

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

8



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2012



DAR, RECIBIR Y DEVOLVER. LA LÓGICA DE LA RECIPROCIDAD OTOMÍ ALREDEDOR DE LA PEREGRINACIÓN A MÉXICO CHIQUITO

DANNY MAESSIG*, DAVID PÉREZ**, DANIELA HUBER***
Y GABRIELA GARRETT**

**Universidad de Leipzig*

***Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH*

****Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras,*

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Resumen: Este texto explora las lógicas de reciprocidad e intercambio alrededor de la peregrinación a México Chiquito, la más importante para los otomíes de la sierra oriental de Hidalgo. A raíz de la participación de los autores en la misma, identifican y analizan los diversos circuitos de compromiso y pago de deuda movilizados por los peregrinos, en tanto la motivación inicial del concierto ritual es establecer una comunicación y ofrecimiento de dones con las entidades tutelares que aseguren el bienestar de los participantes y de la comunidad extendida. Asimismo, en el documento se reflexiona sobre el concepto de reciprocidad a partir de las precisiones y valoraciones locales, emitidas en una gran diversidad de instancias, instituciones y relaciones sociales que se amplifican a los vínculos establecidos con las entidades extrahumanas.

Palabras clave: reciprocidad, intercambio, peregrinación, México Chiquito, ritual, sierra Oriente de Hidalgo.

Abstract: This text explores the logics of reciprocity and exchange around the pilgrimage to 'México Chiquito', the most important ritual trek for the otomies of the Sierra Oriental de Hidalgo. As a result of the authors' participation in the pilgrimage, they identify and analyze the diverse circuits of commitment and debt payment mobilized by the pilgrims, since the original motivation of the ritual arrangement is to establish communication and gift offerings circuits with the guardian entities that assure the well-being of the participants and the extended community. Also, they deliberate about the concept of reciprocity from the local definition and valuation expressed in a great diversity of instances, institutions and social relations that are amplified to the bonds established with the non-human entities.

Keywords: reciprocity, interchange, pilgrimage, México Chiquito, ritual, Eastern Hidalgo highlands.

Una de las nociones más difundidas del concepto de reciprocidad es aquella que deriva de un sentido de justicia: una retribución equitativa en su sentido positivo (obtener un bien a cambio de una forma de bienestar material o simbólico) o negativo (sufrimiento del mismo mal o castigo que ha sido inflingido). Aunque esta interpretación proviene de la tradición griega, donde el ideal de justicia se basaba en el principio distributivo de la *metadosis*, “a cada quien su parte”, no podemos analizar el concepto sin dejar de atender las interpretaciones producidas fuera de la tradición occidental, bien documentadas en la literatura antropológica, desde Durkheim (2002) en sus reflexiones sobre la solidaridad, transitando por el fundamental texto de Mauss (2006, 2009) sobre el don, donde describe el *kula* y el *potlach*, así como el clásico ejemplar etnográfico de Malinowski (1986, 2001) quien advierte sobre los sistemas de intercambio en las islas Trobriand. En las tradiciones indígenas es común que exista un concepto de “reciprocidad” que se refleja en una gran diversidad de instancias y relaciones sociales: la venganza, el intercambio equitativo de bienes y objetos útiles, la justa distribución del producto social, la solidaridad y la justicia política, por mencionar algunos.

A pesar de que el concepto de “reciprocidad” parece contener todas estas manifestaciones sociales, al ser una construcción mental, es justo hacer precisiones y promover el valor de las definiciones locales y los contextos particulares –histórica y socialmente determinados– para no caer en la falsa ilusión de que los intercambios se producen en una arena social transparente e igualitaria, un poder ubicuo y coercitivo que demanda la devolución y reflexión especular de cada individuo sobre otro en un *grado cero social*.

Precisamos escudriñar en las primeras reflexiones del concepto, sobre todo cuando ellas derivan de un análisis sobre *La división del trabajo social*, ensayo en el que Durkheim introduce la reciprocidad como un complemento de la solidaridad orgánica, un lazo mutuo de obligaciones a medida que la división del trabajo es más compleja y se desarrolla el derecho contractual que obliga a dos partes a cooperar. Durkheim opone a ésta la solidaridad mecánica, caracterizada por relaciones sociales simples, donde el sistema judicial tiende a reprimir antes que restituir: la donación como “un intercambio sin obligaciones recíprocas”. La lectura de Malinowski (1986) sobre Mauss resalta un aspecto importante de la aparente “simetría” de la reciprocidad, en el sentido de que los intercambios no se realizan exclusivamente entre individuos sino también entre segmentos sociales, grupos familiares o de parentesco e instituciones, destacando la inexistencia simétrica del intercambio y la heterogeneidad relativa de los grupos involucrados en los circuitos de reciprocidad.

Posteriormente, el término trascenderá de ser un adjetivo –tal como es utilizado por Mauss y Thurnwald (“dones recíprocos”, “generosidad recíproca”)– a un sustantivo aplicable no sólo en la división del trabajo sino en otras instancias y segmentos sociales de lazos recíprocos, como el crimen y el castigo, donde se establecen vínculos de compromiso obligatorio. Estas manifestaciones de complementariedad, que también son consuetudinarias y coercitivas, ocupan un análisis profundo y primordial en Lévi-Strauss (1969) que incluso destaca el principio de reciprocidad como un fundamento del paso de la naturaleza a la cultura.

Lo que parece primordial dentro de los circuitos de reciprocidad es el carácter de valor o el “conjunto de valores reconocidos por la sociedad” (Mauss 2006: 101-02). Mauss distingue entre la circulación de objetos distintos de igual valor –la *quintaesencia* de la reciprocidad– y aquella de “valores desiguales” aunque sea un mismo objeto, dándole preeminencia a la investidura social, simbólica y política de ciertos objetos o servicios. Esto supone una superación del “sentido original” de la reciprocidad pues implica que se ha desarrollado una instancia política y moral en la cual lo que se brinda en devolución no es lo que se recibió inicialmente al adquirir la deuda. Por tanto, el punto nodal debe estar en las “formas de conciencia humana que describen lo que es, y prescriben lo que debería ser” (Gregory 1997: 12), el valor de las mismas.

Sin querer introducirnos en las recientes discusiones académicas sobre los usos de los conceptos de “don” y “reciprocidad”, podemos basarnos en este contexto para intentar dilucidar lo que el otomí serrano espera al dar y se compromete al recibir, ya sea con otomíes, mestizos, instituciones e instancias gubernamentales o entidades tutelares. La peregrinación de un grupo de mayordomos, músicos, sabios y fieles otomíes¹ de una localidad de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, al santuario sagrado de México Chiquito en 2010 nos permitió abordar, en todos los niveles mencionados, su lógica de “reciprocidad”, la valoración de servicios y dones y la adopción y el pago de deudas.

¹ El etnónimo de la población otomí oriental no es un consenso. A consecuencia de la autodenominación *nāhñu* surgida desde el movimiento intelectual indígena del valle del Mezquital, se extiende este nombre a todos los otomíes del estado. Sin embargo, en la región oriental se autoasignan el nombre *yuhú*, y es así como lo adoptamos en este texto, extendiéndolo también a la variante lingüística que se utiliza en la zona serrana del estado de Hidalgo.

Màyónjã.² camino de dones

Cada año, durante la temporada de secas, los otomíes hacen sus costumbres³ para pedir lluvia, buena cosecha y bienestar. Estos costumbres tienen lugar en espacios sagrados, como cerros o manantiales. Algunos creyentes deciden ir al lugar más sagrado que conocen –*Màyónjã* o México Chiquito–, el centro del mundo, como ellos lo llaman. Cada año, diferentes comunidades de la sierra toman la decisión de empezar esta peregrinación; en 2009, dos mayordomas de la comunidad de Pie del Cerro y San Bartolo (municipio de San Bartolo Tutotepec) se juntaron para cumplir con la promesa de dar ofrenda en el centro del mundo. La peregrinación empezó poco antes de la Semana Santa del 2010, en Pie del Cerro y durante una semana estuvimos sin contacto con otras personas por la sierra Madre Oriental de Hidalgo y Veracruz. Asistimos un curandero o *bãdi*,⁴ dos tríos, dos antropólogos y once peregrinos. Las dos mayordomas organizaron la peregrinación. Durante el camino nos alcanzaron dos peregrinos y otro antropólogo en el lugar llamado El Espejo. Después de llegar a México Chiquito se incorporaron seis peregrinos y tres antropólogas y la delegada de la CDI de Tenango de Doria. Cada día caminamos entre cinco y seis horas y al llegar al espacio sagrado, preparamos el campamento y empezamos los actos rituales.

Dichos actos se pueden clasificar en dos grupos: limpias y ofrendas. Ambos se basan en la expectativa de reciprocidad. Durante las limpias, el curandero

² La ortografía de las palabras otomíes en este texto sigue el *Diccionario Yuhú* de Echegoyen y Voigtlander (2007). El término otomí en español quiere decir “iglesia vieja”, o “templo viejo”, y efectivamente se pueden distinguir los restos de una pirámide precolombiana en el santuario. Sin embargo, la gente a menudo se refiere a éste lugar como México Chiquito, ya que representa la vasta presencia de todo lo bueno y malo que, de acuerdo con la noción de la gente serrana, también se encuentra en la ciudad de México. Asimismo, se considera que en este lugar residen y emanan todas las fuerzas de las que depende la vida y el sustento de los otomíes orientales –y del mundo–, por ello también se le considera el centro. En este texto utilizamos indistintamente México Chiquito y *Màyónjã*.

³ Entendemos como “costumbre” un proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o instancia civil; sin embargo, es también un proceso con tiempos y espacios definidos, que honra tanto a santos católicos como a entidades locales propias, con la dirección o presencia de un especialista ritual.

⁴ *Bãdi*, en lengua otomí “el que sabe” o “sabio”, destaca entre el común de la población otomí de la zona al poseer los medios para negociar y entablar una interlocución con las divinidades. El *bãdi* es el gran guía y organizador de los momentos rituales de la comunidad, ya sean temporales o espaciales. Al mismo tiempo, es el eje de intervención terapéutica tradicional. En este texto utilizamos como equivalentes *bãdi*, sabio y curandero.

“soborna”⁵ a los aires negros (*pòndähi*) con monedas, hojas de plantas venenosas y velas de sebo para que se alejen de las personas y los lugares de la limpia. En las ofrendas, el mismo *bädi* entrega flores y velas de parafina a entidades de reputación positiva (por ejemplo, a la Santa Tierra –*makä häi*, *makä ximhai*– o la Santa Agua –*makä debe*–), esperando que estas entidades otorguen dones a la comunidad en cambio.

Primero se aseó el espacio donde se llevaría a cabo el ritual, después el *bädi* inició la limpia del lugar; cortó figuras de papel negro y rojo que llamó “aires negros”. Posteriormente cerró todo en la lona y con ese paquete limpió a las personas presentes, el lugar y la ofrenda. Otro señor llevó este paquete a un lugar lejano, parecido a una barranca, donde no pudiera hacerle daño a nadie. Al terminar esta etapa, el curandero empezó con las preparaciones de la ofrenda y terminó regularmente en la madrugada. Para esto también cortó figuras antropomorfas de papel, tanto masculinas como femeninas, pero ahora en colores blanco, plata y oro; ellas representaron las fuerzas del mundo, como lumbre, tierra, agua y semillas. En una “bendición” (*ra jäpi*) el *bädi* dio fuerza a estas figuras usando unas gotas de sangre de pollo. Después, las mujeres vistieron las figuras de papel con ropa que trajeron lista desde sus casas y pusieron mucha atención en utilizar la del color adecuado.⁶ El *bädi* tomó un manojo de flores ya preparado y lo puso en el altar, al lado del fuego o del manantial. En esa cama de flores colocó las figuras de género masculino y femenino, a las cuales puso refresco y cerveza, más flores, velas amarillas, velas blancas y una canastita con los zapatos que usarían las figuras. Frente a aquello colocó comida ya preparada: un plato con caldo de pollo, una taza de café y pan dulce, y sobre lo anterior colocó una sombrilla. Después rezó, silbó con su silbato y tocó una campanita: así llamó a la deidad para que recibiera su ofrenda. Mientras tanto, los tríos tocaron los sones de costumbre y los peregrinos bailaron. En el cuadro 1 se muestran todas las ofrendas que se presentaron en la peregrinación.

¿Dónde se encuentra la reciprocidad en todo eso? La “reciprocidad” es una construcción mental que no se explica suficientemente usando solamente datos de entrevistas. Por eso presentamos el texto de una plegaria a la Santa Tierra en la cual los otomíes explican el asunto con sus propias palabras. Esta oración la enunció la mayordoma de Pie del Cerro en *Màyónijä* a la Santa Tierra.

⁵ Así dijo literalmente un curandero de El Damo (Tenango de Doria).

⁶ Verde (*xøn k' ämmi*), santa agua (*makä debe*); rojo (*thēni*), santa lumbre (*makä tsibi*); azul (*xøn k' ämmi*)/plata (*t'äxi*), santa tierra (*makä hoi*); blanco (*xøn t'äxi*), santa cruz (*makä pōnt'i*).

Cuadro 1. Ofrendas durante la peregrinación hacia *Màyónjã*, 2010

Lugar sagrado (<i>makä soya</i>)	Solicitud	Destinatario
manatales – dehe (5 en total)	lluvia	Santa Agua, Virgen del Agua <i>makä dehe</i>
fuego – tsibi (5 en total)	agradecerle que hagamos la comida que nos cuide	Santa Lumbre <i>makä tsibi</i>
<i>sadamaye</i>	que no se mate a la persona que quieren dañar que desaparezca la enfermedad de un doliente	El juez de mundo ts'ŋ t'ábi (literalmente: presidente)
El Espejo	que rindan la semilla de maíz, frijol, chile, etc.	La piedra larga <i>makä do</i>
México Grande <i>dàmayónjã</i>	que rindan las semillas y pollos	Santa Tierra <i>makä ximhãi, makä hãi</i>
	que se curen los bebés que la gente tenga descendencia bienestar que no falte dinero	Virgen de Guadalupe <i>makä mengualupe, makä mbë</i>
	permiso para pasar que nadie los espante que los peregrinos no encuentren tigre o víbora	Llaves <i>makä goxti</i>
México Chiquito <i>màyónjã</i>	para los animales (vacas, gallinas, guajolotes)	El Corral
	permiso para pasar que los peregrinos no se caigan que estén protegidos que no encuenren algún animal	Policía Póndãhi
	agradecer que nada sucedió mien- tras subían	Lumbre <i>makä tsibi</i>
	que se curen los enfermos que aprendan a ser doctores	Doctor
	que no tumbe la milpa	Aire blanco <i>ndáxcandãhi</i>
	que rinda la milpa y que no se pierda la cosecha	Santa Tierra <i>akä ximhãi, makä hãi</i>
	que rinda la milpa y que no se pierda la cosecha	Santo Maíz <i>makä dëthã</i>
que aprendan a tocar guitarra y violín	piedras <i>makä do</i>	
ganado y pollo	Moctezuma	
que viva uno bien, que le vaya bien en el trabajo	Virgen de Guadalupe <i>makä</i> <i>mengualupe, makä mbë</i>	
que no falte dinero	Banco	

1	nùga di pòts'e nì 'bòts'e nù'a xítá hmúhāi ò nà xúmfo hmúhāi di ndé ge di jà ge 'bĕ'a	Yo te pongo tu ofrenda (a él), abuelo, dueño de la tierra o (a la) señora, dueña de la tierra. Quiero que haya lo que
5	ge di hòngábé xòma káfe o xòma 'bĕ'a ge di dukabe ge di ndepābe ge di jà gànángé'a di ra a'be	Necesitamos, quizás café o quizás lo que sembramos. Queremos que haya, por eso te ofrecemos (damos)
10	nì 'bòts'e ge bü refresco ge bü cerveza 'bĕ di ra a'be di ndé ge di jà ge 'bĕ'a gi dukabe	tu ofrenda, tal vez refresco, tal vez cerveza, lo que te damos. Quiero que haya lo que sembramos
15	o 'bĕ'a di edābé pè xingi resibi hangu gi da ra a'be (...) ⁷	o lo que plantamos, pero recibe lo que te ofrecemos

La oración es más extensa, pero para el tema de este artículo la parte presentada es suficiente. La mayordoma empieza la oración llamando a las entidades a las cuales la dirige: ella se comunica con el “abuelo, dueño de la tierra” y con la “señora de la tierra” (2, 3). Después dice lo que le gustaría recibir de los dos (4-8) y sigue con lo que va a ofrecer en cambio (9, 13). Son muy importantes aquí los versos 8 y 9 donde dice palabra por palabra: “Queremos que haya, y por eso te ofrecemos”. Así es como entienden los otomíes sus relaciones con sus dioses: si yo te pido algo y te doy algo, entonces lo voy a recibir de ti. La base de este pensamiento es saber lo que quieren las entidades, pero esta sabiduría la reciben los otomíes cuando una persona está en trance. Lo interesante es que una ofrenda que fue recibida, obliga a la entidad a responder de la manera que contesta la petición. Este aspecto está subrayado en las líneas 16 y 17.

En pláticas y entrevistas durante y después de la peregrinación, todos dijeron claramente que estaban seguros de que los 10 a 14 días que duraba la peregrinación (incluidas las preparaciones) no eran una pérdida de tiempo. Al contrario, dijeron que el gasto de dinero y tiempo invertido eran necesarios para

⁷ Grabación, transcripción y traducción por Danny Maessig y Alejandra Mondoño Santiago.

no perder el trabajo y/o la cosecha de ese año. Nada negativo les podría pasar al depositar ofrendas, porque ellos piensan que la respuesta de los dioses es positiva y segura en el momento en que reciben –durante otro trance– las gracias de las entidades. Una ofrenda es la primera parte de un intercambio, lo que hace de eso una relación recíproca entre otomíes y dioses. Las pocas líneas de la oración expresan inequívocamente cómo los otomíes de la sierra entienden “reciprocidad”: doy, para que des.

Cada temporada se lleva a cabo este intercambio: la gente da algo a los dioses y ellos dan algo de regreso a la gente. Es un ciclo de dones que se tiene que renovar anualmente, porque si un lado no cumple con su parte, ambos sufren. Dependen uno del otro, los dioses sufren sin las ofrendas y sus fuerzas renovadas y la gente sufre sin comida, agua y bienestar. En la figura 1 se muestra este intercambio que tiene su base en la reciprocidad, que es parte fundamental del pensamiento otomí.

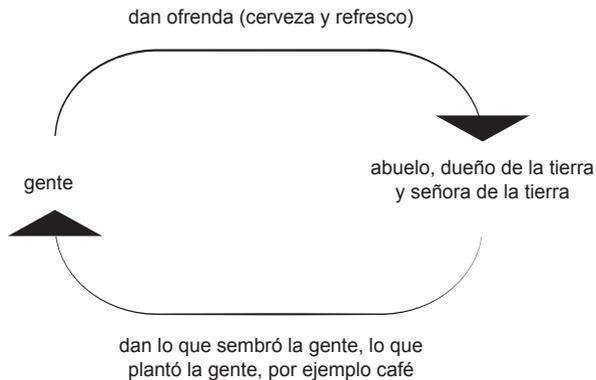


Figura 1. Modelo de intercambio entre humanos y seres extrahumanos de acuerdo con la plegaria.

El trabajo: principio de reciprocidad

En la figura anterior se aprecia la dinámica del intercambio entre humanos y divinidades, una suerte de correspondencia entre bienes y servicios que promueve el bienestar comunitario e individual. Cabe resaltar que aunque este sistema no es particularmente simétrico y opera en una balanza de poder y necesidades, los otomíes contemplan esta forma de “reciprocidad” similar a los compromisos adoptados con otros humanos, de tal forma que las entidades tutelares tienen necesidades e impulsos humanos como hambre, sed,

envidia, caprichos y enojos y demandarán la atención necesaria al adoptar un compromiso con ellos. Sin embargo, al contrario de las deudas contraídas con otros humanos que pueden identificarse como de *reciprocidad generalizada* o *reciprocidad equilibrada* (Sahlins 1974: 189-195), en los intercambios entre humanos y “seres extrahumanos” opera la retribución en un plazo de tiempo definido que generalmente es cercano a la inmediatez, legitimado y sancionado por un contrato universal, moral y social, características únicas de la *reciprocidad equilibrada*.

Es necesario precisar que las ofrendas otomíes no se honran únicamente en los días de celebración o en las peregrinaciones, sino forman parte de un vínculo permanente y cotidiano de oblaciones y dones: se da, se recibe y se devuelve. Este circuito de intercambio tiene sus fundamentos en una “ética del trabajo” que encuentra su expresión primaria en la asociación del otomí con la tierra, tierra trabajada que le provee del sustento necesario tanto para vivir como para realizar sus ofrendas. En otra dimensión, el otomí se asocia con su prójimo de acuerdo con normas y costumbres que edifican un compromiso mutuo en la lealtad y la distribución de la riqueza social: las transacciones son casi altruistas pues se espera una ayuda mutua entre parientes, correspondiendo indefinidamente en tiempo, calidad y cantidad, razón por la que engrosar las redes familiares es particularmente valioso en la sociedad otomí. Existen otras muchas dimensiones del trabajo ordinario que se organizan de acuerdo con los roles familiares y sociales, el género, los atributos y aptitudes de cada persona, así como los cánones establecidos por el orden patriarcal dominante.

Paradójicamente, la mujer está representada y valorada como sumisa, obediente, abnegada, fiel y dependiente, cuando en ella se deposita la producción del bienestar familiar y comunitario, fundamentado en la reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones: material, física, espiritual y simbólica. La mujer divide sus labores ordinarias en todo aquello que figure dentro del ámbito doméstico: la crianza, transmisión de la lengua materna, enseñanza de trabajos básicos, preparación de alimentos y cuidado del solar o huerto, incluso aportaciones económicas al ingreso familiar mediante la manufactura y venta de artesanías. En cambio, las actividades masculinas suelen limitarse a la milpa o el campo (obtención de insumos familiares), liberados de labores domésticas consideradas exclusivamente femeninas, pero investidos con la potestad de tomar cualquier decisión en el hogar por detentar el manejo de los recursos económicos.

Al igual que la división del trabajo cotidiano, existe una organización metódica de las labores rituales, que cubren desde las preparaciones hasta la limpieza y purificación de los altares domésticos y comunitarios. A pesar de

que no existen prohibiciones de género, se guían por ciertos paradigmas en cuanto a las labores rituales que se desempeñan. Los “sabios” o *büdi* son indistintamente hombres o mujeres, aunque los de más prestigio son varones; las mujeres destacan como las personas que en trance comunican los mensajes de los “antiguas” a la gente, así como mayordomas o “madrinas”, mientras que los músicos son prominentemente de género masculino.⁸ Al final, la concentración de esfuerzos es medio y fin: la solidaridad es considerada una forma de ofrenda y la vía para depositar una oblación honrosa es lograr maximizar las aptitudes de cada uno de los participantes.

Peregrinar en su definición inicial significa andar por tierras extrañas, tener una estancia en el extranjero. Así, el peregrino se convierte durante este lapso en un expatriado, que vive fuera de su tierra, ajeno al bienestar y comodidad que ella le ofrece; el peregrino lleva a cabo en su travesía dos viajes: uno comandado por la búsqueda de soluciones a conflictos propios y otro donde participa, junto con los demás, de una realidad diferente de la profana. De un hogar seguro y cómodo transita a un espacio lleno de incertidumbres y retos, que sin embargo, culminarán en el encuentro más cercano posible tanto con la divinidad como con el propio ser, espacio de concentración de fuerzas y peticiones. El camino es en sí mismo un don, a la manera de un tributo y un servicio ofrecido, demostrando la excepcional elasticidad de los límites físicos y espirituales del peregrino.

Una peregrinación es un ejemplo abundante de la significación del trabajo ritual colectivo, ya que establece de inicio un requisito ineludible: el compromiso de estar presente durante toda la duración de la travesía. Esto representa la formalidad del pacto con las entidades que se ofrendarán y con la comunidad misma, un sacrificio que debe ser cumplido para el bienestar no sólo del individuo sino de su círculo social entero e incluso para todo “habitante del universo”. Los requisitos no sólo son verificados durante la peregrinación sino antes y después de la misma: la abstinencia sexual de varias semanas es una de las privaciones que más causa conflicto, sobre todo en los jóvenes, que se apartan poco a poco de la transmisión de los saberes rituales, renuentes a participar en agotadoras ceremonias de varias jornadas.

Como en cualquier proceso ritual otomí, en la peregrinación se puede constatar que las labores no cesan nunca y se actualizan constantemente. Las mujeres, al igual que en su espacio doméstico, se hacen cargo de la preparación

⁸ Galinier (1990: 328) formula una explicación de la prohibición del género femenino en la música basada en la estrecha asociación entre la música –medio de interlocución y contacto con las divinidades– y el sexo.



Figura 1. Camino de la ofrenda hacia *Màyóntjã* (México Chiquito).

de alimentos y bebidas, ya sea para los participantes o la comida ritual, mientras los hombres se dedican a “enflorar” (sólo en caso de que la mayordoma los haya invitado a realizar el trabajo); el *bãdi* es quien comanda los tiempos y espacios del ritual y junto a las “madrinas” y mayordomos se hará cargo de montar todo lo necesario para las oblaciones. Los músicos se ponen a las órdenes del *bãdi*, atentos a producir las melodías necesarias para incitar la comunicación con las divinidades. Día y noche, los cuerpos de los peregrinos producen bienes y servicios a través de la energía de sus labores: la ofrenda no se limita a la solemnidad del rezo o el dramatismo de las peticiones, sino circula constantemente como un resultado del trabajo de los participantes.

Sin embargo, con la introducción de la modernidad y fenómenos socioeconómicos como la migración y la urbanización de las áreas rurales, el paradigma del trabajo comunal con tendencia a un beneficio integral para la sociedad se ha revalorado, adoptando equivalencias diversas que no implican las labores manuales directamente sobre la tierra ni la solidaridad durante una peregrinación. Así, en algunas ocasiones el valor del trabajo ritual se homologa con la gestión institucional para conseguir un recurso económico o con la aportación en especie de aquello necesario para realizar el ritual. Incluso las aportaciones pueden no ser presenciales y se puede participar activamente en los procesos rituales, tal como lo hacen los migrantes otomíes quienes han flexibilizado los requisitos para integrarse en la comunidad ritual y actúan como mayordomos a distancia.

Ante la escasez de recursos materiales y humanos disponibles en los procesos rituales, se ponen en marcha mecanismos que la contrarrestan y se desarrollan nuevos tabuladores que formulan correspondencias entre objetos o servicios que no tienen el mismo valor. Todo el concierto ritual se modifica y adapta: si antes la pertenencia a la comunidad otomí era requisito para la asistencia y participación, ahora se buscan asociaciones con integrantes de la sociedad mestiza que ofrezcan nuevas aportaciones para solucionar las necesidades de un ritual que exige su cumplimiento; si en años previos la discreción del ritual ante los organismos gubernamentales y las instancias de la iglesia católica era sinónimo de la supervivencia del mismo, en la actualidad se aproximan para obtener la amplificación de su llamado a rescatar las tradiciones y expresiones culturales otomíes.

Estas estrategias tienen su lógica de responsabilidades y obligaciones mutuas que, al estar fincadas en un compromiso ritual, se hacen extensivas a sanciones por parte de las entidades extrahumanas en caso de ser incumplidas. La peregrinación en el año 2010 a México Chiquito significó para los organizadores una intrincada red de reciprocidades y solidaridad entre diversos actores sociales. Explorando en las expectativas y respuestas de los participantes en el ritual, podemos desarrollar algunas ideas de lo que la reciprocidad representa tanto



Figura 2. Participación transgeneracional en la peregrinación.

en el ritual como en la vida cotidiana, dos equivalentes si se valoran a partir del trabajo y la energía que se invierte en ambos.

La interacción con el Estado

Delegación Estatal en Hidalgo
Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena Tenango de Doria

C. Lo[n]gina [REDACTED]
Responsable del Proyecto
“Adoración de las antiguas de México Chiquito”
La comunidad de Pie del Cerro,
Mpio. San Bartolo Tutotepec, Hgo.

Tenango de Doria, Hgo., 30 de marzo de 2009

Por este conducto, me permito informarle que La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas a través del Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas indígenas aprobó el proyecto denominado “*Adoración de las [sic] antiguas de México Chiquito*”, con la cantidad de 17 120.00 (DIEZ Y SIETE MIL CIENTO VEINTE PESOS 00/100 M.N.). En virtud de lo anterior, me permito solicitarle a ustedes que en coordinación con el C. Pedro [REDACTED], Delegado municipal, convoque a hombres y mujeres (Asamblea general) para que asistan al evento de entrega de recursos que se realizará el día *viernes 3 de abril de 2009 a las 14:00 horas* de la tarde en la *escuela primaria bilingüe* de su comunidad. Es importante mencionar que deberán estar presentes los C.C. Fidel [REDACTED], Ignacia [REDACTED], Paulina [REDACTED], Benito [REDACTED] y Ángela [REDACTED], integrantes de la organización cultural y de la contraloría social respectivamente.

Sin otro particular, le envío un cordial saludo,
Atentamente,
Lic. Javier [REDACTED]
Director⁹

A través de esta carta, los peregrinos se enteraron de que contaban con un apoyo financiero por parte de la CDI de Tenango de Doria para llevar a cabo su viaje hacia México Chiquito en el afán de mantener vivas las antiguas tradiciones de la sierra otomí-tepehua. No obstante, se debe mencionar que los efectos de la globalización imponen mayores presiones sobre los actores para cubrir su umbral de necesidades. Ello afecta las relaciones sociales en todos los niveles, especialmente la religiosidad que, en el caso de los otomíes serranos,

⁹ Citado de la carta de ratificación del director del CCDI Tenango de Doria para el proyecto de la peregrinación a México Chiquito en el año 2009.

está estrechamente vinculada con la agricultura. De esta manera, las dinámicas económicas del mundo globalizado han repercutido considerablemente en la legitimidad de los rituales agrícolas. Los hombres tienden a migrar o a diversificar sus actividades tradicionales, mientras que los jóvenes se interesan más por integrarse a la sociedad nacional y de este modo rechazan todo aquello que los vincula con el universo de las creencias otomías.

Por esta razón, la participación en los rituales tiende a ser cada vez menor, lo que incide en una merma de los recursos humanos y materiales para desarrollar los rituales. Las comunidades, encadenadas en las dinámicas de la economía globalizada, ya no son autónomas para generar los recursos necesarios en pos de financiar una festividad tan demandante como la peregrinación a México Chiquito. Para ir a este santuario se requiere de una amplia participación colectiva y la voluntad de trabajar en conjunto por el bien de todos, como ya hemos visto más arriba. A pesar de los esfuerzos colectivos, las comunidades otomías en los últimos años se han visto obligadas a solicitar ayuda económica a instancias ajenas para sacar adelante el compromiso ritual con los seres sobrenaturales, por un lado, pero también el deber moral ante los prójimos, por otro.

En este contexto fue que en febrero del 2009 y a través de la CDI Tenango de Doria se recurrió a un financiamiento para llevar a cabo el viaje. Lo tramitó un grupo de mujeres, lo que desde un principio alteró la distribución de roles dentro de la organización del evento ya que desplazó el liderazgo del *bädi*, quien debía ser el que planificara toda la peregrinación.¹⁰ El evento se llevó a cabo con una serie de alteraciones que terminarían cuestionando la legitimidad del ritual por parte de algunos pobladores. Sin embargo, el grupo peregrino –y sobre todo las mujeres organizadoras– se vio obligado a seguir el camino planeado para sacar adelante el compromiso financiero con la CDI.

Si hablamos del sostenimiento de las antiguas tradiciones agrícolas, es inevitable tomar en cuenta la distribución tradicional de tareas entre hombres y mujeres otomías. En términos generales, las que se hacen cargo de la transmisión de las tradiciones son las mujeres. Por otro lado, los hombres actúan en la esfera pública, distribuyen y manejan los recursos económicos y toman cualquier tipo de decisión relacionada con el hogar. Ante estas condiciones, las mujeres organizadoras de la peregrinación se encontraron en un fuerte dilema, ya que la distribución tradicional de tareas demanda de ellas la transmisión de un ritual de tanta importancia como es la peregrinación a México Chiquito; no obstante, para llevarlo a cabo tuvieron que actuar en un espacio

¹⁰ Ya hemos aclarado en el apartado anterior que los *bädi* pueden ser hombres y mujeres, sin embargo, cabe resaltar que los de más prestigio siempre han sido los varones.

que tradicionalmente no les corresponde: el manejo de recursos económicos y la negociación con agentes ajenos a la comunidad.

Se nos presenta, pues, no sólo esta situación difícil para las mujeres quienes tienen que atravesar límites sociales en pos de cumplir con cierto papel tradicional. También nos encontramos con el dilema de todo el grupo entre el deber ancestral y las nuevas estrategias económicas. ¿De qué manera logran mantener el equilibrio entre sus tradiciones y el papel que les toca desempeñar en las dinámicas del mundo globalizado? ¿Cómo es que han conseguido aprovecharse de las herramientas económicas de la sociedad occidental para sus propios fines y cuáles son las posibles ventajas que esperan los facilitadores de recursos de este tipo de acuerdos?

Ya hemos aclarado que gran parte de la cosmovisión y la cotidianidad otomí se basa en la lógica de la reciprocidad: “doy para que aceptes y con el tiempo me regreses algo” es el secreto de la convivencia entre los pobladores de la sierra. Al parecer, esta noción de reciprocidad no tan sólo se ha interiorizado para el vínculo entre la gente y sus deidades o para las relaciones sociales en las comunidades indígenas. Nos podemos dar cuenta de que el principio de la reciprocidad también funciona a nivel institucional en las negociaciones con las diferentes instancias estatales. Ante la necesidad de buscar recursos económicos fuera de las respectivas comunidades, los otomíes se han aprovechado de su propia lógica del don en las negociaciones con las instancias del Estado.

Es para nosotros preocupante que parte de nuestra vida se pierda con nuestros conocimientos y cultura y que nuestra identidad como comunidades indígenas mañana ya no existan. Señalamos con tristeza que nosotros no somos apoyados por las instituciones del gobierno, pero con nuestro corazón y compromiso vamos a luchar para que nuestra vida no muera y el día de mañana hagamos brillar el sol para todos los que vivimos en este mundo.¹¹

Así dice una parte del proyecto de más de veinte cuartillas que entregó el comité organizador de la peregrinación a la encargada del área de la cultura del CDI en Tenango de Doria. Expresa su preocupación ante la pérdida de una tradición como la adoración a los “antiguas” en México Chiquito. En su lógica, es más que evidente que si se desvanece este tipo de costumbres sustanciosas, ya no se puede asegurar la sana y salva persistencia de la gente de la región. Si se descuida la tradición de peregrinar a México Chiquito por parte de los que saben, la calamidad caerá sobre todos los que habitan la zona, sean ellos indígenas o no. Por ello, en términos de la lógica de reciprocidad, los que dis-

¹¹ Citado de la parte de los antecedentes del proyecto del Fomento de las Culturas Indígenas, redactado por la mayordoma de la comunidad Pie del Cerro, San Bartolo Tutotepec.

ponen de los medios financieros para poder emprender la aventura tienen la obligación de dar, mientras que los que saben aceptan la donación para fines de seguir manteniendo el equilibrio entre el cosmos y la gente, y de esta manera a la vez recompensan a los donadores y a la humanidad en general, porque “el día de mañana harán brillar el sol para todos los que vivimos en este mundo”.

Este tipo de reciprocidad institucional, como nos gustaría denominarlo en términos de Sahlins (1974), teóricamente sería del tipo simétrico (doy pero espero una justa y tangible recompensa), por el carácter oficial que tienen las negociaciones con instancias políticas. Sin embargo, nos damos cuenta de que en este caso se trata más bien de un clásico intercambio generalizado, donde no se toma nota del valor exacto de la donación, y el cual requiere de mayores niveles de confianza entre los dos partidos. Es obvio que la lógica otomí de la reciprocidad no se basa en montos tangibles, sino más bien en conceptos morales y éticos, o como lo explica Lewis Hyde (1983): todo lo que hayamos recibido tiene que estar enajenado tarde o temprano. No debemos quedárnoslo. O si lo hacemos, debemos de enajenar otra cosa de valor similar. No es necesario que recompensemos al donante originario, lo esencial es que el don siempre tiene que estar en movimiento. La cantidad de dinero que se otorgó por parte de la institución estatal no se quedó en manos del comité organizador sino se convirtió en un vasto listado de diferentes tipos de ofrendas para los distintos antiguos a los había que venerar a lo largo de la peregrinación. Lo que se devolvió por parte de los peregrinos no fue conmensurable en términos económicos, sino más bien consistió en una promesa para el futuro bienestar de toda la región.

Ahora, como bien dice Marilyn Strathern (1988), las mismas relaciones de reciprocidad son las que definen las identidades de los participantes del intercambio. Como actor social, ¿cuál es la postura de la CDI en su función de facilitador de recursos?¹² Seguramente, como institución estatal, su interés principal no estará concentrado en la preocupación por el equilibrio entre el cosmos y los seres humanos. ¿Qué tipo de ventaja o, mejor dicho, recompensa espera entonces esta institución? Dice Strathern que las reciprocidades y las deudas creadas a través del intercambio de regalos son consideradas como cierta forma de socialidad y un modo de integración social. A menudo, los dones subsumen a los mismos participantes del trueque, y de esta manera el objeto de intercambio también recibe un tipo de identidad, o de género,¹³ como

¹² Aunque estamos hablando de una institución, se nos hace importante aclarar que éstas también actúan como actores sociales (Giménez 2006).

¹³ En este contexto definimos el concepto “género” más bien en términos identitarios y no tanto en la base de la diferenciación social de los sexos biológicos.

argumenta la antropóloga inglesa. Sin embargo, la base para la clasificación genérica del don no es inherente a la cosa en sí, sino se encuentra en la manera como se realiza la transacción y con qué objetivo. Si nos interesa el género del don, tenemos que dirigir nuestro enfoque hacia las circunstancias bajo las cuales el intercambio se lleva a cabo en relación con las formas de poder que prevalecen en la sociedad bajo estudio.

Volvamos a la pregunta acerca del interés que puede tener una institución estatal en donar –al parecer de manera altruista– un considerable monto de dinero para algo que a primera vista no ofrece nada que le pueda ser de utilidad inmediata. La respuesta nos lleva al argumento de Strathern acerca de las relaciones de poder. Ya estableció Marcel Mauss (2009) que los dones implican obligaciones y nunca son libres. El que acepta un don se encontrará bajo la influencia y en deuda con el donador y de esta manera no puede actuar libremente hasta que reponga la donación de alguna manera. Para la CDI, cuando la mayordoma anunció que harían que brillara el sol para todos, no fue recompensa real. No nos consta, y por esto sólo podemos adivinar, pero de acuerdo con las experiencias que cada uno desarrolla en sus diversas interacciones sociales, podríamos deducir que la recompensa que espera una instancia política a través de semejantes donaciones es una actitud positiva, buena voluntad o simplemente oídos abiertos entre la gente, porque a final de cuentas de ellos depende su reputación. Y en las dinámicas económicas-políticas del mundo occidental, la reputación es de mayor impacto.

En el análisis sobre la reciprocidad institucional hemos llegado al punto donde hay que reconocer dos intenciones muy contrarias entre los agentes del intercambio. Pero podemos concluir serenamente que el contraste no perjudica la convivencia entre la población indígena, sus deidades extrahumanas y las instancias políticas del estado occidental. Al contrario, la lógica otomí del don ha permitido abrir nuevos caminos en pos de rescatar y mantener vivas las antiguas tradiciones.

*Participando de la reciprocidad, otro tipo de relación
entre antropólogos y otomíes*

Es preciso apuntar que casi todos los antropólogos conocimos a la gente en el contexto de la peregrinación. La funcionaria de la CDI nos hizo la invitación, pero con la aclaración de que la misma gente había sugerido la presencia de los antropólogos para favorecer la difusión del acto ritual. De esta manera nos sentimos “cobijados” por la institución y la figura particular de la delegada, quien tiene muy buenas relaciones con los peregrinos. No obstante, ello no impidió

que tuviéramos algunos inconvenientes durante el acto ritual (que no vamos a enumerar aquí), pero en general derivaron de la falta de comunicación con la población. Cabe señalar que para este caso, la postura de la delegada de la CDI fue inversa a la de los antropólogos. Mientras que la delegada fue invitada como una forma de “apreciar” la facilitación del recurso a la comunidad solicitante (devolverle el don), los antropólogos fuimos quienes debíamos devolverles la invitación.

Veinte años antes, Galinier narraba en *La mitad del mundo* su experiencia en México Chiquito y señala que tardó casi dos años para que los pobladores le hablaran de dicho lugar y lo invitaran a participar (1990: 314). Nosotros, al contrario, fuimos invitados de manera indirecta y no fue necesario que tuviéramos una estrecha relación con el grupo de participantes. ¿Por qué anteriormente el acceso a los lugares sagrados estaba prácticamente vedado a las miradas externas mientras que en la actualidad la gente muestra pocos reparos para permitir la intrusión de gente ajena a sus creencias? Entre otros factores, creemos que, más que una laxitud hacia el valor de la secrecía, se han diversificado los mecanismos de acceso ante la necesidad de los pueblos de obtener recursos para sufragar los gastos rituales, a veces como un contrato cuyo compromiso termina con lo económico o también como un acto de reciprocidad que termina en un plazo indefinido (dinero a cambio de legitimidad). Actualmente en las comunidades, para llevar a cabo este tipo de rituales, tienen que atravesar un proceso burocrático y muchos pueblos carecen del “mínimo capital social” para llevar a cabo un evento de este tamaño. En algunas comunidades, la peregrinación a México Chiquito lleva más de diez años de no hacerse, e incluso hay quienes preguntan con incredulidad, “¿a poco existe?”.

Después de cuatro lustros podemos afirmar que entre los otomíes existe un conflicto entre quienes anteponen la reciprocidad con los “antiguas” como eje de la reproducción social y fundamento de la supervivencia individual y colectiva, y quienes no. Efectivamente, *Màyónijä* lentamente deja de ser un espacio vital para transformarse en producto del imaginario. Sin embargo, independientemente de las motivaciones personales, es notable que también numerosos otomíes apegados a la tradición indígena sienten una honda preocupación por esta situación, principalmente en cuanto a los jóvenes quienes muestran poco o nulo interés por sus raíces.

Los antropólogos hicimos registro sonoro y visual de todo el evento, participamos directa o indirectamente de las acciones rituales. También hicimos diversas aportaciones en especie para la peregrinación.

Una vez de regreso al tiempo ordinario y a la comunidad de partida, platicamos con las organizadoras del evento. Nos expresaron su malestar por la

apatía de la población en general hacia este ritual, y de pasada criticaron el trabajo de los antropólogos, quienes son concebidos como los que se llevan la información y nunca regresan, acción que es interpretada como “un robo”. En este caso, nos externaron que con la intermediación de la CDI, querían que los antropólogos hiciéramos algún tipo de documental de amplia difusión para favorecer a que los otomíes “tomaran conciencia” de su cultura.

Una vez en la ciudad de México, los antropólogos nos reunimos para armar un proyecto de difusión. No estaba en nuestras posibilidades producir un documental para llevarlo a la televisión –como nos sugirieron. Sin embargo, sí teníamos todos los elementos para conformar una exposición fotográfica que pudiera exhibirse en diferentes lugares, principalmente en la sierra, que fuera atractivo e interesante para todo público, y en especial para la población nativa.

Reunimos el material y resultaron más de 1 000 fotografías. De ahí surgió una pregunta crucial para el trabajo ulterior: ¿cómo seleccionar las más significativas para los otomíes? Eso no estaba en nuestras manos. Nosotros mirábamos la calidad estética y etnográfica, pero no alcanzábamos a aprehender aquello que los otomíes consideraban esencial de la experiencia ritual. No podíamos hacerlo solos. Cobró fuerza la idea de que eran los otomíes quienes debían armar su propia exposición y nosotros –participantes también– fungiríamos como facilitadores y gestores del recurso para materializarla.¹⁴

Armar una exposición conjunta con los actores ciertamente es distinto de armarla nosotros y luego llevárselas. La decisión de trabajar con la gente era una oportunidad de librar el obstáculo que separa al observador del observado, al invasor del invadido, en otras palabras, construir un conocimiento a través de la interacción, el diálogo y la toma de decisiones conjuntas. Se trataba de que fueran ellos quienes se apropiaran del medio para decirle a sus semejantes por qué era necesario preservar las costumbres en su propio lenguaje con los símbolos de la propia cultura. Teníamos la idea inicial de hacer talleres con la población para seleccionar los materiales, ordenarlos, elaborar las cédulas, discutir los formatos de imágenes. Nos pareció una valiosa oportunidad para poner en marcha una forma de trabajo dialógico y aprender nosotros de los valores, símbolos y la ética del trabajo que orienta la cultura otomí.

Hicimos una preselección de 200 fotografías, excluimos aquellas en donde aparecían los antropólogos y otras que no tenían calidad suficiente. Pensamos

¹⁴ Como antecedente, un colega antropólogo, Ernenek Mejía, había organizado con gran éxito una exposición fotográfica sobre el carnaval entre los otomíes de Alfajayucan. Nos basamos en su experiencia para organizar la propia, tomando como idea central que la misma población sería quien elegiría los materiales, elaboraría el discurso fotográfico y las cédulas explicativas.

que una línea cronológica como eje articulador no alcanzaría a expresar la complejidad y el trabajo que conlleva la propia peregrinación. Por ello pensamos en diversificar los temas. Todo lo anterior quedó como una propuesta a exponer a la comunidad, serían ellos en última instancia quienes la apoyaran o modificaran según sus propios criterios.

La reunión inicial con la gente de la comunidad no tuvo la afluencia esperada. Algunos se excusaron porque era día de mercado, otros arguyeron que su nula o casi nula participación en la peregrinación los hacía incompetentes para trabajar en la exposición, finalmente hubo quienes mostraron desinterés. Solamente las organizadoras del ritual expresaron entusiasmo por la propuesta y estuvieron dispuestas a trabajar en ella. Un último factor que entorpeció la participación colectiva fue que no todos los asistentes a la peregrinación llevaban buenas relaciones entre sí. Para llevar a cabo el ritual, dejaron de lado los enconos particulares, pero no estuvieron dispuestos a hacerlo para la exposición. Finalmente fueron sólo tres mujeres quienes participaron en todo el proceso.

Se establecieron cuatro líneas temáticas finales:

- *El camino es la ofrenda.* Se muestra que las dificultades del camino, las privaciones y el esfuerzo físico forman parte del don para los “antiguas”.
- *En nuestras manos está la memoria.* Es un tributo al trabajo colectivo donde cada uno de los miembros aporta según su estatus, condición y género.
- *Aquí estamos y esto somos.* Para el pueblo otomí, la naturaleza no sólo es la proveedora del alimento, sino también el espejo del ser y de la cultura. Se busca mostrar esta estrecha relación entre la naturaleza y la gente a través de la praxis ritual.
- *Saberes para las nuevas generaciones.* Un llamado de atención a la juventud, que es la clave para que se mantenga viva la memoria.

Convenimos en que la fecha más significativa para inaugurar la exposición sería el 24 de agosto, en el marco de la fiesta patronal de San Bartolo, cuando bajan de las distintas comunidades del municipio –y la región– para festejar al santo. Teníamos sólo cinco meses para terminar la exposición. Los antropólogos llevamos a cabo todo el trabajo de gestión de recursos ante el INAH, la selección de los materiales y formatos adecuados para imprimir las fotografías y la cédula introductoria. Las señoras seleccionaron las imágenes que juzgaron importantes para los temas, redactaron las cédulas explicativas, gestionaron recursos en la presidencia municipal para obtener el espacio y montar la exposición. Un maestro y la hija de la mayordoma nos apoyaron con la escritura del *yuhú*. La CDI también aportó con la publicidad en radio y anuncios. En los

cinco meses que duró la preparación de la exposición, los antropólogos y las organizadoras se reunieron en varias ocasiones. Fue un proceso enriquecedor en donde, creemos, se estableció una relación de compromiso y apoyo mutuo, relación que trascendería el marco propio de la exposición. En la figura 2 se ilustra el circuito de reciprocidades que establecieron todos los participantes.

El día de la inauguración participaron varias personas de la comunidad para adecuar el espacio, las mamparas y finalmente las fotografías. Varias mujeres elaboraron trabucos (tamales de frijol) para ofrecer a los concurrentes. La presidencia aportó los refrescos y la infraestructura. Grande fue nuestra sorpresa cuando vimos que en el acto inaugural había más gente de edad avanzada que jóvenes, algunos participantes de la peregrinación. Sin embargo, el momento más intenso fue cuando, a ritmo de sones tradicionales, la gente tomó unos ramitos y comenzó a bailar a las fotografías con las imágenes de los “antiguas”, “¡ahí están las antiguas!”, nos decían.

A lo largo del día concurrieron numerosas personas, locales y externas, maestros, jóvenes, niños y adultos. Recibimos algunas críticas sobre la traducción al *yuhú* que no era adecuada a la variante dialectal de San Bartolo. Los participantes se miraban con alborozo y le describían a sus acompañantes lo que ocurría en las imágenes, de tal manera que acercaban a aquellos que no habían sido partícipes del evento, promoviendo la renovación del interés por un costumbre serrano emblemático.

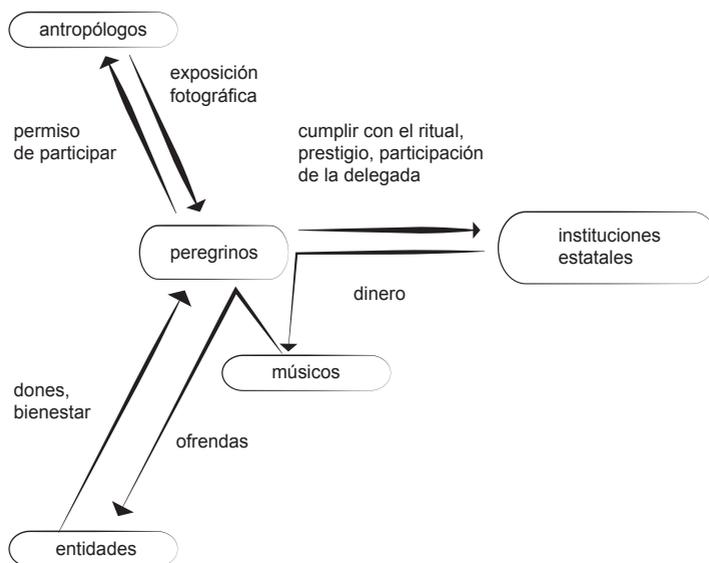


Figura 2. Conexiones bajo el concepto “reciprocidad” de los peregrinos, 2010.



Figura 3. Inauguración de la exposición fotográfica en San Bartolo Tutotepec, Hidalgo.

Notas finales

Es necesario apuntar que la lógica de reciprocidad otomí que hemos analizado a partir de un ritual integral, como la peregrinación a México Chiquito, no es definitiva ni agota las formas en que los otomíes serranos entienden, adaptan y practican las relaciones sociales y sus canales de deuda e intercambio. En este texto apuntamos a identificar y analizar las diferentes variables que impactaron en la dinámica otomí movilizadora por atender una motivación esencial: solicitar el bienestar de la comunidad (y del mundo) a los ‘antiguas’ a cambio de una serie de ofrendas, atenciones y derroche de energía materializado en el trabajo ritual. Los circuitos de reciprocidad que se echaron a andar en diferentes direcciones nos permitieron esbozar un esquema recurrente de compromisos entre los diversos actores que participaron en el concierto ritual, sin perder de vista la centralidad del trabajo y la ofrenda de los peregrinos, flujo de don e intercambio constitutivo de la peregrinación en sí misma.

En general, creemos que se trató de una experiencia de intercambio de carácter ganar-ganar. Los peregrinos –cuentan– tuvieron buenas recompensas económicas y de salud por haber participado en el ritual, principalmente perfeccionaron las vías de acceso a los recursos por la vía institucional sin menoscabo de su identidad y dignidad. La CDI ganó legitimidad como instancia facilitadora y promotora de cultura frente a los otomíes (en general está bien posicionada en la sierra), obtuvo bonos de confianza frente a sus superiores e incluso nos ha solicitado la exposición para diversos eventos regionales. Los

antropólogos trabamos una relación más amistosa y profunda con la población, mermando la desconfianza y la mala fama, comprendimos más y mejor el ritual, exploramos temas derivados de la peregrinación, de la exposición y el trabajo con la comunidad, que nos acercan un poco más a la comprensión de la cultura otomí serrana.

Sólo para finalizar, la exposición ha recorrido algunas comunidades del municipio de San Bartolo (San Bartolo y el Mavodo), el Museo de la Memoria (Tlaxcala) y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Bibliografía

DURKHEIM, ÉMILE

2002 *La división del trabajo social*, Colofón, México.

ECHEGOYEN G., ARTEMISA Y KATHERINE VOIGLANDER M.

2007 *Diccionario Yuhú*, Cuajimalpa-Instituto lingüístico de Verano, México.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

2006 *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Coahuilense de Cultura (Colección Interacciones) México.

GODELIER, MAURICE

1998 *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

GREGORY, CHRIS A.

1997 *Savage Money*, Harwood, Ámsterdam.

HYDE, LEWIS

1983 *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage, Londres.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, España.

MALINOWSKI, BRONISLAW

- 1986 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Planeta-De Agostini, Madrid.
2001 *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona.

MAUSS, MARCEL

- 2006 *Manual de etnografía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
2009 *Ensayo sobre el don*, Katz, Madrid.

SAHLINS, MARSHALL

- 1974 *Stone Age Economics*, Tavistock, Londres.

STRATHERN, MARILYN

- 1988 *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.