

Patricia Gallardo Arias

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2012

131 p.

Cuadros, ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 22)

ISBN 978-607-02-3369-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de abril de 2016

Disponible en:

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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

LA ORGANIZACIÓN DEL RITUAL¹

LAS MAYORDOMÍAS

En las localidades otomías, el sistema de cargos está dividido en cargos civiles, representados por el delegado y los policías comunales, y religiosos, caracterizados por los mayordomos o capitanes. A ambos cargos pueden acceder todos los miembros adultos de la localidad. A las autoridades civiles se les escoge en reunión cada año.²

La constitución de las mayordomías rebasa los límites locales, conformando una comunidad, ya que están compuestas por un grupo de los habitantes de la localidad, de localidades cercanas y, a veces, de otros pueblos o estados que comparten una serie de principios en torno a las creencias y el ritual. Los mayordomos contribuyen con trabajo, bienes y dinero a la organización de las celebraciones religiosas alrededor del santo patrono, de las potencias y del carnaval. El cargo más alto es el de primer mayordomo o capitán. El tiempo de duración del cargo varía, pues hay mayordomos que cuidan y protegen al santo patrono sólo por un mes y el cargo pasa después a otro. En la fiesta de carnaval, el cargo dura un año y la obligación de ayudar a los próximos mayordomos es por siete años. Asimismo, para el “costumbre” de la Campana en Tutotepec los mayordomos son elegidos dos años antes y empiezan a tener obligaciones desde el momento de la elección.

Los mayordomos son los encargados de obtener lo necesario para llevar a cabo el ritual: dinero, flores, comida, ramos, ceras, cigarros, incienso, ropa de las “antiguas”, papel, y además se ocupan de conseguir a los tríos y bandas, según sea el caso. No obstante, la mayor responsabilidad recae siempre en manos

¹ Una versión anterior de este capítulo se publicó en Patricia Gallardo Arias, “Vínculos sociales, conflictos y equilibrio entre los otomías de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo”, *Itinerarios*, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Varsovia, v. 11, 2010, p. 9-34.

² *Vid.* Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, México, Anagrama, 1985.



Fotografía 19. Capitanes en el carnaval de *Dimayé*



Fotografía 20. Mayordomos en el ritual para la Campana. Localidad de Tutotepec

del primer mayordomo o capitán en el caso del carnaval. Los mayordomos deben aceptar el cargo con agrado, ser generosos y contribuir en todo lo necesario para que el ritual se realice según la tradición. Deben tener mucho cuidado de no quejarse del cargo ni faltar al respeto a las potencias, ya que éstas “tomarán en cuenta todo lo que se haga” para beneficiarlos a ellos y a su pueblo. Así lo narra don Francisco, quien dijo que era muy pobre cuando iba a ser primer mayordomo para el carnaval. Sólo tenía una casita con techo de cartón, pero le tocó tomar el cargo. Francisco cuenta que estaba muy preocupado porque no tenía dinero para hacer la celebración. Por la tarde se fue a la milpa; allí se le apareció “en un palo de aguacate un señor todo vestido de blanco, con su calzón o naguas de manta y un sombrero blanco. El señor estaba encima de un caballo negro. Me dijo que no me preocupara, que todo iba a salir bien, que yo empezara a preparar todo”. Así fue que don Francisco empezó a invitar a la gente para el carnaval: “la primera vez sólo di de comer una sopita, pero se juntaron muchos viejos, [y] a la siguiente ya tuve para dar frijoles, hasta que tuve para matar un animal y dar buena comida. Luego me faltaba la bebida”. Él dijo que ese día se sentía preocupado y empezó a beber refino. Se fue para la cabecera un poco triste y desesperado. En las cantinas de la cabecera le invitaron unas cervezas y, en una de ellas, le dieron unas cajas de cerveza; entonces ya tenía la bebida. Al regresar a su casa iba caminando junto al río y vio unos papeles tirados: “no hice mucho caso y seguí caminando. Después pensé que debería volver: los papeles eran un montón de dinero, varios billetes”. Con ese dinero completó para la fiesta. Don Francisco dijo que, como cumplió con la fiesta, le fue bien; después hizo su casa, “porque si uno hace con voluntad, buena voluntad, las cosas salen bien”.³

Los nombres de los puestos en las mayordomías prefiguran su funcionamiento interno y aun los nexos con otras mayordomías. Al capitán o primer mayordomo, por ejemplo, le conciernen responsabilidades morales ante los mayordomos, tales como la reciprocidad o la demostración de los valores y las virtudes de la experiencia vivida. Las reglas aceptadas y convenidas por el grupo son hechas valer en la demostración del prestigio y en el reconocimiento del deber. Las relaciones entre los mayordomos pueden ser tan heterogéneas entre sí como las de compartir un vecindario, pertenecer a una parentela o poseer un trabajo en común.

Cada mayordomo es acompañado por su pareja, quien lo apoyará y ayudará en todas las actividades que debe realizar. Aquí podemos anotar al paso que el cargo también puede ser ocupado por mujeres. El cambio de mayordomos tiene

³ Entrevista realizada en la comunidad de Pie del Cerro, enero de 2008.

lugar después de terminados los rituales. Son ellos los responsables de invitar a participar a la gente de su localidad o de localidades vecinas. Las personas que acuden al ritual son las encargadas de cocinar, cargar comida, ramos, pollos, gallinas, papel (durante las caminatas para llegar a cuevas y grutas), buscar la leña: en otras palabras, son las que más trabajan durante los rituales y, al igual que los mayordomos, no se deben de quejar por las tareas que llevan a cabo.

Los antropólogos parecen estar de acuerdo en que no existe ninguna necesidad para que las relaciones de consanguinidad definan los criterios de un sistema de parentesco; la muerte, la construcción de una capilla, de una escuela o de una casa son hechos que pueden definir las relaciones de parentesco en las sociedades indígenas de México.⁴ Una de las formas de relacionarse y crear vínculos entre los otomíes la constituyen estas mayordomías, cuyo objetivo, como se mencionó, es financiar la fiesta patronal y el carnaval; en este sentido parecen conformar grupos mayores que las familias extensas. Además, en algunas comunidades, como Pie del Cerro, estas relaciones representan un poder real en la medida en que los mayordomos pertenecen a alguna de las familias que ostentan el poder en la localidad (los maestros) y se insertan en el carácter rotativo de la estructura de autoridad.⁵

EL COMPADRAZGO

Entre los otomíes, los vínculos tanto de consanguinidad como de afinidad se encuentran mediados por diversos rituales; por la vía del padrinzago y el compadrazgo, el parentesco se extiende y se establece una relación estrecha con el

⁴ Al respecto, Saúl Millán y David Robichaux argumentan que, entre los pueblos indígenas de México, “los vínculos de parentesco juegan un papel clave en las interacciones que surgen del ámbito ceremonial; además, las relaciones que se tienden entre los hombres y el mundo sobrenatural también se expresan en el ‘idioma del parentesco’ o, al menos, en el del parentesco ritual”. Saúl Millán y David Robichaux (coords.), *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, suplemento de *Diario de Campo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 47, marzo-abril de 2008, p. 4. Anath Ariel de Vidas, “Prácticas familiares en la Huasteca veracruzana: algunas aportaciones contemporáneas al estudio del parentesco huasteco”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], BAC-Biblioteca de Autores del Centro, puesto en línea el 15 de febrero de 2007. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index3323.html>, p. 2.

⁵ A decir de Catherine Good Eshelman: “una dimensión de esta propuesta es la unificación de la acción ceremonial y el parentesco ritual con la vida política”. Catherine Good Eshelman, “Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque”, *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, suplemento de *Diario de Campo*, Saúl Millán y David Robichaux (coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 47, marzo-abril de 2008, p. 12-13.

ritual: “la vida ceremonial se convierte en estos casos en una fuente de producción de nuevas relaciones sociales en las que no están contenidos los vínculos tradicionales de consanguinidad y afinidad”.⁶ La gente nunca tiene relaciones de compadrazgo con sus parientes. Entre *ya ñáhñu*, los compadres permanecen fuera del sistema de parentesco consanguíneo y el compadrazgo ritual no se emplea para reforzar relaciones entre la familia, como suele suceder entre los mestizos.

Al compartir la organización de las ceremonias, los mayordomos se constituyen como compadres. De esta manera, al terminar alguna de las fiestas patronales se realiza un ritual para estrechar más los lazos que los unirán; en dicho ritual se observa a los compadres y las comadres formados en dos filas para saludarse e invitarse un “trago”. Así, cada compadre saluda a su comadre, le invita un trago de refino y le dirige palabras de respeto y aliento. Después se baila lo que se denomina “el baile de la canasta”; esta danza es una forma de consagrar los lazos del compadrazgo.

Entre compadres, ahijados y padrinos existen relaciones de respeto y un protocolo estricto en el trato. Hay gestos y formas de manejo corporal delicados y reverenciales para saludar y acercarse a los compadres y padrinos rituales. Estas formas incluyen frases personales que tratan de una cosa muy delicada: el *nzáki* (‘fuerza’) de la persona, y gestos de cuerpo y manos que son muy formales e indican un gran respeto.⁷

De igual manera, alrededor de las imágenes de los santos patronos de cada localidad y de los santos de los altares familiares se crean lazos estrechos de compadrazgo. Cada santo tiene su padrino que le trae ofrendas y ropa para vestirlo cuando se le realiza un “costumbre”. La obligación de adorarlos se hereda de especialista a especialista. La reciprocidad es un tema central entre los otomíes que se manifiesta tanto en las relaciones de parentesco consanguíneo como ritual, tanto como entre los humanos y las potencias.

Hay que destacar que los términos de compadrazgo se extienden en la relación que establecen los viejos del carnaval con ‘el señor de los muertos’, denominándolo *mbáre* o compadre durante esta celebración. De esta forma se refleja que ‘en el mundo otro’ los otomíes extienden la construcción de su sociedad y de las relaciones que establecen cotidianamente.

⁶ Millán y Robichaux (coords.), *op. cit.*, p. 4.

⁷ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Colección Presencias).

LOS ESPECIALISTAS RITUALES

Estos hombres y mujeres dirigen todos los rituales y representan la mayor autoridad espiritual en ellos. Por tanto, es de suma importancia que “los que saben” (*ya bādi*) tengan el “don” (*yómféni*),⁸ pues se cree que sólo de las potencias podrán aprehender el ritual y de esta forma transmitirlo a los otros. Los especialistas denominan al don como pensamiento porque para ellos éste es sinónimo de conocimiento. Todo en ellos está relacionado con conocer, con saber.

La enseñanza es un rasgo fundamental para la reproducción del sistema de creencias entre la población. El aprendizaje entre *bādi'na* siempre es empírico. Por un lado se adquiere el saber mediante la transmisión de conocimientos en el ámbito familiar: el padre, la madre, la tía o la abuela enseñan al individuo cada una de las reglas, pasos y formas a seguir durante los rituales; por el otro, la sabiduría se obtiene por medio de la observación de otros especialistas: durante las ceremonias se acumulan las experiencias. Por ello mismo no es raro encontrar que “los que saben” (a pesar de la distancia habida de una comunidad a otra, separadas mínimamente por dos horas y hasta por un día de camino para llegar a ellas) sean parientes.

En otras regiones como la Huasteca los curanderos aprenden también gracias a la instrucción técnica proporcionada por una persona o institución, en cuyo caso el aprendizaje técnico no familiar se adquiere a través de libros de herbolaria y esoterismo o mediante la asistencia a cursos organizados por instituciones estatales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En cuanto a los otomíes, cabe decir que no se ha dado este tipo de relaciones institucionales; de hecho, en las comunidades del municipio de San Bartolo los curanderos no utilizan el nombre de “médico tradicional” para referirse a ellos mismos y a su trabajo, término que fue introducido por el Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora CDI.

No obstante, la explicación que dan sobre este conocimiento siempre se remite al “don”, capacidad de origen divino adquirida desde el nacimiento que se presenta asociada a enfermedades sufridas por la persona durante la niñez y la adolescencia, la cual es revelada durante el sueño. Así lo narra el especialista: “cuando uno es curandero ya lo trae en el espíritu, lo trae en su corazón. Cuando está chiquillo y chillar y chillar van [a] hacer su fuerza para que le ayude”. Algunos de los especialistas mencionaron que supieron que serían curanderos cuando fueron a *Màyónnija* (iglesia vieja y santuario prehispánico). Fue el caso

⁸ Pensamiento.



Fotografía 21. José activando “las fuerzas”

de Silverio, quien aprendió a los ocho años cómo se hacía un “costumbre” y supo también que tenía que curar y cortar el papel sagrado. Él empezó a curar a esa edad y, más que a ningún otro especialista, la gente lo considera alguien muy especial porque empezó a curar desde niño.

Dentro del pensamiento indígena, el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del espíritu, ya que, mientras el individuo duerme, su espíritu vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y encuentra, a veces, a otros espíritus que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar. También puede ir a los lugares donde habitan las “antiguas”. Algunos especialistas dicen que adquieren su conocimiento por medio de los sueños, ya que durante él hay una “voz” que les habla y les enseña. De esta forma, para el especialista los sueños presagian y descifran acontecimientos y propician la comunicación con las potencias. Soñar es una manera de conocer y aprehender su mundo. La iniciación es muy importante desde el punto de vista social; significa el reconocimiento comunitario de las aptitudes y habilidades adquiridas. No obstante, los rituales de iniciación son diversos entre los grupos indígenas de México. En la Huasteca, la mayoría de ellos requiere del consumo de plantas alucinógenas, encierros y visitas a cuevas.⁹

⁹ Ejemplo de ello es lo que relató Juan, curandero nahua, quien dijo que lo encerraron por siete días en un cuarto con el objeto de que aprendiera las oraciones para la curación. Al salir, al octavo día,

“Los que saben” conservan este conocimiento, que atestigua su paso por la vida, impreso de prácticas que responden a una lógica que pretende armonizar con su entorno. Mientras mayor sea el conocimiento y la eficacia en los remedios, el ritual *bădi’na* será más reconocido, en cuyo caso se le dirá, en español, “tyo”, como una forma reverencial para expresar el respeto que se siente por él.

Durante los ritos de curación, las velas y los ramos de flores desempeñan la función de absorber la enfermedad de los individuos por tener cualidades cálidas y luminosas. Al realizar una “limpia”, *bădi’na* se instituye como padrino y protector del paciente frente a las potencias. Esta forma de padrinzago se produce porque ‘el que sabe’, a quien se le atribuye un *nzáki* o “fuerza” más potente que al resto de la población, comparte su condición anímica con sus pacientes, además de mandar a sus animales compañeros a que estén pendientes de su ahijado que se está fortaleciendo. Por esta razón, ‘el que sabe’ tiene que ser fuerte para poder realizar curaciones; de lo contrario, se quedará sin fuerza en cada una de las limpiezas que realiza. En los “costumbres”, la gente pide al especialista que intervenga por ella y, a su vez, pida a las potencias. *Bădi’na* reza:

Ave María Purísima, Ave María Santísima, gracias [a] este sagrado santo padre, gracias [a] este sagrado santo madre. Tú [que] estás allí te pido me hagas un favor, en medio, un día con un día, un paso con o por un paso, a donde anda este pobre, a donde anda este angelito, porque Dios despertó su corazón, porque Dios despertó su alma, búscale su camino a ésta, a donde llegó pobrecita, vaya atrás, vaya adelante, vaya en medio, un paso por un paso, vaya sople tus ojos, vaya soplando tu boca, véala a ella, a donde calentura, sea en la calle, sus sueños, en enfermedad, a lo que le pase a ella, vaya atrás, vaya adelante, vaya, bárrele camino enfermedad, su escalofríos, más encuentre trabajo, más centavos encuentre, un cinco, un diez, a donde este pobre angelito pobre da, hogar donde venir, estar su hogar o casa de donde viene, viene esta pobre, discúlpame de tu corazón, disculpa tu alma, poquita ofrenda tu veladora, poquito este

su maestro lo puso a prueba y le pidió que encontrara y distinguiera las plantas medicinales que iba a utilizar durante su vida como curandero. De alguna manera, el alejarse de todo contacto humano le concedió a Juan la sabiduría para reconocer las plantas y las oraciones curativas. Entre los teenek y los nahuas de San Luis Potosí, los iniciados son conducidos a la cueva sagrada, donde les hacen limpiezas y realizan rezos y ofrecimientos a los espíritus que habitan allí, para que éstos aconsejen a los nuevos curanderos. Patricia Gallardo Arias, “Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos”, en Patricia Gallardo Arias (coord.), *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008, p. 87.



Fotografía 22. *Ya bǎdi*

pensamiento, tantito este pensamiento hay, porque éste cuesta dinero, cuesta cinco, diez, donde esté parado este pobre, cuidála a su paso, llévate la en tu corazón, llévate la en tu derecha, bendícelo, día y noche vaya atrás, vaya adelante, darle buena suerte, dale buen corazón, dale buena alma, gracias el sagrado santo padre, gracias el sagrado santo madre, Ave María Purísima, Jesu Cristo, gracias sagrado santo madre.¹⁰

Debido a la movilidad y al trabajo que realizan, los especialistas van creando durante su vida una serie de vínculos con individuos de diversas localidades. Algunas veces estas relaciones van más allá del municipio y, por lo mismo, es común encontrar que estos especialistas tengan muchos parientes en la sierra, pese a la distancia que hay de una comunidad a otra, pues mínimamente lleva caminar desde dos horas hasta un día para llegar a ellas. Asimismo, *bǎdi'na* se vincula con familias nucleares y extensas no residenciales, unidas por los principios del parentesco ritual, volviéndose padrino y madrina de las personas que acuden a los rituales.

La constitución del parentesco, tanto ritual como consanguíneo, creado alrededor de *ya bǎdi* rebasa toda diferencia y los límites locales, conformando una comunidad, ya que sus redes están compuestas por un grupo de los habitantes de

¹⁰ Relato recopilado en la localidad de Tutotepec, mayo de 2008.

la localidad, de localidades cercanas y, a veces, de otros pueblos o estados que comparten un vínculo social, religioso y cultural. En este caso, los ritos refuerzan lazos entre pares, pues las relaciones entre compadres son de ayuda mutua y éstas le dan más cohesión e integración a la comunidad y al grupo. De acuerdo con lo anterior, los lazos de parentesco creados por “los que saben” darían una visión de una sociedad colectiva más que individualista entre los que la forman. En este tipo de sociedades, como señala Dow, las prestaciones rituales se constituyen en el principio que genera la solidaridad de ciertos grupos que se ubican entre la localidad, el núcleo doméstico y la comunidad, estableciendo lazos sociales por medio de donaciones gratuitas en un contexto ceremonial.¹¹

LA COMUNIDAD RITUAL

El término de comunidad define al conjunto de personas que participan en los rituales, así como los mecanismos que integran este conjunto como una entidad mayor, con jerarquías, atribuciones y formas pautadas de reciprocidad que hacen que la población, aunque aparentemente dividida en las localidades y la vida cotidiana, mantenga un vínculo.¹² Muchos de los trabajos etnográficos se han centrado en el estudio de comunidad. Este término es una herramienta para la investigación que pretenda alcances regionales a través del método comparativo. No obstante, el estado de los trabajos monográficos en regiones como la Sierra de Tutotepec es todavía incipiente y apenas permite comenzar a identificar problemas de orden regional. Un análisis regional requiere datos de la misma naturaleza en uno y otro lugar, por lo que será la abundancia de los trabajos etnográficos lo que permita un avance ulterior en este sentido. Lo anterior implica un problema: por un lado, la falta o ausencia de etnografías comparables

¹¹ Dow, *op. cit.*; John Monaghan, “The Mesoamerican Community as a Great House”, *Ethnology*, v. xxxv, n. 3, Summer 1996, p. 186-189.

¹² Al respecto, Ariel de Vidas señala que “la comunidad representa la primera instancia de identidad colectiva, dentro de la cual sus miembros, aun perteneciendo a diferentes rancherías, se consideran solidarios por relaciones de parentesco y por la propiedad colectiva de la tierra que se desprende de ella”. El término *teenek* para nombrarla, *Kwenstal*, denomina indistintamente a la ranchería o a la comunidad entera, la suma de rancherías, lo que demuestra una concepción de conjunto respecto del grupo social al cual el indígena se siente pertenecer. Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de una identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Institut de Recherche pour le Développement/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003, p. 175-211 (Colección Huasteca).

dificulta la abstracción regional; por el otro, debido a la carencia de análisis regionales los trabajos monográficos de comunidad dejan de lado lo regional.

La comunidad y el lugar habitado son dos cosas diferentes, pues la primera incluye lugares no habitados como las tierras de cultivo, ojos de agua, cementerios y pozos.¹³ La premisa principal para definir la comunidad radica en que ésta se encuentra ordenada por un restringido número de principios: los de integración y reciprocidad, que se expresan simbólicamente en los rituales.¹⁴

Asimismo, la comunidad es representada en su totalidad tanto en los lugares sagrados como en los rezos: en ellos, como en la comunidad real, hay jerarquías. Por eso se dice que hay una iglesia debajo de la iglesia de Tuto, “igual con mesa y silla y bancas [...]”. Además, en los altares naturales de las cuevas los otomíes ven presentes en las piedras las mismas jerarquías que existen en el ordenamiento municipal: allí hay “presidente, policías, secretarías”. Se puede decir que los otomíes recrean esta comunidad durante los rituales y tratan de unir estos mundos y las diferencias que puedan existir entre potencias y personas, mujeres y hombres, y entre el mundo de arriba con el abajo.

¹³ Alan Sandstrom señala, a nivel de generalización, que “social units beyond the domestic group have perhaps eluded ethnographers because they have been looking in vain for overtly formal structures”. Alan Sandstrom, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”, *Ethnology*. Special Issue. Mesoamerican Community Organization: Barrios and Other Customary Social Units, University of Pittsburgh, Pittsburgh, v. xxxv, n. 3, Summer 1996, p. 174.

¹⁴ Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, Alfaguara, 1988, p. 103.

UNAM - IHH