

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

EPÍLOGO. LO QUE UNE A LOS HUMANOS CON LAS POTENCIAS

En síntesis, *xímhāi* se encuentra habitado por diferentes clases de seres: los hombres y las mujeres (*ya Jǎ'í*), los hombres que pueden hablar con las potencias (*ya bǎdi*), las antiguas (*ya yógi*), los muertos completados (*áníma*), los muertos que no completaron (*ts'ónthì ne ndáhi*) y el señor del lugar de los muertos (*Zìthü*).

Hombres, mujeres y potencias se encuentran habitados por energías que fluyen y les dan vida: *nxúdi*, *nzáki* y *ndáhi*. Algunas de ellas tienen movilidad. Estas energías están contenidas en un cuerpo. Luego, entonces, humanos y potencias están hechos de las mismas sustancias, y al parecer también de los mismos cuerpos e intencionalidad, donde se ubican la subjetividad, la conciencia, los sueños y el pensamiento.

Por otro lado, los otomíes le dan cuerpo a cada una de estas entidades que habitan en los seres humanos y en las potencias: las corporizan no sólo en figuras de papel recortado, sino con máscaras y muñecos de tamaño natural, en cuyo caso se observa que es necesario para ellos que tengan cuerpo, peso y forma, para que actúen y dejen de ser sólo potencia y se vuelvan acto. Para los otomíes, estos 'cuerpos' poseen una "fuerza"; se trata de energía presente en los objetos, como lo es "el viejito" en el carnaval, las figuras de papel, la máscara depositada en las entrañas del bosque, las piezas arqueológicas que se encuentran los especialistas, los bastones, silbatos y campanas que utilizan durante el ritual.

No obstante, no hay tal claridad en los discursos generados por los otomíes. Como se mencionó, los términos de *ndáhi*, que se traduce como "aire" y como "espíritu", *nxúdi* como "sombra" y *nzáki* como "fuerza", muestran varios problemas, debido a que estos conceptos se asocian con diversas cualidades, acciones y cuerpos. Por tanto, para el observador pueden tener varias acepciones.

Por ejemplo, *nzáki* es tanto las figuras de papel recortado como algo imperceptible para los seres humanos.¹ Lo poseen potencias, rocas, plantas, animales

¹ Para Alfredo López Austin, "fuerzas, almas y dioses tienen una primera característica común: son imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables".

y personas.² Los otomíes hacen referencia a que *nzáki* “es un muñeco. Lo van [a] hacer para que tenga mente, como vas a hacer para adivinar algo. Necesitar hacer una persona para tener mente, para trabajar”. Se dice que *nzáki* es una energía que caduca, que se debilita y que se fortalece, que se encuentra distribuida en todo el cuerpo. Cuando la persona envejece y se enferma, *nzáki* o *ni nzáki* se debilita. Al morir la persona, *nzáki* se va; entonces se dice que “su águila ya voló”. Se recorta *nzáki* de los humanos y es representada por dos animales: el tigre-*zâte* y el águila-*záni*. Algunas personas pueden tener *nzáki* más fuerte que otros, como el caso de *bădi’na*, a quien se le atribuye un *nzáki* más potente que el del resto de la población. Por lo mismo, en algunos ritos éste comparte su condición anímica con sus pacientes. Tanto las potencias como *bădi’na* son capaces de manipular su *nzáki* y dejarlo fluir para hacer daño a otras personas y especialistas, o bien, para mandarlo “cuidar y proteger” a sus pacientes y parientes rituales.³ También se encuentra relacionado con la ‘potencia’ que tienen las “antiguas” para parar o provocar la lluvia, o ‘el poder’ que mantienen *Zithü’na*, *ya ndăhi* y *ya ts’onthi* para causar accidentes, peleas, asesinatos y mala ventura. Esta “fuerza” es un elemento que da energía y vida a los humanos. No obstante, sus características pueden ser ambiguas.⁴

Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 147.

² Jacques Galinier, *Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales*, 2007, manuscrito, p. 2.

³ Como explica Galinier: “Por su misma volatilidad, el *nzáhki* puede dirigirse en sentido contrario hacia la persona que lo manipula. El aumento de la cantidad de energía que circula entre los humanos produce un desequilibrio, generalmente termodinámico, con un exceso de calor o de frío. [...] El carácter ambivalente del *nzáhki* explica por qué el chamán es visto como un actor privilegiado capaz de mantener la vida de los hombres (por su papel curativo) o de quitarla, manipulando la misma parafernalia, ‘hablando’ con las mismas entidades de la naturaleza, soportes de energía. Todo el trabajo del *bădi*, ‘el que sabe’, consiste en desplazar esta energía desde un polo generador hacia un paciente o una víctima”. *Ibidem*.

⁴ Dow menciona que “la fuerza viva de los seres se llama zaki, que puede traducirse como ‘alma’. Sin embargo zaki no es una personalidad completa; es solamente la esencia vital que compone una personalidad. Así lo indica la traducción castellana de zaki: fuerza, y no ‘ánima’ ni ‘alma’. Zaki es un elemento de la personalidad más allá del ser consciente. La persona desanimada ha perdido el zaki. Caerá enferma porque ha perdido aquello que le permite enfrentarse a los retos de la vida, por lo que muchas ceremonias de curación tienen por objeto restituir el zaki al enfermo”. James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 95 (Colección Presencias).



FIGURA 12. La fuerza del hombre: el águila y el tigre

En el caso de *ya ndáhi*, pueden ser simplemente corrientes naturales. Por tanto, hay aires fríos y calientes que, al entrar al cuerpo, pueden enfermar al individuo; en otras ocasiones, cuando se les llama *ya ts'ónthi*, se consideran emanaciones asociadas con lo podrido, lo sucio, lo malo u otras cualidades similares. A veces tienen voluntad propia y se activan por sí mismos; en fin, pueden ser entidades malévolas, siendo capaces de tirar al individuo, provocarle susto o incluso robarle su *ndáhi* o el espíritu. Pero *ndáhi* puede también referirse a uno de los componentes del cuerpo humano que tiene la capacidad de salirse sobre todo cuando el individuo sufre de un espanto y cuando sueña. En el pensamiento otomí, el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del *ndáhi*, ya que mientras el individuo duerme *ni ndáhi* vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y espacios; a veces, puede encontrar a otros *ya ndáhi* que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar. También puede ir a los lugares donde habitan las “antiguas”.

Por último está *nxúdi* o “sombra”, que tal vez sea de los términos expuestos el que tenga menos connotaciones, ya que *nxúdi* se refiere a los animales que acompañan desde su nacimiento a las personas. Son, en otras palabras, “su sombra”. Entre *ya bádi* pueden tener doce animales de aire, doce animales de tierra y la mayoría de ellos son salvajes y depredadores. Entre los habitantes del

nídu'na se asocian con los tigres, animales temidos; se dice que las personas se los pueden encontrar en los lugares sagrados, durante la noche y en lo profundo de la sierra. Incluso se comenta que existen hombres que pueden transformarse en animales, a los que se les llama *pūni*, y se les considera “seres malvados” que dañan a las personas: “son hombres y mujeres que cambian de cuerpo; son malos, andan por allí, se transforman y engañan a las personas; se ahuyentan con las tijeras y el ajo. Andan en el monte como espíritus, se convierten en tigres”.

Estos términos, a simple vista, se presentan con un carácter polisémico porque poseen varios contenidos aplicados tanto a los significados (lo que se dice de ellos) como a los significantes (objetos o animales referenciales). No obstante, encuentran una explicación en la exégesis otomí.

Después de reflexionar acerca de estos hechos y sobre la exégesis indígena, se puede decir que, para los otomíes, el mundo se encuentra dividido en dos partes y cada una de ellas está gobernada por diferentes potencias que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos.

Entre los otomíes hay un proceso de objetivación de las cosas, de las intencionalidades, de las sustancias y de los cuerpos. De alguna manera todo lo que ha sido objetivado aparece como real. Estas energías no son sólo objetos; en todo caso, son instrumentos que contienen algo: una intencionalidad. Hay un flujo permanente entre los hombres, entre hombres y mujeres, entre potencias y hombres; también este flujo, que aparece como comunicación, requiere de intermediarios, llamados *ya bādi* (los que saben), que incluso intervienen para realizar los matrimonios. Por lo mismo, sólo algunos tienen la habilidad de manejar la fuerza y, por ello, éstos individuos se vuelven poderosos. En la comunicación es necesario crear “iguales”, hacer de las potencias gente, darles un cuerpo; este cuerpo aparece como poroso, como una estructura absorbente, contenida. Lo que hacen los especialistas es crear relaciones de fuerzas, de sustancias que fluyen en los cuerpos; a veces este fluir se torna en luchas, en conflictos, pero también en diálogos, en súplicas y en peticiones.

Si admitimos que el cuerpo sólo toma forma al incorporarse a partir de cierta visión del mundo en una figura, la expresión “corporizar” adquiere sentido, pues da a conocer que sólo somos capaces de aprehender el cuerpo cuando éste se contextualiza y se vuelve palpable. De hecho, el término otomí para nombrar el cuerpo es *jà'?*, que también es utilizado para designar a la gente. Por lo tanto, se puede entender que el proceso de corporización está regido por una determinada visión del mundo; ésta, a su vez, remite a un sistema de valores, a un discurso

social constituido por ciertas reglas, tradiciones, hábitos, creencias y prácticas culturales.

En el cuerpo se descifra *xímhǎi* o el mundo otomí. En él se encuentra impresa la lucha constante de los individuos por equilibrar las dos mitades y es una extensión del mundo de las potencias. Por ello, hombres, mujeres y potencias, como proyecciones sociales, son *jà'í*, gente, y, como tales, tienen reglas y normas qué seguir que, para todos, son “delicadas”. Todo indica que, entre los otomíes, estas intencionalidades son iguales entre los humanos, los muertos y las potencias de arriba y las de abajo. No sólo comparten su condición de “gente”; también los une el fluir de sus contenidos. Aquí la única diferencia entre toda esta “gente” es la intensidad del *nzáki* y la capacidad de conducirla para equilibrar; y es aquí, en este fluir de energía, donde las relaciones del hombre con sus congéneres, el conflicto, la percepción del cuerpo y de las potencias encuentran una razón de ser y un desenlace.

Finalmente, el cosmos otomí no es una construcción mental del observador: es algo que se construye con la praxis, tanto en el ámbito cotidiano como en la ejecución constante de los rituales. Por medio de estos ritos, la cosmología otomí es socialmente reproducida como un todo coherente.

En el centro de esa visión hay una concepción particular de la interconexión de los humanos con las potencias. Los otomíes destacan como centro del cosmos el cuerpo y sus contenidos, tal como se manifiestan en el término *nzáki*, fuerza que da vida a seres humanos y a potencias, principio vital y realidad trascendental, más allá de toda diferenciación física que une a los humanos con los dioses. De esta forma, el ritual es interpretado como intercambio: ofrendar es un acto regenerativo a través del cual la muerte sirve para la regeneración de la vida. Las potencias son tratadas por *ya bǎdi* como iguales y como personas, sobre todo las que habitan el inframundo, socios en un pacto moral que gobierna las relaciones dentro de la sociedad humana. La vida humana tiende a ser una meta única, fundamental y socialmente valorada: mantener y reproducir la totalidad interconectada de los vivos con los muertos para mantener el mundo, para que “la vida siga”. De hecho, esta responsabilidad cosmogónica hacia el todo recae en los especialistas, quienes son capaces de hablar con los dioses.

El caso de los otomíes está lejos de ser único. Abundan tradiciones similares en los registros etnográficos. El tema del cuerpo como centro de las representaciones del cosmos permea las formas de ver el mundo en la denominada región Huasteca y de ellas existen descripciones y análisis destacados. No obstante, su forma y expresión varían. Las representaciones locales de la interconexión entre

ritual, cosmos y cuerpo entre los otomíes parecen ser transformaciones de un patrón fundamentalmente similar, característico de la región en su conjunto. Sobre todo porque no sólo se piensa al cuerpo como el centro de toda representación, sino porque se teoriza sobre el cuerpo, lo que, desde el punto de vista de los actores y las formas de vida individuales, aparece como una relación inminente entre los dioses y los hombres que se presenta como relaciones de poder, interdependencia, intercambio y reciprocidad.