, se refiere a lo femenino, considerado como doblemente sexuado.” Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p. .

“con mentadas”. Incluso controla la mitad inferior del cuerpo humano, sus acciones y sus deseos.

LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA OTOMÍ PARA EL ANÁLISIS ETNOGRÁFICO

Para comprender este modelo del mundo y 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 que los otomíes lo expresan, fue necesario recopilar información lingüística que apoyara el trabajo etnográfico, con el objeto de esclarecer los significados que tienen algunos términos en otomí expresados en cantos, rezos y mitos, ya que una parte esencial e indispensable del ritual la constituyen estos “textos”, por medio de los cuales los otomíes se comunican con las potencias. Realicé grabaciones de “datos naturales” (rezos y cantos dichos durante el ritual) en diferentes contextos rituales. Ya con las grabaciones, procedí a hacer la traducción del otomí al español con la ayuda de los especialistas en rituales (*bădi’na*). Después hice una segunda traducción con personas que no fueran especialistas. Este proceso aludió a una traducción literal. En una segunda etapa me dediqué a hacer la transcripción del *corpus* que, desde el principio, fue fonológica y no fonética. 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 por Artemisa Echevoyen y Catherine Voigtlander, debido a que las variantes de la lengua manejadas en esta obra son las más cercanas a la que se habla en San Bartolo Tutotepec.

La variante otomí de San Bartolo Tutotepec cuenta con trece vocales, de las cuales nueve son orales y cuatro nasales, representadas con diéresis <ä> (cf. cuadro). Asimismo cuenta con veinte consonantes (cf. cuadro) y tres tonos: alto, representado con un acento agudo <á>; bajo, representado con un acento grave <à>, y ascendente, representado con un acento circunflejo inverso <ă>.

Vid. William L. Merrit, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, , p. .

En la exposición, los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentarán con comillas dobles y las traducciones hechas por la autora se pondrán entre comillas simples.

Artemisa Echevoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, . Alonso Guerrero, “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, El Colegio de México, , p. .

Cuadro
Vocales del otomí

Labios	No redondeadas				Redondeadas	
	Anterior		Central		Posterior	
Lengua						
Velo del paladar	Oral	Nasal	Oral	Nasal	Oral	Nasal
Quijada alta	i	ĩ [ĩ]	u [u]		u	ũ [ũ]
Media	e		ɔ [ɔ]		o	
Baja	ɛ [ɛ]	ë [ë]	a	ä [ä]	ɔ [ɔ]	

Cuadro
Consonantes del otomí

Manera de articulación	Punto de articulación								
	Bilabial		Alveolar		Alveo-palatal		Velar		Glotal
	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sonora	Sorda	Sorda
Oclusiva	b	p	d	t			g	k	ʔ [ʔ]
Africada				ts					
Aspirada		ph		th				j [kh]	
Fricativa			z	s		x [ʃ]			h
Nasal	m		n						
Vibrante			r [r]						
Semivocal	w				y [j]				

Fuente: Echegoyen y Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, p. XLIII.

En el otomí se identifican dos tipos de palabras: las raíces (sustantivos y verbos) y los clíticos, que son palabras funcionales que permiten la flexión y derivación morfológica. En los nombres encontramos la forma *ya* para indicar el plural y la forma *nà* para el singular, que se traduce como “éste”. También se encuentra la utilización de *ná*, clítico que señala el modo infinitivo y provee la forma sustantiva del verbo. Ambos pueden presentarse sufijados al final del sustantivo. Si es utilizado al principio de la oración, *ná* indica que el hablante se encuentra en un nivel inferior; también se usa como marcador de números ordinales.

Después de escuchar el otomí, puedo decir que el clítico *ná* se utiliza de manera recurrente durante el discurso ritual, en términos relacionados con las potencias, con el “costumbre” y con sus oficiantes, por lo que puede afirmarse que dicho clítico corresponde al nivel del discurso. En este caso, los hablantes se desligan de la información que están pronunciando, traduciéndose como: “se dice”, “dicen”, “según dicen”. Pero no es que los otomíes digan que lo que se enuncia no “sea real”; al contrario, se dice que la palabra tiene en sí misma una eficacia. Al pronunciar los nombres de algunas de las potencias, se les está dando poder y presencia; es por lo mismo que los otomíes son cuidadosos cuando “llaman” a objetos, sujetos y potencias. De esta forma, cuando se escribe *Zithü’na* se traduce como “diablo” o “ese que dicen diablo”; de igual manera, cuando se dice *bădi’na* se traduce como “el que sabe” o “ese que dicen que es brujo”.

No todas las personas pueden acceder a la comunicación directa con las potencias; para ello recurren a los especialistas denominados como *bădi’na*, por ser los únicos capaces de hablar el lenguaje que entienden éstas, que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras. En este texto 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, de los mitos, del “costumbre”, además de curar.

Dentro del contexto ritual, el rezo expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, comida y potencias. Su análisis nos muestra aquello de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas nunca se olvidan de incluir a todos. Los rezos, principalmente, se

Echegoyen y Voigtlander, *op. cit.*, p. .

Idem.

Advierte Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, este procedimiento es común en las lenguas mesoamericanas

estructuran en seis partes: en la primera se enuncia la potencia a la cual se invoca; en la segunda se alude a lo que se le va a ofrendar; en la tercera parte se dice a quién o a quiénes se dedica la ofrenda y dónde habitan o dónde se encuentran; en la cuarta parte se mencionan las características específicas de las potencias a las que se quiere invocar; en la quinta parte se dice qué es lo que se pide; por último, se agradece a las potencias invocadas.

Los cantos mantienen una estructura diferente a la del rezo, ya que lo primero en aclarar es la voz del enunciante, es decir, quién está hablando (o sea la potencia), por lo que éste comienza haciendo la diferencia entre el hablante y los oyentes; después se hace referencia a quién es el hablante; por último se enuncia qué es lo que éste concederá a los oyentes.

“Los textos verbales”, dentro del contexto ritual, expresan la totalidad por medio de la repetición y la enumeración de objetos, personas y potencias. Su análisis muestra aquello de lo que está conformado el mundo de los humanos y de los dioses, ya que *bădi’na* nunca se olvida de incluir a todos, para que las enunciaciones tengan el efecto deseado. De allí que no se podría obviar en la investigación la importancia de lo expresado por los otomíes, ya que por medio de lo dicho se puede entender este pensamiento “velado” en las acciones rituales y cotidianas de la vida otomí, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto y la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una expresión en el ritual.

En resumen, la propuesta de este trabajo consiste en presentar una monografía sobre el cosmos otomí, donde los interlocutores privilegiados serán los otomíes. Esto plantea varios problemas que se han discutido en la antropología: ¿cómo saber si el investigador presenta una visión del grupo observado o lo que transmite es una transcripción de este grupo y de su propia visión? ¿Cada frase descrita y transcrita es igualmente válida para ser una interpretación correcta del

y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial.” Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, , p. .

Como menciona Alessandro Lupo: “en las súplicas que se pronuncian [...] nombran a diversas entidades extrahumanas a las que reconocen atribuciones y campos de influencia específicos, revelando así su pensamiento acerca de las relaciones que existen entre ellas y el mundo humano y dando, en definitiva, forma concreta al tejido de creencias y nociones que forman su sistema cosmológico”. Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, , p. (Presencias,).

mundo otomí? ¿Cómo realizar una investigación donde el participante principal sean los otomíes y no el antropólogo fascinado por sus propios pensamientos y por las discusiones con sus colegas? En el libro se trató de respetar lo dicho por los otomíes; no obstante, le queda al observador dar cuenta de lo observable, pensando que también se vuelve interlocutor de lo que ve, lo que le cuentan y lo que él piensa.

UNAM - IHH