

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2002

Primera edición: 2002
© 2002, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: En trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

GÉNERO Y SABERES OTOMÍES: RELACIÓN MEDIADA POR LA LENGUA. EL CASO DE PUEBLO NUEVO, MUNICIPIO DE ACAMBAY, ESTADO DE MÉXICO

FABIANA SÁNCHEZ PLATA

Introducción

El objetivo de esta investigación es mostrar la íntima relación existente entre la reproducción de los papeles de género de la mujer, el desarrollo cultural que ellas protagonizan en el ámbito del hogar y la familia y cómo en este sistema actúa como instrumento creativo un idioma particular. Para darle sustento a los supuestos teóricos en que se basa, se desarrolló una investigación de campo en la comunidad otomí de Pueblo Nuevo, Acambay, Estado de México.

Para llevarla a cabo se hizo uso de herramientas de investigación como la entrevista a profundidad, historia de vida y observación participante, aplicadas a grupos domésticos trigeneracionales. Uno de los centros de interés de la investigación fue pesquisar la transmisión de saberes de abuelas a madres y de éstas a sus hijas. En el presente artículo se da mayor relevancia a la transmisión de saberes relacionados con la salud, especialmente reproductiva, y a los de la principal actividad artesanal textil otomí femenina.

De los resultados del presente estudio, asimismo, cobró relevancia el hecho de que en la transmisión y aplicación de estos saberes cotidianos de género, las mujeres son reproductoras activas y creativas del idioma otomí. Así, posibilitan no sólo su desarrollo sino que también su enriquecimiento expresivo y su permanencia en el tiempo.

Género, lengua y saberes en el marco de la vida cotidiana

Para realizar este ejercicio se avanzó en una discusión que comprende la agrupación de los nudos problemáticos: género, lengua y saber, como categorías analíticas que resultan de contrastar y vincular las interacciones que dan forma a un asunto particular, en el marco de la vida cotidiana.

Como todos los objetos de estudio, ésta –la vida cotidiana– puede tener un fin de vertientes para su análisis. Desde el plano empírico, el reto es captarla a partir de un mínimo de indicadores que nos permitan entender y explicar el tema de manera más coherente. Pero, al mismo tiempo, se trató de elaborar una interpretación sustentada en dos niveles de análisis: el teórico y el práctico. Ambas visiones son indispensables para lograr una mejor comprensión del tema de estudio. De otro modo, el abordaje en abstracto seguramente dejará vacíos de entendimiento en el acercamiento a la vida cotidiana, y viceversa, una interpretación empírica, a su vez, podría caer en descripciones que carezcan de referentes teóricos-conceptuales; puede ofrecer información suficiente y detallada, pero incapaz de explicarse por sí misma. Sin embargo, ella brinda una percepción coherente del ámbito de la realidad social que nos interesa conocer.

Entre dichos nudos existe una correspondencia lineal que se establece a partir de la propia concepción de la vida cotidiana, cuando se afirma que ésta se basa, fundamentalmente, en desplegar aquellos mecanismos de que se valen individuos y grupos para satisfacer necesidades. Esto, en la medida que tanto en esos mecanismos, como en las necesidades que los impulsan, se expresan las costumbres y normas de comportamiento seleccionados por la práctica histórica de muchas generaciones.

En este marco, Heller (1991) define vida cotidiana como “la totalidad de actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social. No hay sociedad que pueda existir sin la reproducción particular y no hay hombre particular que pueda existir sin su reproducción”.

Los estudios de género enfrentan el reto de recuperar críticamente las propuestas de la sociología del conocimiento y, a la vez, acuden a nuevas categorías como es la acción real de las mujeres para revelar cuál es la enorme importancia de sus interacciones en la construcción de lo social. Para Berger y Luckmann (1979) desde la sociología del conocimiento, la vida cotidiana es entendida como la construcción social de la realidad: al mismo tiempo, mundo interno y externo, objetivo y subjetivo, creados por los pensamientos y acciones de los hombres y mujeres. La vida cotidiana es también el espacio que mejor manifiesta la riqueza de la diferencia, la alteridad en acción, el otro asumiéndose a sí mismo y desarrollando las conductas que definen al ser humano como ser social; mediante su cotidianidad, el otro revela su dimensión cultural singular.

Entonces, la cotidianidad se manifiesta como el parámetro necesario para la expresión de un ser social distintivo; es por medio de ésta que la

identidad social se realiza a través de las objetivaciones cotidianas de la cultura. Así, ser mujer u hombre representa una forma especial de ser singular en cualquiera de las múltiples formas posibles, pero al igual que todas, se construye día tras día. La vida cotidiana expresa, entonces, la presencia de una identidad social, de un nosotros (as) diferenciada de cualquier otra identidad.

Género: una herramienta para el análisis

La categoría de género, como categoría de análisis, ha contribuido sustantivamente al abordaje de viejos problemas, con una nueva visión que deja ver la existencia de la mujer como la otra parte de la problemática. La categoría de género, en palabras de Lagarde (1997), alude al análisis y a la comprensión de las características que definen a las mujeres y los hombres, así como sus semejanzas y diferencias. En esta perspectiva analiza las posibilidades vitales de las mujeres y los hombres, el sentido de las experiencias, expectativas, oportunidades y las relaciones sociales que se gestan en la interacción entre géneros.

Harding (1987) concibe al género como una construcción social sistemática de lo masculino y lo femenino que en nada se relaciona con la biología (por el sexo). Está presente en todas las sociedades e influye en el desarrollo de la vida privada y social. A través de este concepto se pueden estudiar los diferentes factores que existen en la sociedad y que, de alguna forma, intervienen para la construcción de lo femenino y lo masculino. Con esta visión, la categoría género se posiciona como centro de la teoría feminista, como herramienta de análisis que cuestiona la visión predominantemente masculina que permea a una sociedad.

La utilidad de la categoría de género descansa en las nuevas interpretaciones de los estudios de la mujer paralelamente a los del hombre, estudiar el interactuar de la mujer por separado, cae en la fractura de una realidad, por lo que, el estudio de la mujer implica al otro. Esta idea rechaza el supuesto de que tanto el hombre como la mujer son entidades separadas, que las experiencias de uno en nada se relacionan con el otro. Género, por lo tanto, se emplea para designar las relaciones sociales entre los sexos. Y como tal, el género es una forma de explicar las construcciones culturales y sociales de ideas sobre los papeles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de hacer referencia a los orígenes sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Según esta visión, “género es una categoría social sobre un cuerpo sexuado” (Scott 1986: 28).

Una de las definiciones que nos acerca al estudio de nuestro tema, es la trabajada por Alberti (1994) quien aborda la perspectiva de género tomando en cuenta a la etnia. Afirma que la construcción cultural étnica establece los estereotipos de género en los que se reflejan los comportamientos de hombres y mujeres. Bajo ese sistema, la consecuencia para las mujeres indígenas es su doble marginación y subordinación, una por ser mujeres y otra por ser indígenas. Esa discriminación se propicia tanto en el medio doméstico como en la sociedad en dónde interactúan.

Relación lengua-sociedad

Al plantear al hombre en su relación con la naturaleza o en su relación con otro hombre o mujer, por mediación de la lengua, se visualiza a la sociedad. No es coincidencia histórica sino encadenamiento necesario, pues el lenguaje se realiza siempre en una lengua de las tantas que existen, en una estructura lingüística definida y particular. Lengua y sociedad no se conciben una sin la otra. Pero asimismo ambas son aprendidas por el ser humano, que no tiene de ellas conocimiento innato. El niño (a) nace y se desarrolla en la sociedad de los hombres y mujeres. Son seres humanos vinculados a sus padres por la lengua. Es por eso que la adquisición de la lengua es una experiencia que se lleva de la mano desde la formación del símbolo y la construcción del objeto.

A través de la lengua, un ser humano queda integrado a la cultura, al medio humano. Todo lo que va más allá del cumplimiento de las funciones biológicas, da vida a la actividad humana, forma, sentido y contenido. La cultura es definida como “un conjunto muy complejo de representaciones, organizada por un conjunto de códigos de relaciones y de valores: tradiciones, religión, leyes, política” (Benveniste 1999: 31). A merced de la lengua, el hombre asimila la cultura, la perpetúa, la transforma. Ahora bien, tal como cada lengua, cada cultura hace funcionar un aparato específico de símbolos en la cual se identifica cada sociedad. La diversidad de las lenguas, la diversidad de las culturas, sus cambios, hacen asomar la naturaleza convencional del simbolismo que las articula. Es, en definitiva, el símbolo el que ata este vínculo vivo entre los seres humanos, la lengua y la cultura.

Y más aún, Benveniste (1999) nos acerca a la lengua en su función de reproductora de la realidad. En una realidad específica, quien habla hace renacer el acontecimiento y su experiencia de éste mediante el lenguaje. Quien oye capta primero el discurso y a través de este discurso, el

acontecimiento se reproduce. Gracias a la capacidad de dominio de la lengua, individuo y sociedad se determinan mutuamente. En esta relación, la lengua tiene también una razón histórico-social, dado que ésta aparece como resultado del desarrollo de una sociedad con características peculiares. La sociedad indígena es, antes que nada, una sociedad que se comunica, en función de la especificidad de su lengua.

Esa visión es compartida por Buxó (1988), en su trabajo ha encontrado que la lengua tiene una doble función en el análisis de género: 1) contribuye a la delimitación del comportamiento lingüístico socialmente permitido para hombres y mujeres; 2) función socializante. La primera conlleva a la preponderancia discursiva del hombre con el que alcanza mayor estatus social, colocando a la mujer en un estatus inferior. El hombre se adjudica los espacios públicos, mientras la mujer se incorpora al espacio privado donde da origen a la reproducción de los papeles tradicionales. Y justamente en este espacio, se pone en práctica la acción socializante de la lengua, con mayor participación de la mujer, quien asume esta tarea como un asunto inherente a su naturaleza femenina.

El saber como principio social

El saber se construye a lo largo de un proceso continuo y permanente, fundamentándose en las experiencias de los sujetos, mediado por elementos que permiten identificar genérica y socialmente el deber de hombres y mujeres de una sociedad concreta. Por tanto, el saber se construye bajo un orden cultural y simbólico sobre el que descansan significados, valores y percepciones particulares que sirven como eje conductor de la vida cotidiana de hombres y mujeres en una sociedad.

Particularmente, el saber cotidiano es entendido como la suma de nuestros conocimientos acerca de la realidad que utilizamos de un modo efectivo en la vida diaria en su expresión más heterogénea. El saber cotidiano es una estrategia objetiva y al mismo tiempo normativa. Objetiva, en tanto que es “la suma del saber cotidiano de una época, de un estrato social, de una integración. Es normativa toda vez que para que un estrato o integración cumpla su función, es la totalidad de tal estrato o integración la que debe apropiarse de este saber cotidiano”. En toda sociedad existe “un mínimo de saber cotidiano, determinado por la suma de los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente, por ejemplo el conocimiento de la lengua, de las representaciones colectivas normales en su ambiente” (Heller 1991: 317).

En el marco de una sociedad étnica como la otomí, el saber cotidiano se concibe como un elemento más, que es necesario distinguir del común de sus prácticas cotidianas de dimensión cultural y simbólica, y que guarda una relación muy estrecha con la identidad de género. Dicho de otra forma: el saber cotidiano puede ser entendido como “un proceso que forma parte del mundo de la personalidad a ser visto desde su articulación con la exterioridad social donde la experiencia individual se convierte en experiencia social y viceversa” (Villasmil 1997: 164).

Así, identificarse con un saber cotidiano permite participar en la conformación y validación de éste mediante un hacer habitual. El saber primario que todo hombre y mujer debe tener como requisito posibilitador de la aprehensión de otros saberes, es el idioma. El idioma se aprende en la práctica cotidiana, en una interacción con semejantes, frente a la cotidianidad del grupo doméstico y de la comunidad. Es por ello que el idioma es considerado como un saber individual y colectivo. Como primer saber, sirve como hilo conductor de los aprendizajes del saber genérico, en términos de cómo guiar a un hombre o mujer sobre lo que debe saber en la vida.

La adquisición de los saberes en función del género ocurre en el marco de una instrucción informal de las generaciones de ancianos o ancianas, quienes se toman la atribución de prolongar los conocimientos, despertar habilidades y crear actitudes en las nuevas generaciones. En el caso actual de la mujer otomí, adulta y anciana, los conocimientos, habilidades y actitudes con los que cuentan les fueron transmitidos a su vez por sus antecesoras que, en su madurez y vejez, heredaron su saber, su hacer y su deber ser de mujeres. Los hombres, por su parte, también recibieron información sobre los saberes, pero ello no implica que sean los hombres quienes siempre los lleven a la práctica; más bien consideran que los saberes son información que ellos deben conocer para, por ejemplo, poder evaluar a su pareja entre otras decisiones. El objetivo de las mujeres, ancianas y adultas, es transmitir su saber a sus congéneres para dar continuidad a los elementos identitarios de género. Desde esta visión, la perspectiva de género hace evidente que el conocimiento cotidiano en la praxis es el resultado de las experiencias que cada mujer y cada hombre han sintetizado y concretizado a través de un proceso sociocultural e histórico. El conocimiento ha sido creado a partir de su propia identidad cultural, de la misma manera que sucede en otras configuraciones culturales.

En esta perspectiva, el “saber cotidiano de las generaciones adultas es el fundamento del saber cotidiano de las generaciones sucesivas”. De alguna

manera, las generaciones de mujeres ancianas y adultas, al ir diseñado la forma en que heredarán sus saberes, toman conciencia sobre el valor y utilidad que aquellos tienen, lo cual sólo ellas pueden definirlo en la medida en que su saber va siendo asimilado por las nuevas generaciones de mujeres. Se puede decir que las mujeres ancianas y adultas, en alguna medida, pertenecen a generaciones orientadas hacia el pasado, ya que su saber cotidiano se deriva de manera exclusiva del saber de las generaciones precedentes. Pero, al mismo tiempo, son mujeres que se apoyan de ese pasado para diseñar el futuro. La transmisión de los saberes a las generaciones presentes se hace pensando en el futuro del saber cotidiano (Heller 1991). Para garantizar ese saber cotidiano es necesario compartir un espacio en común, donde confluyen de manera natural todas las generaciones y géneros; precisamente bajo éste, las mujeres se apropian de los conocimientos cotidianos inherentes a su sexo, que no propiamente se hacen ver como obligatorios, sobre todo cuando ya se ha hecho un acto consciente que tiene que aprender toda mujer.

En esta forma, articular los tres nudos analíticos: género, idioma y saber, queda claro, desde cualquier ángulo, que el idioma configura las identidades de género en cualquier espacio de la vida cotidiana donde convergen hombres y mujeres. Entonces, el lenguaje se vuelve la clave para instalar a los individuos en un orden simbólico y es la lengua, el vehículo que contribuye a la construcción de la identidad genérica (Scott 1986). En la esfera de las escuelas estructuralista y pos-estructuralista de la teoría del lenguaje, el interés es el proceso por el que se crea la identidad del individuo, en el entendido de que en la etapa de la niñez se encuentran las claves para la formación de la identidad de género. El enfoque estructural trata de generar una explicación sustentada en la experiencia real (el niño ve, oye, se relaciona con sus semejantes). Por su lado, los posestructuralistas se inclinan por la función central del lenguaje (sistemas de significados-órdenes simbólicos, que preceden al dominio real del habla, lectura y escritura) en la comunicación, interpretación y representación del género.

La vinculación de las tres categorías de análisis lleva a discernir la importancia de la lengua otomí en la transmisión de los saberes, primordialmente por el género femenino. Y viceversa, un saber contiene los códigos lingüísticos del otomí. Por ello, esta lengua se concibe como un primer saber que condiciona la existencia de los otros saberes contenidos, entre muchos otros, en los vinculados al telar de cintura y la atención de los asuntos femeninos de orden bioreproductivo.

Este estudio, como se indica, fue realizado en la comunidad de Pueblo Nuevo, Acambay, Estado de México. Las unidades de análisis fueron las mujeres otomíes pertenecientes a grupos domésticos trigeneracionales. Se requirió la aplicación de la entrevista a profundidad, observación participante e historias de vida como herramientas de investigación, aportadas por el método fenomenológico.

Saberes otomíes

Hacer un análisis de los saberes de género de la etnia otomí de Pueblo Nuevo, requiere tomar en cuenta la diferenciación de los géneros, específicamente por los papeles de género.

Cuadro 1. Saberes femeninos

<i>Saberes</i>	<i>Forma de aprendizaje</i>	<i>De quién lo aprendió</i>	<i>Lengua de adiestramiento</i>
Asuntos bio-reproductivos	Práctica cotidiana Instrucción por experta	Abuela, madre, suegra, hermana, cuñada	Otomí
Tejer: ayate, fajas, sábanas, quexquémetl	Instrucción por expertas Experiencia acumulada Práctica cotidiana	Abuela, madre, hermana, cuñada, amiga, prima	Otomí
Bordar	Instrucción por expertas Práctica cotidiana	Abuela, madre, prima	Otomí

Fuente: información recogida en trabajo de campo, 2001.

En Pueblo Nuevo, tratar enfermedades que padece la población parece no ser un asunto complejo, pero quien las trata debe tener un mínimo de conocimientos sobre la sintomatología y los dones curativos de las plan-

tas. Estos requerimientos los reúnen fundamentalmente las mujeres otomíes. La especialización de ellas es más amplia y, sobre todo, enfocada al tratamiento de procesos relacionados con las mujeres, como el embarazo y el parto.¹

En Pueblo Nuevo las mujeres otomíes no tuvieron el reconocimiento comunitario de “parteras”-*ótté-*, pues para toda mujer otomí adulta, joven y niña, saber cómo actuar ante un embarazo y trabajo de parto es parte inherente al papel femenino. Por tanto, en el ámbito doméstico cualquier mujer toma la figura de partera familiar. Su universo de atención se concentra en el servicio gratuito a familiares, amigas y vecinas. Una mujer otomí con la figura de partera posee amplios conocimientos sobre el embarazo, la intervención durante el nacimiento y los cuidados de posparto. Su aprendizaje proviene desde la niñez por su participación como “ayudanta” en los trabajos de parto de alguna mujer como la madre, suegra, la hermana mayor, cuñada, entre otras. Tal aprendizaje se va reforzando con la experiencia individual de cada una de ellas. De esa manera, se construye un saber personal, proveniente de la necesidad y el interés por cuidar la vida propia y ajena que, sin dejar de ser personal, proviene de experiencias particulares que se colectivizan en el plano de la práctica cotidiana.

Hacerse cargo de los asuntos del género femenino condiciona la importancia social de la mujer otomí en el ámbito de lo privado. Estar capacitada para ello, necesariamente, se ve como una norma de grupo. Sin embargo, en voz de las mismas otomíes, eso se admite como una herramienta para guiar su actuar en el momento preciso de vivir la experiencia propia. Las informantes ancianas aseguran que la figura de la partera -*ótté-* está presente desde el momento del diagnóstico empírico del embarazo, sobre todo en aquellas mujeres primerizas, sin experiencia propia.

En el caso de las mujeres ancianas, ellas relatan que el seguimiento del embarazo se hizo bajo las recomendaciones de la partera familiar, que por lo regular era la suegra (aquellas que les tocó una buena suegra) y la madre, hablando en lengua otomí. Una de las recomendaciones más generales es el uso adecuado de las fajas: “usa la faja para que tengas fuerza” -*huts'i ra bät'i pa gi pet'si ra nzedi-*. La faja da fuerza al cuerpo de la mujer para no tener complicaciones durante el embarazo y, a veces, en el momento del parto. Otra recomendación muy ligada a la creencia mítica de las mujeres otomíes, es que las embarazadas deben evitar pasar junto al

¹ Se considera como una enfermedad porque la mujer se ve imposibilitada para realizar sus actividades cotidianas.

telar de cintura de una tejedora (donde se confeccionan fajas, ayate, quexquémel u otro tejido de telar). “No te brinques el telar” -*in gi nòts'i ra b'e-*, pues eso lleva al atravesamiento del bebé en el vientre de la madre. Creencia o realidad, pero algunas mujeres que no tuvieron tal precaución sufrieron complicaciones de parto.

De mi primera hija, me atendió mi mamá; ella nos atendía a todas mis hermanas. De mi tercer hijo tuve un parto difícil, porque estaba atravesado; duró mucho para nacer, hasta que mandé a mi hija a traer a mi suegra -*ba nu ri meme, di xi da ekua-* vete a ver tu güela, dile que venga a verme. Dice que mi suegra estaba en casa de una sus hijas. Y estuvo aquí. ¡Qué iba a poder yo sola! Me tuvo que cortar hasta mi parte de arriba para que pudiera nacer el niño. Dice mi suegra que nada más se veía su manita del bebé. Después tardé mucho para componerme -*ma too othe ko ya uada ne ya xät'ä-* mi suegra me curaba con maguey y nopal en mi herida. Yo sufrí mucho, pero ella para consolarme me decía, -*hö'i ya xa n'othe-* guántate ya se está curando (Margarita, 58 años).

Durante el parto no se permite la presencia del hombre, para eso están las parteras familiares y otras acompañantes: madre, hijas, nueras, primas o cuñadas. Como acontecimiento familiar y fundamentalmente femenino, el parto se realiza en el lugar de la cotidianidad hogareña con presencias afectivas como ámbito tranquilizador. Las parturientas con mayor experiencia saben perfectamente qué hacer en el momento preciso. En cuanto sienten los síntomas del parto, buscan ayuda o se autoayudan.

Desde que estaba embarazada iba contando los días, pero a veces con tanta cosa en la cabeza me olvidaba para cuando esperaba. Luego las otras señoras me preguntaban -*Tengur pa bi b'edi pa gi ähä-* ¿cuántos días te faltan para dormir? -*bi medi yoho zänä-* me faltan dos meses, le decía yo. Ora, cuando veía que se acercaba la fecha que yo más o menos pensaba, ya no salía a cuidar, a dejar de comer o algún lado lejos; ya me quedaba en la casa. De repente yo sentía un dolor y corría a preparar el petate, los trapos, y le mandaba a mis hijos a avisarle a mí mamá o a alguien que viniera a ayudarme, pero ya cuando llegaban los demás se enteraban que ya había pasado del apuro (Virginia, 67 años).

La parturienta solitaria es poco frecuente. Cuando se dió ese caso, se trató de una mujer que deposita en su propia atención al parto, un sentimiento de prestigio, fuerza y autosuficiencia sólo asistida por la divinidad: “Dios ayúdame” -*Sitata nfòts'i-* o “Virgen ayúdame” -*Sinana nfòts'i*.

Cuando un parto se complica puede ser porque el feto está mal colocado o porque la placenta se retiene. Son catalogados como “casos delicados”, que ponen en riesgo la vida de la parturienta y en apuros a las parteras familiares, quienes tienen que recurrir a todas sus habilidades para hacerse cargo del caso.

Me asusté mucho con mi nuera, porque cayó el niño y no bajaba la placenta. Yo estaba muy asustada; como no me había pasado eso con las otras nueras, ya no sabía cómo le iba yo hacer. Pero pensando en mi cabeza, que la bajo de la cama y la tiendo en el piso; le di sobadas en el vientre de arriba para abajo, le daba de tomar de todas las hierbas que sirven para eso, hasta que me armé de valor y que le meto la mano hasta la matriz para buscar la placenta. Hasta que la encontré y la fui jalando con mucho cuidado; ya que salió un poco, le amarré un hilo mientras la seguía sobando y le daba té. Cuando vi que la placenta iba bajando poco a poco, ya le decía a la pobrecita de mi nuera *-ka ri nzedi ya xa juadi-* ten fuerza, ya va a terminar. A los pocos días a una vecina le pasó igual. Como ella sabía que yo arreglé lo de mi nuera, su mamá vino a pedirme de favor que fuera a verla. Yo sé que eso es difícil, quería decirle que no, pero fui porque no piense que me hago la orgullosa nomás, porque sé y sí logré curarla. Ora ella está bien, pero se hizo muda, ni me agradece lo que yo la ayudé. Cuando mis hijos se enteraron que yo la ayudé, ¡híjole!, que me regañan, me dicen por qué te metes en casa ajena, si la enferma se muere a ti te van a hacer responsable. Pero ya qué, ya la ayudé. Y si no me agradece, allá ella (Virginia, 67 años).

El parto es en sí mismo un acto de solidaridad femenina. Hacen presencia las mujeres ligadas a la parturienta por el lazo afectivo, llegan a enterarse sobre el sexo del nuevo bebé y brindar cuidados y atenciones a la parturienta, llevan atole *-t'ei-*, pan *-thuhme-*, comida y tortillas *-hme-*. Hasta cierto grado, esas son expresiones de un apoyo afectivo y simbólico que sólo se manifiesta en el ámbito doméstico. Es común ver a una anciana o adulta que visita a una parturienta y, como es la tradición, para expresar sus consejos *-Ra odi bi tsi ra t'ei xa hoki kor juni-* la parturienta debe tomar atole hecho con masa.

Parte del tratamiento a la parturienta es el baño de posparto, obligatorio para lograr la recuperación física del cuerpo femenino. Este es asistido por la partera familiar a base de una infusión de varias hierbas medicinales que las parteras familiares recogen en el monte. Esta colecta de plantas medicinales es responsabilidad de la misma partera particular (madre o suegra) y de la misma parturienta (colecta antes del parto). Las plantas para este fin son conocidas y nombradas en otomí: hojas de ocote (*tudi*), pexto (*jut'o*), manrubio (*netö*), jarilla (*desutsintsu*), tepozán (*nhaza*), capulín (*dese*), madroño (*nthaxi*), pirú (*zagithuni*), té de monte (*m'axuk'ani*). Todas esas plantas ayudan a fortalecer el organismo de la parturienta, además de que el parto es un estado delicado para toda mujer y requiere de cierto tiempo de reposo -un mes- para fortalecer su organismo. Y para procurar la abundancia de la leche materna, las mujeres recomiendan tomar un litro de agua miel *-tsir t'afi ra uada-*.

De esta forma, los saberes femeninos otomíes van implícitos en los papeles de género, que se adquieren y se reproducen en las esferas del ámbi-

to doméstico, en el ámbito de la vida cotidiana, a través de la experiencia dadora de vida. La experiencia de varias generaciones ha posibilitado a las mujeres otomíes para salvaguardar su salud desde antes de la aparición de la medicina moderna, cuando sólo contaban con el conocimiento de sus recursos humanos y herbolarios.

Las mujeres ancianas y las adultas poseen una suma de conocimientos y habilidades que pusieron en marcha de acuerdo al contexto social, económico y cultural. Ellas, como portadoras y mediadoras de este saber cotidiano siguen siendo quienes pueden transmitirlo, apoyadas en sus papeles de género. El cuidado de la salud de sus congéneres mediante sus experiencias y conocimientos de género, desde el espacio de la vida cotidiana, lleva a la mujer a objetivarse no sólo como madre, esposa, hermana y suegra, sino también como partera familiar.

Idioma otomí, vínculo entre saberes y experiencia de madres a hijas

Existe una estrecha relación entre el vestuario y la enseñanza del idioma otomí. Ambos se crean por la necesidad de propiciar una realidad cultural y social que asemeja o diferencia a los integrantes de una etnia de otra. Esta relación sólo puede ser trascendente en la medida en que se concibe al idioma como un valor elemental del saber cotidiano, que contiene los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar, para poder sistematizar otros conocimientos que permitan a los seres humanos existir y moverse en su propio ambiente.

De ese modo encontramos que “el vestuario indígena encierra toda una gama de significados del color, diseño, material y corte [...]; expresa el espíritu del tiempo y es indudablemente un aliado firme de la cultura [...]; es el resultado de ser diferente, comunicación no verbal que intenta decir algo a la sociedad en un lenguaje visual en todos los aspectos” (Vázquez 2000: 38-39). Es, al mismo tiempo, portar en el cuerpo un significado y un significante. El significado revela la identidad y pertenencia de grupo, mientras el significante denota la interpretación que cada individuo da al significado. Por lo tanto el idioma es una vía para la transmisión del significante y significado de un individuo a otro de una misma etnia.

El idioma otomí aparece como natural en la enseñanza- aprendizaje de la gama de saberes obligatorios para el funcionamiento de la vida cotidiana. Los conocimientos generales se abstraen de la cotidianidad tanto por hombres como por mujeres, bajo un patrón portador que puede ser el padre o madre. No obstante, hay conocimientos particulares adquiridos

con el sello de exclusividad del género femenino, como lo es el tejido de las prendas de vestir y el tejido de los objetos utilizados como instrumentos del trabajo agrícola, conocimientos particulares que en la práctica se hacen colectivos.

Desde esta perspectiva, la transmisión del conocimiento femenino otomí, requiere como primera norma el aprendizaje de la lengua, cosa que ocurre desde que la niña comienza el ejercicio del habla. Se aprende por las instrucciones de la madre o la abuela, primero por el papel de ayudantas y observadoras de todo lo que su formadora (madre y abuela) lleva a la práctica. La formación como tejedora requiere un proceso de aprendizaje, fundamentado en el dominio del código lingüístico otomí para establecer un intercambio de información. La formadora (madre y abuela) que posee un “saber qué” (el tejido y el bordado) y un “saber cómo” (técnica) que transfiere a la aprendiz por etapas; la niña, en ese papel de “ayudanta”, se apropia de los instrumentos y los medios de trabajo para tejer *-pe-* y bordar *-njöti-* la indumentaria femenina y los instrumentos de trabajo agrícola. A veces el aprendizaje es intencionado con él “mira para que hagas un quexquémetl, una faja, un ayate *-handi pa gi hoki n'a möhui, n'a bāti, n'a r'onjua-*”.

Por las respuestas de las entrevistas en profundidad con todas las mujeres otomíes —ancianas y adultas—, su primera experiencia como tejedoras fue en la elaboración de los instrumentos de trabajo agrícola: como el ayate *-r'onjua-*, mecalpal *-ndude-*, costal *-r'oza-* y morral, cuya materia prima es la fibra de maguey *-jäxi ra uada-*. Las otomíes se hacen responsables del proceso completo: cortar las pencas de maguey en el solar, asar y tallar la penca para sacar el ixtle, lavarlo y ponerlo a secar. La primera prenda con que muchas mujeres otomíes inician su aprendizaje como tejedoras es el ayate, por su menor complejidad. Hacer un ayate es como se pone a prueba “el deber” a una mujer otomí. Y prácticamente se asume el papel de género porque implica acercarse al cumplimiento del deber como esposa. Una forma de colaborar con el esposo en las actividades del campo.

La mujer lleva en su formación como esposa “el saber hacer” ayates para enfrentar a las necesidades del grupo doméstico en el trabajo agrícola. Un ayate se usa para cosechar, cargar zacate, hierba, tirar abono (químico y animal), cargar leña y botes de agua. Tales actividades agrícolas no son exclusivas de los varones sino que registran también una amplia participación de las mujeres, de modo que las otomíes no sólo son responsables de la confección de esos objetos, sino también son usuarias de ellos.

Las ancianas y adultas otomíes fueron influenciadas e introducidas a la vez por sus madres en el aprendizaje del tejido, bajo la idea de tener una ayuda en la elaboración de los implementos del trabajo agrícola (ayates, costales, morrales), aunque en el fondo el objetivo central era formarlas como tejedoras para proveer los requerimientos de las labores de la milpa y del hogar.

Mi abuelita era muy buena y sabía hacer de todo y siempre que me llamaba para ayudarme con su telar, me decía que yo tenía que aprender para que le hiciera un ayate y un morral a mi esposo. Sí aprendí a hacerlo. Cuando me casé, mi mamá me regaló un ayate, un morral y unas bolas de ixtle, porque ella ya sabía que yo podía tejer, para cuando se necesitara más o para hacer para mis hijos (Josefa, 47 años).

Hacer ayates se traduce como otra línea del trabajo doméstico y su elaboración está dentro del ámbito privado. Una otomí adulta saca el telar del ayate para sentarse a tejer y con frecuencia se oye el llamado en lengua otomí *ba ehe gi guändi ma bät'i*, “ven a mover mi telar” o *-ba tu ma jäxi-*, “tráeme mi ixtle”.

Tejido y bordado del vestuario

El tejido del vestuario típico de la sociedad femenina otomí de Pueblo Nuevo no es un saber innato, sino una transmisión del saber de unos seres humanos a otros, bajo las variantes:

a) transmisión por tradición, como un “saber-hacer” aprendido en el transcurso de la infancia, a la par de otros elementos culturales, comunes a los integrantes de un grupo y que se encuentran íntimamente inscritos dentro del cuerpo y el espíritu de quienes lo poseen. Ni siquiera se lo percibe como “saber-hacer”, sino como “disposiciones naturales”; b) transmisión por un maestro desde la enseñanza informal, que necesariamente recurre al uso de la lengua para ser guía del aprendizaje del saber (Chamoux 1992: 53).

Las dos formas de transmisión complementan la adquisición del saber; con frecuencia la observación por sí sola facilita la captación de un saber-hacer y su reproducción. Pero el tejido de las prendas del vestir otomí encierra otras categorías de conocimientos en el cual la observación no es suficiente para la aprehensión del saber. Para ello se recurre a la figura del maestro encarnada por la mujer otomí, que ha adquirido sus experiencias basándose en el patrón de enseñanza-aprendizaje, es decir una “enseñanza informal” que tiene lugar en cualquier espacio de la vida cotidiana e in-

cluso se desarrolla de manera simultánea con otras actividades que conforman el papel femenino.

En las otomíes de Pueblo Nuevo, el saber es también una forma de poder que se ejerce sólo por las mujeres para mantener su identidad de género y etnia. Éste ha sido transferido de una generación a otra mediante un proceso de observación que ocurre simultáneamente con un intercambio de información verbal en otomí; es decir, las otomíes cuando tejen hablan en su lengua de origen mientras intercambian conversación con las hijas o nietas, que en ese momento toman el papel de “ayudantas”. Cuando la ayudanta deja de ser sólo observadora y pasa a ser la ejecutante del tejido, recibe todas las instrucciones en lengua otomí de parte de la mujer adulta o anciana como instructora.

El tejido de las prendas de vestir también incluye un trabajo previo con los hilos textiles que abarca las siguientes fases: trasquilado, lavado y secado, escarmenado, cardado e hilado, previas al tejido de las prendas de vestir. El conocimiento de las mujeres en estas fases les permite dar el grosor deseado al hilo. En su estado natural se obtiene hilo de color blanco y negro, aunque también se puede hacer el teñido de la lana para obtener colores de mayor realce. De este modo resultan más atractivas las combinaciones que se plasman para el tejido de sábanas, quexquémetl, fajas y para el tramado de la simbología en éstas últimas.

El telar de cintura en las otomíes es un símbolo con el que se construye la identidad de género, simultáneamente con la identidad cultural del grupo otomí. Tal identidad derivada exclusivamente del oficio de tejedoras, aparece como otra vía bajo la cual se conciben como “mujer ideal”. Es decir, el patrón ideal de la mujer otomí está en el “saber y poder” ser excelente tejedora que sepa tejer una sábana, quexquémetl, faja, ayate. Esta es una valoración proveniente de ambos géneros y que convierte a este oficio (tejedora) en destino para toda otomí.

Yo aprendí de todo, ¿por qué no iba aprender, si de chiquita mi mamá también sabía hacer de todo?, por ella aprendí. Me decía: “hazle así hija”, y yo la veía cómo le hacía y luego yo lo hacía. Yo digo, cómo una no va aprender. Si una no sabe nada, tiene la culpa su mamá, pero yo veo que todas aquí –si aquí se nacieron, se crecieron– saben tejer aunque sean poquitas cosas, pero saben algo. Están locas las que dicen ‘no se nada’; nomás lo dicen para no trabajar, ¿qué le crees? *-nugo di pe ra r'onjua, ra bāti, gōtho di padi-*. Yo tejo ayates, fajas; todo sé tejer (Juana Becerril, 87 años).

En efecto es difícil no aprender lo que las mujeres mayores “saben hacer” pues todo su hacer gira en torno al espacio cotidiano, donde interac-

cionan mujeres y hombres de todas las generaciones y se propicia una relación directa entre mujeres para el desarrollo de actividades exclusivas del género femenino.

En el tejido de la faja, muchas mujeres tanto adultas como ancianas enfrentaron este aprendizaje con mucho esfuerzo, por ser una prenda con mayor grado de complicación, que incluso requiere invertir varios días para dominar la técnica. Hacer una faja requiere de la mayor dedicación y concentración, dado que contiene la máxima expresión de conocimientos acumulados en la mente de las mujeres desde su papel como ayudantas. Aprender a hacer fajas requiere de saber contar y restar para formar las combinaciones de la simbología a tramar (pájaros, venados, conejos, estrella, hombre y mujer). Por ello se recurre a la ayuda de una experta, como la madre, abuela, tía, prima, amiga, vecina o hermana mayor. A mi parecer, en la elaboración de la faja, existe una mayor colectivización del trabajo y saber femenino otomí. Aparentemente, no hay lugar para el egoísmo entre ellas, por el contrario, un gran interés de las mujeres otomíes por compartir su técnica para hacer una faja. Hay una actitud positiva para reproducir el conocimiento que ya no es individual, sino colectivo. Hacer una faja es un saber individual que proviene del colectivo, es decir, de cualquiera de las otras mujeres otomíes de la misma comunidad; pero ese saber, al ser transmitido a otra mujer, ésta lo convierte en particular. El saber hacer fajas pone a prueba las habilidades de las otomíes y dependiendo de éstas, una mujer puede decir “es fácil” o “es difícil”.

Yo me acuerdo que cuando aprendí a tejer faja, hasta se me hizo todo muy difícil. Una prima me enseñó, era rebuena gente, nunca se enojaba. Me tuvo mucha paciencia. Yo tardé como dos semanas en aprender. Todos los días, acabando mi quehacer, le corría para su casa. A veces yo llegaba y ella estaba apurada haciendo su quehacer. Hasta me daba mucha pena, que ni modo de llegar a amarrarme al telar. Entonces yo agarraba y le ayudaba en su quehacer, y luego nos sentábamos a tejer. En ratos, ella amarrada al telar y yo sólo viendo y en ratos me amarraba al telar para hacer lo que ella me decía. Hasta me daba pena porque mi cabeza no entendía nada de lo que ella me enseñaba, y yo ya estaba desesperada. Pero ella siempre me consolaba y luego me preguntaba: “¿se te hace difícil verdad?; no te enojas, pronto vas a aprender, y cuando aprendas, qué tanto no vas a hacer”; sí le contestaba. Yo regresaba a la casa bien triste, ni hambre me daba. La pobrecita de mi mamá me decía que eso siempre es difícil. Decía “*¿Ya ga pengi t’uxu?, ba ebe gi tsir hme-*” “¿Ya regresaste hija?”, vente a comer una tortilla; *-Ingi ne me-* no tengo hambre mamá, le contestaba yo. “*-Ya tsir hme ingi bengu t’uxu-* ya come, no te apures hija”, me decía la pobre de mi mamá. Y mí papá nomás llegaba y preguntaba “¿Ya aprendiste la faja o no?, apúrate a aprender porque ya estás grande”. Yo creo que tenía cabeza dura, es por eso me tardé mucho, hasta que un día ya pude tejer yo sola. Le avancé al telar como una cuarta; ya, me dijo mi prima ,

“ahora sí prima ya aprendiste, vete a tu casa, llévate el telar”. Y ya me vine con mi telar. Ese día llegó tarde mi mamá; ora que llegó, primero vio mi telar, y me preguntó: “¿Ya lo trajiste?, ¿a poco ya aprendiste?” Sí, le dije, y le enseñé lo que ya había tejido. Yo estaba re contenta, qué cosa que me iba a nojar. -*Tengu bät'i ingi pe, di pe gothör nde, nupya di pe, pe ya bi nzöbi, ya ingi nu xa zö*-¿cuántas fajas no tejí?, tejía todas las tardes; ora sigo tejiendo pero ya me canso mucho, ya no veo bien (María Francisca, 82 años).

Desde el punto de vista de las propias otomíes ancianas, en este oficio se aprende y se enseña a contar porque hay que poner el número exacto de hilos con los que se hacen las combinaciones o pares, necesarios para un diseño, así como la colocación adecuada de los hilos desde el urdido. Esto facilita el trabajo de la tejedora, quien tiene que poner el máximo de atención para no cometer errores que la lleven a desbaratar todo el trabajo de telar para volver a empezar. La misma trama no puede avanzar si existe el mínimo error. La recomendación de las mujeres ancianas es que no es bueno que un telar de faja se descomponga más de una vez, ya que éste se puede hacer “mañoso” y dominar a la mujer. Y como principio fundamental de toda tejedora, la mujer es quien debe dominar al telar para lograr su fin. Este principio revalora con mucho la función de la mujer, se revalora su propio oficio, donde la mujer muestra su dominio hacia la naturaleza y los trabajos por medio de sus conocimientos y sus técnicas (cultura). Además, como tejedora, una mujer asume un compromiso consigo misma que la hace vencer todo reto surgido en el telar. Desde que empieza el tejido de una faja, el compromiso es concluirlo, primero, porque no es tan fácil que otra mujer retome algo que ella no inició, dando pie a las críticas de otras mujeres (lo mismo puede pasar si una otomí se demora mucho en terminar el tejido de la faja) y en segundo lugar, porque se pone en entredicho su prestigio social como tejedora.

La faja es una prenda de vital importancia para todas las mujeres ancianas, adultas y jóvenes (sólo durante el periodo de reposo después de un parto). Una faja es la compañera íntima de una mujer otomí, una prenda de uso personal que la acompaña durante toda la vida e incluso en la muerte. Cuando una mujer fallece se hace acompañar por sus fajas, quex-quémetl, y sábana, como parte de su propiedad, porque cada prenda tiene un contenido vivencial de la cotidianidad, un saber implícito que se lleva hasta la muerte.

El habla otomí y los saberes van unidos en todo ese proceso. Ellas los han aprendido en su lengua materna, en un uso cotidiano. Históricamente, el idioma otomí ha sido el único instrumento con el que se pueden

interpretar los símbolos y las técnicas implicadas en las prendas de vestir. Ellas explican, además, la relación hombre y mujer otomí con el cosmos-tierra, como madre protectora y dadora de vida.

La simbología tramada en las fajas otomíes está dividida en los siguientes tipos: a) fitomorfa (plantas); b) zoomorfa (animales); c) elementos cósmicos (Tierra, Luna); y d) antropomorfa (mujer y hombre). Los de tipo a, b, c, también se encuentran en los bordados de blusas y faldas y el confeccionarlos corresponde a un oficio exclusivo de las mujeres adultas. La simbología tramada en las prendas de las mujeres otomíes manifiesta una forma de conocimiento y sabiduría femeninas, una forma de comunicación, que expresa la relación armónica de hombres y mujeres otomíes con la naturaleza, el cosmos y la tierra. El conocimiento de bordar y tejer sigue siendo considerado patrimonio de las mujeres otomíes, por tanto, es de su interés procurar la preservación de este patrimonio cultural y social.

Consideraciones finales

A juzgar por lo aquí descrito, las mujeres otomíes poseen conocimientos y saberes prolongados en el tiempo. Como género, han establecido estrategias de enseñanza desde la cotidianidad y con apoyo del uso de la lengua otomí. Dar continuidad a los saberes otomíes con base en el uso de la lengua materna, ha sido una tarea adjudicada a las mujeres por los papeles de género. Ellas, entonces, desde el espacio doméstico cobran importancia en la continuidad de la lengua. No obstante, aún no llegan a ser reconocidas como las principales protagonistas que, con base en su papel genérico, garantizan la permanencia del idioma entre la etnia.

Con dicho argumento, no intentamos atribuir ninguna clase de superioridad a las mujeres otomíes con respecto a los varones o tomar una posición que convierta a las mujeres en creadoras exclusivas de la lengua materna, pero sí darles el justo reconocimiento e importancia que tienen para garantizar la existencia del idioma otomí.

El idioma otomí ha sido el primer saber que facilita la aprensión de otros saberes otomíes, es por sí mismo un saber, que ha hecho posible la transmisión de los saberes de género. A través de éste, el género femenino puede comprender y explicar el contenido y significado de los elementos de la naturaleza, el cosmos y la tierra, presentes en la vida de cada uno de los integrantes de la etnia otomí. Pero al mismo tiempo, estos elementos constituyen una parte de los saberes femeninos, expresados por medio del

tejido del vestuario y la atención de los asuntos bioreproductivos del género femenino. En esto se fincan las razones de las mujeres por preservar el idioma otomí y sus saberes, que además han caracterizado la formación histórica y social de los y las otomíes de Pueblo Nuevo.

Bibliografía

ALBERTI M., PILAR

- 1994 *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

BENVENSITE, ÉMILE

- 1999 *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI.

BERGER, P. Y T. LUCKMANN

- 1979 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Amorrortu.

BUXÓ R., MA. JESÚS

- 1988 *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*, Barcelona, Anthropos.

HARDING, SANDRA

- 1987 "Introduction: ¿Is there a feminist method?", en Harding (comp.), *Feminism and Methodology*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-4.

HELLER, A.

- 1991 *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, España, Editorial Península.

LAGARDE, MARCELA

- 1997 "Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia", *Cuadernos Inacabados*, Madrid, Horas y Horas.

SCOTT, J.

- 1986 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en S. James Amellag y M. Nasch, *Historia y género en la Europa moderna y con-*

temporánea, Valencia, España, Ediciones Alfonso el Magnanim, Institución Valenciana D'Estudies I Investigación.

VILLASMIL P., MARY CARMEN

- 1997 “Representación social de la sexualidad femenina: una interpretación a partir de la perspectiva de género”, en *Sociológica*. “Mujer y entorno social”, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, año 12, núm. 33, enero-abril, pp. 159-182.