

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

## LA SIERRA DE TUTOTEPEC

## LOS ANTIGUOS RITOS DEL COSMOS OTOMÍ

Las creencias y la práctica de rituales entre los otomíes, así como el uso de una serie de objetos como el papel recortado, el Palo Volador y el culto a los cerros, a las potencias del agua, el viento, el fuego y la tierra, entre muchas otras cosas, no se entenderían si no se tomara en cuenta el proceso histórico de estos individuos que han permanecido relativamente “aislados”, primero como señorío independiente de los mexicas y después en la Colonia. Los evangelizadores y colonos españoles se establecieron formalmente en el área ocupada por los otomíes ya entrado el siglo XVIII, pues los indios presentaron resistencia y la “aspejeza de las sierras” impidió la entrada de los conquistadores.

La investigación sobre el pasado de la Sierra de Tutotepec muestra que el proceso de sometimiento de la población indígena en el momento del contacto español difirió de otras regiones de la Nueva España. Si bien los primeros años de colonización fueron particularmente violentos por los castigos impuestos a los señores indígenas en rebeldía, a esto siguió una etapa que identificó a dicha sierra como una región marginal. En palabras de Raquel Güereca,

la Sierra de Tutotepec se convirtió en una zona marginal, en la medida en que ciertos procesos que caracterizaron a otras regiones a la sierra llegaron tardíamente o no se presentaron. Así, por ejemplo, mientras que en las zonas centrales del virreinato el siglo XVII se caracterizó por la formación de latifundios y el acaparamiento de tierras de los pueblos indios, en la Sierra de Tutotepec el desinterés inicial mostrado en la zona por los conquistadores y colonos continuaría a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII, en los que encontramos una mínima presencia española.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Raquel Eréndira Güereca Durán, *La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, cap. 2, p. 27 (versión digital).

A la llegada de los españoles a la región, los habitantes de Tutotepec tuvieron diversos enfrentamientos con los conquistadores y éstos no dudaron en aplacarlos matando al principal de Tutotepec, al igual que a muchos indios de la zona. Sin embargo, los españoles no se establecieron en el lugar. En 1535, misioneros agustinos procedentes del convento de la ciudad de México llegaron a varias partes de la Huasteca a fin de evangelizar a los diversos grupos indígenas. Destacan los frailes Antonio de Roa y Juan de Sevilla, que fueron los primeros en entrar por la sierra alta desde Metztlán hasta Tlanchinol, y a quienes “cupó evangelizar de un lado a los chichimecas, de Tzitzicatzla, Chapulhuacan y Xilitla”. Entre 1539 y 1550, los agustinos fundaron una casa en Metztlán y hacia el fin de la década otra en Xilitla. Fray Antonio de Roa entró a la región por Metztlán y permaneció allí hasta 1550.<sup>2</sup>

En su *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Juan de Grijalva escribe en 1623 que el padre fray Alonso de Borja recibió en 1536 la orden de establecerse en Atotonilco y levantar un convento. Desde allí, Borja intentó evangelizar a los indios de la Sierra de Tutotepec. Grijalva anota que, para fray Alonso, evangelizar a los indios de la sierra

fue la más ardua empresa de todas, porque a la dificultad de la lengua y la rudeza de los indios se añadía la aspereza de las sierras, que son fragosas, montañosas, y lluviosas con extremo. Añadiese a esto una gran multitud de fieras que andaban por aquellas espesuras haciendo tan grande daño en los indios, que ahora ya en nuestros tiempos hubo año que murieron en sus garras más de doscientos cincuenta indios [...].<sup>3</sup>

Por esos años Borja decidió levantar la primera iglesia en Tutotepec, la cual tuvo el nombre de Los Santos Reyes, que fue sustituido después por el de Santa María Magdalena. La labor evangelizadora de Borja no fue constante, ya que se encontraba establecido en Atotonilco, por lo que le llevaba mucho tiempo y esfuerzo trasladarse a la sierra.

Un factor que determinó esta “marginación” fue lo abrupto de la región, que permitió la huida de gran cantidad de indios a zonas inaccesibles al control hispánico a lo largo de toda la Colonia, lo que tuvo como efecto una deficiente administración muy particularmente en lo que toca a la evangelización. De ahí

<sup>2</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592 (1623)*, México, Porrúa, 1985, cap. x, p. 172-173.

<sup>3</sup> *Ibidem*, cap. xx, p. 82.

que el impacto de la religión católica sobre la organización profunda de la sociedad haya sido menor que en zonas donde la presencia eclesiástica fue más constante y su obra más sistemática.

Esto explicaría una cuestión de medular importancia para efectos del tema que se discute en este trabajo: el mantenimiento de una cosmovisión que atribuye a determinadas prácticas sociales precisamente las que cohesionan y ordenan a los otomíes. De esta forma, cobra sentido la existencia de una jerarquía religiosa alternativa a la que se desprende de la devoción al santo patrono; se trata de la que presiden *ya bādi* (los que saben) y se orienta al culto a los cerros así como a la celebración del carnaval.<sup>4</sup> Esta última característica ofrece además interesantes vetas para el análisis de una antigua jerarquización ritual y de una territorialidad amplia marcada por la existencia de sitios sagrados compartidos por otomíes, tepehuas, totonacos y nahuas.<sup>5</sup>

Al respecto de los antiguos ritos que llevaron a cabo los otomíes de Tutotepec, el cronista fray Esteban García narra, en 1630 y 1633, cómo descubrió a un grupo de indios liderados por un curandero para realizar ceremonias, donde se ofrecía a los dioses incienso, además de

un género de papel que ellos hacen de cortezas de árboles molidas, y llaman a este papel *coni*, gallinas de la tierra, o que en España llaman pavas, y en éstas habían conmutado el sacrificio de carne humana, temiendo que serían fácilmente descubiertos si sacrificaban gente [...] amonestaban a las mujeres tejiesen pañitos de algodón para la ofrenda, llevasen guisados y pan a su uso, para acabado el sacrificio, comer, embriagarse y bailar. Una vez reunida la ofrenda se disponía la choza en la que se realizaría la ceremonia, adornándola con flores. En el centro colocaban una mesilla cubierta con los paños de algodón, un brasero encendido, un par de vasos con cierta bebida desconocida, y el papel “que decían era el vestuario de su dios”. Junto a la mesa ponían un banquillo cubierto con los paños, “diciendo ser aquél el asiento donde había de bajar su dios a recibir el sacrificio”. Así dispuesta la ofrenda, el maestro y

<sup>4</sup> Alan Sandstrom, *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991, p. 302.

<sup>5</sup> Durante la época prehispánica, la Sierra de Tutotepec estuvo habitada por tepehuas. En el siglo xiv llegaron a la región otomíes que venían del señorío de Metztitlán, abarcando una gran región que iba desde Atotonilco hasta Huayacocotla. Roberto Williams García, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960. Lo cierto es que, para 1530, esta región la habitaban por lo menos cuatro grupos: tepehuas, nahuas, totonacos y otomíes, y este último era el de mayor número.

falso sacerdote los exhortaba al sacrificio y persuadía a que allí bajaban sus dioses, que aquellos instrumentos eran consagrados, y él sólo los podía tocar, y cada uno siguiendo al falso sacerdote con inclinación y genuflexión, echaba incienso en el brasero, incensaban los papeles, degollaban las aves, con la sangre rociaban el pavimento, fuego y papeles, y echando su bebida en los vasos hacían la misma aspersion, lo que sobraba en los vasos sólo los sacerdotes lo bebían, y luego echaban los papeles en el fuego.<sup>6</sup>

Cuando el especialista fue interrogado por fray Esteban García dijo que adoraban a sus antepasados, al sol, a la luna y al aire.<sup>7</sup> Estos ritos se siguieron practicando durante los siglos xvii y xviii, en tanto que los indios tuvieron que resguardarse y esconderse de la mirada de los frailes siempre dispuestos a “extirpar las idolatrías de los indios rebeldes”. No obstante, otomíes, tepehuas, tonacacos y nahuas buscaron la forma de realizar sus antiguos ritos e introducir en ellos la enseñanza de los frailes agustinos como queda explícito en el caso de un otomí de Cerro Azul llamado Diego Agustín, quien se hizo llamar “profeta” y se apropió del cristianismo de una forma muy particular en 1769.<sup>8</sup>

El proceso de interacción entre evangelizadores y grupos indígenas tuvo como consecuencia el cambio sociocultural de los otomíes, el cual no fue homogéneo sino que suscitó diferentes respuestas en los diversos espacios. Una parte reducida de éstos adaptó patrones culturales occidentales con mayor profusión.

<sup>6</sup> Mencionaron también un dios al cual “lo solían ver en sus sacrificios en la silla, en una figura muy negra, sin distinción de partes ni facciones, y que les causaba gran temor y pasmo”. También había un dios del monte llamado *Ochadapo*, una diosa del agua denominada *Muye* y otro dios para las sembraderas llamado *Bezmaçopho*. Esteban García, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México, libro quinto*, Madrid, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano/Imprenta de G. López del Homo, 1918, cap. ci, p. 301-302.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> Güereca Durán, *op. cit.*, cap. 6. El caso de la rebelión de Tutotepec ha sido objeto de estudio de varias investigaciones entre las que destacan: Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo xvi al siglo xx*, México, Era, 1990 (Colección Problemas de México); Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 1996 (Historia de los Pueblos Indígenas de México); Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo xviii y la rebelión del mesías Diego en 1769”, *Colonial Latin American Historical Review*, v. 11, n. 3, 2002, p. 301-322; Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo xviii*, San Luis Potosí, México, El Colegio de San Luis, 2004.

No obstante, otros proyectaron sus propios patrones sobre el cristianismo e hicieron una apropiación selectiva y una reinterpretación de sus dogmas y prácticas. Es evidente, por el caso de Diego Agustín, que tomaron parte activa en la toma de decisiones de lo que aceptaban y lo que rechazaban, lo que retenían y lo que cambiaban. En estas circunstancias, algunas prácticas occidentales fueron incorporadas al bagaje cultural de los diferentes grupos étnicos.

Aunque los pueblos pertenecientes a la región fueron censados varias veces durante el siglo XVIII (1716, 1746, 1791, 1798), el censo más completo es precisamente el último de ellos y señala que la iglesia estaba administrada por padres agustinos, cuya feligresía se componía de 952 familias de indios, aunque no se mencionan las diferentes etnias.<sup>9</sup>

Ya en la etapa de la Independencia se tienen pocos datos en lo que respecta a la zona. En 1812, Tutotepec sirvió de refugio a los insurgentes. Posteriormente se reorganizó esta zona bajo el mando de Andrés Omaña y sus hijos. En febrero de 1813, Omaña fue sustituido por don José Grajeda, debido a que los habitantes de Tutotepec estaban a punto de unirse a la causa enemiga por el abuso de Omaña en sus funciones. Finalmente, en 1814, Tutotepec fue testigo de luchas cruentas entre realistas e insurgentes. José María Luvián fue uno de los más apasionados realistas que lucharon en la zona y quien pudo pacificarla. En 1821 también se consumó la independencia en Tulancingo. La calma duró muchos años, hasta el tiempo en que surgió el movimiento de “Religión y Fueros”. El cura de Tutotepec don Miguel Vigueiras levantó a los pueblos para defender la religión, pero fue fusilado.<sup>10</sup>

En el año de 1872 se creó el municipio de San Bartolo Tutotepec y quedó San Bartolo como cabecera de él. Hasta ese momento sólo existía un Tutotepec, y, a pesar de haber sido tan importante este pueblo, la diferencia que existía con los caminos principales, “su poco rendimiento económico y la belicosidad de sus habitantes” hicieron que se escogiera a San Bartolo como la cabecera.<sup>11</sup> Por lo mismo, siempre ha habido cierta rivalidad entre ambos poblados; además, la cabecera municipal es donde habitan hoy los mestizos de la región, mientras en la sierra la población es en su mayoría otomí. Tanto es así que, en la época revolucionaria, se enfrentaron ambos pueblos, debido a que los habitantes de San

<sup>9</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, 1986, p. 347.

<sup>10</sup> *Enciclopedia de los municipios de México, San Bartolo Tutotepec*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo [fecha de consulta: junio de 2008].

<sup>11</sup> *Idem*.

Bartolo apoyaron a Porfirio Díaz, mientras que los de Tutotepec defendieron la causa revolucionaria.

Poco se sabe sobre el impacto que lograron revertir los embates de las políticas ilustradas y liberales, como lo que sucedió en el periodo de la Revolución y las décadas subsiguientes, pero sobre todo qué efectos tuvieron estos procesos sobre la estructura de las comunidades y sobre sus formas de organización interna en esta región; se puede apuntar que la violencia agraria de las décadas de los setenta y los ochenta, que se vivió en muchas regiones de México, en la sierra contribuyó a profundizar la estratificación social y dio lugar a la reformulación de las relaciones sociales y las jerarquías dentro del mundo indígena, con un fuerte énfasis en la reciprocidad, el respeto y la integración horizontal de las facciones.<sup>12</sup> No es sino hasta los siglos XIX y XX que se puede hablar de cambios, muy lentos, en la organización de las localidades y en la conformación de la región.<sup>13</sup> Ya Galinier había anotado, en 1970, que a los otomíes de esta región se les consideraba “cerrados” por vivir en el pasado y conservar sus creencias; no obstante, anota que lo anterior “no se debe a una casualidad histórica, sino que es consecuencia, por una parte, de las limitaciones impuestas y de las consecuencias desencadenadas por la sociedad nacional y el Estado”.<sup>14</sup>

Entre los cambios ocurridos durante estos siglos se pueden destacar la asociación entre la religiosidad otomí y el catolicismo, con la consecuente “cristianización” de las representaciones sagradas y la emergencia de usos sociales

<sup>12</sup> Juan Briseño Guerrero, “La organización comunal y la lucha por la tierra”, *Papeles de la Casa Chata*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, n. 5, 1988, p. 26.

<sup>13</sup> Actualmente se cuenta con registros etnográficos sobre los otomíes de la Huasteca meridional hechos por Jacques Galinier, Roberto Williams García, Juan A. Hasler, Charles Boilés y James W. Dow, principalmente. En estos trabajos se ha realizado un análisis profundo del complejo simbolismo de este grupo; todos ellos han aportado una rica información y fundado vías de análisis, básicas para el conocimiento de la cosmovisión de los otomíes. *Vid.* Juan A. Hasler, *Dämüçá. Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952; Roberto Williams García, “Carnaval en la Huasteca veracruzana”, *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, Xalapa, n. 15, 1960, p. 37-44; Charles Boilés, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena*, México, v. 31, n. 3, 1971, p. 555-563; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990; James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Colección Presencias).

<sup>14</sup> Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987, p. 29 (Clásicos de la Antropología).

festivos, puramente sociales, es decir, otras atribuciones de sentido que rivalizan con su significado religioso y secularizan al ritual.

#### SAN BARTOLO TUTOTEPEC Y SUS HABITANTES

La Sierra Madre Oriental está formada por diversas sierras paralelas. Una de éstas se encuentra ubicada en el estado de Hidalgo y es una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. A esta sierra se le conoce como Sierra de Tenango y en la época colonial era conocida como Sierra de Tutotepec. Hoy componen la sierra tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

El municipio de San Bartolo se localiza en la sierra hidalguense, al sur de la Huasteca, a una altura de 1 000 metros sobre el nivel del mar, pero hay localidades como La Cumbre que alcanzan los 2 380 metros sobre el nivel del mar. Este municipio limita al norte con el estado de Veracruz; al sur, con Tenango de Doria; al este, con Huehuetla, y al oeste, con Agua Blanca y el estado de Veracruz.

En la región predomina un relieve abrupto y accidentado compuesto por numerosos acantilados, cuevas y grutas, además de una planicie formada por valles. Es esta geografía el escenario de diversos rituales donde cuevas y grutas son habitación de las potencias. Esta serranía se ubica dentro de la región hidrológica Tuxpan-Nahutla, que alberga al río Moctezuma, con corrientes menores, pero importantes para la población, como son el río Chiflón, la Huahua, Xuchitlán, San Bartolo, Beltrán, Borbollón, Pahuatlán, San Esteban, El Arenal, Huayacocotla, Pantepec y Tenango.<sup>15</sup>

Debido a las diferentes alturas, el clima en el municipio suele ser también diverso. No obstante, lo que predomina es el clima templado húmedo, con lluvias durante todo el año. La precipitación anual es de 2 600 milímetros. Los meses en que llueve más son julio, agosto y septiembre, mientras que de marzo a mayo transcurre la época de escasez. También, por las diversas alturas, se puede encontrar una fauna y flora ricas en especies tales como: eucalipto, pino, encino, ocote manzanilla, encino negro, uña de gato, oyamel, cedro rojo, además de especies no maderables como: hongos, palma, musgo, árboles de manzana, durazno, capulín, pera y una gran variedad de plantas medicinales usadas en remedios caseros y por los curanderos. La fauna la componen: venado, jabalí, tigrillo,

<sup>15</sup> *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, 2006, p. 24-25.



## Mapa del municipio de San Bartolo Tututepec



Fuente: Elaboración de Patricia Gallardo Arias, con base en un mapa de la presidencia municipal del municipio de San Bartolo Tututepec.

gato montés, liebre, conejo, topo, tlacuache, armadillo, comadreja, codorniz, halcón, ardilla y una gran variedad de reptiles, aves cantoras y arácnidos.<sup>16</sup>

El municipio cuenta con unos 18 000 habitantes, asentados en una extensión territorial de 305.80 kilómetros cuadrados.<sup>17</sup> Tiene 170 localidades y la mayoría de éstas no rebasa los 300 habitantes. Debe destacarse que la mayor parte de la población del municipio es bilingüe otomí-español. La economía está basada en

<sup>16</sup> *Enciclopedia de los municipios de México, San Bartolo Tututepec*, México.

<sup>17</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *II Censo de Población y Vivienda 2005*.



Fotografía 1. Bosque de la localidad de Medio Monte, San Bartolo Tutotepec

la siembra de maíz y frijol, el cultivo del café y, en menor medida, el de la caña de azúcar (en la localidad de Santiago y El Kandehe). En la agricultura quienes la practican utilizan la coa, el machete, el azadón y el gancho para quitar las hierbas; sus parcelas se encuentran en las pendientes de las localidades vecinas, por lo que en algunos casos tienen que caminar más de cinco horas para llegar a ellas.

En San Bartolo, la agricultura es de temporal y su ejercicio implica un conocimiento profundo de los ciclos estacionales. Cada año, los otomíes ajustan el calendario agrícola a las condiciones de la disponibilidad de humedad y a la presencia de temperaturas adecuadas para el crecimiento de las plantas. Los ciclos estacionales se dividen en época de lluvias y época de secas. Como se mencionó ya, en este municipio prácticamente llueve todo el año; no obstante, las primeras lluvias para sembrar se esperan de febrero a marzo, pero en los últimos años éstas se han retrasado, lo cual va en detrimento de las actividades agrícolas y la subsistencia de muchas familias. Justamente por los cambios en los ciclos estacionales se han reforzado los rituales de “costumbre” para pedir a las potencias que lleguen el líquido vital. Para los otomíes, todo el “costumbre” es denominado como *Mâté* o ‘favor’. Como el nombre lo indica, cuando los otomíes realizan un “costumbre” es porque irán a pedir un favor a las potencias. Éste consiste en varias acciones: rezos, ofrendas, sacrificios, cantos y peregrinaciones. De alguna

forma, los otomíes van al lugar donde habitan las “fuerzas” para extenderles sus peticiones. El ritual aparece aquí como un reflejo de las relaciones que establecen los seres humanos, ya que de lo que se trata es de hablar con estas “fuerzas”, para lo cual ofrecen café y comida, sentándose a platicar después con las potencias durante un rato.

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

En las localidades algunas personas han dejado de sembrar porque no tienen tierra para ello. Como consecuencia, emigran a las ciudades en busca de mejores ofertas laborales; los hombres se emplean como albañiles y las mujeres en el servicio doméstico. No obstante, migrantes y no migrantes siguen compartiendo la organización comunitaria, que se ve reflejada en la presencia de mayordomías y la elección de autoridades, entre otras actividades.<sup>18</sup>

El tipo de asentamientos en su mayoría es agrupado. En éste, las localidades otomíes se encuentran entre bosques de pinos y encinos; el pueblo parte de un centro donde está la galera,<sup>19</sup> la escuela y, en algunos casos, la iglesia, si bien no todas las localidades tienen una iglesia, como pasa en las comunidades de Pie del Cerro y El Kandehe.

En los pueblos de indios que se formaron durante el periodo colonial se utilizó una serie de marcas espaciales que hasta hoy siguen jugando un papel esencial en la organización de la comunidad. Una de ellas es la idea de centro que, según Alan Sandstrom, refiere a la unidad doméstica. Si bien este modelo refleja una noción de unidad concéntrica, a ella se sobrepone otra que involucra el principio

<sup>18</sup> De acuerdo con Guillermo Bonfil, “la autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social, y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos”. Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 66.

<sup>19</sup> Construcción que se utiliza para diversas actividades cívico-religiosas: la clausura de cursos, la fiesta patronal, entre otras.



Fotografía 2. Casa, chiquero y cocina. Localidad de El Seis



Fotografía 3. Jã'í

de orientación. El cruce de coordenadas da lugar a un centro en el sentido cosmológico. Es entonces a partir de este centro que se establecen todas las demás marcas espaciales que son, a su vez, traducciones del orden social.<sup>20</sup>

Por eso con frecuencia los centros no son lugares con particular abundancia de viviendas; más bien tienden a ser espacios amplios de carácter social, pues lo que hay allí son sitios en los cuales se practica, a veces en forma ritualizada, la interacción social, la expresión de la integración comunitaria. El principio de densidad no opera en un solo punto, sino en un eje imaginario que incluye la capilla, la galera. Así, el centro es, además de cruce de coordenadas, un trazado lineal que refleja la densidad de la interacción social.

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

El otro tipo de asentamiento es el disperso, donde se pueden observar caseríos con cinco u ocho viviendas que se encuentran en los valles o al pie del monte, entre los pastizales o potreros. Dentro de la casa hay dos lugares muy importantes: el fogón y el altar; ambos atestiguan la presencia de las potencias.

#### LA FAMILIA<sup>21</sup>

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

<sup>20</sup> Sandstrom, *op. cit.*, p. 161. También Saúl Millán y Julieta Valle (cords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, p. 241 (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

<sup>21</sup> Una versión anterior de este apartado se publicó en Patricia Gallardo Arias, "Vínculos sociales, conflictos y equilibrio entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo", *Itinerarios*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Varsovia, v. 11, 2010, p. 9-34.

La migración ha cambiado muchos aspectos en la sociedad, sobre todo entre los jóvenes, quienes ya no siguen los patrones que tenían sus padres en lo que respecta al casamiento. Muchas mujeres jóvenes salen para emplearse en las ciudades como dependientas de tiendas o como ayudantas en las casas; algunas de ellas se casan en su nueva residencia y no vuelven a las comunidades. Cuando la migración se realiza hacia los Estados Unidos, son hombres en su mayoría los que regresan para casarse con alguna mujer de su comunidad o de comunidades vecinas, pero a su retorno traen nuevos patrones de conducta familiar que reproducen ahora en la comunidad de origen.

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

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

Todas estas situaciones han creado bastantes conflictos entre padres e hijos, ya que los primeros no tienen forma de forzar a los segundos a que ayuden en casa y en la parcela. Igual que en la ciudad, los hijos ahora representan para los padres una carga más que una ayuda: se les tiene que dar de comer, atender las necesidades de vestido, que cada día son más urgentes, y permitir la asistencia a los diversos “bailes” que se realizan durante todo el año en las comunidades vecinas. Los padres dudan si esta educación es la más conveniente, pero también muchos de ellos piensan que si sus vástagos “estudian” tendrán mejores oportunidades económicas que ellos. Otro porcentaje de la población decide apoyar y dar la oportunidad de estudiar sólo a los hijos; en este caso se piensa que no hay necesidad de apoyar a las mujeres, ya que éstas “acabarán casándose”.

Por lo mismo, el número de personas que compone la familia es variable; se pueden encontrar viviendas donde sólo habitan dos personas, así como otras donde habitan los padres, los hijos y los abuelos. El grupo doméstico constituye la unidad de residencia y es de tres tipos: la familia nuclear, la familia extensa e

individuos que viven solos (solteros, viudos). Existe una tendencia patrilocal y un sistema de descendencia patrilineal. El grupo doméstico integrado por una familia extensa incluye dos o tres generaciones. Los matrimonios pueden ser endogámicos a nivel comunitario, como los que se presentan en el interior del mismo grupo lingüístico.

#### EL MATRIMONIO<sup>22</sup>

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

Las visitas se hacen muy temprano, como a las 4:30 de la mañana, para encontrar a las personas. Son cuatro visitas y en cada una de ellas el orador lleva algunos obsequios para los padres: panela, refresco, refino, mezcal, cerveza y cigarros. Si es Semana Santa se lleva cacao y pescado. La primera visita es decisiva, ya que los padres o la chica pueden acordar que no aceptan la propuesta, e incluso pueden echar de mala gana al casamentero. En esta visita el novio no asiste. Cada visita se programa con un mínimo de tiempo, dependiendo de los padres; algunos les dicen que en tres meses pueden regresar, otros les ponen un plazo más largo. Entonces el orador dice a los padres: “por qué tanto tiempo si es un buen muchacho; es trabajador, no le va a pegar a su hija, la va tratar bien”. Cuando los padres y la chica aceptan se pone un plazo que puede variar entre uno o dos meses; por lo tanto, los padres dicen que lo pensarán y dan una nueva cita al casamentero. Cuando ha transcurrido el plazo, el orador y los padres del chico visitan nuevamente la casa de la muchacha, entregan los regalos y se platica; el señor habla bien del muchacho, dice nuevamente a los padres de la joven que es trabajador, que tiene su milpa y que tratará bien a su hija.

<sup>22</sup> De igual manera, una versión anterior de este apartado fue publicada en Patricia Gallardo Arias, “Vínculos sociales, conflictos y equilibrio entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo”, *Itinerarios*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Varsovia, v. 11, 2010, p. 9-34.



Fotografía 4. La familia de Lupita. Localidad de El Kandehe

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

Una vez fijada la fecha de la fiesta, donde habrá música y baile, los padres de la novia le entregan su baúl.

Cuando se casan, los papás regalan un baúl a la muchacha que lleva todo lo que va a necesitar: ropa, aretes, collares, zapatos, metate, platos, molino. Todo lo enseña el día de la boda a los invitados. Si se tiene, también le ponen dinero; a veces también le regalan ganado, lo que alcanza su fuerza, casi lleno el baúl, rebozo y todo lo que ocupa la señora. En la fiesta tiende el petate para sacar todo lo que lleva el baúl, para que toda la gente lo vea.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Cuando se visita una casa otomí se puede saber si sus dueños se casaron de la forma tradicional porque hay un baúl de cedro con el nombre de la mujer de la casa.



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

Lo común es que la mujer, cuando se case o se “junte”, vaya a vivir a casa del esposo. Esto significa no sólo que cambia de vivienda: también lo hace de adscripción a una localidad; sus deberes ya son con la localidad que la recibe. La vida del matrimonio entre los otomíes comienza al integrarse la mujer a la familia del padre del esposo. Éstos tienen la función de transmitir conductas sociales y culturales; asignan o establecen el papel que han de cumplir los recién casados.

#### ALGUNAS NOCIONES SOBRE EL PARENTESCO

En toda sociedad existe una esfera a la que podríamos rotular como el ámbito de parentesco, pero no necesariamente nos encontramos en todas partes con una estructura o *status* comparable a lo que en Occidente se llama parentesco. Existe un debate acerca de qué es lo que designan las terminologías de parentesco, ya que para algunos investigadores los términos de parentesco se refieren a las posiciones genealógicas de ego, mientras que otros definen las relaciones de diferentes individuos sin necesidad de establecer conexiones genealógicas.<sup>24</sup> Entre los otomíes, hombres y mujeres tienen una terminología de parentesco diferente, tanto ritual como consanguínea, diferencia que se observa en otros aspectos (ver anexo).<sup>25</sup>

También se puede observar que las mujeres son criticadas y violentadas si cometen adulterio o, en el caso de las viudas, si se encuentran algún amante, mientras que a los hombres que tienen más de una esposa se los justifica diciendo “que les están haciendo brujería”. Las mujeres casadas no pueden salir sin el permiso de su marido. En caso de que éste se ausente, ellas deben permanecer en

<sup>24</sup> Maurice Godelier, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998, p. 93, 104.

<sup>25</sup> Otros grupos utilizan términos de parentesco diferenciados entre hombres y mujeres; entre ellos se encuentran los pames y los mapuches. *Vid.* Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984; Ana Fernández Garay y Graciela Beatriz Hernández, “La terminología de parentesco entre los *tehuélcches* o *aonek'enk* de la Patagonia argentina”, *Anclajes VIII*, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, diciembre de 2004, p. 121-151.

la casa y no recibir visitas. Las mujeres no tienen las mismas libertades que los hombres y su comportamiento es constantemente vigilado.<sup>26</sup> Lo que lleva a considerar lo dicho por Cristina Oehmichen, que “la pertenencia comunitaria muestra que el parentesco también provee un sistema de distinciones análogas a la construcción cultural de la diferencia sexual. Así, el parentesco proporciona jerarquías y estructura relaciones desiguales y asimétricas que posteriormente se expresan en otros ámbitos sociales y extracomunitarios”.<sup>27</sup>

Este aspecto también se refleja en los derechos a la tenencia de la tierra. Los otomíes del municipio ya no conservan la tenencia comunal de la tierra y hoy tiene ésta fines de explotación individual. La adscripción de las mujeres y de sus hijos se da por la vía patrilínea; los derechos de sucesión (del apellido, de los bienes y de la tierra) se transmiten por vía paterna. La herencia de terrenos y parcelas es para los varones, no necesariamente en cantidades iguales. El padre determina quién recibirá tal terreno. La cantidad de tierra heredada depende de las necesidades de los hijos y sus capacidades de cultivarla. En este municipio sólo algunas viudas reciben en herencia la casa, que después de su muerte es heredada a los hijos.<sup>28</sup>

Pero habría que exponer que esta dominación es compartida por ambos sexos y, aunque se observa que existe una serie de secretos guardados celosamente tanto por las mujeres como por los hombres con respecto a la sexualidad y al conocimiento del mundo de las potencias,<sup>29</sup> la fuerza principal de la dominación de los hombres es que mujeres y hombres comparten una misma visión del mundo, un mismo conjunto de concepciones acerca del cuerpo, un cuerpo dividido en dos mitades, controlado no por los deseos de los seres humanos sino por los de las potencias que habitan el inframundo.

<sup>26</sup> Cristina Oehmichen, “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”, *Ateridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, v. 12, n. 24, julio-diciembre de 2002, p. 61-74.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> En el municipio contiguo de Tenango de Doria, James W. Dow registró que “la esposa tiene el derecho de recibir una parcela de su papá cuando la pareja escoja residencia matrilocal y cuando el esposo demuestra solidaridad con los parientes de la esposa. En este caso, el esposo cultiva el terreno y sus hijos lo recibirán”. Dow, *op. cit.*

<sup>29</sup> En algunos mitos y relatos, recuperados por Jacques Galinier, las mujeres se encuentran relacionadas con lo frío, la noche y la sexualidad, ámbitos que hoy son controlados por *Zithü'na* o ‘señor de los muertos’. Jacques Galinier, “La mujer zopilote y el hombre mutilado. Imágenes nocturnas del padre en la cosmología otomí”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 41-48.

Esto lleva a considerar que el cuerpo y los discursos que generan los otomíes hablan no sólo acerca del cuerpo del hombre y de la mujer, sino también de la sexualidad pero, sobre todo, del orden social y cósmico que debe mantener esta sociedad. En esta visión las mujeres aparecen como seres un tanto peligrosos para los hombres, sobre todo las solteras y las viudas, por lo que hay que vigilarlas constantemente.

En las sociedades en las que existe un dominio de los hombres sobre las mujeres y en las que se ejerce, en forma constante, violencia ideológica, social y material, “la sexualidad debe crear continuamente un discurso que haga aparecer esta dominación como perfectamente ‘legítima’ a los ojos de los hombres y las mujeres que la sufren”.<sup>30</sup> ¿Qué hay más claro, para fundar una diferencia social, que hallar este fundamento en la diferencia entre el cuerpo del hombre y el de la mujer? Entre los otomíes, es la mitad del cuerpo femenino y masculino a la vez, que está encargada de proporcionar básicamente la “evidencia” irrefutable de que las mujeres no controlan su cuerpo y son víctimas de la voluntad de las potencias. “En el lenguaje del cuerpo se lleva a cabo plenamente una de las funciones del pensamiento”, que no consiste sólo en explicar, sino también en convencer. Para los otomíes, más allá de los discursos voluntarios se halla inmerso el cuerpo, como explicación de las relaciones sociales, del orden social y cósmico. Es esta división del cuerpo, separada pero unida a la vez, la que legítima en los discursos el poder de los hombres sobre las mujeres.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Maurice Godelier, *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Barraya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986, p. 274-275.

<sup>31</sup> *Idem.*