

Patricia Gallardo Arias

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2012

131 p.

Cuadros, ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 22)

ISBN 978-607-02-3369-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de abril de 2016

Disponible en:

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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

CUANDO LAS LLAMADAS “ANTIGUAS” HICIERON EL MUNDO

Los otomíes tienen una forma muy eficaz de transmitir el conocimiento y la historia colectiva sin necesidad de emplear la escritura: por medio del lenguaje expresado en los relatos, cantos y rezos que, junto con la observación del contexto ritual, proporcionan una visión de su mundo. No obstante, entre los otomíes de Tutotepec, los mitos y relatos son historias cortas, contadas por los viejos: las personas que “saben”. A ellos se los transmitieron sus padres y sus abuelos por medio de lo que nosotros denominamos como tradición oral, y ya es raro que se transmitan a las nuevas generaciones o, más bien, no es frecuente ya que los jóvenes quieran aprender dichos relatos.¹

En algunas de estas narraciones, los otomíes dan cuenta de la creación de todas las entidades que habitan y dan vida a seres humanos, animales, plantas, cuevas, grutas, ríos y, en general, al mundo. De esta forma, el mito narra y justifica una “situación nueva” que no estaba manifestada desde el principio del mundo. Cuenta cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido. Narra también los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre llegó a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir y que lo hace según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque las potencias desplegaron una actividad creadora en los comienzos,² como queda expuesto en este relato, donde se

¹ No obstante, como menciona Danièle Dehouve, “no producir un discurso construido sobre un ritual no significa que desconozcan su sentido”. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Ambassade de France au Mexique/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2007, p. 32.

² Uno de los temas más importantes para el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss es el mito, concepto que este autor trató de manera muy amplia y que en su pensamiento juega un papel muy importante. El concepto de mito que desarrolla Lévi-Strauss parte de nociones que ya se venían dando desde hacía tiempo, sobre todo con las aportaciones al respecto del historiador Mircea Eliade. Lévi-Strauss considera que el mito se define por un sistema temporal, que combina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, que sucedieron

narra que las “antiguas” crearon el mundo y lo hicieron de noche. Cuando salió la luz y cantó el gallo ya estaba acabado. Estas “antiguas” poseen una esencia que da vida, fuerza, salud, denominada *nzáki*. Parte del mito dice así:

Antes no existían los hombres, había otro mundo que estaba oscuro, no había luz ni día. Allí, en ese mundo, la gente de antes, las antiguas, hicieron lo que hoy tenemos: las piedras, la iglesia de Tuto. Cuando terminó el mundo, las semillas quedaron en el cerro, adentro: maíz, frijol, caña, café, quelite. Luego salió la luz y vivieron otros, altos, como los árboles. Después los tomites. Se quedaron las semillas adentro del cerro; por eso hay que hacer el costumbre. Antes había otra gente que ya no sigue. Hay que adorar las cuevas, o ir a la iglesia para que rinda mi trabajo. Hay que creer en todo, en la tierra y la lumbré, en antiguas. Las antiguas están representadas por “grimágenes”. La Virgen de Guadalupe era una antigua [piedras y figurillas de barro, mascarillas que se encuentran enterradas], tiene forma como de gente. Antigüitas ya son. Así quedó cuando acaba el mundo anterior porque dice el dicho que este mundo no estaba así, todo el día. No había tiempo como de éste, como ahora hay día y noche. Todo el tiempo estaba oscuro. Por eso cuando amaneció se quedaron las antiguas. Había gente, pero es otra gente. Esa gente eran las antiguas. La iglesia de las antiguas hicieron ellas. La iglesia de Tuto, eso lo hicieron de noche, por eso no la terminaron, la hicieron las antiguas. Estaba oscuro cuando amaneció, ya estaba, ya quedó así como estaba. En Temapache supe que había otra iglesia que hicieron las antiguas; allí también hay antiguas. El señor de Chalma tiene su antigua, pero lejos, no aquí: es una piedra. Todos los santitos tienen su antigua, su piedra, todos se hicieron de noche. Cuando se acabó el mundo hubo gente, otra gente, pero esa gente anterior era como ese palo, alto [un árbol], no como nosotros.³

Existieron otros tiempos. Hubo un tiempo de creación en el que no había sol: todo era oscuridad. El mundo estaba habitado por seres dotados de poderes inimaginables para el hombre, creadores de todo, llamados “antiguas” (*yógi*).

antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o, en todo caso, hace mucho tiempo. “Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.” Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981; Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1997. De Lévi-Strauss véase también *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1997.

³ Relato recopilado en las comunidades de Dimayé y El Kandehe, marzo y abril de 2007.

También nombradas con el término otomí de *dùxki*). Los otomíes refieren que después vinieron otros hombres que eran gigantes; por tanto, construían grandes casas, “como la iglesia de Tuto”. Cuando apareció el sol, estos seres quedaron petrificados y, justo en ese instante, todo se detuvo; también la construcción: “por eso la iglesia de Tuto no está acabada”.⁴ Cuando apareció el sol surgieron los humanos.

Estas “antiguas” guardaron el maíz, el frijol y todas las semillas. También guardaron el agua en los cerros, “porque cuando acabó el mundo lo escondió como bodega”; “los cerros eran hombres y mujeres, porque antes los hombres eran como gigantes y se convirtieron en cerros y en piedras cuando apareció el sol, cuando cantó el gallo. Allí guardaron las semillas. Todo esto pasó antes de que Jesú Cristo existiera”.⁵ Las “antiguas” quedaron petrificadas. No obstante, su esencia está presente, y andan como vientos, como energías, como aires denominados en otomí *ndáhi*, y, sobre todo, controlan el destino humano: lluvias, sequías, tormentas, hambres, pobreza, envidias, peleas y enfermedades. Por tanto, los hombres les piden “favores” (*màté*), pero no basta con hacerles una petición; es necesario realizar ofrendas y sacrificios, “llamarlas” y buscarlas en “las iglesias viejas”: es necesario hacerlas presentes. Para ello, los otomíes crean medios de comunicación: silban, repercuten las campanas, hacen figuras de papel, las llaman, les hacen “costumbres” y les llevan ofrendas (*bóts’e*).

El hombre debe conservar y reproducir el orden establecido por las “antiguas”. Esos poderes sobrenaturales —sol, fuego, agua, y los seres de los primeros tiempos que se comunicaban directamente unos con otros— no han desaparecido de la tierra. Siguen estando allí, coexisten con los humanos y actúan sobre ellos, en favor o en contra. Su presencia permanente queda confirmada por la existencia de los objetos rituales, así como por los ritos que los acompañan. Objetos, ritos y rezos están allí para representar lo irrepresentable, para decir lo indecible y testificar su existencia. El pasado está siempre ahí porque se ha convertido en el fundamento del orden cósmico y social, en una realidad invisible pero siempre co-presente en el presente. El pasado de los orígenes trasciende el tiempo, lo rebasa y lo envuelve. Pertenece al dominio de lo sagrado y de lo intemporal. De ahí la importancia de los mitos de origen entre los otomíes.⁶

⁴ La iglesia de Tutotepec fue fundada en la época colonial por la orden agustina. Hoy esta iglesia se encuentra en ruinas.

⁵ Relato recopilado en la comunidad de San Miguel, agosto de 2009.

⁶ Como menciona Roy Rappaport, “Los procesos materia-energía y los procesos informativos, aunque pueden distinguirse, son inseparables por naturaleza y resulta interesante que los mitos de muchos pueblos [...] describen la Creación, en todo o en parte, como un acto o conjunto de actos,

Esos antepasados produjeron en una época lejana el tipo de sociedad que hoy día reproducen sus descendientes, no sólo en orden sino materialmente. Es por eso que en donde viven las “antiguas” hay “mundos” parecidos a los de los humanos. Como anota Maurice Godelier: “Al imaginar un origen sobrenatural para lo social, lo social se vuelve sagrado y la sociedad, tal como está, queda legitimada. Su orden debe preservarse y reproducirse.”⁷

Pero los antepasados que están presentes en el mito de origen no son iguales a los antepasados familiares, ni tampoco son como sus descendientes actuales. Son seres que se comunicaban de persona a persona con el sol, el agua, el fuego, y recibían directamente sus dones.

EL COSMOS Y LO QUE LO HABITA

Para los otomíes, el mundo o *xímhǎi* está compuesto por una serie de ideas elaboradas que se expresan con mayor precisión en los rituales.⁸ El mundo está dividido en dos partes que, más que contrarias, parecen ser complementarias. En la parte de arriba se encuentran las “antiguas” (*ya yógi*), dueñas del mundo, las que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las cuevas, mascarillas y figuras de origen prehispánico. Además, estas “antiguas” vagan como espíritus (*ya ndǎhǐ*) en la sierra. También los muertos-familiares visitan el mundo humano durante los meses de octubre y noviembre. Éstos sólo son *ánima*, espíritus, esencias. La parte de abajo, *nidu’na* (‘lugar de los muertos’), se encuentra habitada por *Zithü’na*, por sus “compadres” *ya ndò*, los viejos, que se hacen presentes en el mundo humano durante el carnaval, y por los malos aires (*ya ts’onthǐ*).⁹

que dan forma a una materia primigenia ya existente pero rudimentaria [...]. La Creación, pues, se concibe como la información de la sustancia y la sustanciación de la forma. Los significados de orden superior vienen más adelante.” Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 171-172.

⁷ Maurice Godelier, *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 245-248.

⁸ La forma de entender el origen, estructura y función del universo es lo que se ha denominado como cosmovisión, término que alude a la forma de explicar el mundo. Arturo Gómez Martínez, *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 57.

⁹ Al respecto, Jean-Paul Provost —además de Roberto Williams García y Charles Boilés— había anotado que en la Huasteca “Se cree que son un grupo que participa de la esencia del Señor de las Tinieblas y, por eso, son fuerzas muy ambivalentes en sí mismas, porque representan a Tsitu, que

Esta división del mundo se puede observar en la disposición de los altares (caseros y públicos). También se hace alusión de estos dos espacios en el Palo Volador, como *axis mundi* que une el mundo de arriba con el de abajo. Hay que aclarar que, aunque las potencias vivan en estos espacios, tanto a las de arriba como a las de abajo se les puede llamar y encontrar en el plano terrestre, el lugar donde habitan los humanos. Por lo mismo, “la sierra”, “el monte”, “lo salvaje”, las cuevas y las grutas son residencia de estas energías. Pero hay diferencias: mientras que los espacios considerados como “peligrosos” y oscuros, como las barrancas y los acantilados, son lugares propicios para encontrarse con *Zithü’na* y los aires malos, las cuevas y grutas son la habitación de *ya yógi*.

Aunque se realizan peregrinaciones a cerros, cañadas, cuevas, antiguos santuarios de origen colonial y ruinas arqueológicas, los cerros son de suma importancia. De allí resulta que “el monte” y lo salvaje sean habitación de las “fuerzas” y que el cosmos otomí se ubique en toda la sierra.

Mientras el lugar donde residen las “antiguas” es frío, con luz, denominado en otomí *màhéts’i* (‘donde está la luz’), el lugar de los muertos se encuentra en la oscuridad, dentro de algunas cuevas, y es caliente. El espacio y el tiempo en el mundo de los muertos no se corresponden con los nuestros. El espacio es un sitio donde seres y lugares mantienen distintas dimensiones y sustancias. Donde el sol que ilumina a los otomíes no es lo mismo que la luz que ilumina, *màhéts’i*, o la noche no es lo mismo que la oscuridad del *nídu’na*, donde las “antiguas” fueron, en algún tiempo, hombres y mujeres gigantes capaces de recorrer distancias inimaginables para el hombre y de crear iglesias antiguas en una noche humana; aunque estas potencias pueden adoptar formas corpóreas, siguen siendo diferentes a los hombres. Los límites de estos espacios y geografías donde habitan las “antiguas” suelen ser sutiles y es casi imposible distinguir en los relatos dónde comienza el *nídu’na* y dónde se encuentra con *màhéts’i*, porque la sierra o *xímhâi* es donde todo sucede, “es un *continuum* de tiempos y de espacios”.¹⁰ De tal forma,

tiene el poder de hacer las ceremonias de limpieza y curación. Estas limpias son bendiciones y traen salud, cosechas abundantes y la buena suerte en general. Los viejos, como Tsitu, encarnan fuerzas funestas ambivalentes y así son potencialmente peligrosos para la comunidad y aun para los actores mismos”. Jean-Paul Provost, “El carnaval en la Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional”, en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera Pérez (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/El Colegio de Tamaulipas, 2004, p. 271 (Colección Huasteca).

¹⁰ Mario Humberto Ruz, “Cada uno con su costumbre”, en *Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos*, manuscrito.

Fotografía 5. *xímhāi*

entender el universo como un mapa, como una estructura fija, como menciona Juliette Roulet, “sesga totalmente la lógica indígena. En efecto, este universo cobra forma y sentido sólo desde el punto de vista de los seres que lo animan”.¹¹

Esos “mundos” son habitados por energías que regresan al ámbito de los que no han muerto. Son más poderosas y fuertes que los hombres y pueden favorecer a los humanos con lo más preciado: la vida. De alguna u otra forma, estos seres dirigen el destino de los humanos; por tanto, siempre se les tiene que agradecer, venerar, respetar y dar. Siguiendo lo dicho por Marcel Mauss, entre los otomíes hay una obligación de dar, recibir y devolver; además de este compromiso, los hombres deben entregar a las potencias y a los hombres que representan a éstas lo que Mauss denominó como la cuarta obligación.¹² Siguiendo dicha premisa, todo ritual se inscribe en la cuarta obligación, ya que se cree que todo lo que está en la sierra pertenece a las potencias y, por tanto, ellas son dueñas de lo que se encuentra entre, abajo y arriba de la superficie terrestre. Como lo explica James W. Dow: “El rasgo más importante de los seres que pueblan el mundo es que son

¹¹ Juliette Roulet, “Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día a la noche”, en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003, p. 305.

¹² Godelier, *op. cit.*, p. 49.

entes sociales con quienes el hombre puede tener relaciones. De esta forma, los hombres son sólo una clase de seres y pueden tener relaciones sociales con otras clases de seres.” Para los otomíes, la acción ritual es como “una extensión de las relaciones sociales del hombre desde los dominios de seres humanos hasta los dominios de seres que son más poderosos que los humanos”.¹³ Como proyecciones humanas, estas entidades tienen cualidades y defectos, vicios y virtudes, por lo que sus acciones pueden ser benéficas pero también pueden actuar en forma negativa. En este caso, *Zìthù’na* y *ya ts’ónthì* son una amenaza para los seres vivos, por lo cual hay que pedirles permiso, hablar con ellas, conciliar y ofrendarles primero que a cualquiera para que no haya problemas, peleas durante el ritual y después de él.¹⁴

Se cree que los muertos vienen al mundo durante el carnaval y en Todos los Santos. Se rinde culto a los muertos familiares a finales de octubre y principios de noviembre. Estos muertos o, más bien, sus espíritus (*ndáhi*) vagan entre los humanos y llegan a las casas para ser agasajados por sus parientes. Algunas veces no vienen solos y, a decir de un otomí, “son como nosotros que nos juntamos con otros: ellos también tienen sus amigos”. Dentro de estos muertos están los que murieron violentamente: asesinados, asesinos, ahogados; estos muertos no completaron el ciclo de la vida de forma natural, por lo que vagan por el mundo en forma de aires malos o malos espíritus (*ts’ónthì*), haciendo maldades y enfermando a las personas. Estas energías viven envidiosas de los humanos: son las “que andan en medio para que pelee la gente”. “Cuando apareció el mundo, le dieron de comer, de fumar, para que no le dé envidia. Damos refino, damos cigarro, damos su comida, damos su ofrenda, hablamos para que se vayan otro lado”.¹⁵

Durante la celebración de Todos los Santos, los otomíes realizan rituales en el cementerio de Tutotepec a lo largo de una semana. En ellos, “sus muertos”, “la gran muerte” y las “animitas” “son como licenciadas para que pase al *màhèts’i* [y] abogan por la persona cuando se va al *nídu’na*”, ya que cuando alguien muere se dice que permanecerá en ese espacio durante un año. Después se efectúa “el cabo de año”, para que se decida su destino final.

Así, en esos días se hace una ofrenda para la gran muerte y las animitas, que incluye un tamal hecho con diversas carnes, de medio metro de largo y envuelto

¹³ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 95 (Colección Presencias).

¹⁴ Idea compartida con otros grupos huastecos como los nahuas. José de Jesús Montoya Briones, *Significado de los aires en la cultura indígena*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965, p. 5 (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología).

¹⁵ Entrevista realizada en Dimayé, noviembre de 2007.



Fotografía 6. Altar para los familiares muertos. Localidad de Pueblo Nuevo

con hojas de papatla, que sólo puede preparar una señora de más de cincuenta años y a la que nadie puede observar durante la preparación. En el cementerio cavan un hueco a una profundidad de un metro y depositan el tamal en él, junto con chiles en lata, un guajolote cocido, sardinas, lechuga, quesos, nopales, arroz, guisados de carne con chile verde y rojo, y elotes. Arriba colocan varias frutas: manzanas, sandías, melones, aguacates, plátanos, naranjas, mangos. Después ponen botellas de ron, tequila, aguardiente, refrescos, cerveza y refino. Dicen los otomíes que “a la gran muerte se le ofrenda para que no se lleven a nadie más, para que esté tranquilo”; se le ofrecen platillos diversos para que se alimente de ellos y no de los humanos.

En los rituales otomíes, todo trata de los muertos, aunque no todos los muertos son iguales ni la totalidad de ellos puede ayudar a la voluntad humana de la misma forma, pues pocos logran evitar la muerte de los hombres, como las “animitas”, quienes —sólo ellas— consiguen abogar por los muertos, tema importante para los otomíes, ya que su “destino” no está completo sino hasta después de un año de su deceso. Por lo mismo, las “animitas” reciben un trato especial en el transcurso del año. En la celebración de Todos los Santos se elige a doce mayordomos (uno por mes) y cada uno de éstos lleva a su casa por un mes a las “animitas”; la obligación de cada mayordomo es tratarlas con respeto: esperarlas

un mes antes, limpiar la casa, colocarlas en el altar (en el cuarto que se les destina no debe dormir la gente), efectuar la ofrenda, consistente en comida, bebidas y flores, realizar dos “costumbres”, contratar un trío de músicos para que les toquen y, durante todo el mes, prenderles veladoras con el propósito de que ayuden a *ya ánima* (los difuntos) en el “lugar de los muertos”.

LAS “ANTIGUAS”

Por otro lado se encuentran *ya yógi*, seres poderosos, energías que están presentes y rigen la vida de los hombres, a quienes se les denomina en español como “antiguas”. Son éstas las creadoras del mundo y de lo que lo habita. Los seres divinizados pueden ser el sol, el agua, el cerro, el monte, el fuego, y todos ellos tienen una ‘fuerza’ o *nzáki*¹⁶ más poderosa que la de los seres humanos. Cada una de estas divinidades tiene una representación y una personalidad. Los hombres hacen peregrinaciones y realizan complejas ceremonias denominadas “costumbre” (*Máté*) para llamarlas y hacerlas presentes, recortando sus figuras en papel con el propósito de darles vida para atraer su *nzáki* (las “antiguas” se desdoblaron en una representación de aspecto femenino y otra de aspecto masculino, aunque no siempre tienen su par; por ejemplo, todas las semillas son mujeres).¹⁷

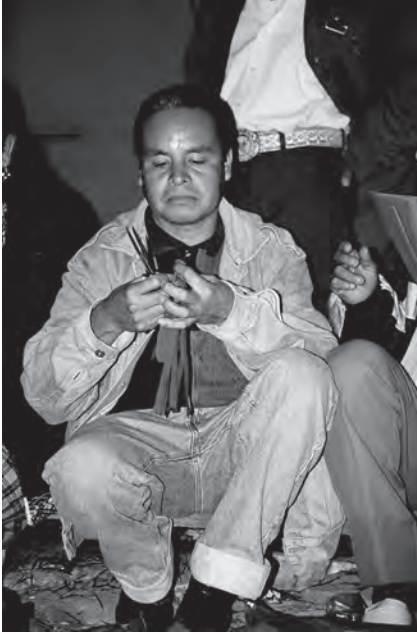
LA REPRESENTACIÓN DE LAS POTENCIAS

Durante la Colonia, el uso de papel ceremonial casi desapareció de los rituales indígenas. No obstante, algunos especialistas rituales guardaron esta costumbre y la difundieron a las nuevas generaciones. Ejemplo de ello es lo que sucede entre los otomíes de San Bartolo, quienes utilizan las figuras de papel recortado para atraer la fuerza-energía (*nzáki*) de las potencias sagradas en los rituales tanto comunitarios como individuales.

En las localidades de San Bartolo, el uso de papel recortado no se ha vuelto comercial, como entre otros grupos otomíes: el recorte de potencias es algo considerado como sagrado. Los *héki tsòkwä* (especialistas que recortan) van aprendiendo por generaciones; cuando adquieren el “don”, las potencias les hablan en sueños, les enseñan qué color, qué figura representa a cada una de las “fuerzas” de las “antiguas”, por lo que recortar potencias se considera una tarea destinada

¹⁶ Fuerza vital.

¹⁷ Juan A. Hasler, *Dämüzá. Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952, p. 128.



Fotografía 7. Recortando a las potencias



Fotografía 8. Ramón preparándose para activar a “las fuerzas”

sólo para unos cuantos. Cada *héki tsòkwä* o recortador de papel tiene su estilo y a veces, a simple vista, parecería que las “fuerzas” de las potencias son demasiadas, pero hay detalles que cambian debido a que el que recorta los papeles le imprime su sello particular.

Los otomíes de San Bartolo no elaboran el papel de la corteza de árbol del *jonote* (*Alahuactli heliocarpus*); lo compran en la cabecera municipal. Quienes distribuyen las hojas son los otomíes del estado de Puebla. Además de recortar las “fuerzas” de las potencias de papel de árbol, utilizan grandes pliegos de papel “china” y “florete”. Algunos dicen que antes se hacían hojas de papel jonote en varias tonalidades; también utilizaban la corteza del árbol de mora. No todos los especialistas rituales recortan papeles; ésta es una tarea para los especialistas denominados como *ya bādi*, también considerados como “brujos”.

Los *héki tsòkwä* son, pues, los encargados de representar y manejar la fuerza-energía de las potencias y llevarlas a los rituales para que se les rinda culto. Se hacen grandes “mesas” de muñecos recortados; algunas de las figuras se visten y depositan en las cuevas y grutas; otras en el “monte”, en los montículos prehispánicos, en el fogón casero. También se hacen figuras de las fuerzas-energías

que habitan los humanos; éstas se entregan al portador. Por último, las figuras de las potencias del “lugar de los muertos” constituyen envoltorios llamados *tõnts’i* o limpia; este ‘bulto’, después de pasarlo por toda la gente a manera de limpia, se deposita en el “monte”, en los cerros donde —se dice— habitan.

Al papel de uso ritual se le llama *kõni*, que es la palabra para designar también al árbol de jonote, y, aunque ya no se hagan muchas “fuerzas” de “antiguas” de este material, el nombre se le ha quedado. Entonces, a las figuras de papel recortado se les denomina *nzãki* y es, además de la fuerza vital de la potencia, lo sagrado o *Makã*; de esta forma, si se hace la fuerza del agua es *Makã Déhe* o sagrada agua. *Ya bãdi*, además de recortar los papeles, son los que llevan a cabo todas las ceremonias; ellos dirigen el ritual, saben los rezos, los lugares, los colores y las características de cada potencia y todos los objetos sagrados que hay que depositar en la residencia de éstas.

Existen características específicas para cada una de las “fuerzas”. Se colocan de cierta forma, por número y por importancia. Son energías que piensan, se mueven y actúan; se les da de fumar, beber y comer, además de que se les sacraliza con la sangre de pollos; se activan cuando el especialista abre los pequeños agujeros que contiene cada figura y cuando les “hablan”; esto es: en el centro de la figura hay un pequeño agujero que es “el corazón, el alma” de la potencia, que los especialistas abren para que la figura adquiera “vida”. También le abren la boca, donde introducen cigarros.

Del mismo modo se hacen figuras de papel recortado para curar enfermedades, hacer brujería y regresar el *ndãhi* del individuo dejado en algún lugar donde éste sufrió un susto, se cayó o tuvo algún accidente.

Como se mencionó, los *hẽki tsòkwã* representan las “fuerzas” en pares: masculino y femenino; se puede decir que esto atiende al carácter dual del universo y de las relaciones que se dan entre los individuos: un hombre no está completo y no es mayor de edad hasta que se case y viceversa. Hoy se pueden observar potencias relacionadas con el mundo de arriba (*mãhẽts’i*) y el mundo de abajo (*nĩdu’na*).

A estas figuras se les ofrece en los “costumbres” y se les deposita café, pan, caldo de pollo, refrescos, refino, cigarros, flores, palmas (“flores”), incienso y veladoras: todo esto se denomina con el término otomí de *’bõts’e*, que se traduce como ofrecimiento y sacrificio.¹⁸ El ofrecimiento hace referencia al conjunto de comida, flores, incienso y veladoras que se depositan; el sacrificio tiene que ver

¹⁸ También se traduce como canasta, porque en ella se colocan las flores, los muñecos de papel recortado, y también se transporta a las “antiguas” (figurillas de piedra).



Fotografía 9. Ofrenda para la tierra



Fotografía 10. Comida para el maíz

con la sangre de los pollos, pero también con el esfuerzo humano, el trabajo que requiere hacer un “costumbre”: cocinar, cargar, caminar, dormir y comer poco.

Aunque hay diferentes “costumbres” en todo el año, estos ritos se acentúan durante los meses de sequía de marzo a junio (antes eran en abril y mayo).¹⁹ En cada “costumbre” “hay que llevar refresco para la tierra; refino no, porque es caliente. El refresco rojo para la lumbre, el verde para el agua, Petsi [refresco de cola] para la tierra. La ofrenda también tiene pollo; hay que matarlo allá en la cueva y llevar flores”. En las ofrendas y depósitos rituales de los otomíes cada alimento, objeto, animal y bebida se encuentra relacionado con la disposición del espacio celeste e inframundano. De esta forma, a las potencias que habitan el *màhèts’i*, llamadas “antiguas”, no se les deposita aguardiente, por tener éste una calidad caliente como la hay en el lugar de los muertos. Cada sabor y color es cuidadosamente colocado, dependiendo del color de la potencia; así, se dice que el agua de los pozos es verde y que el color de la tierra es café, como el color del refresco de cola.

¹⁹ En el México prehispánico se ofrecía cantidad de animales a los dioses, como lo mencionan Michel Graulich y Guilhem Olivier: “Durante las excavaciones del Templo Mayor, los arqueólogos encontraron, enterrados en 58 ofrendas, 289 reptiles, 136 aves y 27 mamíferos entre los cuales hay 180 tortugas, 96 serpientes, 12 cocodrilos, 116 codornices, 5 águilas, 8 pumas, 2 lobos y un jaguar. [...] Algunos de estos animales forman parte de complejos cosmogramas y simbolizan por ejemplo el inframundo (los peces), la superficie de la tierra (las tortugas) o el cielo (las águilas) [...]. Las serpientes y las codornices fueron sin duda ofrecidas a los dioses como comida”. Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 35, 2004, p. 126.

Las ofrendas son depositadas en las grutas cuando se destinan para el agua y en la cueva cuando son para el viento; “se recortan papeles, muñecos con la fuerza del santo. De papel llamado florete [lustre], oropel blanco para la fuerza del santo, oropel rojo para la lumbre, oropel morado para la tierra, oropel verde y blanco para el agua, oropel blanco y amarillo para el maíz”.²⁰ El mismo principio del color se aplica para el recorte de papel, de tal forma que potencias, inframundo y supramundo son seres y lugares de colores, sabores, olores y sensaciones.

“CADA COSA TIENE SU PODER”

En *màhéts’i* están las “antiguas”; sus atributos se encuentran asociados a la fertilidad, y se tiene a las potencias del agua, el fuego, la tierra, el aire, el señor del monte, del maíz, del frijol. En segundo plano están las *grimágenes*, a las cuales se les considera representaciones de las “antiguas”; éstas se personifican con imágenes de santos católicos: el Señor de Chalma, María Magdalena, San Francisco, San Antonio.

Hasta hace treinta años el sol y la luna eran deidades muy importantes en el cosmos otomí. Si bien se le rinde culto al sol y en el mito de creación tiene un papel de suma importancia, ya que cuando sale el astro aparece la vida humana, en la actualidad los otomíes le rinden culto a la par de otras potencias. La luna ya no es representada en papel recortado y no se le considera como una “antigua”; no obstante, se tienen percepciones sobre ella: la luna pelea con el sol y augura malos tiempos. El sol, como divinidad celeste, está asociado con la creación del cosmos y el hombre.

Por otro lado, las potencias terrestres son de suma importancia; éstas se relacionan con la fertilidad agraria, las lluvias, las sequías, las tormentas y los huracanes. A ellas se les hacen complejas ceremonias. Entre éstas se encuentran *Màká Déhe* y *Hmúthe*, la Sirena, que es la más venerada entre los otomíes de San Bartolo: se le corta en papel de color blanco, dorado y verde. Esta potencia controla todo el líquido vital, las tormentas, los huracanes, y evita la sequía. Se le recorta con vestido y collares en el centro.²¹

²⁰ Entrevista realizada en la localidad de El Kandehe, abril de 2007.

²¹ Para un estudio sobre esta potencia y su importancia entre los otomíes del municipio de Ixhuatlán de Madero en Veracruz, véase Israel Lazcarro Salgado, “Las venas del cerro: el agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur”, en Israel Sandre Osorio y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, Montevideo, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua/Organización de la Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Programa Hidrológico Internacional, 2008, p. 89-104.

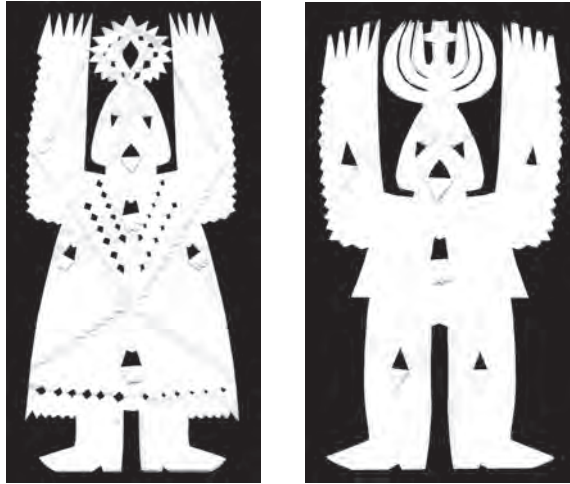


FIGURA 1. Fuerza del sol

También se representa a esta deidad mediante botellas llenas de agua recogida en algunos lugares sagrados y se les viste; a estas botellas se les agrega el *nzáki* de la potencia (la figura de papel recortado). Después son depositadas en pozos, cuevas, manantiales y nacimientos de agua.

La Sirena vive en lugares sagrados como *Màyónnija* y se le encuentra en forma de estalagmitas, a las cuales visten también los otomíes. Si bien en todos los rituales de “costumbre” están presentes diversas potencias, el agua tiene un lugar privilegiado para los otomíes, ya que muchos rituales están dirigidos a ella. Como todas las potencias, *Màká Déhe* y *Hmúthe* son “delicadas” (*xón duxki*), hasta cierto punto caprichosas, peligrosas y poco tolerantes, así que, cuando se les viste, los hombres no pueden acercarse, pues se dice que éstos tienen el tacto “caliente” y, si las tocan, el agua dejará de brotar; por lo mismo, quien se dedica a ataviarlas son las mujeres. También se dice que los hombres no visten a la Sirena porque los puede hechizar y llevar con ella al lugar donde reside el líquido vital, por lo que esta potencia se presenta tentadora y peligrosa para el sexo masculino.²²

²² Como anota Jacques Galinier: “*hmúthe* [...] cuando no llama insidiosamente a los hombres para precipitarlos en torbellinos sin fin, destruye las frágiles riberas del río. Divinidad demasiado hermosa, en su traje de gotas de lluvia, demasiado inquietante con ese pie que termina curiosamente en forma de espolón. Demasiado caprichosa en su petición de amor sin fin, ella seduce sin esfuerzo a aquellos que sucumben bajo sus deletéreos encantos”. Jacques Galinier, “Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento”, en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología*



FIGURA 2. “La Sirena”



FIGURA 3. Màká Déhe

Además de llamar a las “fuerzas” de estas potencias y representarlas en papel recortado, los otomíes creen que las “antiguas” son figurillas prehispánicas que los curanderos se encuentran en la sierra. Estas figurillas son de barro, no son compradas, y en algunos casos son heredadas de generación en generación de *ya b̃adi*. Se conservan en el altar casero; los especialistas las colocan en platos y, cuando hay un “costumbre”, las llevan consigo y las exponen en las mesas donde se recorta el papel. Se cuidan mucho, se consideran milagrosas y, al igual que todas las potencias que dan vida al mundo otomí, son “delicadas”.

Por tanto, las potencias entre los otomíes son energías que favorecen a los humanos, pero también les envían desgracias si no se les trata con el debido cuidado. No son potencias buenas o malas; de hecho tienen las mismas cualidades y defectos que los seres humanos. Pueden llevarse el espíritu de los humanos, su fuerza vital; pueden castigar si no se les ofrenda y mandar desgracias, como queda evidenciado en un relato sobre las ofrendas realizadas para la “campana de Tuto” (también considerada como una “antigua”).

Una mujer contaba que antes ella no creía en la campana, hasta que tuvo un “sueño”. Hace algunos años se iba a realizar el “costumbre” para la campana, por lo cual los mayordomos pusieron con anticipación unas mesas en los caminos con el objeto de recoger el dinero necesario para dicho ritual:

psicoanalítica, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 73-74.



Fotografía 11. Las “antiguas”

ese día era de mercado y yo me fui para San Bartolo [la cabecera]. En el camino había una mesa con un señor que pedía la cooperación para el costumbre, para la Campana. Yo pensé que no servía de nada, así que no dejé dinero y me fui al mercado. Por la noche, cuando dormía, soñé que una mujer me decía que tenía que llevar ofrenda; después vi que mi altar estaba lleno de sangre. Cuando desperté, corrí para dar la cooperación para la Santa Campana.²³

“La Campana —asimismo— se transforma en hombre o mujer y va de paseo o [a] arreglar cosas. Es una mujer rubia, bien vestida; es la María Magdalena. También es hombre y, cuando la guerra, se convirtió en Santa Anna.” Se cuentan las hazañas que hace la campana cuando se transforma en ser humano.

Los otomíes narran que hace algunos años se robaron el badajo de la campana. Aseguran ellos que se lo robó el padre de Tuto, quien después tuvo su castigo: murió de una enfermedad “extraña” en el estómago porque la campana lo castigó.

²³ Relato recogido en la localidad de San Miguel, mayo de 2008.

También dicen que, “cuando se llevaron su badajo, tembló en México, porque se lo llevaron a México. Entonces la María Magdalena se fue a pedir su ‘corazón’, vestida de otomí, al gobierno; pero la corrían y la corrían. Luego los policías después de un rato la miraron y había pura agua”.²⁴

Dicen los otomíes que han intentado llevarse muchas veces la campana, porque es “muy milagrosa”, como cuenta don Pedro:

esa campana se la querían llevar la gente de la Huasteca. No dejó. Querían completar. Como la campana que suena, su compañera era la de Tuto. Eran siete que quedaron: tienen una en San Antonio Huehuetla; tienen otra en Huayacocotla. Allí se nació. La de Tuto se la quisieron llevar y se puso muy pesada y mató a una persona. No quiso llegar a San Bartolo; cuando regresó a Tuto ya no pesaba.

Se narra que hay siete campanas distribuidas en la sierra. Todas son parientes, se hablan, aunque las únicas que están a la vista son la de Tutotepec y la de San Antonio. Las demás se encuentran enterradas; a éstas han tratado de sacarlas pero nunca lo logran. Don Francisco contó que, durante tres días, escarbaron y jalaban la campana, pero que lo escarbado en un día desaparecía al siguiente y otra vez la campana estaba enterrada. Las campanas son potencias y no les gusta que las trasladen; cuando no se les ofrenda, o se les trata de sustraer de la sierra, se enojan y castigan a los humanos.

EL SEÑOR DE LOS MUERTOS²⁵

Definitivamente, en el panteón otomí de San Bartolo Tutotepec *Zithü’na* tiene un lugar especial. Se le conoce también con el nombre de *Dàmánts’o, mbáre, ya ndô*, el “primer hombre” y *ts’üt’ábi* (el presidente, el gobernador). La veneración al ‘señor de los muertos’ es de suma importancia y se la puede observar durante los diversos rituales que se realizan año con año en la sierra. Es devoción que los otomíes comparten con las poblaciones indígenas de la Huasteca, sobre todo durante el carnaval. Los rituales y ofrendas dedicados a este personaje han sido registrados por Jean-Paul Provost, Luis Reyes García, Roberto Williams García,

²⁴ Relato recogido en la localidad de San Juan, mayo de 2008.

²⁵ Una versión anterior de este apartado se encuentra en Patricia Gallardo Arias, *Tõnts’i’na. ¿Bulto sagrado o depósito ritual?*, *Estudios de Cultura Otopame*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. VII, 2010, p. 71-94.

Arturo Gómez Martínez, Jacques Galinier, Charles Boilés, Juan A. Hasler y Croda, entre otros.²⁶ Estas investigaciones han hecho notar “que las celebraciones del carnaval en la Huasteca representan la supervivencia histórica de un culto a una deidad precolombina, el Señor del Inframundo”.

LOS NOMBRES DEL ‘SEÑOR DE LOS MUERTOS’

Es importante señalar que la variación dialectal de la lengua otomí o *hñááññu*, hablada en las comunidades de San Bartolo Tutotepec, remite a diversos aspectos semánticos de los términos que dan nombre al ‘señor de los muertos’ y que su análisis puede esclarecer lo que se entiende por él.

Como menciona Alonso Guerrero, “el nombre del *Tsitu* se ha registrado e interpretado de muy diversas formas, la etimología más difundida es que viene del verbo *ts’i* ‘comer’ o ‘beber’ y *tu* que se traduce como el sustantivo ‘muerto’; es decir, ‘come-muerto’”.²⁷ Así, Boilés refiere que en la comunidad otomí de El Zapote, Veracruz, “al Señor del Inframundo se le dice *Tsitú*, cuyo nombre significa ‘come muertos’ [...]”.²⁸ El mismo nombre es utilizado por Galinier; en sus investigaciones “aparece como *si tu*, de lo que se infiere que en esta variante la africada pudo haber perdido la oclusión y sólo quede la fricativa sorda”.²⁹ En el *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz* se registró como *çitu* o *çithü*; “es decir con una fricativa sonora como la que se utiliza como reverencial, por lo que se podría analizar como *ran çithü* (DET=REV-muerto) ‘reverenciado muerto’ o ‘venerable ancestro’”.³⁰

²⁶ Provost, *op. cit.*, p. 271; Charles Boilés, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena*, México, v. 31, n. 3, 1971, p. 559; Roberto Williams García, “Carnaval en la Huasteca veracruzana”, *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, Xalapa, n. 15, 1960, p. 41; Luis Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol: carnaval y Cuaresma en Ichcatepec, Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, p. 88-89 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras); Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990; Dow, *op. cit.*; Hasler, *op. cit.*; Gómez Martínez, *op. cit.*

²⁷ Alonso Guerrero, “Términos rituales en el carnaval otomí”, en Lourdes Báez (coord.), *El juego del develamiento. Los carnavales otomíes del estado de Hidalgo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, en prensa.

²⁸ Boilés, *op. cit.*, p. 557-558.

²⁹ Guerrero, *op. cit.*

³⁰ *Idem.* Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, ed. de Doris Bartholomew, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007.

En San Bartolo Tutotepec, además de *Zithü* (reverenciado muerto, término que hace referencia al sentimiento de respeto que le tienen los otomíes), recibe varios nombres, dependiendo del contexto ritual. Por ejemplo, durante el carnaval, los disfrazados lo denominan *mbáre*, “el compadre”. También en este ritual se le da el nombre de *ya ndô* (“el viejito”, pero como reverencial). A lo largo de los rituales que se realizan en la peregrinación a *Mâyónnija* se le menciona como *ts’üt’ábi* (presidente); este nombre también se lo dan en algunas cuevas, como *Ñä pènts’u ní*, donde hay un lugar dedicado a él. Con dicho término, los otomíes hacen énfasis en el poder que tiene para conceder justicia y favores; asimismo remite a que él es el que manda en el lugar de los muertos. Sin embargo, el nombre más utilizado en la sierra es *Dàmánts’o* o “el malo”.³¹

LOS CUERPOS DE ZITHÜ

Durante el carnaval, al *Zithü* se le viste y se le coloca al pie del Palo Volador, en la “mitad” que le corresponde al “malo”, dicen los otomíes. Uno de los disfrazados se encargará de llevarlo a bailar, a comer y divertirse; después “los viejos”, sus compadres, le harán un altar, le prenderán velas, le rezarán y pedirán favores. Como relata don Juan:

Se pone al viejito cuando hay fiesta. [Lo pone el] mismo que lo va [a] hacer, [el] mismo [que decide] qué es lo que va [a] llevar. Mientras dure la fiesta lo van a llevar ellos [los disfrazados], le van a poner su ofrenda; ellos le tienen que cumplir. Entonces llego [a] la fiesta de carnaval. Primero voy [a] hacer[lo], y lo agarré mi pantalón y ya nunca usaba yo; que le metí heno, le hice su pie, le puse su[s] zapatos viejos, le puse su camisita; luego le puse su máscara ya de carnaval. Entonces que ya lo lleve allá al Palo Volador [...]; ya dos viejos son

³¹ En la década de los sesenta, Galinier registró este vocablo como *tamás’o* y Guerrero vuelve a mencionarlo: “esta palabra [...] según el diccionario de la Sierra ha evolucionado a *ra Dàmánts’o* y que podríamos traducir como ‘el gran malo’. Esta traducción nos permite suponer que la forma *ta* es una forma fosilizada de ‘grande’, adjetivo que actualmente se registra como *xqn dā*; este cambio se puede identificar en otras variantes en las que se usa *ta* como una forma reducida de *dāta* ‘grande’. Cabría mencionar que el mismo diccionario incorpora la forma *ra tādā* para referirse a la ‘máscara de carnaval’, y de no ser por el registro de esta variación se podría pensar en una relación directa entre ambos lexemas. La forma *mā* corresponde a una ligadura que permite la formación de palabras compuestas, ya que la forma *s’o* correspondería al actual término *ts’ò* (con un tono ascendente) que se traduce como ‘malo’”. Guerrero, *op. cit.*

los que le van hacer su altar, que le van a poner; le deja su cigarro, le deja su ofrenda en el altar de afuera, el de los viejos.

La fiesta ya [ha] terminando, ya se acabó, ya es el último día. Entonces, a medio día van a dejarlo a un lugar donde no anda mucha gente, en el monte, pero lo va [a] llevar con su veladora, con su refinito, con su cigarrito, con su ramito; lo va [a] llevar pa que lo deje allí en el monte. Pero lo que van a llevar es lo que van a platicar; van hablando, aquí en el mundo, lo que está haciendo; el viejo vaya, y el otro año van a seguir viviendo, para que siga siendo fiesta, siga siendo divertir [a] la gente.³²

Si bien el carnaval es tiempo de diversión, de danza y “juegos”, también representa para los otomíes un tiempo muy “peligroso”, “delicado”, ya que *Zithü’na* está presente y es “caliente” como el ‘lugar de los muertos’. Por ello mismo, los seres humanos, incluidos los viejos, deben ser cuidadosos en sus acciones. Los disfrazados y los mayordomos deben guardar una dieta sexual. Uno de los viejos dijo:

quince días antes [de] que empiece la fiesta es que ya no va a estar con la mujer, y después [de] un mes ya cuando se cumpla la fiesta: eso es una promesa para él. Los que van [a] hacer eso, si lo van a aguantar, entonces tiene[n] suerte. Como capitán, los mayordomos que van a respetar su ramo, su cera que le[s] prende, tiene[n] suerte. Cuando aguanta uno la dieta, entonces no pasa nada: lo van a respetar como el santito. Como una promesa, usted va [a] hacer una promesa, y no te pegas con el marido y tú vas a tener con qué pasar, te da vida dios, ese compadre dice, en otomí *ya ndô*.³³

El especialista llama a los “viejos” para que lleven y preparen la ofrenda en un espacio abierto. La ofrenda de este altar sólo la podrán colocar ellos porque, a decir del especialista, “nadie puede tocar nada de allí, ya que el que se atreva se puede volver loco”; sólo los “viejos” tienen este privilegio. Mientras uno de los “viejos” prepara el altar, los demás bailan disfrazados enfrente de él; algunas veces la familia y el mayordomo deciden acompañar a los disfrazados. Allí “los viejos” le hablan con respeto al *Zithü*, como se muestra en el siguiente rezo:

³² Entrevista realizada en enero de 2009 en la localidad de Calintla.

³³ Entrevista realizada en febrero de 2009 en la localidad de Pie del Cerro.



Fotografía 12. “El viejito”

Perdóname, compadre. Allí está cigarro, allí está cerveza, allí hay tu refino. Perdóname, compadre. No diga que allí terminado está ya. Comprende, compadre, a veces [que] vienes, este sol. Hay veces [que] vienes en la nube [mal tiempo]. Siempre es poquito, yo nada gano yo, ahí donde tu casa, ahí donde hay caña, ahí donde está trapiche, allí donde billete, aquí siempre no está. Respóndeme el favor que se le pide, compadre; respóndeme. Taco hay; perdóname, compadre, acéptalo. No diga estoy metiendo mi cuchara. Perdóname, compadre; [puse] lo poquito que hubo [cuanto es]. Aquí [extendido], hubo aquí [allá abajo], no cualquiera [puse extendido], [lo baja] lo empuja a la tumba [aventar hacia abajo], compadre, porque es peligroso tumbarlo. Te pido un favor, compadre, recíbela [acéptalo]. Poquito que alcanzó [con la] fuerza; perdóname, compadre. Te pido perdón [nos perdones].³⁴

³⁴ *Pùngi nbáre, jà tì yūi, jà tì cerveza, jà bŭi nì sēi, Pùngi nbáre, hingi 'yēna jà bi jwá pŭya, comprende nbáre, jà má bi ē nŭ hyàdi, jà 'bŭ bi ē gŭi, gémhma zí ts ũ, di tãhã te'ba, nŭ bŭ ngu'ã gi tē, nŭ hàbu 'bŭ 'yomfo, nŭ hàbu pŭ 'bŭ, nŭ hàbu billete, gèkwa gémhma hín'na jà, 'yèhrà màtè báre, 'yèhrà taco 'bŭ, pùngi nbáre, da mi ñupi, no gi èna di thinda má nt'áts 'iga, pùngi nbáre, henda ts'ŭ hãngu gé'bŭ, gèkwa ñngi nán gè. [ñjómá'da] henda bi sô tóngi 'yènt'i, báre porke xón hēi póke, nà màtè báre dami ñupi, ts'ŭ te bi tsŭ ko be ts'èdi, pùngi nbáre, di à púnbahe.* Rezo recopilado en la localidad de Pie del Cerro, febrero de 2008.

Además, son quienes “limpian” a los participantes; éstos pasan por el cuerpo la vela y el manojo de hierbas para liberar la enfermedad y la mala fortuna, rezándole a *Dàmánts’o*:

Cuídela, que no se tropiece con una piedras a donde vaya. Dale una buena suerte a cada una de estas personas. Siete veces te pido perdón. Cuida a toda la gente a donde vaya, a donde esté cada uno de ellos. Que no se caigan por allí. Cuídela en su trabajo. Vaya chiflando, tú vaya cantando para que [a] ellos no les pase nada; que le rinda su dinero, que tenga buen día, una buena suerte, a cada uno de nosotros. Por favor, compadre, te pido una disculpa, a todos nosotros; te estamos pidiendo un gran favor para que no nos pase nada aquí a donde andamos.³⁵

En las peregrinaciones a los cerros, cuando se realizan “costumbres” (*Màté*), los otomíes se dirigen primero a los lugares donde habita *Zìthü’na*. Allí se le depositan flores, ramos, velas y comida. Algunas personas dejan fotografías de parientes que no pudieron asistir. Se pide que los protejan de enfermedades, que les den trabajo. Los otomíes saben que, si ellos lo respetan, él los favorecerá, como queda explícito en este relato:

Iba por el Mavodo, iba yo cargando limosna para que le den, pero no dinero, su veladora, y un día soñé que me decía: tú me respetas y yo te respeto, pero cuídate porque te van a matar; no creas en nada, que yo estoy contigo. Gracias, dios. Así que así me dijo; tres veces que me espieron y nunca me hicieron nada. Yo siempre que me corrían andaba yo en el monte, me escondía, porque no me van agarrar; me echaron un policía, pero nunca me agarraron.³⁶

En los altares de las cuevas, los otomíes visten “la fuerza del malo”. En estos rituales a *Zìthü’na* se le dice *ts’üt’àbi* o “el juez”, “el malo” o *Dàmánts’o*. Ellos cuentan que “allí se pide lo que quiera uno. Es como la presidencia municipal; piden como si fuera el delegado o el presidente para que se arreglen los problemas, para que le vaya bien”:

Cuando se lleva al cerro se deja su veladora y su refino y su cigarro. Nada más donde los vas a dejar le prendes cuatro cigarros. También cuando lo dejas en

³⁵ Rezo recopilado en la localidad de Pie del Cerro, febrero de 2008.

³⁶ Entrevista realizada en enero de 2009 en la localidad de Calintla.



Fotografía 13. Plegarias para *Dàmánts'o*

el Palo Volador le dejás sus cigarritos. Nada más le habla, ése no quiere como santito [no rezos], [a] ése el que sabe le habla de otra forma; le dice: tú pórtate bien y hágame el favor que portas bien; cuida tu hijos, cuida tus hijas; tus hijas tienen gusto porque llegaron, porque llegaste; ora tu día, ora tu santo, pero quiero que cuida, que no pasa nada; no se agarren, no peleen, por un trago de refino que va tomar, un cigarrito, no pelear [...] vamos a terminar, pero tranquilo, ninguno va pelear [...].³⁷

Se puede decir que *Zithü* aparece como “el primer hombre” que existió en la tierra y, por tanto, como el dueño de los montes, ya que sin su permiso los humanos no pueden pasar o, sí lo hacen, podrían sufrir graves consecuencias: caídas, o encontrar en el camino animales peligrosos como las víboras o los tigres. “Nadie se puede enojar con el viejito, porque es peor. En el monte vive; si a ti te toca ver, pues lo ves: lo vas encontrar con su caballo, como charro.” De hecho, los otomíes refieren que, al morir, primero se visitará el *nídu'na*; allí “lo perdona el de abajo”, *Zithü'na*; como gran juez decide el destino de los muertos. Los otomíes creen que es capaz de quitar todo; por tanto, es al primero que se le habla en cada uno de los rituales. En el rezo quedan explícitas sus cualidades:

³⁷ Entrevista realizada en enero de 2009 en la localidad de Calintla.

viernes, martes, media noche, medio día, siete viernes, siete martes, siete días, siete noches [...], cualquiera que seas, cualquiera que estés, yerba, hoja eres, monte también, tiene corazón, tiene pensamiento, tienes nuestra historia, chiflas, cantas, gritas, tú eres el que sabe hablar, hablas español, hablas otomí, hablas inglés, tepehua, hablas [como los de] Santa Ana [en este] mundo, [tú mismo] abre corazón, abre tu alma [tu pensar] [...], eres mujer mestiza, hombre mestizo, era gente corazón [...], eres mestizo [...], eres mujer de ciudad, eres rico [...], gran gobernador [de este] mundo [señor] gran Jefe [de los] muertos, huesos muertos, señor [de la] muerte [de los] muertos [del] mundo.³⁸

ZÌTHÜ'NA NO ESTÁ SOLO O EL MUNDO DE LOS MUERTOS ESTÁ CONCURRIDO³⁹

Los otomíes señalan que *ya ts'ónthi* son *ni nxúdi ya ndáhi* o la sombra de los aires; por lo mismo, “son más fuerte”. *Ya ndáhi* son muertos no “completados”, que eran individuos que se portaron mal en vida, por lo cual, cuando murieron, fueron enviados a acompañar al *Zìthü*, *ya ts'ónthi* y *ya ndáhi*; “andan por todas partes”, es más fácil topárselos en cruceros, barrancas, “en las peñas, el monte, algunos en el campo santo”, esto es: en los lugares inaccesibles por estar cubiertos de bosque, hierbas, maleza, esos lugares que no han sido domesticados por el hombre. Estos *ndáhi* se dedican hacer maldades y provocar enfermedad a los humanos. De esta forma, se encuentran relacionados con las enfermedades como el susto y la pérdida del espíritu provocado a quienes pasan por ciertos sitios sin el debido cuidado. Pero si se les habla bien, si no se les demuestra miedo, puede que la persona no agarre ningún mal, como lo expresa don Juan:

Iba yo a Huehuetla. Ya eran como las ocho de la noche [y se] me atravesó un muerto; su pie era largo como la cama. Le digo a mi gente: era un muerto, era aire que estaba; ese muerto era dueño del terreno de allí. También supe que lo

³⁸ *běhě, marte, ma dexüi, hùxádi, yòto běhě, yòto marte, yòto pà, yòto xüi, ana ge bu ana ge má ge mu dāpo, paxi ge mu dāpo, hani mbüi, hani pñeni, hani kwěntohe, gi hùxt'i, gi túke, gi máke, gi mbàke ge nānphohe, nān hñāhñu, ga nān tiní, ga nān Santa Ana, xímhái, gi seni mbüi, gi seni pñeni [...] bi xúmpho, mbóho nuya ne ka jà'ì mbüi [...], ne ka ndésna [...], gu nxúmpho, ya gu mbóho ya [...], dā ts'ùt'abi xímhái, dā hmú ánima, dó'yo ánima, hmu ndāté ánima xímhái [...].* Rezo recopilado en *Màyónnija*, marzo de 2008.

³⁹ Una versión anterior de este apartado se encuentra en Patricia Gallardo Arias, “*Tōnts'ina*. ¿Bulto sagrado o depósito ritual?”, *Estudios de Cultura Otopame*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. VII, 2010, p. 71-94.



Fotografía 14. *Ya ts'ónthi*

mataron. Ese aire, si tú tienes miedo, es malo; si no tienes miedo, no es malo. Si lo encuentras en el camino así, tirado, tú le dices: tú estate allí. Le dicen *ndáhi* porque ése tiene dos *ts'ónthi*. Lo que tiene ése espanta, se enchina el cuerpo y como que siente grande su cabeza. Pero yo nunca me espanté. Siempre iba solitito a Huehuetla de noche. Sólo dos veces lo vi.⁴⁰

Entre ellos se encuentran: *ts'öpönt'i ná ndáhi* (“la gente que se muere en el camino”),⁴¹ *ts'ohái ndáhi* (“el aire de la tierra mala, la del panteón”), *dóndo ndáhi* (“personas malas que buscan pleitos, matan, roban y son adúlteros”), *ts'óra ndáhi* (“el tiempo que es malo, anda matando a la gente”), *máxi ndáhi* (“el aire que barre”), *K'àmmá ndáhi* (“azul aire”), *huxmu ndáhi* (“verde aire”), *Júpói ndáhi* (“morado aire”), *ixi ndáhi* (“anaranjado o rosa aire”), *ánima ndáhi* (“el que fue hombre, el espíritu del muerto”); también se le llama *yógi ndáhi*, *antigua ndáhi*, *'yezédo ndáhi* (“el aire de la vieja greñuda, que siempre está enojada y busca pleitos”), *'yets'é ndáhi* (“el envidioso”; también le llaman *bats'u ndáhi*, “el que hace que se enfrenten y peleen”), *ts'út'àbi ndáhi* (“el juez de los aires”), *nä jwaí ndáhi* (“el policía”),⁴² *xändi ndáhi* (“el que tiene dos cabezas y se multiplica”), *nà ngá ka ñä buya ni ngwã* (“el que tiene el cerebro en los pies; por eso no entiende aunque le hablen bien”), *ma thé ndáhi* (“el aire del que se cae en el agua

⁴⁰ Relato recopilado en la comunidad de Calintla, enero de 2009.

⁴¹ Se traduce como el malo de la encrucijada.

⁴² Se traduce como el que trae el machete.

o se los lleva y mueren; los ahogados”),⁴³ *púmbagi ndáhi* (“el aire del borracho, el que anda cantando y molestando”),⁴⁴ *ts’ò nga yáde ndáhi* (“el aire de la mujer que nunca entiende ni va a entender”),⁴⁵ *màné ndáhi* (“el aire del que tiene la boca chueca o torcida”), *’bèts’i ndáhi* (“el arcoíris”),⁴⁶ *p’ùni ndáhi* (“sombra del malo”),⁴⁷ *hmu ts’ónthi* (“el señor malo”), *xi ngwä ndáhi* (el que anda “rengo”).⁴⁸

Además de los muertos, al *Zithü’na* lo acompañan aves: *ts’ikwua ndáhi* (pájaro rojo que grita cuando va a pasar algo, ave de mal agüero), *’bòxki’a ndáhi* (“gritona”, pájaro negro que grita cuando va a pasar algo, ave de mal agüero), *da’ü ndáhi* (tecolote, ave de mal agüero).

En este sentido, los otomíes colocan en el ‘lugar de los muertos’ a personas que nacieron con algún defecto físico y que presentan conductas problemáticas, como el ser borrachos, envidiosos, conflictivos y peleoneros, actitudes que son mal vistas en la vida cotidiana. Se piensa, entonces, que las personas que tuvieron en vida este tipo de conductas irán a acompañar al *Zithü*.

No obstante, por lo que se observa en los rituales en conjunto, el ‘mundo de los muertos’ parecería un lugar lleno de riquezas, diversiones y fiesta constante; como se dice: “ahí donde tu casa, ahí donde hay caña, ahí donde está trapiche, allí donde billete, aquí siempre no está [...]”. De hecho, hay dos nombres más que se le dan a *Zithü’na*: *mbóho* y *désna*, términos que son utilizados para designar a los mestizos, a la gente que viene de la ciudad y que, en el caso específico del ‘señor de los muertos’, hace referencia a su condición privilegiada con respecto del resto de los otomíes, porque se piensa que la gente de la ciudad tiene una mejor situación económica.

Sin embargo, existe una contradicción en dicha argumentación: si *Zithü’na*, *ya ndáhi* y *ya ts’ónthi* son ‘seres’ con una ‘potencia’ que se ha desarrollado en acto, por lo que son más fuertes que los hombres, ya que los pueden dañar cuando lo deseen, ¿por qué estos seres que habitan en un lugar tan próspero, e incluso lleno de diversiones, se dedican hacer mal a los hombres? Aunque Boilés y Galinier ya lo mencionaban, y los otomíes de hoy también lo refieren así, *Zithü’na* “no es sólo el gobernante de los muertos sino que también lo es de la mitad inferior del cuerpo, por lo que controla las funciones sexuales.”⁴⁹ Luego,

⁴³ Se traduce como el que está en el agua.

⁴⁴ Se traduce como el que hace pelea.

⁴⁵ Se traduce como el malo abajo cabeza cubre.

⁴⁶ Se traduce como el aire de muchos colores.

⁴⁷ Se traduce como el que se transforma, el nahual.

⁴⁸ Se traduce como chiquito pie.

⁴⁹ Boilés, *op. cit.*, p. 557-558.



FIGURA 4. *Ts'öpōnt'í ná ndáhi*



FIGURA 5. *Ts'öhäi ndáhi*



FIGURA 6. *Ts'óra ndáhi*



FIGURA 7. *Máxi ndáhi*



FIGURA 8. *Pumbagi ndáhi*



FIGURA 9. *Ts'ó nga yáde ndáhi*

FIGURA 10. *Màné ndáhi*FIGURA 11. *Da'ũ ndáhi*

entonces, se puede decir que, a pesar de ello, los otomíes les han dado ciertas restricciones, ya que viven envidiosos de los humanos que pueden ‘comer’ y no sólo oler los alimentos; que pueden “jugar”; pero, sobre todo, porque los hombres pueden dejar su “semilla” en las mujeres y reproducirse. Esto explicaría también por qué, cuando se les rinde culto, hay estrictas advertencias sobre la abstinencia.

EL LUGAR DE LOS MUERTOS⁵⁰

Las figuras ‘del mundo de los muertos’ constituyen un “petate” que después se convierte en ‘bulto’ llamado *tõnts’i’na* o “la limpia”.⁵¹ Este ‘bulto’ es depositado en el “monte”, en los cerros, donde se dice que habita *Zithü’na*.

Los otomíes son muy prácticos en el sentido de que se pueden observar variaciones en los tipos de ofrenda, dependiendo de *bãdi’na*, del dinero que se obtuvo para realizar el ritual y del tiempo con el que se cuenta. Por lo mismo, en “la limpia” o *tõnts’i’na* también hay variaciones respecto del número de

⁵⁰ Una versión anterior de este apartado se encuentra en Patricia Gallardo Arias, “*Tõnts’i’na*. ¿Bulto sagrado o depósito ritual?”, *Estudios de Cultura Otopame*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, v. VII, 2010, p. 71-94.

⁵¹ También se le nombra como *jóki-barrer*, *báxi-escoba* y *pũki-golpear*, acciones que están relacionadas con pasar el ‘bulto’ a las personas y limpiarlas.



Fotografía 15. *tõnts'i'na*

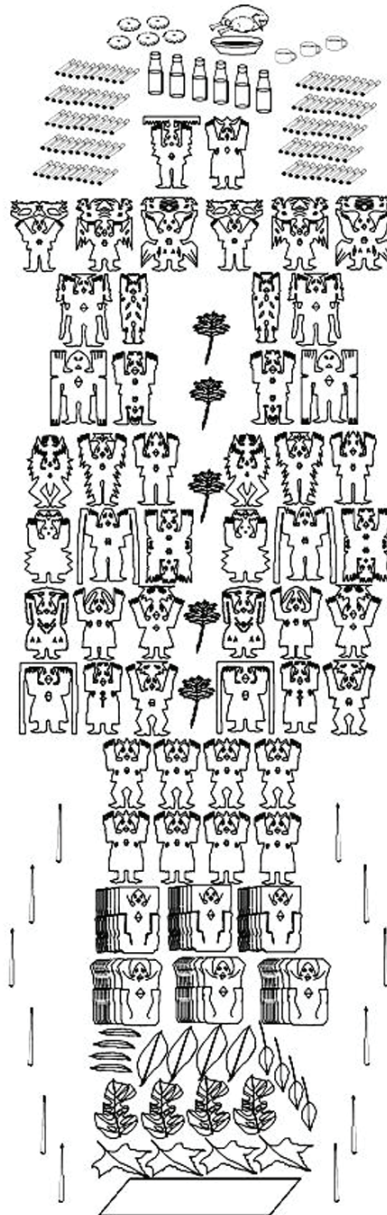
elementos que la componen: comida, flores, refresco, ceras, cerveza, refino, pan, café y figuras de papel recortado. De esta forma, entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec encontramos “la limpia grande y la limpia chica”. Aunque existen estas diferencias de número, en todas ellas encontramos el mismo principio: recrear ‘el lugar de los muertos’ para conversar con ellos. En este sentido, y apoyándose en las categorías e investigación de Danièle Dehouve, *tõnts'i'na* no es sólo una ofrenda; la componen varias acciones: rezos, danza, sones, actitudes; en otras palabras, sería lo que Dehouve nombra como “depósito ritual o ceremonial”.⁵²

Todo ritual otomí comienza aquí: con *tõnts'i'na*, o sea la ofrenda para las “fuerzas” del “lugar de los muertos”. Como ya se ha mencionado, la importancia que adquieren *Zithü'na*, *ya ndáhi* y *ya ts'õnthi* para los otomíes se observa justo en el momento que empieza un ritual, sea de “costumbre”, sea el carnaval, ya que lo primero que realiza el especialista es la limpia.

Tõnts'i'na puede ofrecer al observador una maqueta del cosmos del ‘mundo de los muertos’. Allí se encuentran *ya ndáhi*, *ya ts'õnthi ne Zithü'na*; además se colocan diversas hierbas para recrear el lugar donde habitan estas “fuerzas” que, a su vez, son plantas con cualidades curativas. Las “fuerzas” aguardan a que el especialista les hable, les invite cigarro, refino, pollo y café.

⁵² Para Dehouve, el “depósito ritual o ceremonial” lo componen la ofrenda, el sacrificio y el ritual que se realiza en su conjunto. Dehouve, *op. cit.*, p. 15.

Cuadro 3
La ofrenda del lugar de los muertos





Fotografía 16. Las “fuerzas” de papel jonote

Ya ts'ónthi son “fuerzas” recortadas en papel jonote (*kóni*). Se cree que son las más malas y las que dan una potencia extra al resto de las “fuerzas” allí expuestas. Son poco definidas, poco antropomorfas. Arriba de éstas se colocan las “fuerzas” de *ya ndáhi*, que son recortadas en diferentes colores y mantienen atributos diversos asociados a las desgracias, así como defectos humanos.⁵³

Aquí se expondrán los componentes y acciones de una “limpia grande”, por lo que, en estos casos, más de un especialista se dedica a recortar las “fuerzas” de los integrantes del mundo de los muertos. Se recortan 60 figuras de papel jonote (30 hombres y 30 mujeres), 60 figuras de papel de china (30 hombres y 30 mujeres) y se recolectan cuatro hojas de diversas hierbas (100 clases de hierbas). Algunas de ellas son: tejón (para el aire), ojo de buey (para retirar las enfermedades), *xi ts'ede* (que retira la pesadilla), mano de gato (que retira la mala enfermedad), ortiga (que quita los malos aires), álamo (para el aire malo), chalame (ayuda a los golpes y limpia), mano de tigre (para limpiar la mala enfermedad), mazacuate, moralillo (para la fuerza), *xi dõnts'a*, mano de ardilla y espina de mora (que retira las enfermedades). Todas ellas se colocarán como “el petate”

⁵³ Montoya Briones, *op. cit.*, p. 5.



Fotografía 17. Los aires también fuman

(*xífi*) y el escenario donde estarán “descansando” las “fuerzas”; *ya ts'ónthi* son los primeros en caer en la cama: hombres arriba, mujeres abajo; arriba de éstos se colocarán *ya ndáhi*, las “fuerzas” de papel de china, utilizando el mismo principio: hombres arriba, mujeres abajo. En medio de cada hilera se pondrán los ramos (50 pares), un huevo en medio de la limpia (“para limpiar la enfermedad”), y alrededor de “la limpia” se colocarán ceras (12 ó 24).

Una vez recreado el ‘lugar de los muertos’, el curandero invitará a las “fuerzas” a beber refino y fumar cigarro, para lo cual se le pondrán cigarros en “la boca” a cada una de ellas. Se les verterá refino, refresco (de cola) y cerveza. Esta acción se repetirá cuando “los cigarros son fumados”. Durante este momento, el curandero empezará a rezar y hablará con las “fuerzas”, como se aprecia en el siguiente rezo:

aquí está derrumbado, aquí está esta mi carne, mi gran comida, aquí está agrio, aquí ésta está amargo, aquí está gran pensamiento, aquí está gran mal palabra, aquí está gran mentada, aquí están éstos, está tu pariente, de éstos está el que no es tu pariente, donde allí yo llego donde dicen esta muerte [...], color aire, verde aire, morado aire, anaranjado aire, café aire, azul aire, caliente aire... aire, aire malo, dentro aquí [donde] está muerto, te brota el muerto

mundo, salvaje aire, verde aire, negro aire, escalofrío aire, [realmente] frío aire, pájaro aire [...] aire, enfrentado aire mundo [...] todo enfermo, todo desafortunado, uno que hace mal de ojo, uno envidioso, uno que hace maldad, uno que mal aconseja, uno que te hace culpable, uno que te miente [en] este mundo [...] muerto [pesadilla] aire, morado aire, dos cabezas aire, fiera aire, envidioso aire, toma-sangre [malora] aire, soplón aire, antigua aire, antigua aire [...] ahora todos [cada] una casa en [mi] puerta, [donde] se hospeda, [donde] es que descanso... y noche [...].⁵⁴

Una vez terminado el rezo, el curandero invita a comer a las “fuerzas”. Se colocan platos con piezas de pollo o guajolote y café con pan. Se espera a que *Zithü’na*, *ya ndáhi* y *ya ts’ónthi* degusten la comida: la huelan. Una vez más *bädina* ofrece cigarros, refino, refresco y cerveza y espera a que sean consumidos. El trío de músicos comienza a tocar los ocho sonos para la limpia (sonos de “costumbre” pero con un ritmo alegre). Alrededor de la limpia (*tönts’i*), el resto de los participantes del ritual bailan. Algunos se detienen para ofrecer una veladora y pedir a las “fuerzas” sus favores; otros piden al curandero que intervenga por ellos y hable con *Zithü’na*:

todos nosotros salimos, necesita, así quería, como salimos así regresamos [...] acuérdate [de tu] parte, acuérdate alegría, ya te enjoyaste, acuérdate [de tu] corazón, acuérdate [de] florear [tu] pensamiento, dale la fuerza [a] toda la gente que vamos en peregrinación, llegaron aquí, te creyeron tu corazón, te creyeron tu alma, venimos ahora aquí, venimos, estamos [en] tus manos [...] floreando tu corazón, floreando tu alma está, creen [en este] mundo [...] ponte alegre, ponte a gusto [...] ahora ponte a gusto, baila, canta, chifla, baila su camisa, bailan huesos ahora, baila tu corazón, baila tu alma [...] ahora perdóname, ahora esta hora, perdona donde le falta una pocas palabras [...] te

⁵⁴ *nù mü nù nxóti’i, nù mü nù mà ngô, mà dâ ntùhu, nù mü xtán ixi, nù mü xtán jú’ ts’i, nù mü dâ npëni, nù mü dâ nune, nu mu dâ nts’one, nù mü díge, mu ni mèni, díge mü xi hi ni mèni, hàbu nge di tsómba’na nù dâte [...], kólor ndáhi, huxmu ndáhi, Júpoi ndáhi, ixi ndáhi, káfe ndáhi, K`ammá ndáhi, xóm pá ndáhi... ndáhi, dóno ndáhi, o nù mü ánima, mbot’i ánima xímhái, zâte ndáhi, huxmu ndáhi, pò ndáhi, dühtse ndáhi, no ma tsè ndáhi, ’bòxki’a ndáhi... ndáhi, yéte ndáhi xímhái [...] gáthó i ts’òdi, gáthó i úthi, nda ran ’yete, nda ran ts’ete, nda ran púmbate, nda ran t’útate, nda ran àni n’okate, nda ri fehn’a nuna xímhái [...] ánima ndáhi, Júpoi ndáhi, xendi ndáhi, zâte ndáhi, yéte ndáhi, tsiji ndáhi, buxkwa ndáhi, yógi ndáhi, daxkwa ndáhi, [...] nùyá gáthó nda ngù ná mà ngóxthi [...] oxi, ma tsagoge [...] ne xiú [...].* Rezo recopilado en *Máyónnija*, marzo de 2008.



Fotografía 18. Hablando con *Zithū'na*

pedimos un consejo [que] nos dio, te pedimos que nos limpie, gente de la ciudad [del] mundo [...].⁵⁵

Media hora después, el curandero vierte los alimentos sobre las “fuerzas” y envuelve el depósito a manera de ‘bulto’. Una vez envuelto, lo carga sobre el hombro junto con una gallina negra, que se ofrecerá “para que “los malos” no

⁵⁵ *xon gāthó xta nets'ihé, nde ngù xti ne goga xohe xi da pengohé [...] bëni parte, bëni jóhya, i xon fo'ya, mbüi bëni ndòni fënni'a, 'yepa ra n'ákí, 'yepa xani zofo xímhái bi tsekwa, bi do'dua, bi èk'yëi ni mbüi, bi èk'yëi ni nfëni, xpa ya nigua xpa nye ni 'ye [...] dónin mbüi, dónin npëni, nge 'nek'e, xímhái [...] pëtsi pòho, pëtsi màté [...] nuya pesna pòho ya ga neya, tonya uxya, mèni pani'a mèni dó'yo ya, mèni mbüi, mèni pëni'a [...] nuya punga ya ora habü ya [...] punge hapü me'a nané yoné [...] pesba nane yone konseho doahé ya xamba maxi, de nan xúmpho ni xímhái [...].* Rezo recopilado en *Mâyónnija*, marzo de 2008.

se lleven “el espíritu” de las personas”: “la gallina para el mal aire, ya que quiere matar a uno, le gusta dañar; se les entrega para que se lleve[n] a la gallina y no a la gente”. Por último, *bădi’na* pasa el ‘bulto’ por cada uno de los asistentes y por los lugares sagrados.

Es de suma importancia que todos se “limpien” y participen de este rito, aunque no es una regla. La mayoría de las veces la limpia se realiza ya entrada la noche, por lo que algunos de los infantes ya están dormidos. El especialista despierta a todos para que “se limpien”, procurando que el ritual tenga efectividad con esta acción y acabe sin problema alguno. Una vez realizada la limpia de personas y lugares, *bădi’na*, acompañado de dos o tres hombres, se adentra en los bosques y malezas para depositar el ‘bulto’ y dejar los obsequios a los habitantes del ‘mundo de los muertos’, donde permanecerá hasta ser recibido por éstos.

UNAM - IIH