

Las “animitas”: el culto a los muertos entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental

Federica Rainelli

Universidad de Padua / École des Hautes Études en Sciences Sociales

RESUMEN

Este trabajo ilustra las peculiaridades e implicaciones socioculturales del culto a los muertos entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo. En particular se analiza el culto a las “animitas”: muertos prototípicos cuya adoración se lleva a cabo a lo largo del año con base en un complejo sistema de mayordomías. Destaca la presencia constante de los muertos en la vida cotidiana y el papel desempeñado por el culto a los difuntos en la construcción y consolidación de las relaciones sociales entre los vivos. Por último, se señala cómo esta práctica ritual se fundamenta en un proceso de abstracción desde lo particular hasta lo general, mostrado por la “deificación” o, más bien, la “hipostatización” de los muertos, donde éstos pierden su identidad individual para unirse al conjunto de los ancestros no sólo como progenitores del linaje, sino del grupo étnico entero y responsables de su sustento.

Palabras clave: otomíes orientales, antropología social, culto a los muertos, ancestros, sistema de cargo, intercambio.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the distinctive features and the socio-cultural implications of the eastern highland Otomí cult of the dead. Specifically, it analyzes the veneration of the so-called *animitas*, prototypical dead worshipped throughout the year in a complex system of *mayordomías* or ritual obligations. In this study, the dead are a constant presence in everyday life and the pronounced repercussions of this cult shape the construction and consolidation of social relations among the living. Finally, the article explores how this ritual practice rests on a process of abstraction from the particular to the general, shown through the “deification,” or rather the “hypostatization,” of the dead, in which the deceased lose their individual identity to merge with the collective of ancestors, not only as progenitors of the lineage, but also of the entire ethnic group, and as such, it is responsible for the group’s sustenance.

Keywords: Eastern Otomí, social anthropology, cult of the dead, ancestors, *cargo* system, exchange.

La idea central que dirige y justifica este estudio y el análisis de los datos de campo expuestos aquí¹ es que “los difuntos son portadores de vida” (Galinier, 1990: 226); es decir, que su regreso al mundo de los vivos tenga como objetivo principal fertilizarlo y regenerarlo, una idea recurrente tanto en Todos Santos como durante el carnaval, lo cual hace a estas dos festividades momentos de un mismo ciclo² (Sevilla, 2011).

Con este breve escrito no pretendo abordar de manera exhaustiva la compleja relación que une a los otomíes orientales con sus difuntos y el mundo de los ancestros en general, ni dar cuenta a plenitud de la amplia simbología que éste proporciona.³ Más bien tengo la intención de ilustrar una práctica de culto a los muertos muy extendida en el municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, localmente conocida como “mayordomía de las animitas” (en otomí *Maka Mbánza*⁴ o *Maka Santo Ánima*), a fin de explorar sus repercusiones tanto a nivel socioeconómico como desde un punto de vista ideológico.⁵

Descripción del culto

La mayordomía de las animitas es básicamente un sistema de cargo formado por 12 mayordomos ordenados de manera jerárquica desde el primero —mayordomo mayor— hasta el decimosegundo, a través del cual el culto a los muertos es llevado a cabo a lo largo del año.

¹ Los datos etnográficos que presento fueron recogidos en el municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, a lo largo de un trabajo de campo empezado en el ámbito de un proyecto doctoral codirigido y financiado por la Universidad de Padua y la École des Haute Études en Science Sociales (EHESS).

² Al respecto, véanse las concepciones nativas acerca del tiempo y, en particular, la partición del año: en efecto, este último puede dividirse en temporadas de seca y de lluvia, pero también, como destaca Galinier (1990: 125), en función de las fases equinocciales. En este segundo caso adquiere especial importancia el periodo que va del equinoccio de otoño —asociado con Todos Santos— al equinoccio de primavera —asociado con el carnaval—; es decir, un tiempo considerado como nocturno y marcado por la llegada de los muertos.

³ Por estudios de amplio alcance que, entre otros, abordan este tema, remito a las obras de James Dow (1974), Jacques Galinier (1990) y al reciente trabajo acerca de la ancestralidad otomí de Domingo España Soto (2015).

⁴ Por la transcripción fonética de términos otomíes, remito al *Diccionario yuhú*, elaborado por Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander (2007).

⁵ Antes que nada, debo señalar que, hasta la fecha, en el municipio de San Bartolo Tutotepec se realizan tres diferentes mayordomías a las ánimas, pertenecientes, respectivamente, a los poblados de San Bartolo, Santiago y Tutotepec. Los datos presentados en este contexto se refieren en exclusiva a la mayordomía de Tutotepec, considerada por unanimidad la más antigua y, por supuesto, la que tiene mayor seguimiento de las tres.

Materialmente, las imágenes veneradas por esta mayordomía, es decir, las propias animitas, consisten en tres platos petitorios de diferentes épocas —1821, 1895 y otra desconocida—,⁶ adornados con rosarios y telas de colores a modo de vestimenta, los cuales se considera que representan a los difuntos en su conjunto, identificados en un sentido católico con las almas del purgatorio.

Junto a los limosneros, también son objeto de culto, aunque en menor medida, una estatua de madera de la Virgen con el Niño, así como una pintura de la Virgen del Carmen, ambos adornados.

El culto se desarrolla a lo largo del año, cuya fecha de inicio y conclusión es el 2 de noviembre, Día de Muertos. Durante ese periodo los mayordomos guardan las animitas en su altar doméstico durante un mes cada uno, rindiéndoles un culto diario mediante ofrendas alimenticias, ceras y oraciones. Además, cada 15 días se organiza una celebración mayor, constituida por un auténtico velorio: una multitud se junta en la casa del mayordomo, el cual contrata a un rezandero y una banda de viento para tocar alabanzas y marchas fúnebres. Las animitas son veladas toda la noche como parte del duelo general.

Llegado el fin del mes, el velorio termina al amanecer con una procesión —acompañada por la banda que toca *Las mañanitas*— que lleva las imágenes hasta la casa del siguiente mayordomo. Con las primeras luces del día se realiza la entrega, con base en modalidades muy ceremoniosas y rígidamente coreografiadas, las cuales prevén el “desvestimiento” de las imágenes por parte del mayordomo saliente, quien las entrega así, “desadornadas”, al mayordomo entrante, quien a su vez las “viste” con rosarios y varias prendas antes de colocarlas en el altar.

Mientras tanto, los participantes deben permanecer bailando la música de costumbre que la banda toca, además de dejar una pequeña ofrenda, por lo general compuesta por una vela y una rama de flor de coyul.

Al aproximarse el Todos Santos, por lo general entre el 27 y el 29 de octubre, las animitas son llevadas a Tutotepec, centro espiritual de suma importancia en la región y para esta mayordomía en particular, donde el grupo de mayordomos salientes encuentra a los entrantes. Durante varios días las dos cofradías actúan en un gran número de procesiones, cruzándose o evitándose, en una especie de larga danza cuyo centro es la antigua iglesia de Tutotepec —un monasterio agustino del siglo XVI— y su cementerio histórico.⁷

⁶ Para informaciones más detalladas, véase España Soto (2015: 311).

⁷ La iglesia de “Tuto”, junto con su panteón, es a menudo definida por los habitantes de la región como “el centro” o “el ombligo” del mundo (*ra Mbai Ximhoi*): un lugar sumamente sagrado no sólo en relación con el culto a los muertos, sino también por tratarse del lugar donde se encuentra una campana sagrada

Al llegar a “Tuto”, los mayordomos a cargo desfilan en procesión por el centro del poblado y dan cuatro vueltas⁸ alrededor de la iglesia y su panteón, antes de presentarse en la casa donde se levantará el oratorio en que estarán guardadas las animitas durante el transcurso del ciclo ceremonial. Los primeros dos o tres días se dedican a los preparativos por los días de fiesta venideros, de acuerdo con una rígida división del trabajo: mientras las mujeres se ocupan de la laboriosa preparación de la comida —mole, tamales y atole de chocolate— que será ofrendada y luego repartida entre todos en los días subsiguientes, los hombres se encargan de adornar el altar, así como de recoger y arreglar la flor.

El 31 de octubre llega en “Tuto” el grupo de los mayordomos entrantes. Éste es considerado propiamente el primer día de fiesta, pues es durante la noche cuando se cree que llegarán las almas de “los angelitos”; es decir, de los niños: las ofrendas en el altar se multiplican de manera exponencial —suelen pasar de cuatro a 12 o 16 porciones de cada alimento ofrecido—, y a lo largo de la noche las imágenes son veladas alternando rezos y marchas fúnebres.

Aquí es conveniente detenernos un momento para enfatizar la clara diferencia entre los difuntos celebrados el Día de Muertos y los angelitos. De hecho, estos últimos no sólo se festejan un día antes respecto a los muertos “mayores”, sino que también gozan de un trato diferente en todos sus aspectos: la comida que se le ofrenda es específica para niños —por ejemplo, sin chile ni carne—, no se pide por sus almas en la misa y se les rezan alabanzas especiales en las que se le pide a ellos más que por ellos (véase el anexo al final de este artículo).

Estas distinciones prácticas descansan en consideraciones de carácter escatológico y funcional: por un lado, como los angelitos son niños, se les considera “almas puras”, sin pecado, por las cuales no es necesario pedir ni mediante rezos ni en la misa; por el otro, como señala Galinier (1990: 229-230), si los difuntos se encuentran estrechamente vinculados con la esfera de la reproducción y la sexualidad, los angelitos serían muertos “improductivos”, porque fallecieron antes de llegar a la madurez reproductiva y, por lo tanto, son incapaces de cumplir con tal función; es decir, fertilizar el mundo de los vivos.

conocida con el nombre de María Magdalena, objeto de importantes celebraciones durante mayo (Pérez, 2011: 86-91).

⁸ Subrayo aquí la gran importancia simbólica del numeral 4, el cual remite a la idea de completitud. Entre las varias ocurrencias de tal cifra cabe destacar algunos ejemplos en particular significativos: en la música, por costumbre se debe tocar cuatro veces el *adagio* para que el son se considere completo; las ofrendas, en especial las de carácter alimenticio, se colocan en series de cuatro o sus múltiplos —12, 24, 36...—; cada quien debe ser mayordomo de la misma imagen al menos cuatro veces en la vida para “cumplir” con ésta.

El 1 de noviembre, el primer mayordomo, acompañado por la banda y algunos más, se dedica a dejar una ofrenda de flores y velas a las varias potencias extrahumanas que se considera que viven en los alrededores de la iglesia (Santa Campana [*Maka T'égí*], el Rayo [*Maka Kwoé*], el Trueno [*Maka Gàí*]); en el panteón (Corazón del Panteón [*ra Mbúi N'yá*]), y en la cima del cerro de Oro (en otomí *Dùantoho*), así como en otro lugar sagrado de las cercanías (Jueces del Monte [*yä Ts'urabi*]; Aire [*Maka Ndähi*]; Fuego [*Maka Tsibi*]; Sol [*Maka Hyadi*], y Altar [*ra Mëxa*]).

De esta manera se pretende garantizar una forma de “armonía cósmica” que pre-disponga la llegada de los difuntos. Al mediodía se cambia la ofrenda y, en lugar de aquella para los angelitos, se pone la destinada a los difuntos mayores, pues es la hora del día en que se considera parten los primeros para dejar su lugar a los segundos. Una vez más, durante la noche se realiza un velorio para las imágenes.⁹

Al día siguiente, por la mañana, las animitas son llevadas en procesión hasta la iglesia y colocadas al pie del altar. Poco después llega el segundo grupo de mayordomos. Ahora las bandas de las dos mayordomías se alternan tocando música de costumbre, hasta que empieza la misa.

Finalizada la homilía, las bandas vuelven a tocar y todos juntos se encaminan hacia el camposanto: desfilan a su alrededor hasta llegar a una capilla en el interior de la cual las animitas descansarán durante el día. En el exterior, los primeros mayordomos de cada uno de los dos grupos distribuyen manojos de flor de cempasúchil a cada integrante de su cofradía, como signo material del lazo que los une. Después de unas horas, ambas mayordomías vuelven a separarse y las imágenes son llevadas de nuevo en procesión desde la capilla hasta el oratorio.

En la misma noche del 2, los mayordomos entrantes van por las animitas: llegan al oratorio, anunciados por la habitual música de costumbre, y uno por uno desfilan y bailan frente al altar, donde depositan una ofrenda de flores y velas. Por último, una procesión conformada por ambos grupos lleva las imágenes hasta un costado de la iglesia, donde observan los juegos pirotécnicos antes de regresar todos juntos al oratorio.

⁹ Cabe señalar que hasta la década de 1970, durante la noche entre el 1 y el 2 de noviembre, se realizaba la llamada “llorada de huesos” (*s'oni to'yo*), un ritual de aflicción donde se velaban los restos de los ancestros, guardados en un osario ubicado a un lado de la iglesia. Al amanecer, a cada mayordomo se le entregaba una calavera envuelta en un trapo negro, la cual era llevada en procesión en las jornadas siguientes. El último día se enterraba en una fosa cavada en el centro de cementerio, marcando así el final del mandado. Al respecto, y de acuerdo con el principio por el cual los muertos son agentes fertilizadores del mundo de los vivos, Galinier (1990: 226) explica que los huesos son objeto de culto en cuanto generadores de líquido seminal y, por lo tanto, propone interpretar el ritual que a ellos se dirige como representación metafórica de la eyaculación.

El 3 de noviembre se sigue a grandes rasgos el mismo patrón del día anterior: las animitas son llevadas a la iglesia para la misa, donde las alcanzan los mayordomos entrantes. Finalizado el servicio, se les lleva en procesión alrededor del cementerio y luego, una vez más, al oratorio.

Mientras tanto, los mayordomos entrantes colocan su propia ofrenda a las entidades extrahumanas en los alrededores de la iglesia, del panteón y en el cerro sagrado: ha llegado el día de la entrega y es necesario ganarse los favores de todas las potencias presentes.

Por último, en la noche los mayordomos entrantes van por las animitas, siguiendo la misma ritualidad de la jornada anterior. Sin embargo, en este caso la procesión termina en el oratorio montado por la nueva mayordomía, y ahora son los viejos mayordomos quienes bailan y dejan flores y velas en el nuevo altar.

La entrega propiamente dicha constituye un momento muy solemne en que el primer mayordomo saliente desviste uno por uno los platos petitorios para ponerlos en manos del primer mayordomo entrante, quien vuelve a “vestirlos” y a colocarlos en el altar. De manera paralela, las mujeres mayordomas hacen lo propio con las otras dos imágenes —la estatua y la pintura—, mientras los demás bailan al ritmo lento de la música de costumbre.

Al terminar la ceremonia de entrega, ambos grupos vuelven a separarse: los nuevos mayordomos se quedan velando las ánimas hasta el amanecer, mientras los viejos regresan por última vez al oratorio, donde se reparten las sobras, ya sea comida, cohetes, flores y, sobre todo, los listones y las prendas que vestían las imágenes, particularmente requeridos porque se les considera impregnados de la “fuerza” de las ánimas¹⁰ (cuadro 1).

¹⁰ En años anteriores se acostumbraba sepultar estos “vestuarios” y otros objetos de uso ritual —como la bandera y los incensarios— en una fosa en medio del panteón. Al analizar esta práctica, Galinier (1990: 125) afirma que el “entierro de los objetos ceremoniales de los antiguos mayordomos se vuelve, en este contexto, una forma particular no de sustitución, sino de revitalización de la ‘llorada del hueso’”. Cuando les pregunté, mis informantes no supieron explicar por qué se dejó esta práctica, y cuando mucho aducen razones económicas: “Es una lástima que se echen a perder, ¡costa caro!” (E. S. A., Pueblo Nuevo, 30 de octubre de 2016). Soy reacia a aceptar tal explicación, ya que, salvo los incensarios, se trata de objetos que no tendrán otro uso, sino que serán guardados con cuidado en el altar doméstico. Por lo tanto, más bien propongo destacar el valor simbólico y, en particular, las implicaciones a nivel de identidad que acarrearán por estos objetos. Por todo lo anterior sugiero que se entienda esta nueva práctica de repartición y custodia como una acción destinada a perpetrar el vínculo que une a los mayordomos, incluso una vez concluido el mandando.

Cuadro 1

		MAYORDOMOS SALIENTES	MAYORDOMOS ENTRANTES
DÍAS PREVIOS		Procesión alrededor del cementerio y de la iglesia. Preparativos (flores y comida)	
31 DE OCTUBRE	Mañana		Procesión alrededor del cementerio y de la iglesia
	Mediodía	Ofrenda para los angelitos	
	Noche	Velorio	
1 DE NOVIEMBRE	Mañana	Ofrenda a las entidades extrahumanas	
	Mediodía	Ofrenda a los muertos	
	Noche	Velorio	
2 DE NOVIEMBRE	Mañana	Procesión a la iglesia	
	Mediodía	Misa Procesión alrededor del cementerio Distribución de la flor	
	Noche	Regreso al oratorio	Procesión al oratorio
		Procesión a la iglesia y quema del castillo	
3 DE NOVIEMBRE	Mañana	Procesión a la iglesia	
	Mediodía	Misa Procesión alrededor del cementerio	
	Noche	Regreso al oratorio	Ofrenda a las entidades extrahumanas Procesión al oratorio
		Procesión al oratorio de los mayordomos entrantes y entrega de las animitas	
		Repartición de las sobras y de las pertenencias de las animitas	Velorio

Análisis del culto

Ahora analizaremos el significado de las prácticas rituales mencionadas y las implicaciones morales y sociales que conllevan. Para tal efecto, propongo distinguir entre dos niveles de análisis: en el primero examino la dimensión ideológico-moral que dirige y respalda estas prácticas, y en el segundo me enfoco en la dimensión socioeconómica —que propongo definir como “ética”— implicada por este culto.

Dimensión ideológico-moral

En primer lugar, podemos considerar el culto a las animitas como el testimonio de un tipo preciso de “economía cósmica” en la que vivos y muertos se encuentran ligados

por vínculos de reciprocidad directa e indirecta. La ideología de la muerte otomí impone una estrecha relación entre los difuntos y la reproductividad. Como bien lo explica Galinier:

Las representaciones de la muerte hacen referencia a un espacio/tiempo en el que el destino de los difuntos se confunde con el surgimiento de la vida, y en el que la putrefacción de los cuerpos se convierte en la condición para el surgimiento de la humanidad futura. Los ancestros son, de alguna manera, los receptores de todas las energías consagradas por la comunidad para garantizar su perpetuación [Galinier, 1990: 230].

En concreto, se considera que dos veces al año, con ocasión del carnaval y de Todos Santos, los ancestros regresan al mundo de los vivos para fertilizarlo; sin embargo, no debe pensarse que la relación que une a vivos y muertos sea unívoca, por el contrario, así como los difuntos son de alguna manera responsables por el sustento de los vivos, estos últimos tienen obligaciones hacia los primeros.

Es a través del culto que se les rinde como los vivos mantienen a la comunidad de los ancestros. Tal hecho resulta de la máxima evidencia en la mayordomía a las animitas y, sobre todo, en la fiesta de Todos Santos. En efecto, estas prácticas pueden ser interpretadas bajo la lógica de la reciprocidad, como actos dirigidos a garantizar el sustento y, a la vez, agradecer y fortalecer al conjunto de los muertos. En este marco se aclara el significado de la ofrenda, en especial en cuanto se refiere a la ofrenda alimenticia: como bien señala Catharine Good Eshelman (2004: 317), “la finalidad de toda la acción ritual es estimular la circulación de la *fuerza* como energía vital entre la comunidad viva y otras entidades” y, de manera específica, la “comida en sí nutre y fortalece; al ofrecer alimentos se ofrece lo que transmite e imparte fuerza y energía vital” (2004: 316).

Por lo tanto, la ofrenda alimenticia puede ser interpretada, en un sentido bastante literal, como nutrimento para los difuntos.¹¹ Así queda entendido que el mismo discurso acerca de la estimulación de la energía vital puede extenderse en forma legítima a los demás elementos ofrendados, como la flor —estrechamente relacionada con la noción de *nzaki*, la energía cósmica que anima el mundo (Dow, 1974: 95-96, Gali-

¹¹ Al respecto, véase la interesante exégesis de las ofrendas rituales propuesta en por Danièle Dehouve (2013): según esta autora, las ofrendas rituales pueden ser interpretadas como “difrasismos materiales”, remitiendo a las nociones de metáfora y metonimia. En concreto, los alimentos ofrendados durante Todos Santos —mole, tamales, pan y chocolate— constituyen un “superdifrasismo” compuesto por los pares pan/chocolate = comida de la mañana y mole/tamales = comida de la tarde, que en conjunto devuelven el sentido de la “comida completa” (Dehouve, 2013: 8).

nier, 1979: 441)— y las velas —que con sus llamas remiten a una idea de “exaltación de la vida” (Galinier, 1990: 145).

En segundo lugar, destaco aquí la dimensión temporal implicada por el culto a los muertos. Al respecto también es posible distinguir varios niveles de análisis. En un primer nivel, el culto a los muertos es, en esencia, un culto a los ancestros; por lo tanto, es un marcador de una continuidad genealógica que legitima la existencia misma del grupo social, al dilatar de modo hipertrófico sus confines en el tiempo (eternidad) y en el espacio (más allá) (Galinier, 1990: 124; Pitrou, 2014). En un segundo nivel, como apunta Galinier (1990: 123), en la perspectiva indígena el sistema de cargo constituye un marcador temporal fundamental: en este caso concreto, cada año se identifica con base en el primer mayordomo a cargo y se encuentra marcado por 12 meses —conjuntos de 30 días no necesariamente coincidentes con los del calendario gregoriano—, divididos a su vez en quincenas. En un nivel ulterior, debemos considerar que los difuntos se caracterizan por una profunda ambigüedad, ya que pueden representar tanto a entidades benignas relacionadas con la fertilidad agraria como a potencias nefastas y peligrosas.

La distinción entre tales propiedades, en apariencia antitéticas, descansa propiamente en la esfera temporal: presencias por lo general amenazadoras, los muertos devienen “portadores de vida” en el tiempo prescrito de la celebración ritual.¹² En este sentido, las prácticas culturales hacia los difuntos serían una forma de acercamiento controlado, destinado a garantizar la perpetua distancia —ontológica ante todo— que los separa de los vivos (Van Gennep, 1981: 150-168).

Los relatos más comunes destinados a justificar la obligación de festejar Todos Santos nos proporcionan un claro testimonio acerca de la importancia otorgada a la esfera temporal. Si bien en sus múltiples versiones estos cuentos mantienen de manera efectiva una trama común —la cual podemos resumir así: un hombre se niega a poner la ofrenda por Todos Santos porque no cree que en verdad los difuntos vayan a regresar—, en algún momento, y en las circunstancias más variadas, se da cuenta de que los muertos han vuelto en realidad al mundo de los vivos; arrepentidos, regresan a la casa

¹² En regiones limítrofes a la examinada, tan clara discrasia entre tiempo profano y tiempo ritual es atestiguada, entre otros, por Sandstorm (1991: 181), quien afirma que entre los nahuas de la Huasteca sur no poner la ofrenda convierte a las ánimas en aires malos, responsables de enfermedades y varias desventuras, y por Ichon (1969: 195), quien interpreta el Todos Santos celebrado por los totonacas de la sierra como un ritual profiláctico destinado a prevenir la peligrosa presencia de los muertos a lo largo del año. Al mismo tiempo, cabe señalar cómo, en el caso específico de la mayordomía de las animitas, tal amenaza sea exorcizada en el culto diario.

e intentan reparar su conducta indebida, aunque ya es demasiado tarde. Los muertos se han ido y el protagonista es castigado con la muerte (véase, por ejemplo, los relatos recopilados en Sevilla, 2002: 221-229). La moraleja de la historia hace hincapié en la concepción de un tiempo extraordinario y limitado para cumplir con sus propias obligaciones; el intento de rescate, *in extremis*, está condenado al fracaso, justo porque queda afuera del tiempo establecido y —podemos añadir con base en lo anterior— porque afuera del tiempo ritual los muertos se convierten en entidades demasiado peligrosas.

Por último, cabe señalar cómo esta práctica ritual se fundamenta en un proceso de abstracción desde lo particular hasta lo general, mostrado por la “deificación” o más bien “hipostatización” de los muertos, donde el difunto pierde su propia identidad individual para unirse al conjunto de los ancestros, progenitores no sólo del linaje, sino del grupo étnico entero.

Hace tiempo este proceso de transacción de “muerto” a “ancestro” estaba materialmente marcado por una forma de “doble sepultura” (Brelich, 1966: 23-24): tras siete años del entierro, los huesos del difunto eran exhumados y guardados en un osario junto a la iglesia (véase la nota 9). No obstante que esta práctica ha caído en desuso, la idea central permanece presente y viva, ya que los difuntos “ancestralizados” siguen siendo responsables por la subsistencia y el bienestar de los vivos. De manera más específica, las ánimas representadas por los platos petitorios son consideradas “santitos” (en otomí *zidähmu*; véase Dow, 1974: 104-109). Es decir, se equiparan con los santos católicos, como lo testimonian las prácticas culturales.

En efecto, debemos mencionar brevemente la clara diferencia entre las prácticas rituales dirigidas a las potencias extrahumanas propias de la cosmovisión indígena y aquellas dirigidas a las figuras de culto proporcionadas por la religión católica. A pesar de su variedad y heterogeneidad tanto a lo largo del tiempo como a través del espacio, los rituales dedicados a las primeras se caracterizan por llevarse a cabo durante la noche entre los oratorios familiares y otros lugares sagrados, como cerros, cuevas o lagunas; ser acompañados por la música de un trío de cuerdas —un violín y dos guitarras—; el empleo del idioma otomí para dirigirse a las potencias a través de oraciones y plegarias y, sobre todo, por ocupar recortes de papel para representar a tales entidades. Por el contrario, los ritos culturales hacia los *zidähmu* y, en el caso específico, la mayordomía a las animitas, se caracteriza por llevarse a cabo no sólo en la noche, sino también durante el día, entre el oratorio y la iglesia; ser acompañada por la música de una banda de vientos; dirigirse a los “santitos” a través de rezos en castellano y, finalmente, por la total ausencia de recortes.

Dimensión socioeconómica

Hasta ahora hemos explorado las implicaciones ideológicas, las representaciones simbólicas y las lógicas subyacentes al sistema de culto a los muertos propias de los otomíes orientales. Sin embargo, es necesario considerar la muerte como un hecho eminentemente social para el que se expresan de la manera más completa y evidente las obligaciones comunitarias (Peterson, 2011).

Pasemos ahora a examinar las implicaciones socioeconómicas que conlleva la mayordomía de las animitas. En cuanto sistema de cargo, este conjunto ritual moviliza tanto capital económico como social, al exigir no sólo una gran inversión de dinero para cubrir los gastos que generan las varias celebraciones —recepción, quincena y entrega—, sino también la capacidad de inducir la mayor cantidad de gente posible a participar en los eventos.

La participación colectiva es considerada como una parte integral de la ofrenda (Good, 2013: 67), un signo evidente de la devoción de que son objeto las animitas. En este sentido, en primer lugar es responsabilidad del primer mayordomo juntar la mayoría de los recursos y buscar a los otros 11 que lo acompañarán a lo largo del año; en segundo lugar, es responsabilidad de cada mayordomo menor enfrentar los gastos del mes que le corresponda y suscitar la adhesión de la comunidad.

Sin embargo, el hombre no está solo frente a una tarea tan onerosa, sino que puede contar con el respaldo de las propias animitas, como lo explica una de mis informantes, “el santito se va adelante”, es decir, intercede en los asuntos de los vivos ya sea al facilitar la obtención del capital económico, ya sea apareciendo en los sueños de los futuros mayordomos para animarlos a aceptar el cargo que se les ofrecerá. Una vez “escogidos” a través del medio onírico, los elegidos no pueden rehusarse, pues esto supondría una grave falta contra los antepasados y, por supuesto, sus represalias. En cambio, se acepta con agrado la propia suerte al saber que “el santito todo lo paga”.¹³ En este sentido, “echarse el compromiso” es una responsabilidad ética tanto frente a la comunidad de los muertos, quienes requieren que se les rinda culto,

¹³ “Tal vez es Diosito que va a buscar [...] Porque a la mera hora no vayan a decir que no van a recibir [...] No se siente como va a cumplir uno, no se siente como van a comprar todas las cosas, lo que se necesita. A poco a poquito y ya de repente ya está todo. No se siente uno cómo se va a juntar todo, a comprar todo. Por eso te dije, Diosito sabe a dónde va a salir el dinero o dónde van a conseguir dinero: ahí va adelante. Si van a conseguir, si van a pedir favor a conseguir pa’ el otro lado, antes que van a llegar unas personas, sueña la gente dónde va a llegar a pedir favor [...] ya lo sueña, dicen. Ya va adelante Diosito” (L. T. G., El Hongo, 18 de octubre de 2016).

como frente a la de los vivos, quienes se benefician del culto en la medida que asegura su sustento.

Para finalizar, cabe destacar como esta movilización de capital económico y social activa un círculo virtuoso en el que ambos se convierten en capital simbólico (Bourdieu, 1994), ya que ser mayordomo implica una forma de reconocimiento social directamente proporcional a lo invertido en términos de recursos materiales y lo adquirido en términos de construcción y consolidación de relaciones interpersonales (Dow, 1974: 199-248).

Conclusiones

Con este breve testimonio quise ilustrar el culto a los muertos practicado por los otomíes orientales, en un intento de destacar algunas de las lógicas y retóricas que lo dirigen, así como las simbologías y prácticas derivadas de esto. Hemos visto cómo las animitas sirven como “aglutinadores simbólicos” (Bartolomé, 2006: 104) que dan razón del trágico fenómeno de la muerte, al ponerlo en resonancia con las concepciones acerca de los ancestros y la representación de las figuras de culto de matriz católica.

En definitiva, se trata de una forma de deshistorificación del evento luctuoso —continuamente reiterada por la práctica ritual— a través de su inscripción en un marco ideológico-moral (De Martino, 1958) que lo justifica en cuanto necesidad existencial; un proceso de abstracción que da cuenta de la muerte como fenómeno individual al encajarlo en una lógica universal de reproducción cósmica.

Al principio declaré que la idea central en que se fundamentan estas prácticas rituales es aquella que ve en los muertos a los garantes de la regeneración de la vida. Llegados a este punto, podemos retomar tal argumento y subrayar cómo este mecanismo de palingénesis no sólo tiene que ver con la perpetración del ciclo agrícola ni con la reproducción material en el sentido amplio, ya que además implica la producción y reproducción de capital social y simbólico mediante la reestructuración y la consolidación de las redes sociales involucradas.

Por lo tanto, la participación en la mayordomía de las animitas se configura como una responsabilidad ética, justificada por una lógica de la reciprocidad que se manifiesta como una obligación de la comunidad de los vivos hacia la de los muertos, además de una obligación interna de algunos integrantes frente a la comunidad en su conjunto.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre, gente de razón*, México, Siglo XXI, 2006.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994.
- BRELICH, Angelo, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Dell'Ateneo, 1966.
- DEHOUE, Danièle, “Les métaphores comestibles dans les rituels mexicains”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers (ALHIM)*, núm. 25, 27 de diciembre de 2013, recuperado de: <http://alhim.revues.org/4675>, consultada el 9 de noviembre de 2015.
- DOW, James, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI, 1974.
- ECHEGOYEN, Artemisia, y Katherine VOIGTLANDER, *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 2007.
- ESPAÑA SOTO, Domingo, “Los ancestros de los otomíes de la Sierra Madre Oriental. Aportes para una historia regional”, tesis de licenciatura en historia (sin presentar), México, UNAM, 2015.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, 1990.
- _____, *Nyuhu, les Indiens Otomis: Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979.
- GENNEP, Arnold van, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, París, Picard, 1981 [1909].
- GOOD ESHELMAN, Catharine, “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2013, pp. 45-81.
- _____, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en J. BRODA, y C. GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/IIH-UNAM, 2004, pp. 307-320.
- ICHON, Alain, *La religion des Tonaques de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.
- MARTINO, Ernesto de, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Turín, Einaudi, 1958.
- PÉREZ GONZÁLEZ, David, “El complejo ritual otomí de la Sierra Oriental de Hidalgo”, tesis de licenciatura en antropología social (sin presentar), México, ENAH-INAH, 2011.
- PETERSON ROYCE, Anya, *Becoming an Ancestor: the Isthmus Zapotec Way of Death*, Albany, State University of New York Press, 2011.
- PITROU, Perig, “Nourrir les morts ou ‘celui qui fait vivre’, les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 100, núm. 2, 2014, pp. 45-71.
- SANDSTORM, Alan, *Corn Is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, Oklahoma University Press, 1991.
- SEVILLA VILLALOBOS, Amparo (coord.), *De carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Ciudad Victoria, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2002.

Federica Rainelli

Anexo. Ejemplos de rezos para los angelitos y las animitas

DICHOSO DE TI, ANGELITO

Coro

Dichoso de ti, angelito,
en el día que naciste.
Dichoso tu padre y madre
y padrino que tuviste.

Tú eres serafín del cielo
que reina entre las flores.
Te suplico, ángel bendito,
ruega por los pecadores.

Coro

De salir de esta parte
y estás libre de errores.
Yo te suplico, angelito,
ruega por los pecadores.

Coro

No llores, madre afligida,
y puedes hallar el consuelo.
Ya Dios te tiene escogida
para enviar ángeles del cielo.

Coro

Ahora sí ya me despido.
Me despido muy atento.
No siento más que a mis padres
que les dejo un sentimiento.

Coro

Adiós, mis queridos padres,
nunca los olvidaré.
A la gloria ya me voy,
por ustedes rogaré.

Coro

Adiós, amantes padres,
me despido con anhelo,
pues a Dios le rogaré
que los lleve para el cielo.

Coro

Eres un ángel, divina,
que vas a cantar victoria.
Cuando llegues a la gloria,
ruega a Dios a tu padrino.

Coro

No apartes de tu memoria
el bien que te deseamos.
Muy contentos nos estamos
que vas a cantar victoria.

Coro

La Virgen te da la gracia.
Cuando llegues a las glorias,
ángel bello, en este instante
acuérdate de tus padres.

Coro

Federica Rainelli

Atiéndete un damasco fino,
de color más precioso,
y debe venir del cielo.
Ruega a Dios por tus padres.

Coro

Adiós, angelito, adiós.
Corona lleva de flores.
Te suplico, ángel bendito,
ruega por los pecadores.

Coro

Adiós, padres y padrinos,
Me despido de los dos,
repitiéndote con anhelo,
adiós para siempre, adiós.

Coro

EN EL NOMBRE DE DIOS PADRE

Coro

En el nombre de Dios Padre,
cantemos esto, alabado.
En el nombre de Jesús
y las ánimas benditas.

En el nombre del Eterno,
descansa su altar mayor,
y las ánimas benditas
reciban esta florecita.

Coro

En el nombre de Jesús
y sus santas manitas,
por las ánimas benditas
reciba esta oración.

Coro

En el nombre de Dios Padre,
reciba esta oración.
Por las ánimas benditas
rezaremos el rosario.

Coro

Rezaremos el rosario,
Con cincuenta avemaría,
y cincuenta Dios te salve,
recibiera en tu gloria.

Coro

En el nombre de Dios Padre,
que estamos aquí reunidos.
Tú nos ves con tus lindos ojos
y da nos la bendición.

Coro

Padre eterno de los cielos,
recibe este ramo de flores.
Por las ánimas benditas
recibe esta oración.

Federica Rainelli

Coro

En el nombre de Jesús
rezaremos el rosario.
Y con tu infinito poder,
todos digamos amén.

Coro

En fin, Padre de mi vida,
recibe esta alabanza,
recibe esta florecita
que pondremos en tu altar.

Coro

Madre mía de Guadalupe,
desde el cielo donde estás,
tú nos ves con lindos ojos.
Échanos tu bendición.

Coro

Madre mía del Carmelo,
te ofrezco esta oración
por las ánimas benditas,
y dales tu bendición.

Coro