

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

Los rituales en el caso otomí no recrean los hechos primordiales narrados en los mitos, como sucede entre otras sociedades, sino que funcionan como medio de comunicación con las potencias que crearon y habitan el mundo otomí. De esta forma, los rituales tienen el propósito de equilibrar los dos mundos: el humano con el sagrado; ambos coexistirán en el tiempo ritual.¹ Mundos y tiempos fundados en la doble creencia de que existen seres y fuerzas invisibles que controlan el orden de la marcha del universo y de que el hombre puede influir en ellos, mediante el rezo, el sacrificio y la conformidad de su conducta.

Una fuerte expresión de la complejidad religiosa en la que viven los otomíes que habitan el municipio de San Bartolo Tutotepec es la acentuada vitalidad de los ciclos festivos comunitarios. Durante todo el año se realizan diversos rituales, los cuales involucran una densa red de intercambios ceremoniales, entre los que tienen lugar las peregrinaciones a antiguos santuarios de origen colonial (como la iglesia agustina del siglo XVI en Tutotepec) y a cerros, cuevas, grutas (como *Mâyónníja*, “México Chiquito”), pozos y pueblos, donde se involucran fuerzas como *ya yógi*, *Zithú’na* o *Dàmánts’o* y “la Sirena”. “En los rituales las expresiones son predominantemente verbales, esto es, expresiones con palabras, y como tales tienen un significado simbólico [...]; y los actos, al ser formalizados, adquieren inmediatamente un significado.” Si bien los rituales incorporan una serie de actos, tales como preparar y consumir alimentos, eliminar desperdicios, sacrificar animales, éstos se encuentran incorporados en el marco de la acción simbólica. De lo contrario, no tendría sentido distinguir el ritual como un tipo particular de comportamiento. Lo que caracteriza al ritual es su carácter performativo, en tanto realiza simbólicamente la acción de asociar lo sagrado y lo oculto transformándolo en algo místico.²

¹ Algunos antropólogos han argumentado que mito y ritual están estrechamente relacionados de forma que cada ritual es la reconstrucción de un mito. No obstante, para Turner no siempre hay una relación entre mito y ritual. Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.

² Roy Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 63, 180-181.

Al igual que entre otros grupos indígenas, los otomíes dividen sus actividades en ciclos que comienzan en noviembre con la llegada de los muertos-familiares (*nu'a bi dù'a* o 'aquel que está muerto' o *ánima*), "para que rinda la vida" a finales de octubre-noviembre. Después, en diciembre, comienzan los preparativos del carnaval, que culminarán en febrero. En enero, *bădi'na* agradece a las "antiguas" los favores recibidos durante el año mediante ceremonias en los cerros. Los muertos que llegan desde noviembre hasta marzo-abril se retiran en Semana Santa. De marzo a junio se realiza el "costumbre" a los cerros, cuevas, grutas e iglesias; en junio-julio, si la lluvia no llega, se llevan a cabo ritos de emergencia en los pozos. De julio a octubre es la época de trabajo y cosecha. Como mencionan los otomíes, "cuando se hace un costumbre hay que entrar en los túneles de la cueva; se marcha al atardecer y se regresa al amanecer. Al llegar hay que poner el café, luego el pollo, recortar papeles, luego hacer el muñeco de la fuerza del santito, con papel florete para el santito, blanco y amarillo para el maíz, rojo para la lumbre, morado para la tierra, verde y blanco para el agua. Cada curandero tiene que hacer su parte en el costumbre".³

Entre los otomíes de la sierra, los rituales difieren mucho de lo establecido por el culto católico.⁴ Representan la posibilidad de ponerse en contacto con el mundo de abajo y con las fuerzas que habitan la tierra y dirigen el destino de *ya ñáhñu*.

Un ritual, como lo define Victor Turner, es una secuencia estereotipada de actos que comprenden gestos, palabras, objetos, y es celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetivos e intereses de los actores del ritual.⁵ En este sentido, los rituales otomíes son ceremonias llevadas a cabo por *ya bădi* ('los que saben') y pueden tener carácter estacional y propiciatorio. Se llevan a cabo en un momento de cambio en el ciclo climático o de comienzo de una actividad estacional tal como la siembra o la recolección, que se denominan como *Mâté*, o bien, pueden tener un carácter contingente: esto es, para hacer frente a una situación de crisis colectiva, designados en dicho caso como ritos de emergencia.⁶ Ambos rituales

³ Entrevista realizada en la localidad de El Kandehe, abril de 2007.

⁴ "Algunas religiones al establecer la resurrección niegan la muerte, como es el caso del cristianismo. En esas circunstancias el duelo se 'eterniza'". Por otra parte, cuando se diviniza al muerto éste regresa. Araceli Colín, *Antropología y psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, p. 71.

⁵ Vid. Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, Alfaguara, 1988.

⁶ Este ritual de carácter contingente puede ser subdividido en dos: a) rituales de ciclo vital que son llevados a cabo para demarcar el paso desde una fase en el ciclo de vida a otra, como, por ejemplo,



Fotografía 23. Haciendo flores para el “costumbre”



Fotografía 24. El “costumbre” en la gruta

van dirigidos a ciertas potencias y en ellos se deposita comida, incienso y muñecos de papel, se expresan rezos y se ejecuta danza y música en santuarios coloniales, cerros y grutas. Otro ritual de carácter conciliatorio llamado *Xókè* es llevado a cabo en la comunidad y, mediante su realización, se tiene el propósito de establecer contacto con el mundo de abajo.⁷

Por último está la clase de ritual que posee un carácter divinador y curativo. Tiene éste el propósito de asegurar la salud y la fertilidad de los seres humanos, así como de iniciar en las prácticas curativas.

LOS LUGARES SAGRADOS

En San Bartolo existen diversos sitios considerados como habitación de las potencias y, por tanto, son sagrados. Estos sitios se pueden clasificar en atención a sus usos local y comunitario. Son de uso local cuando acuden al ritual los miembros de una localidad y son de uso comunitario los sitios a los cuales van los miembros de más de una localidad. Estos sitios se encuentran en la sierra y están distribuidos a lo largo de una geografía bastante accidentada, por lo que a muchos de ellos se llega tras largas horas de camino. Entre los lugares sagrados destacan las grutas, cuevas, ruinas arqueológicas, iglesias y capillas católicas y altares domésticos y públicos.

Los cerros son de suma importancia, ya que los otomíes piensan que en ellos residen las potencias principales. Además, como se dijo en párrafos anteriores, en esos lugares está contenido todo: semillas, dinero, fuego, agua. Se pueden encontrar en tales sitios los diferentes planos en los que se divide el universo. En cada localidad existen cerros epónimos donde se realizan rituales comunitarios. Cada localidad tiene “su cerro” sagrado y acuden a él para pedir favores a las potencias.

Como espacio simbólico y ritual, *Mâyónnija*, México Chiquito, la iglesia de Tutotepec y el cerro denominado como *Nã pènts'ú ní* son de suma importancia para los otomíes de San Bartolo. Estos sitios son puntos de convergencia de peregrinos de diferentes localidades y regiones. Las potencias a las que se les rinde

los nacimientos, fallecimientos, matrimonios; b) rituales de aflicción que son llevados a cabo para exorcizar o aplacar a las entidades o fuerzas sobrenaturales que se cree que son responsables de dicha aflicción: enfermedad, daños físicos, problemas de descendencia. *Idem*.

⁷ Para los nahuas, el carnaval simboliza un tiempo ambivalente durante el cual el señor del Inframundo anda por la tierra en compañía de su horda demoníaca de mecos. *Vid.* Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *Del carnaval a Xantolo: contacto con el Inframundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 13-67 (Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca).

culto son: “la Sirena”, el fuego, la tierra, el aire, el maíz, el sol, el monte, los malos aires y *Zìthü*.

RITUALES DE PETICIÓN DE LLUVIAS A *MÀYÓNÑIJA*,
MÉXICO CHIQUITO

Este ritual no se realiza cada año; antes, hace treinta años, sí lo hacían. Hoy se hace periódicamente y, sobre todo, en tiempos difíciles. Los otomíes saben que las primeras lluvias no vendrán a tiempo cuando en febrero hace calor, por lo que se tienen que realizar diversos “costumbres”. Uno de ellos es a la “Iglesia Antigua” o *Màyónñija*; se va a este sitio a pedir a *Hmúthe* que llueva.

La peregrinación a *Màyónñija*, en particular, es de suma importancia en la construcción del cosmos otomí de la Sierra Oriental y parte de la Huasteca. Es donde se creó el mundo, a donde todo curandero que se nombre como tal debe ir por lo menos una vez en su vida. Es también un sitio que otorga al que ya fue un prestigio diferente en su sociedad, pues es respetado y valorado porque cumplió y aguantó, pero sobre todo porque pudo ver a las potencias y hablar con ellas. Para algunos investigadores, este lugar es sólo un mito, algo de lo que hablan los viejos y que no tiene una ubicación exacta. La opinión de otros es que existen muchas *Màyónñija* y algunos han tratado de descubrir si son dos sitios o son tres los que componen este enigmático lugar. Estas percepciones se pueden deber sobre todo a que el sitio o los sitios que lo componen están cubiertos de un halo de misticismo y a que las peregrinaciones a *Màyónñija*, al pasar los años, dejaron de hacerse en forma constante, por lo cual para algunos *Màyónñija* se ha vuelto un lugar mítico más que real, habitado por la gente de “antes”.

La peregrinación a este sitio incluye la visita a varios recintos sagrados por los que se pasa día a día. Por la lejanía y el requisito de visitar “todos” los sitios donde habitan las potencias, la peregrinación a *Dà Màyonñija* se extiende de una a dos semanas. Es un “costumbre” grande que resume e ilustra las creencias que se mencionaron en párrafos atrás. Este ritual es una sucesión de ritos que preceden a la llegada de México Chiquito, también considerado como *Màyónñija* Chico, lugar de un antiguo asentamiento prehispánico.

Con meses de anticipación se da aviso a los diferentes especialistas rituales para la visita al sitio. Asimismo se comienza a reunir a los mayordomos, quienes aportarán dinero para el ritual; también las personas de las localidades cooperan con especie, trabajo o dinero para que se realice el “costumbre”. Una semana antes de que se emprenda el viaje al sitio se reúnen mayordomos y especialistas para organizar la salida, saber cuánto dinero se juntó, qué es lo que falta por

comprar, cuántos ramos se necesitan, ceras, cigarros. Aunque se invita a varios *ya bǎdi*, sólo uno o dos de ellos presidirán todas las ceremonias.

Dos días antes de la salida se hace trabajo comunitario en la casa del especialista: los hombres se juntan para hacer ramos de palma con flores; al día siguiente se realiza un “costumbre” en la casa “del que sabe” con la finalidad de empacar todos los objetos sagrados, sahumarlos y prepararlos para la peregrinación. Al otro día, por la mañana, hombres y mujeres se reúnen para partir. Se lleva comida, pollos, ceras, cigarros, flores, palmas, ramos, incienso, papel, canastas; los participantes se reparten la carga que llevarán a cuevas con mecapanes.

En el camino se hacen algunas paradas en pequeños santuarios donde se dejan flores, velas y ramos; se toca el “son de costumbre” y se danza frente a las potencias. Al anochecer se llega al primer sitio denominado como *Ts'ǎre Mbǎ'ye*, justamente porque es un peñasco que alberga una gruta en la cual habitan “el presidente” o sea *Zìthü* y *ya ts'ónthi*. Allí se pide permiso para pasar y seguir adelante para llegar a la “iglesia vieja”; también se piden diversos favores, entre los que está la petición de que no haya ningún percance maligno durante la peregrinación. Las mujeres “limpian y barren” el lugar; quitan las viejas velas, ramos y “fuerzas” (papeles recortados) que se encuentran en los altares de piedra. Poco después, los especialistas rituales comienzan a recortar las figuras de las “fuerzas”: esta vez no son para las “antiguas” sino para *Zìthü'na* y *ya ts'ónthi*. Como se dijo anteriormente, todo ritual otomí empieza aquí: con la limpia, o sea la ofrenda para las potencias del “lugar de los muertos”.

Al día siguiente se entra a la cueva para dejar 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. También este lugar se presta para hacer brujería a personas no deseadas; los otomíes se cuidan mucho de que no los observen haciendo esta clase de pedimentos, así como de demostrar envidia. No obstante, cuando pueden lo hacen.

Durante varias horas los especialistas rituales preparan los altares naturales. Las mujeres ayudan a vestir a las “fuerzas” y a preparar la comida que se depositará en estos recintos. Otras mujeres preparan el café y las tortillas para que el resto de los asistentes coma. Cuando la ofrenda está lista se dispone en los altares; los asistentes se acercan y bailan, se sahúman, se persignan y prenden veladoras. Algunos piden a los curanderos que los “limpien” con una “cera” (los curanderos pasan la cera por el cuerpo de la persona, interviniendo entre la potencia y los humanos).

Antes de partir se introducen a la cueva y visten “al malo”. En el altar hay dos figuras; tocan y vuelven a hacer una limpia. También le dicen “el delegado”;



Fotografía 25. La Peña Cerrada

“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”.

En los días siguientes se visitan varias cuevas (*Deñé*-el Espejo) donde habitan las potencias de las semillas *Màká Dethä* o *Hmú Dethä* (sagrado Maíz), el dios del frijol y de la tierra. Después se visita el lugar denominado como La Mesa o *Dà Mesa deñé*, donde habita el juez o *ts'üt'äbi*, y así hasta llegar a *Dà Màyónní-ja* o “México Grande”, donde se adorará a “la Sirena” *Hmúthe* como señor del agua y a *xúmpho* o *Màká Déhe* como señora del agua o sirena. Ella es la que comanda a la nube, el rayo, el viento y el trueno; trae el agua para las cosechas y también las aplaca. Después se emprenderá la partida para México Chiquito, donde culminará el “costumbre” a la “iglesia vieja” en la que habita el *Xíta ndáhi*, pero sobre todo el gran señor de las “antiguas” o del cerro *Hmú nyógi*.

En el momento del ritual, algunas mujeres entran en trance y son poseídas por las potencias. Estas mujeres “cantan”: son la voz de las “antiguas”. Cuando cantan “no son ellas”; es como si se perdieran en el tiempo: “se va su *táni*, su

águila”, su espíritu. Cuando una mujer “canta”, los músicos tienen que escucharla y tocar la melodía que ella está cantando; los demás participantes están atentos a sus palabras:

Pobrecitos mis hijos que llegaron aquí [a] mi descanso. Tropezaron con piedra, tropezaron con palos en el camino, gastaron sus fuerzas, porque yo soy un milagro (delicado, sagrado). Mi corazón, mi alma. Porque yo soy la santa campana [porque yo la señorita campana], me trajeron mi veladora, me trae mis flores. A cada uno de ellos, de mis hijas, sí la voy a querer, le voy a dar suertes a cada uno de ellos.⁸

A veces la “antigua” da indicaciones respecto de lo que faltó en el ritual, de lo que pasará después del ritual; a veces son indicaciones que se refieren sólo a una persona: “De nada sirve que ustedes pueden, de nada sirve que ustedes sean brujos. Porque ustedes no le hacen caso a sus casas. Deben de limpiar cuatro veladoras aquí, a la casa [...]. Mismos su familia vinieron a aventar cosas malas; por eso está usted así, cada rato se enferma, se emborracha mucho [...].”⁹ También los hombres “cantan”, pero son pocos los que lo hacen y a los que se les toma en serio, ya que muchos de ellos consumen refino cuando “cantan” y se piensa que sólo es que están borrachos. Durante los rituales, algunos hombres y mujeres consumen refino preparado, que es alcohol con hierbas; a veces algunas de estas hierbas son marihuana. Consumen esta preparación en pequeños tragos. Estos líquidos no son para toda la gente y los beben sólo algunos curanderos. También se utilizan cuando alguien tiene una herida o se siente débil durante el peregrinaje, lo que nos podría llevar a pensar que el refino crea alucinaciones entre quienes lo consumen, y, por ello, “cantan”. No obstante, he visto y escuchado “cantar” a mujeres que no han consumido el refino compuesto.

Entonces, para “cantar”, el individuo debe tener ciertos atributos que lo hagan merecedor de “oír” la voz de las “antiguas”. Éstas “hablan en la cabeza de los individuos”; se comunican sin necesidad del lenguaje oral. Por la noche, después de bailar y bailar, se produce una catarsis, y éste es el momento justo para que las “antiguas” hablen; aunque no es privativo de la noche, si lo es el momento en que

⁸ *Mekate [yama] mabasi bi tsoh[k]ua, Ha ma tsáya, xpi fête[a] ndo, Fi fête[a] nçã espa 'yũ gi, Ngétho[a] núga xón dúxki, ma múi ma fëni, ngétho[a] núga geko nà xúmphô dégi go, mahankan mam yódi bañanga ma ndòni, nanguna ya magatsi gape, za nheki gaoga menti nanguna ya.* Canto recopilado en mayo de 2008, comunidad de Tutotepec.

⁹ “Canto” recopilado en El Kandehe, mayo de 2008.



Fotografía 26. "el canto"

el ritual ha avanzado. Para la mayoría de las personas, el camino a la experiencia religiosa pasa por la participación en el ritual comunitario, pues en el ritual la necesidad de una extraordinaria sensibilidad espiritual, junto con los preparativos y esfuerzos especiales que se requieren para la búsqueda de visiones, están regulados por las características del ritual mismo: "sus tiempos, su carácter repetitivo, su unísono, su singularidad, que conducen a muchos o incluso a la mayoría de los participantes desde el punto de partida de la conciencia mundana hasta [...] estados extremos denominados 'trance' [...]".¹⁰ Las "antiguas" hablan

con sus florecitas que me traje, y sí le voy ayudar a cada uno de ustedes, sea hombre, sea mujer, niñas y niños, con que me respetes poquito o mucho que me trajeron, pero estoy contento, no le voy a dejar morir de hambre, morir de sed, de calor. Le voy a quitar su sufrimiento que todos ustedes tienen, no lo voy ayudar mucho pero aquí se van a llevar algo de lo mío, aquí está pobre mesa, soy un cerro antigua, soy un árboles antiguas, soy santa agua, así como me ve que no valgo nada, pero aquí lo estoy viendo a quien me respeta [y] a quien no, pero de todos modos le voy acompañar a su camino, a cada uno de

¹⁰ Rappaport, *op. cit.*, p. 526.

ustedes le voy a bendecir. Gracias por ustedes estoy contento, estoy bailando, estoy brincando, estoy tan alegre. Por eso les voy a quitar sus enfermedades que ustedes tienen, sea dolor de cabeza, sea de huesos, sea una envidia, sea aire. Aquí se van a quedar todo el mal.¹¹

En todos los rituales que se realizan se baila y se toca el “son de costumbre”. En rituales como la peregrinación a *Màyónníja* se contrata a dos tríos, ya que la música no debe parar: se toca día y noche y, asimismo, se baila. Cada momento del ritual tiene un “son” que marcará las acciones de los especialistas y de los asistentes (hay cuatro sones para cada una de las potencias). Danza y música crean el momento en el que se articulan el lenguaje, las emociones humanas, lo divino, lo sagrado,¹² debido a que los participantes del ritual establecen una comunidad durante el tiempo del rito donde la distinción entre lo social y lo individual se abandona e incluso desaparece, “convirtiéndose en un sentimiento general de unidad con uno mismo, con la congregación o con el cosmos”.¹³

XÒKÉ: EL RITUAL DONDE EL MUNDO SE COMPLETA¹⁴

Otro tipo de ritual es el carnaval que se celebra en todas las localidades de San Bartolo. Durante éste se observa la puesta en escena del imaginario de los otomíes, que pasa al plano real y simbólico a través del encuentro de la palabra expresada en rezos, la danza para venerar a las potencias, la música de viento (banda) y de cuerdas (trío) y el juego realizado por los disfrazados: viejos también llamados “costaludos” (*hè'dòzä*), comanches, charros y damas. Asimismo, durante este ritual los individuos enmascarados y disfrazados adquieren poderes que les son otorgados por *ya ts'ónthi* y por *Zìthü'na*. La imagen ritual del viejo remite a esa forma de condensar diversos significados, incluso contradictorios

¹¹ Rezo recopilado en marzo de 2008, en *Màyónníja*.

¹² La noción de que hay un vínculo genérico entre los hombres y su sentimiento de relación y pertenencia a la humanidad no es un fenómeno de algún tipo de instinto gregario sino el producto del hombre en la completa totalidad de sus facetas y circunstancias. Dichas características son adquiridas por los individuos a través de los ritos de paso debido precisamente al cambio en el estatus que opera en dichos ritos. Victor Turner, “Variations on a theme of Liminality”, en Sally Falke Moore y Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum & Comp., 1977, p. 36-52.

¹³ Rappaport, *op. cit.*, p. 314-315.

¹⁴ Una versión anterior de este apartado se encuentra en Patricia Gallardo Arias, *Ar xòke. El carnaval entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2009 (Cuadernos de la Tradición).



Fotografía 27. El ritual

entre sí, en una misma representación.¹⁵ Dilucidar el papel de los viejos revela cómo imaginan los otomíes a estos seres: incorpóreos, con poderes para sanar y dar buena fortuna. Una primera aproximación a este personaje la ofrece Boilés: “El Viejo puede representar una de dos personalidades distintas: danzante o sacerdote. Como danzante, destaca un completo sincretismo con el antiguo guerrero cuya actuación contribuía al dramatismo del desollamiento [...]. Por otro lado, el Viejo en función de adivino representa el ancestro-procreador [...]”¹⁶

En algunas localidades de San Bartolo se viste todavía a un muñeco que se coloca al pie del Palo Volador que remite a la imagen del ‘gran malo’ o *Dàmánts’ò*, quien, junto con *ya ndò*, es venerado y agasajado durante el ritual. “Los viejos” “juegan” (*n’yěni*); para ellos, el tiempo en el carnaval representa un viaje en busca del contacto con las potencias: es un medio para conocer el

¹⁵ Carlo Severi opina que dentro de los rituales hay imágenes, símbolos, objetos que remiten a esa forma de condensar diversos significados que ayudan a comprender cómo se construye una identidad de grupo. En este sentido, el análisis de los “viejos” del carnaval permite entender el significado que los otomíes dan a dicho ritual y al papel de las potencias del “lugar de los muertos” en la vida otomí. Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996, p. 286 (Biblioteca Abya-Yala, 30).

¹⁶ Charles Boilés, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena*, México, v. 31, n. 3, 1971, p. 558, 561-562.



Fotografía 28. Los viejos del carnaval

más allá, donde viven las potencias cuyo acceso, cotidianamente o en otro tiempo, les está vedado. Se cree que el usar una máscara permitirá que el portador tome las cualidades de la representación de esa máscara; de esta forma, las máscaras utilizadas durante el carnaval, sobre todo las de los viejos, hacen que las personas que las portan adquieran las cualidades de estos seres divinizados, como el poder curar.

Los disfrazados, además de bailar alrededor del palo volador, son los encargados de llevar a cabo los ritos en el “altar de afuera”, el altar para el *Zithü*. Estos viejos deben prepararse con anterioridad para poder proceder a la celebración de los ritos como ya se mencionó: se sujetan a dietas sexuales y prometen no quitarse el disfraz durante el resto del carnaval y volver a usarlo los siete años siguientes. En realidad, los compadres del *Zithü* o “los viejos” representan a los viejos-muertos que hacen maldades al resto de la población. Además adquieren una facultad temporal para hacer “las limpias” con hierbas y veladoras a las personas que lo requieran. El martes de carnaval (el día del “malo”) todos se preparan para recibir a *Zithü’na*; en las localidades lanzan cuetes, prenden el “castillo” y decenas de “viejos” bailan alrededor del palo volador. Mientras, en el altar, algunos de “los viejos” le hablan con respeto al *Zithü*, como menciona Venancio:



Fotografía 29. “Los que juegan”

Él que ya conoce se da cuenta cómo es un carnaval. Se juntan los viejos: hay muchos viejos y no [se] sabe si tienen cerebro o no. No todos pueden poner el altar de afuera: tiene que [haber] una persona y pedirle el favor de ponerle esa canasta afuera; tiene que haber una persona encargada de eso. Ya debe estar allí el viejo, ya preparado, ya es su trabajo; sales acá y va a otra casa: ya tiene su compromiso, ya sabe qué tanto se lleva un altar o cómo. [...] No sólo poner y ya se van; también debe de hablarlo al viejo al que se le está poniendo su ofrenda, su comida, para que reciba con bien: si no de qué sirve. Y en parte pasa la ortiga en toda la casa y en parte no [...]. Aquí todo ha pasado, todo alrededor de la casa, adentro de la casa, donde está la madrina grande, donde va a [haber] baile: en todo se pasa la ortiga; así se hace aquí, pero creo que no se hace así en otra parte.¹⁷

¹⁷ La “ortiga” es una rama de esta planta con la que se limpian las casas de los capitanes que participarán en el carnaval. La limpia tiene como finalidad retirar los “malos aires del lugar” para que la gente no enferme, no pelee y no tenga problemas. Entrevista realizada en marzo de 2010 en la localidad de San Jerónimo.

TÓK'XÚNI, EL QUE JUNTA LAS MITADES

Si se entiende que durante el carnaval el agasajado es *Zithü'na*, uno de los ritos que acompañan la llegada de la celebración consistirá en colocar en el centro de la comunidad un símbolo muy importante que representa la unión del mundo de arriba con el de abajo: el Palo Volador, al que dan el nombre de *Tók'xúni*. Este símbolo unirá el cielo con el mundo de los muertos: todo en el carnaval comenzará y terminará allí.

Dos meses antes de que éste comience, los hombres de la comunidad se reúnen para escoger y cortar el tronco que se utilizará como poste, el cual será llevado hasta el centro de la comunidad. Un mes después recolectan el bejuco que se colocará alrededor del poste y que servirá como escalera. Al día siguiente, por fin, se levantará el Palo Volador. Cerca de la punta se inserta una collera hecha de cuerdas y de madera. De ésta se desprenden cuatro cuerdas que servirán para los voladores.

“La parada del Palo” puede considerarse parte de los preparativos del ritual. No obstante, puede analizarse ésta como un rito muy importante, con diferentes símbolos y actos en los cuales intervienen todos los miembros de la comunidad y de otros pueblos cercanos. Al mismo tiempo requiere de la presencia de otros viejos, que son los intermediarios entre ‘lo de abajo y lo de arriba’, los muertos y los vivos; esos viejos darán instrucciones a los capitanes (*ya ngúrbi*) y demás hombres de la comunidad para realizar el rito de manera correcta y sin cometer ninguna falta contra las potencias. Aunque todos estos especialistas son muy importantes para la población, en este ritual el más significativo de ellos será el denominado como ‘el que sabe’, pero también como el que recorta papeles (*héki tsòkwä*), ya que se cree que es éste el depositario del saber sobre los ritos para *Zithü'na* y *ya ts'ónthi*.

Tók'xúni une todo en el carnaval. Por lo mismo se dice que “sin Palo Volador no hay carnaval”. La parte de abajo es para el *Zithü*; el relato dice así:

A dios lo estaban persiguiendo. Entonces dios hizo una fiesta el viernes, que es el carnaval. Así Dios se pudo escapar. El malo [muñeco que ponen en el Palo Volador y que es *Zithü*] sólo se queda para ver. El siguiente viernes también hizo otra fiesta; así todos estaban en la fiesta jugando mientras dios podía escapar y el malo sólo se quedaba mirando.¹⁸

¹⁸ Relato recopilado en la localidad de San Miguel, julio de 2008.

Dios se escapa por la escalera que es el Palo Volador. De esta forma, *Tók'xúni* queda dividido en dos partes: la de arriba pertenece al cielo (*màhéts'ì*) mientras que la de abajo pertenece al 'lugar de los muertos' (*nídu'na*) y, por tanto, al *Zìthü*, donde se coloca un muñeco que representa a esta potencia y que en algunas localidades permanecerá sentado, observando durante todo el carnaval.

Habría que mencionar que los significados de la danza del Volador han sido ampliamente estudiados y han tenido diferentes interpretaciones.¹⁹ Entre éstas se ha señalado que el origen de la ceremonia del Palo Volador surgió entre los habitantes de la región del golfo y que el ritual estuvo relacionado con el culto al sol y se llevaba a cabo en toda el área denominada como Mesoamérica durante la época prehispánica. En estas investigaciones se ha hecho referencia de que los voladores se disfrazaban de pájaros águilas, garzas y quetzales. Después de realizar una serie de ritos propiciatorios al pie del Palo Volador subían y volaban. En la parte más alta del tronco bailaba el danzante principal, inclinándose hacia los cuatro puntos cardinales. Al respecto, Guy Stresser-Péan comenta: “En diversas variantes del Volador, el danzante en lo alto del palo parece evocar al dios-cielo [...]” Y en seguida el autor se pregunta:

¿por qué, en estas condiciones, no mirar a los voladores como mensajeros encargados por el dios en cuestión de aportar a la tierra un poco de este principio de fecundidad masculina del cual los rayos solares y los relámpagos son habitualmente las formas más visibles? Tomando en cuenta que se trata de recorrer un trayecto aéreo, es natural que los enviados sean aves. Se puede por otra parte pensar que estas aves representan almas; las almas de algunos de estos muertos divinizados que constituyen casi todo el efectivo del panteón mexicano.²⁰

¹⁹ Vid. 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.

²⁰ “El Volador de los huastecos actuales del este de San Luis Potosí se inicia con ritos preparatorios, análogos a aquellos que se practican en otros lugares en idéntica ocasión: continencia sexual, ayuno, danzas nocturnas preliminares y, en fin, comidas en común con ofrendas a los dioses, a los muertos y a los utensilios empleados en la ceremonia. Los huastecos actuales tienen otra interpretación que es muy clara y se inserta perfectamente en el conjunto de sus creencias. Según ellos, los voladores representan muertos divinizados que acompañan al sol de la tarde en su descenso hacia el horizonte.” Guy Stresser-Péan, “Los orígenes del volador y del comelagatoazte”, en Lorenzo Ochoa (coord.), *Huastecos y totonacos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, p. 83, 94. Al igual que en otras partes de la Huasteca, en la sierra, antes de cortar el tronco para el Palo Volador se

Los huastecos actuales tienen otra interpretación para ellos: los voladores representan muertos divinizados que acompañan al sol de la tarde en su descenso hacia el horizonte.²¹

Entre los otomíes de San Bartolo, el Palo Volador es la escalera que comunica y une el ‘lugar de los muertos’ con el mundo celeste o superior. Esto sólo es posible durante el carnaval. La importancia que revela el Palo Volador como gran altar y representación de ‘lo de abajo’ en unión con lo de arriba es un elemento indispensable para que se realice el ritual. Allí llegarán todos los participantes: vivos y muertos; también se le ofrendará con danzas, música, veladoras, incienso, refino, cerveza y palmas. Se puede decir que este símbolo representa, más que la petición, la conciliación entre lo que habita en las profundidades de la tierra y lo que se encuentra encima de ésta.

AL RESPECTO DE LAS “ANTIGUAS” DURANTE EL CARNAVAL

Una semana después de la puesta del Palo Volador se efectúa un ritual denominado como “la canasta”. Es una ceremonia de carácter preparatorio para el carnaval y se considera parte del “costumbre” (*Màté*); tiene como objetivo preparar el altar de la “fuerza de la antigua” y el del *Zìthü*, además de disponer a los mayordomos y capitanes para hacer una “limpia” con el propósito de que, durante el tiempo que dure el carnaval, nadie agarre un “aire”, le ocurra algún mal, se enferme o enfermen sus familiares, ya que se dice que, durante la fiesta, los “aires” andan sueltos.²²

En el carnaval se muestra justamente el momento en que hombres y potencias se divierten. Sólo una vez al año *Zìthü’na* está presente durante toda la celebración. A decir de los otomíes, hay un acuerdo entre *ya Yógui* y *Zìthü’na* para que este último esté presente durante *Xòké*. El relato dice así:

realiza una serie de rituales y ofrecimientos, entre ellos el ayuno sexual para algunos de los participantes.

²¹ Stresser-Péan, *op. cit.*, p. 83, 94. Del mismo autor, véase *El sol-dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.

²² Sevilla Villalobos apunta que dicho ritual está ligado al regreso de los muertos. Durante el tiempo de carnaval, su presencia “propicia buenas cosechas, ya que éstos son intermediarios entre los mortales y las deidades y, además, intervienen directamente en la fecundación de la tierra por encontrarse en su seno. Se crea así un proceso de sacralización de los ancestros que da lugar a su veneración”. Sevilla Villalobos (coord.), *op. cit.*, p. 15.



Fotografía 30. Los voladores

El señor de Chalma [la antigua] y el *Zithü* hicieron un acuerdo. Éste [*Zithü'na*] es el que anda en medio para que pelee la gente. Damos refino, damos su comida, damos su cigarro pa que no le dé envidia. Hablamos para que se vayan a otro lado. No queremos que anden donde hay fiesta. El señor de Chalma no le conviene que van a matar gente el *Zithü*. Entonces quedaron de acuerdo con esta fiesta de carnaval porque lo sacaron de la cruz; tiene miedo del *Zithü*. Entonces ahí quedó de acuerdo. Por eso en carnaval hicimos su ofrenda, pero ése no entra adentro; hicimos su ofrenda afuera y Chalma pusimos su ofrenda adentro.²³

²³ Relato recopilado en las localidades de Dimayé y El Kandehe, octubre de 2007.

Aunque el carnaval empieza desde diciembre con los preparativos, comienza realmente con el traslado de la “antigua” a dos lugares sagrados, ambivalentes y necesarios: el Palo Volador y la capilla. Para completar el mundo se rinde culto a una potencia que representa la fuerza sobrenatural, que puede dañar, y con la que se tiene que conciliar para que permita el transcurso de la vida. Se puede entender que la presencia de los muertos durante el carnaval propicia la unificación ritual de los opuestos y, por tanto, crea las condiciones para la regeneración de la vida. Lo que es importante observar acerca de este ritual es que, con rezos, mitos, objetos y actos, los otomíes dan cuenta de cómo ven el mundo, de la organización —tanto en los lugares habitados por las potencias como en los de los humanos—, de lo permitido y lo “delicado”, pero sobre todo de la jerarquía que entrañan las fuerzas-energías del ‘lugar de los muertos’ para la vida de los otomíes. Para éstos, el mundo no podría ser lo que es sin el consentimiento de estas potencias.²⁴

Aquí los hombres reales desaparecen y aparecen en su lugar las potencias. Estos hombres, a pesar de ser productores de su sociedad, no parecen capaces de realizar lo que las potencias. Por lo mismo aparecen ya no como actores de sí mismos, sino como seres obrados.²⁵ No obstante, durante el carnaval ciertos individuos como “los viejos” pueden tener un poco de ese poder que les es otorgado por las potencias del ‘lugar de los muertos; pero, para que ese poder aparezca como real, es preciso que todos compartan esta creencia y que realicen rituales para convivir, invitar, pedir, acordar y ofrecer a estas potencias.²⁶ Obtener un poco del poder de las potencias sólo es posible durante el carnaval, cuando se unen los dos mundos, el de arriba y el de abajo, o cuando el mundo se completa por medio del *Tók’xúni* como *axis mundi*, como el que junta las mitades.

²⁴ Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, p. 134.

²⁵ Maurice Godelier, *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 245-248.

²⁶ *Ibidem*, p. 253-254.