

Ar xoke

El carnaval entre los otomíes
de San Bartolo Tutotepec



Patricia Gallardo Arias



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Ar xoke
El carnaval entre los otomíes
de San Bartolo Tutotepec

Patricia Gallardo Arias

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Cuadernos de la tradición

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Octavio Castillo Acosta

Rector

Julio César Leines Medécigo

Secretario General

Marco Antonio Alfaro Morales

Coordinador de la División de Extensión de la Cultura

Ivonne Juárez Ramírez

Directora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Fondo Editorial

Asael Ortiz Lazcano

Director de Ediciones y Publicaciones

Joselito Medina Marín

Subdirector de Ediciones y Publicaciones

Primera edición electrónica: 2025

D.R. © UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
Abasolo 600, Col. Centro, Pachuca de Soto, Hidalgo, México, C.P.
42000

Dirección electrónica: editor@uaeh.edu.mx

El contenido y el tratamiento de los trabajos que componen este libro son responsabilidad

de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

ISBN: 978-607-482-945-7

Esta obra está autorizada bajo la licencia internacional Creative Commons Reconocimiento

– No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd) No se permite un uso comercial de la obra

original ni la generación de obras derivadas. Para ver una copia de la licencia,

visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

Hecho en México/Printed in México

Introducción

El objetivo de este trabajo es efectuar un análisis de los elementos simbólicos que componen el ritual otomí conocido como *ar:xoke*. La premisa general es destacar que este ritual ofrece vías de interpretación para entender la cosmovisión de los otomíes de San Bartolo Tutotepec. Los símbolos del ritual pueden presentarse en diferentes dimensiones: en individuos, acciones, potencias, energías-fuerza y objetos sagrados; éstos se interrelacionan a lo largo de la celebración y cada uno mantiene una relación simbiótica dentro del escenario ritual.

Para analizar el carnaval debemos exponer algunos elementos que componen la cosmovisión otomí. Por eso es importante mostrar primero la región donde se realiza el juego del Palo Volador, para que después veamos la importancia que tienen el carnaval y las potencias del inframundo durante el ritual, y al final entenderemos por qué sin Palo Volador no hay carnaval. Para ello nos remitiremos a los “relatos” —los “dichos”, dicen los otomíes— y a narraciones sobre los orígenes del hombre, las potencias y el carnaval.

Desde que llegué a la sierra y hasta el presente he observado diversos rituales comunales e individuales, he escuchado que todo se realiza para “las antiguas”, para el *Zithü*, para los muertos, para los “aires”, lo que me ha parecido fascinante y me ha permitido escribir acerca de lo que viven día con día los otomíes de la sierra. A mis ojos, esto no se limita a un individuo ni a una localidad sino a una región, y por tanto a una cosmovisión compartida durante siglos.¹ Ésta se ve expresada en los rituales como procesos de comunicación, donde los participantes comparten información y sentido de la acción. El ritual es un espacio de comunión, de notificación, en su acepción etimológica. Los participantes presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad

¹ La investigación la realicé de 2006 a 2008 en las localidades de Pie del Cerro, El Candehe, San Miguel, Pueblo Nuevo, El Encinal, Tutotepec, Xuchitlán, El Mavodo, San Juan, San Jerónimo, Chicamole, La Huahua, El Nandho, El Jovion, Santiago y El Progreso.

social, y comparten un marco de conocimientos contextuales dentro del cual se inscribe el funcionamiento de la acción ritual. Por lo mismo, los individuos mantienen interpretaciones parecidas de los hechos y comunican una misma experiencia emocional, al punto de que el rito puede alcanzar para ellos una eficacia pragmática.

Es importante referir que la mayoría de la población que habita en las localidades de San Bartolo Tutotepec es hablante de otomí, lo que refuerza su identidad. Ellos se sienten orgullosos de su lengua y de hablar además el español. No son personas que hablen bajito en otomí: lo hacen en cualquier contexto y en cualquier momento. Por lo mismo, el que hablen otomí me ha llevado a tomar en cuenta la lengua para el análisis del ritual.² Durante la investigación he dado gran importancia al discurso indígena, pues se trata de describir e interpretar lo que piensan *ya ñähñu*, cómo entienden y explican ellos mismos los rituales que llevan a cabo. Desde esa perspectiva fue necesario realizar un análisis lingüístico y semántico³ como apoyo al trabajo etnográfico, para esclarecer el significado de algunos términos expresados en cantos, rezos y palabras utilizados durante el ritual y en la narración de los mitos por los actores sociales.⁴

2 El otomí pertenece a la gran familia lingüística otomame. Jacques Soustelle propuso que esta familia se dividía en dos grupos: el primero conformado por otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores; y el segundo, por pames, de una parte, y por chichimecas, de la otra, tipificados como nómadas. Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, p. 508-511.

3 Retomando a Danièle Dehouve: “El rezo verbal está compuesto por varias unidades semánticas, cada una de ellas conformada por un grupo de palabras asociadas en una frase corta; dicha frase está inmediatamente repetida con una variante minimal constituida por la modificación de una de sus palabras. Conocido como *paralelismo*, y acompaña todo discurso ritual, visto éste como un lenguaje antiguo y primordial”. Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 83-85. De esta forma el rezo dentro del contexto ritual expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas, vegetales y potencias. Su análisis nos muestra de lo que está conformado el mundo, ya que los especialistas o curanderos nunca se olvidan de incluir a todos, como se verá en los siguientes capítulos.

4 Carlo Severi opina que puede analizarse la cosmovisión de algunos pueblos que tienen una forma muy eficaz de transmitir el conocimiento y la historia colectiva sin necesidad de la escritura: por medio del lenguaje expresado en cantos, danzas y rezos y su relación con las imágenes dentro del contexto ritual. Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*.

Como pasa en otras lenguas, casi nada puede traducirse literalmente al español y los términos en otomí tienen una serie de significados e implicaciones semánticas que me han permitido adentrarme al análisis de los rezos y obtener información que no hubiera podido adquirir sólo en español. Por supuesto que el otomí no es una lengua fácil y se han reído muchas veces de mí cuando en lugar de *hats'i* digo *jatsi* para saludar. Y todavía estoy lejos de hablar *hñähñu* aunque cada vez más cerca de entenderlo, gracias a que los otomíes siempre han estado dispuestos a repetirme una y otra vez las palabras, a dejarme grabar sus conversaciones y hasta enseñarme, durante horas, diversas voces.⁵

Lo que puede apreciarse hoy es que entre los otomíes de San Bartolo los rituales son algo vigente y año con año hay un calendario ritual: por lo menos entre marzo y mayo realizan dos “costumbres” muy importantes y como diez “costumbres” de carácter local; de diciembre a febrero en todas las localidades se realiza el carnaval o *ar xoke*; y en octubre-noviembre todos están atentos a la llegada de los muertos familiares.

Debo aclarar que aunque la población comparta estas creencias y participe en los rituales, los únicos capaces de explicarla, sintetizarla y expresarla son los especialistas denominados curanderos o *ar bādi* (‘el que sabe’) y *ar yóthe* (curandero); el resto participa, adora, ofrece y sacrifica para las potencias, pero no sabe los mitos o sea la historia de cómo se creó el mundo. No obstante, como menciona Dehouve,

5 Agradezco a los otomíes de San Bartolo por estar siempre dispuestos a ayudarme y permitirme entrar en sus vidas y sus “costumbres”; sin su apoyo esta investigación no hubiera sido posible. Especialmente agradezco a don Miguel Velasco y a María, amigos entrañables; a la familia Solano, a don Chico y Feli, a Jacinto y Chavela, a Guadalupe que con un sola expresión le dio sentido a los rituales; a don José, a doña Petra, a Fidela, a Juan y a Silverio. Además de las traducciones que fueron proporcionadas por los otomíes debo mencionar y agradecer a Gonzalo Velasco, otomí de Candehe, quien me ayudó a traducir varios rezos expresados en las ceremonias. En 2007 el Instituto Lingüístico de Verano publicó el magnífico *Diccionario Yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, México*, de Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander, el cual he consultado constantemente. En el texto los términos en otomí estarán en cursivas, las traducciones dadas por los otomíes se presentan con comillas dobles (“ ”) y las traducciones hechas por la autora entre comillas simples (‘ ’).

“no producir un discurso construido sobre un ritual no significa que desconozcan su sentido. En una sociedad que no deja de buscar sus informaciones en los sueños, en la adivinación o en la interpretación de cualquier evento, es difícil creer que los ritos carezcan de significado y se conserven por el puro peso del conservacionismo.”⁶

Por su carácter conservador los rituales registran y reproducen información sobre las formas simbólicas y permiten la transmisión de las tradiciones. No obstante, también dejan ver que estas formas han cambiado de significación o que algunos de sus componentes tienen una significación diferente. Por tanto, debe distinguirse entre las formas simbólicas codificadas que se manifiestan en las estructuras textuales, los significados atribuidos por los especialistas y el sentido que tiene para los participantes. La actualización y reproducción de los ciclos rituales entrañan una importancia para la sociedad otomí; dicha reproducción se presenta como algo que, más que retener el pasado, funda el futuro. Menciono lo anterior porque algunas investigaciones etnográficas y antropológicas acerca de lo que se ha denominado “cosmovisión mesoamericana” han dado énfasis en la búsqueda de raíces mesoamericanas y en los procesos de reinterpretación de las creencias introducidas por los españoles tras la Conquista. Tal situación se debe a la importancia que proporcionada a la presencia cultural e histórica de los pueblos indios, con la intención de encontrar “permanencias” entre los indígenas de hoy y los de la época prehispánica, para exaltar el pasado mesoamericano, expresado en los testimonios arqueológicos. Cabe mencionar que en esta investigación no se buscarán dichas “persistencias” y lo histórico se entenderá como el proceso que determina y explica “el hacer” de los individuos de hoy.

Las personas pueden apropiarse de los ritos de un modo desigual, dándoles usos particulares, por ejemplo, de carácter festivo como en el carnaval. Esto depende de los espacios contextuales desde los cuales se realiza la interpretación del ritual. Si bien todo tiene sentido en el ritual

⁶ Dehouve, *La ofrenda sacrificial...*, p. 32.

otomí, hay que considerar las rupturas debido a que los otomíes también son parte de una historia actual, de influencias y relaciones con otros grupos. En este sentido recordemos que la migración de los hombres jóvenes en este municipio cada vez es mayor, lo que tiene implicaciones en el ritual, la religión y las creencias, pues los jóvenes regresan a sus pueblos con nuevas ideas, costumbres y actividades. Puede notarse que en los rituales no están presentes individuos de entre 25 y 35 años, o son muy pocos los que participan; no obstante, algunos dan ingresos para que se realicen las ceremonias.

Conviene decir que, al igual que en otras regiones indígenas, es evidente la marginalidad en este municipio, tanto que San Bartolo Tutotepec ocupa el número uno a nivel estatal, por lo que día con día los otomíes están preocupados por conseguir recursos para subsistir en condiciones difíciles: a muchos de ellos puede vérselos como cargadores de leña, arreglando potreros o como jornaleros para ganarse \$50 al día, además de estar pendientes de sus milpas donde siembran maíz y frijol y cultivan café. En la vida local existen conflictos entre miembros de un partido político y otro que se ven reflejados en el ritual y en el control de un sector de la población (los maestros) hacia los demás habitantes. Aunque la ruralidad es notoria en todas las localidades otomíes de San Bartolo, empiezan a notarse ciertos cambios en el tipo de viviendas: las de material y las tradicionales de madera. El acceso a los recursos y el tener mejores ingresos crea conflictos entre los pobladores de una misma localidad, rivalidades, envidias y problemas que han llevado a los sujetos a tener duras peleas físicas y verbales y a dividir las localidades en dos o tres grupos. El alcoholismo es innegable entre hombres y mujeres, lo que ha suscitado riñas con machetes y pistolas, concluyendo en muertes, cárcel y más conflictos para los pobladores, y también por el alcoholismo es que muchos padres y madres abandonan el hogar y a sus hijos. Igual que en otros municipios, la venta de aguardiente (refino) no está regulada en forma alguna.

Es un municipio que apenas empieza a cambiar. La “modernidad” está entrando, pero a paso lento. En comparación con otros municipios y localidades donde el investigador difícilmente puede hablar en plural de un grupo debido a que hay muchos cambios, muchas excepciones y diversas respuestas ante un mismo fenómeno, entre los otomíes de San Bartolo Tutotepec hay una forma particular de imaginar y de construir el mundo, debida a un proceso de resistencia que no empieza hoy sino en el periodo colonial. No hablo de una resistencia pasiva: hablo de una resistencia activa, consciente y plural. Dicha resistencia se relaciona con una identidad étnica.⁷

Las creencias y la práctica de rituales en los otomíes, así como el uso del papel recortado, el Palo Volador, el culto a los cerros, a las potencias del agua, del fuego y de la tierra, entre muchas otras manifestaciones, no se entenderían si no se toma en cuenta el proceso histórico de estos individuos que han permanecido relativamente “aislados”, primero como señorío independiente de los mexicas, y después, en la Colonia, porque los evangelizadores y colonos españoles no se establecieron formalmente hasta entrado el siglo XVIII debido a la “aspereza de las sierras” y a que los indios les presentaban resistencia. Hoy todavía se tiene esa percepción de la sierra como lugar peligroso y de difícil acceso.⁸

7 La identidad étnica debe ser entendida como una defensa y una estrategia ante el mundo externo. Hay límites rígidos a la movilidad social ascendente para las personas de la comunidad y esto es muy claro para los pobladores. Son pocos los individuos que pueden acceder a profesiones deseables, como la de maestro. En este contexto es claro que sí hay beneficios al seguir siendo un indígena en lugar de únicamente un mestizo pobre. La pertenencia a una comunidad y el sistema de relaciones sociales basadas en la pertenencia étnica son un recurso clave que puede ser utilizado, no sólo en la localidad, sino incluso ante algunas oficinas de gobierno que favorecen a las personas con este tipo de adscripción. Por otra parte, en el sistema de valores de los habitantes de la localidad, la pobreza en sí no es un factor de menosprecio, lo cual influye en la autoestima de los miembros de la comunidad cuando viven en ella. Sandstron, *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*.

8 Raquel Güereca anota que durante la época colonial “la Sierra de Tutotepec se convirtió en una zona marginal, en la medida en que ciertos procesos que caracterizaron a otras regiones, a la sierra llegaron tardíamente o no se presentaron. Así, por ejemplo, mientras que en las zonas centrales del virreinato del siglo XVII se caracterizó por la formación de latifundios y el acaparamiento de tierras de los pueblos indios, en la Sierra de Tutotepec el desinterés inicial mostrado en la zona por los conquistadores y colonos, continuará por parte de los siglos XVII y XVIII [...]”. Güereca, *La*

Poco se sabe del impacto que lograron revertir los embates de las políticas ilustradas y liberales, como lo que sucedió en el periodo de la Revolución y las décadas subsiguientes, pero sobre todo qué efectos tuvieron estos procesos sobre la estructura de las comunidades y sus formas de organización interna en esta región. Puede apuntarse que la violencia agraria de las décadas de los setenta y los ochenta que se vivió en muchas regiones de México, contribuyó en la sierra a denotar la estratificación social y dio lugar a la reformulación de las relaciones sociales y las jerarquías dentro del mundo indígena, con énfasis en la reciprocidad, el respeto y la integración horizontal de las facciones.⁹ No es sino hasta los siglos XIX y XX cuando se puede hablar de cambios, muy lentos, en la organización de las localidades y en la conformación de la región.¹⁰ Ya Galinier había observado entre 1960 y 1970 que a los otomíes de esta región se les consideraba “cerrados” por vivir en el pasado y conservar sus creencias; no obstante, ello “no se debe a una casualidad histórica, sino que es consecuencia, por una parte, de las limitaciones impuestas y de las conmociones desencadenadas por la sociedad nacional y el Estado”.¹¹ Los otomíes de aquí defienden día con día lo que son; por lo mismo, hoy es difícil la aceptación de los “hermanos” como ellos denominan a protestantes, evangelistas y otras sectas religiosas, a quienes no han permitido entrar en muchas de las localidades, en los lugares sagrados y en sus casas. También, con la misma determinación, defienden sus rituales y el dinero que gastan en ellos ante los ojos y la crítica del párroco de la iglesia de San Bartolo.

rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII, p. 27.

9 Briseño Guerrero, “La organización comunal y la lucha por la tierra”, p. 26.

10 Se cuenta con registros etnográficos sobre los otomíes de la Huasteca meridional por Galinier, Williams, Asler, Boilés y Dow, principalmente. En sus trabajos hay un análisis profundo del complejo simbolismo de este grupo. Todos han aportado una rica información y fundado vías de análisis, básicas para el conocimiento de “la cosmovisión”, una concepción del mundo profundamente arraigada en las prácticas agrícolas en torno al cultivo del maíz. *Vid:* Boilés, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”; Williams García, “Carnaval en la Huasteca veracruzana”; Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*; Dow, *Santos y supervivencias*; y Asler, *Dämitzá. Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*.

11 Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, p. 29.

En el ritual otomí se expone la historia de este pueblo, al tiempo que registra los procesos de transformación que ha experimentado la comunidad. En el ritual se manifiestan los rasgos de la cosmovisión, ya que se realiza un culto a las potencias ancestrales siguiendo las formas rituales legadas por la tradición, lo que reafirma simbólicamente la identidad étnica. No obstante, también se encuentran en él varios cambios que dan cuenta de la transformación de su cultura;¹² por ejemplo: la asociación entre la religiosidad otomí y el catolicismo, con la consecuente “cristianización” de las representaciones sagradas, y la emergencia de usos sociales festivos puramente sociales, es decir, otras atribuciones de sentido que rivalizan con su significado religioso y secularizan el ritual.

La vitalidad del ritual descansa en la posibilidad de apropiación de sentido por parte de sus actores. La comunicación no supone la reproducción pasiva de significados sino la producción activa de éstos y la posibilidad de resignificación de las formas simbólicas en el uso. Dado que los rituales son un espacio donde se escenifican representaciones, son igualmente un lugar propicio para la negociación y transformación de éstas. El principio de consistencia cognitiva conduce no sólo a la resemantización de las formas simbólicas heredadas sino a la integración en el ritual de los nuevos símbolos que se han incorporado al patrimonio cultural. El ritual es un depósito de información, un mecanismo que permite la transmisión de los conocimientos relevantes para las comunidades, tanto sobre el orden social como del medioambiental.

La forma del ritual, señala Rappaport, actúa como marco, contexto o metamensaje donde se modula el contenido. Debido a esta propiedad, los procedimientos formales son capaces de ritualizar nuevos comportamientos, es decir, de producir rituales, tal como si se tratara de

12 Para Dehouve, “la continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador, y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”. El asegurar que hay “continuidades mesoamericanas” entre los indígenas actuales sólo puede lograrse con una metodología que encuentre los “principios estructurales a partir del significado que los indígenas les atribuyen a los rituales”. De ahí que el discurso indígena sea de suma importancia analizarlo. Dehouve, *La ofrenda sacrificial...*, p. 29.

procedimientos tradicionales para comunicar contenidos.¹³ Por lo mismo, los rituales están abiertos a los cambios, en planos tanto de la forma como del contenido, pero manteniendo los principios de ritualización. La comprensión del cuadro conceptual de las prácticas rituales otomíes, en el que encuentran coherencia las creencias relacionadas con fuerzas-energías, habla de un panteísmo que debe entenderse como respeto y veneración hacia los ancestros, “los que vivían antes en esta tierra”. Las potencias son sus antepasados que, por haber vivido antes de ellos, son los dueños de los lugares, los que los protegen y los cuidan; por tanto, hay que pedir permiso para entrar en su casa: la tierra.

San Bartolo Tutotepec y sus habitantes

La Sierra Madre Oriental está formada por diversas sierras paralelas. Una de éstas se ubica en el estado de Hidalgo, como una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz. Se le denomina sierra de Tenango, pero en la época colonial era conocida como sierra de Tutotepec. La componen tres municipios hidalguenses: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.



Acercamiento a la sierra de Tutotepec. Municipios de Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla..

Fuente: Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Coordinación General de Planeación y Centros, SCT Hidalgo, 2006.

13 Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, p. 23 y 65.

[illegible]

14 Gobierno del Estado de Hidalgo, *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*, p. 24-25.



Vista de la sierra de Tutotepec.

Debido a las diferentes alturas, el clima es diverso en el municipio; no obstante, predomina el templado húmedo con lluvias todo el año. La precipitación anual es de 2,600 mm. Los meses cuando llueve más son julio, agosto y septiembre, mientras que de marzo a mayo es la época de escasez. También a causa de las diversas alturas puede encontrarse una flora rica en especies como eucalipto, pino, encino, ocote manzanilla, encino negro, uña de gato, oyamel, cedro rojo, además de especies no maderables como hongos, palma camedor, musgo, árboles de manzana, durazno, capulín, pera, y una gran variedad de plantas medicinales usadas en remedios caseros y por curanderos. La fauna la componen venado, jabalí, tigrillo, gato montés, liebre, conejo, topo, tlacuache, armadillo, comadreja, codorniz, halcón, ardilla y una gran variedad de reptiles, aves canoras y arácnidos.¹⁵

¹⁵ Gobierno del estado de Hidalgo, *Enciclopedia de los municipios de México...*



Bosque, localidad de Medio Monte.

Todo el municipio lo habitan 17,837 personas, en una extensión territorial de 305.80 km².¹⁶ Cuenta con 170 localidades, la mayoría de las cuales no rebasa los 300 habitantes. Por lo común el tipo de asentamientos es agrupado. Las localidades otomíes se encuentran entre bosques de pinos y encinos. El pueblo parte de un centro donde están la escuela, la galera (construcción que se utiliza para diversas actividades cívico-religiosas: la clausura de cursos, la fiesta patronal, etc.) y en algunos casos la iglesia (no todas las localidades tienen iglesia, como Pie del Cerro y El Candehe).



Celebración de fin de cursos, localidad de Pueblo Nuevo.

16 INEGI, *II Censo de Población y Vivienda del 2005*.



La llegada de “la antigua”, localidad de Tutotepec.

La idea de centralidad involucra otra noción que también juega un papel definitorio de la comunidad: la densidad; pero no la densidad demográfica, sino la simbólica, pues alude a las relaciones sociales que convergen ahí donde se cruzan los rumbos, ahí donde se ubica el centro. Éste es, pues, también un aglutinante de relaciones entre los miembros de la comunidad. Por eso con frecuencia los centros no son localidades con particular abundancia de viviendas; más bien tiende a ser al revés: lo que hay allí son lugares donde se practica, a veces de forma ritualizada, la interacción social, la expresión de la integración comunitaria. El principio de densidad no opera en un solo punto, sino en un eje imaginario que incluye la capilla, la galera, el cementerio y la escuela. Así, el centro es, además de cruce de coordenadas, un trazado lineal que refleja la densidad de la interacción social.¹⁷

Alrededor de este centro se encuentran las casas, separadas por baldíos. En terrenos rectangulares las viviendas tradicionales están compuestas por dos construcciones: una se utiliza como cocina y la otra

¹⁷ En los pueblos de indios formados durante el periodo colonial se utilizaron marcas espaciales que hasta hoy siguen jugando un papel crucial en la organización de la comunidad. Una de ellas es la idea de centro, que según Sandstron refiere a la unidad doméstica. Si bien este modelo refleja una noción de centralidad concéntrica, a ella se sobrepone otra que involucra el principio de orientación: el cruce de coordenadas da lugar a un centro en el sentido cosmológico, y a partir de este centro se establecen todas las demás marcas espaciales, las cuales, a su vez, son traducciones del orden social. Sandstron, *Corn is our blood...*, p. 161.

como oratorio y dormitorio. Son casas hechas con troncos y techos de lámina de dos aguas. Dentro del mismo solar se encuentran el temascal, el horno de pan, la letrina y el chiquero. La misma distribución tienen las casas de material o cemento, que cada vez son más utilizadas por la población.



Casa y cocina, localidad de Pueblo Nuevo.



Temascal, localidad de El Candehe.

El otro tipo de asentamiento es el disperso, con caseríos de diez a quince viviendas; éstas se encuentran en los valles o a pie de monte, entre pastizales o potreros. Dentro de la casa hay dos lugares muy importantes: el fogón y el altar; ambos atestiguan la presencia de las potencias sagradas.



El fogón de María, localidad de El Candehe.



El altar casero, localidad de Pie del Cerro.



Camino a la localidad de Chicamole.

El número de personas que compone la familia es variable. Pueden encontrarse viviendas donde sólo viven dos personas, así como otras donde habitan los padres, los hijos y los abuelos. Lo común es que la mujer, cuando se case o se “junte”, vaya a vivir a casa del esposo; esto significa que no sólo cambia de vivienda sino de adscripción a una localidad, y sus deberes ya son con la localidad que la recibió. Lo que he podido observar es que mucha gente se encuentra emparentada de una localidad a otra; las personas siempre me han dicho: “Allí vive mi primo”, refiriéndose a otra localidad. Aunque el territorio es extenso, parecería que en el municipio todos se conocen o tienen algún parentesco.



Leticia y su abuela, localidad de Tutotepec.

Es un hecho que la tendencia predominante en los municipios con población indígena en México es que sus cabeceras sean pueblos de mestizos, obligando a los indígenas a situarse en la sierra donde se estructuran como una comunidad, marcándose simbólicamente al erigir una capilla y estableciendo su propia estructura ritual, como en San Miguel, Tutotepec, El Mavodo y Pie de Cerro. Puede decirse que los otomíes se muestran mucho más inclinados a ignorar a los mestizos,

y cuando se relacionan con ellos es para establecer relaciones que les permitan obtener un beneficio, escogiéndolos como padrinos de sus hijos o invitándolos a ser mayordomos en las fiestas patronales. De esta forma los otomíes se benefician con recursos y los mestizos con prestigio, ya que muchos de éstos son actores políticos que buscan ascensos en su carrera y votos cuando hay elecciones.

Los otomíes de aquí sobreviven de la siembra de maíz y frijol, y del cultivo de café o en menor medida de la caña (en la localidad de Santiago). Utilizan la coa, el machete, el azadón y el gancho para quitar las hierbas. Sus parcelas se encuentran en las pendientes de localidades vecinas, por lo que caminan más de cinco horas para llegar a ellas.



“Cuando la tierra está caliente, ya está lista”. Localidad de La Huahua.

En San Bartolo Tutotepec la agricultura es de temporal. Su práctica implica un conocimiento profundo de los ciclos estacionales. Cada año los otomíes ajustan el calendario agrícola a las condiciones de disponibilidad de humedad y a la presencia de temperaturas adecuadas para el crecimiento de la planta. Los ciclos estacionales se dividen en época de lluvias y época de secas. Aunque en este municipio prácticamente llueve todo el año, las primeras lluvias para sembrar se esperan en febrero-marzo; sin embargo, en los años recientes éstas

se han retrasado, lo que perjudica enormemente a los otomíes en las actividades agrícolas y la subsistencia de muchas familias. Justamente por los cambios en los ciclos estacionales es que se han reforzado los rituales de “costumbre”, para pedir a las potencias que llegue el líquido vital. En la sierra se siembra dos veces por año: en enero-febrero y en agosto para el maíz; el frijol se siembra pasadas las primeras lluvias de mayo; el café lo cultivan en octubre. Los rituales de “costumbre” se organizan alrededor del ciclo de la siembra del maíz (actualmente los otomíes no realizan rituales especiales en las milpas; sólo se prenden algunas veladoras y se colocan flores cuando se inicia la siembra). Todo ritual de “costumbre” tiene como fin pedir agua para que crezcan las semillas. En el trabajo de campo participa principalmente el hombre, ayudado por su mujer y, algunas veces, por los hijos. Se inicia con la limpia del terreno en diciembre; el barbecho se hace después de las lluvias de enero y se siembra a finales de febrero.



Ya va creciendo el maicito. Localidad de La Huahua.

Algunos otomíes de las localidades han dejado de sembrar porque no tienen tierra para ello y como consecuencia emigran a las ciudades en busca de ofertas laborales. Los hombres se emplean como albañiles y las mujeres en el servicio doméstico. No obstante, siguen

compartiendo la organización comunitaria o comunal que, entre otros aspectos, se refleja en la presencia de mayordomías y la elección de autoridades comunitarias.¹⁸

El sistema de cargos en las localidades otomíes se divide en civiles, representados por el delegado y los policías comunales, y religiosos, caracterizados por los mayordomos; a ambos cargos pueden acceder todos los miembros adultos de la localidad. A las autoridades civiles se les escoge en asamblea cada año.¹⁹ La constitución de las mayordomías rebasa los límites locales hasta conformar una comunidad, ya que están compuestas por 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.²⁰ Los mayordomos son quienes, con trabajo, bienes y dinero, organizan las celebraciones alrededor del santo patrono, de las potencias sagradas, del carnaval. El cargo más alto es el de primer mayordomo. El tiempo de duración varía, pues hay mayordomos que cuidan y protegen al santo patrono sólo por un mes y después se pasa a otro. En la fiesta de carnaval el cargo dura un año, pero la obligación de ayudar a los próximos mayordomos es de siete años. Los mayordomos para “el costumbre” de la campana en Tutotepec se eligen dos años antes y empiezan a tener obligaciones desde ese momento.

18 De acuerdo con Guillermo Bonfil, “la autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social, y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos.” Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, p. 66.

19 El sistema de cargos surge en las comunidades indígenas como una reinterpretación de las estructuras españolas de administración municipal y del culto católico a la estructura política y ceremonial prehispánica, donde existía una escala de estatus jerárquicos clasificados. Por tanto, puede observarse una continuidad de ciertos aspectos de la organización social anterior a la llegada de los españoles, aunque también del cambio radical de otros. Este proceso radicaría fundamentalmente en el funcionamiento de esa escala en tanto mecanismo de movilidad social. Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”.

20 La premisa para definir a la comunidad es que ésta se encuentra ordenada por un restringido número de principios: la integración, la reciprocidad y la diferenciación, que se expresan simbólicamente en los rituales. Sandstrom señala: “Social units beyond the domestic group have perhaps eluded ethnographers because they have been looking in vain for overtly formal structures”. Sandstrom, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”, p. 174.



Mayordomos en el carnaval de Dimayé.

Los rituales entre los otomíes

Una fuerte expresión de la complejidad religiosa en que viven los otomíes del municipio de San Bartolo Tutotepec es la acentuada vitalidad de los ciclos festivos comunitarios. Durante todo el año se realizan diversos rituales que involucran una densa red de intercambios ceremoniales, lo mismo que peregrinaciones a antiguos santuarios de origen colonial (como la iglesia agustina del siglo XVI en Tutotepec), a cerros, cuevas, grutas (como Da Mayonnija ‘iglesia antigua’ y “México Chiquito”), pozos y pueblos, donde se involucran energías-fuerza como *ya n’Yógi* o “las antiguas”, *ar Zithü* o *ar Dāmánts’o*, y *Hmúthe* o “la sirena”.

En dichos rituales se observa la integración de lo individual y lo colectivo, se articulan necesidades y emociones humanas que se expresan como actos performativos. En ellos hay una unificación de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino.²¹

21 Como lo menciona Rapaport, “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 actos ejecutivos (que realizan operacionalmente la acción), como preparar y consumir alimentos, eliminar desperdicios, sacrificar animales, etc., estos actos 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 no es su carácter ejecutivo, sino performativo, en tanto realiza simbólicamente la acción, asocia lo sagrado y lo oculto y lo transforma en algo místico. Rapaport, *Ritual y religión...*, p. 63 y 180-181.

Al igual que otros grupos indígenas, los otomíes dividen sus actividades en ciclos. Comienzan en noviembre con la llegada de los muertos-reales o muertos-familiares (*nu'a bi du'a*, 'aquel que está muerto', o *ra ānima*), "para que rinda la vida" a finales de octubre-noviembre. En diciembre empiezan los preparativos del carnaval, que culminarán en febrero. En enero los curanderos agradecen a "las antiguas" los favores recibidos durante el año. 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 practican ritos de emergencia en los pozos. De julio a octubre es la época de trabajo y cosecha. Y en octubre se siembra el café.

Los rituales entre los otomíes de la sierra difieren mucho de lo establecido por el culto católico.²² 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 ñähñu*. En este sentido, la religión busca unir al ser humano con lo trascendental, con lo que se considera superior a sí mismo. "La emergencia de la vida y el acontecer de la muerte forman parte de esa realidad enigmática para el orden humano."²³

El rito para los otomíes es una puerta a lo sagrado, un escenario por el cual se comunicarán con lo sobrenatural para influir en ese ámbito o afectarlo, sean potencias o fuerzas. El rito transforma la realidad mediante símbolos y crea significaciones que influyen en los sujetos.

Un ritual, como lo define Turner, es una secuencia estereotipada de actos que comprenden gestos, palabras y objetos, celebrado en un lugar determinado, a fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales

22 "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. Colín, *Antropología y psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, p. 71.

23 Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, p. 13. "La religión es una construcción social que busca trascender el límite mortal de la condición humana, ya que al mismo tiempo se erige como una institución que provee al fiel de ritos y creencias que permiten sobrellevar la muerte de los más próximos y la realidad de la propia muerte." Colín, *Antropología y psicoanálisis*, p. 70.

según determinados objetivos e intereses de los actores del ritual.²⁴ En este sentido, los rituales otomíes son ceremonias llevadas a cabo por *ya bādi* ('los que saben'). Pueden tener carácter estacional y propiciatorio, efectuándose en un momento de cambio en el ciclo climático o al comienzo de una actividad estacional, como la siembra o la recolección, que se denominan *ar máte*; o tener carácter contingente, para hacer frente a una situación de crisis colectiva, y son considerados ritos de emergencia.²⁵ Ambos rituales van dirigidos a ciertas potencias; en ellos se expresan rezos, se ejecutan danzas y música por los actores rituales, y se depositan comida, incienso y muñecos de papel en santuarios coloniales, cerros o grutas. Otro ritual de carácter conciliatorio, llamado *ar xoke*, es llevado a cabo en la comunidad y tiene como propósito ponerse en contacto con el mundo de abajo.²⁶ Por último está el ritual de carácter divinadorio y curativo, cuyo objetivo es asegurar la salud y fertilidad de los seres humanos e iniciar a las prácticas curativas.

Los lugares sagrados

Existen diversos sitios considerados habitación de las potencias y, por lo mismo, sagrados. Pueden dividirse en dos: de uso local o de uso comunitario, estos últimos porque acuden miembros de más de una localidad. Ambos se encuentran distribuidos en la sierra y por tanto en una geografía bastante accidentada, por lo que a muchos se llega tras largas horas de camino. Entre los lugares sagrados destacan los

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

25 Este ritual de carácter contingente puede subdividirse en dos: a) rituales de ciclo vital, para demarcar el paso de una fase a otra en el ciclo de vida, como el nacimiento, el fallecimiento o el matrimonio; y b) rituales de aflicción, para exorcizar o aplacar a las entidades o fuerzas sobrenaturales que se les cree responsables de dicha aflicción: enfermedad, daños físicos, problemas de descendencia. *Ibidem*.

26 Según Provost, "todos los autores están de acuerdo en que las celebraciones del carnaval indio de la Huasteca representan la supervivencia histórica de un culto a una deidad precolombina, el Señor del Inframundo, que ha incorporado de manera superficial ciertas costumbres católicas romanas". Provost, "El carnaval en la Huasteca...", p. 267-268. 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 demoniaca de "mecos". Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol: Carnaval y cuaresma en Ichcatepec, Veracruz*, p. 88-89.

cerros, grutas, cuevas, ruinas arqueológicas, iglesias, capillas y altares domésticos y públicos.

Los otomíes de San Bartolo Tutotepec piensan que en los cerros residen las potencias principales y que en su interior se encuentran los diferentes planos en que se divide el universo. En ellos está contenido todo: semillas, dinero, fuego, agua, de modo que funcionan como un almacén de comida y agua. Existen cerros epónimos donde se realizan rituales comunitarios: cada localidad tiene “su” cerro sagrado y acuden a él para pedir favores a las potencias.



“La Gruta”, habitación de “las antiguas”.

Como espacios simbólicos y rituales, *Mayonnija*, la iglesia de Tutotepec y el cerro denominado *Ñä pen ‘xuni* revisten suma importancia. Estos sitios son puntos de convergencia de peregrinos de varias localidades y regiones. Las potencias a las que se rinde culto ahí son “la sirena”, el fuego, la tierra, el maíz, el sol, el monte, los malos aires y *Zithü*. De esta forma estos sitios sagrados conjuntan los diferentes planos del cosmos otomí; en ellos se encuentran el cielo y el lugar de los muertos.

***Ar xoke*, el ritual donde el mundo se completa**

El carnaval se celebra en todas las localidades de San Bartolo Tutotepec. Es tiempo de poner en escena el imaginario de los otomíes, el cual 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: los viejos, también llamados *ar hè'dòzä* (“los costaludos”), comanches, charros y damas. Durante este ritual los individuos enmascarados y disfrazados adquieren poderes que les otorgan *ya Ts'onti* y *ar Zithü*. La imagen ritual del viejo remite a esa forma de condensar diversos significados, incluso contradictorios entre sí, en una misma representación.²⁷ Dilucidar el papel de los viejos revela cómo los otomíes imaginan a esos 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.”²⁸ En algunas localidades aún se viste a un muñeco que se coloca al pie del Palo Volador, el cual remite a la imagen del ‘gran malo’ o *Dāmánts’o*, a quien se venera y agasaja durante el ritual junto con *ya yandö*. Si bien no existen registros actuales del desollamiento de estos personajes, el término *ar xoke* o carnaval significa desollar.

Los viejos “juegan” (*n'yeni*). Para ellos el tiempo en el carnaval representa un viaje en busca del contacto con las potencias; es un medio de conocer el más allá donde viven las energías, cuyo acceso, cotidianamente o en otro tiempo, les está vedado. Se cree que usar una máscara durante el carnaval, sobre todo la de los viejos, permite que el portador adquiera las cualidades de estos seres divinizados, como el poder curar.

27 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 dan los otomíes a dicho ritual y el papel de las potencias del lugar de los muertos en la vida otomí. Severi, *La memoria ritual...*, p. 286.

28 Boilés, “Síntesis y sincretismo...”, p. 558 y 561-562.



Ya yando.

Ar tok'xuni

Si se entiende que durante el carnaval el agasajado es *ar Zithü*, uno de los ritos que acompañan la llegada de la celebración es 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 *ar tok'xuni*. Este símbolo unirá las dos partes; todo en el carnaval comenzará y terminará allí.



Ar tok'xuni.

Dos meses antes de que comience el carnaval los hombres de la comunidad se reúnen para escoger y cortar el tronco que se utilizará como poste. Éste se lleva 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 levanta el Palo. Cerca de la punta se inserta una collera hecha de cuerdas y de madera. De ésta se desprenden cuatro cuerdas que servirán para los danzantes.²⁹

“La parada del Palo” puede considerarse parte de los preparativos del ritual; no obstante, cabe analizarla como un rito muy importante, con diferentes símbolos y actos, en los que intervienen todos los miembros de la comunidad y de otros pueblos cercanos. Al mismo tiempo requiere de la presencia de otros viejos que, aunque están respirando, son los intermediarios entre “lo de abajo” y “lo de arriba”, los muertos y los vivos, quienes darán instrucciones a los mayordomos (*ya ngubi*) y demás hombres de la comunidad para realizar el rito de la manera correcta y sin cometer ninguna falta para la deidad. Aunque todos estos curanderos son muy importantes para la población, en este ritual el más significativo de ellos será el denominado ‘el que sabe’, pero también como el que recorta papeles o *ar heki zikwa*, ya que se cree que es el depositario del saber sobre los ritos para *ar Zithü* y *ya Ts’onti*.



La parada del Palo Volador.

29 “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.” Stresser-Péan, “Los orígenes del volador y del comelagatoazte”, p. 83 y 94. Al igual que en otras partes de la Huasteca, en la sierra antes de cortar el tronco para el Palo Volador se realizan algunos rituales y ofrecimientos, entre ellos el ayuno sexual, para los participantes.

La importancia que revela dentro del carnaval este símbolo llamado Palo Volador merece explicarse. Turner dice que el sentido “posicional de un símbolo se deriva de su relación con otros símbolos en una totalidad”, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo.³⁰ 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. Ahí llegarán todos los participantes: vivos y muertos; también se le ofrendarán 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 las profundidades de la tierra y lo que se encuentra encima de ésta.³¹

Al respecto de las “antiguas” durante el carnaval

Una semana después de la puesta del Palo Volador se realiza un ritual denominado “la canasta”. Es una ceremonia de carácter preparatorio para el carnaval, considerada parte del “costumbre” (*máte*). Tiene como objetivo preparar el altar del *nzaki* o “fuerza de la antigua” y el del *ar Zithü*, además de preparar a los mayordomos y realizar una “limpia” a fin de que durante el carnaval nadie agarre un “aire”, le ocurra algún mal, se enferme o enfermen sus familiares, pues se dice que durante la fiesta los “aires” andan sueltos.³²

30 Turner, *La selva...*, p. 56.

31 Los significados de la danza del Volador han tenido diferentes interpretaciones. Algunos estudiosos afirman que en la cosmovisión indígena el cielo, lo masculino y el fuego, se oponen a la tierra, lo femenino, el agua y el frío; la fecundidad depende de la unión y el encuentro entre estos dos principios. Stresser-Péan comenta que “en diversas variantes del Volador, una estatua o un danzante, en lo alto del palo, parecen evocar a ese dios-cielo”; y 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.” Stresser-Péan, “Los orígenes del volador...”, p. 94-95.

32 Sevilla apunta que dicho ritual está ligado al regreso de los muertos cuya presencia, durante el tiempo del carnaval, “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, coord., *Del carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, p. 15.

En el carnaval se muestra justamente el momento donde hombres y potencias se divertirán, sólo una vez al año, porque *ar Zithü* estará presente durante toda la celebración. A decir de los otomíes hubo un acuerdo entre *ya Yógui* y *ar Zithü* para que éste estuviera presente durante *ar xoke*. El ritual da cuenta de cómo se organizó el mundo en un principio y qué acuerdos hicieron “las antiguas” con *ar Zithü*. El relato dice así:

El señor de Chalma [la antigua] y el *Zithü* hicieron un acuerdo. Éste [el *Zithü*] 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 hay 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.³³

Los hombres se disfrazan con máscaras de madera y plástico. Además de bailar alrededor del Palo Volador son los encargados de realizar ritos en el “altar de afuera”, el altar para el *Zithü*. Estos viejos tienen que prepararse con anterioridad para efectuar los ritos: practican dietas sexuales y prometen no quitarse el disfraz durante el resto del carnaval y los siete años siguientes. Los compadres del *Zithü* o “viejos” representan tanto lo sagrado, por ser los viejos-muertos, como lo profano, por ser como actores que juegan y hacen maldades al resto de la población. El lado sagrado lo adquieren por representar a los ancestros, los compañeros del *ar Zithü*, además de que adquieren una facultad temporal para hacer limpias, otorgada por los seres del ‘lugar de los muertos’.³⁴

33 Relato recopilado en las localidades de Dimayé y El Candehe, octubre 2007.

34 Marcel Mauss explicó que la muerte era un concepto inmerso en el ámbito de lo sagrado, fuente generadora de todas las representaciones religiosas y categoría que organiza a las demás. Mauss, “Lo sagrado y lo profano”. Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 83.



Los viejos “jugando” en el carnaval.

El especialista llama a los viejos para que lleven y preparen la ofrenda, en un espacio abierto. La ofrenda de este altar sólo podrán colocarla 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 disfrazados bailan enfrente de él. Algunas veces la familia y el mayordomo deciden acompañar a los disfrazados. Allí los viejos le hablan con respeto al *Zithü*:

Perdóname compadre, allí tienes cigarros, allí tienes cerveza, allí está tu refino. Perdóname compadre. Perdóname compadre, no diga que allí se acabó, hay veces que vienes al sol, hay veces que viene en la nube, siempre es poquito, ganamos poquito, [...] aquí siempre no hay. Por favor compadre, por favor compadre, recibe tu taco, discúlpame compadre [...].³⁵



El altar para el *Zithü*.

³⁵ Rezo recopilado en Dimayé, febrero 2008.

Además, son quienes “limpian” a los participantes, pasándoles por el cuerpo la vela y el manojo de hierbas para liberar la enfermedad y la mala fortuna, rezándole al *Zithü*:

Cuídela que no se tropiece con unas piedras adonde vaya, dale una buena suerte a cada una de estas personas, siete veces te pido perdón, cuida a toda la gente, adonde vaya, adonde esté, cada uno de ellos, que no se caigan por allí, cuídela en su trabajo, vaya chiflando, tú vaya cantando para que 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 adonde andamos.³⁶



Los agasajados del carnaval.

Si bien el carnaval es tiempo de diversión, danza y “juegos”, también es tiempo muy peligroso, delicado, ya que las fuerzas-energía que están presentes son “calientes”, como el ‘lugar de los muertos’ donde habitan “el compadre y sus compañeros”, los malos aires. Por lo mismo, los seres humanos, incluyendo los viejos, deben ser cuidadosos en sus acciones. Los disfrazados y mayordomos deben guardar dieta sexual, ya que el sexo para los otomíes también es “delicado”, como el consumo en exceso de refino. Todo ello hace que sean vulnerables a la influencia de la ‘fuerza-energía’ de *ya Ts’onti* y *ar Zithü*, que viven envidiosos de los hombres que “juegan” durante el carnaval.

³⁶ Rezo recopilado en febrero 2008.

El escenario simbólico

El carnaval es una fusión de poderes que se consideran inherentes a los objetos, personas, relaciones, hechos e historias representados por los símbolos del ritual.³⁷ Los objetos, las acciones y las representaciones durante el carnaval no son meras cosas abstractas, sino que participan de sus poderes y virtudes.

Durante el carnaval existe la posibilidad de reunir lo lúdico y lo sagrado. Ello se logra mediante el encuentro de danza, música y juego, acciones en que participan individuos enmascarados y disfrazados, y constituyen un sistema ritual que implica diferentes formas simbólicas. El carnaval también es una forma de simbolizar las relaciones interétnicas mediante mayordomías. Al contrario de otras regiones indígenas, las relaciones de los otomíes con los mestizos no necesariamente se muestran como un conflicto durante el ritual; sin embargo, en éste pueden observarse “una multiplicidad de intercambios, la puesta en juego del prestigio, [...] y las lealtades, entre otros procesos fundamentales de la vida cotidiana”.³⁸



Ar xoke.

³⁷ Turner, *La selva...*, p. 103.

³⁸ Sevilla, *Del carnaval...*, p. 23.

Aunque el carnaval arranca en diciembre con los preparativos, comienza 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 deidad que representa la fuerza sobrenatural, que puede dañar y a la que es necesario conciliar para que permita el trascurso de la vida. Se puede entender que la presencia de los muertos durante el carnaval permite la unificación ritual de los opuestos y por tanto crea las condiciones para la regeneración de la vida. Lo importante de este ritual es que en rezos, mitos, objetos y actos los otomíes dan cuenta de su cosmovisión, de la organización tanto en los lugares habitados por las potencias como en la 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. El mundo, para los otomíes, no podría ser lo que es sin el consentimiento de estas potencias.

Esos ritos son representados como un momento fuera y a la vez dentro del tiempo, fuera y dentro de la estructura social. Revelan un vínculo social generalizado hacia lo sobrenatural y su análisis habla de los componentes religiosos de un pueblo.³⁹



Viejo rezando.

39 Turner, *El proceso ritual...*, p. 134.

Bibliografía

- ASLER, Juan A., *Dämüzá. Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*. México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1952.
- BOILÉS, Charles, “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”; en: *América indígena*. México, 1971, v. 31, núm. 3, III, p. 555-563.
- BONFIL, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- BRISEÑO GUERRERO, Juan, “La organización comunal y la lucha por la tierra”, *Papeles de la Casa Chata*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988, núm. 5, p. 21-30.
- CARRASCO, Pedro, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”; en: J. R. Llobera, comp., *Antropología política*. México, Anagrama, 1985.
- COLÍN, Araceli, *Antropología y psicoanálisis. Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.
- DEHOUE, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México, CEMCA-Universidad Autónoma de Guerrero, 2007.
- DOW, James W., *Santos y supervivencias*. México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza-Emecé, 1980.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista, CEMCA, 1990.
- _____, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México, Instituto Nacional Indigenista, CEMCA, 1987.
- GODELIER, Maurice, *El enigma del don*. Barcelona, Paidós, 1998.
- GOBIERNO DEL ESTADO DE HIDALGO, *Enciclopedia de los municipios de México, San Bartolo Tutotepec*. México, 2008.
- _____, *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*. México, 2006.
- GÜERECÁ DURÁN, Raquel Eréndira, *La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2007. Tesis, licenciatura en Historia (versión digital).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, *II Censo de Población y Vivienda del 2005*.
- MAUSS, Marcel, “Lo sagrado y lo profano”; *Obras I*. Barcelona, Barral, 1970.
- MESLIN, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Cristianidad, 1978.
- PROVOST, Jean-Paul, “El carnaval en la Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional”; en: Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel

- Pérez Zevallos y Octavio Herrera, coords., *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, p. 267-295.
- RAPPAPORT, Roy, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, 2001.
- REYES GARCÍA, Luis, *Pasión y muerte del Cristo Sol: Carnaval y cuaresma en Ichcatepec, Veracruz*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.
- SANDSTRON, Alan, *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991.
- _____, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”; en: *Ethnology. Special Issue. Mesoamerican community Organization: Barrios and Other Customary Social Units*. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1996, XXXV, 3, p. 180-164.
- SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1996.
- SEVILLA VILLALOBOS, Amparo, coord., *Del carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 13-67.
- SOUSTELLE, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*. México, CEMCA, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- STRESSER-PÉAN, Guy, “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. 83-96.
- TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI, 1980.
- _____, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus, Alfaguara, 1988.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, “Carnaval en la Huasteca veracruzana”; en: *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, núm. 15, 1960, p. 37-44.



Ar xoke *El carnaval entre los otomíes de san Bartolomé Tutotepec*

se diseñó en formato electrónico en la Dirección de Ediciones
y Publicaciones con el apoyo de la Imprenta Universitaria y la Dirección
de Tecnologías Web y Webometría de la Universidad Autónoma
del Estado de Hidalgo, en el año 2025.