

# Tiempo de ruptura, tiempo de desorden: el carnaval en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla<sup>1</sup>

*A Marie-Odile Marion  
In memoriam*

LOURDES BAEZ\*

Para los nahuas de Naupan, municipio de la Sierra Norte de Puebla, el carnaval —a diferencia de otros que tienen lugar en ciudades importantes y que son, sobre todo, espectáculos fastuosos— se presenta como el primer eslabón de una cadena ritual que inicia con la cuaresma,<sup>2</sup> y al mismo tiempo irrumpe en la comunidad para dar lugar a la transformación del tiempo y espacio de la misma, ya que se hace evidente la ruptura de las fronteras entre lo sagrado y lo profano.

Si bien esta celebración puede pasar inadvertida para cualquier visitante ajeno ya que las actividades cotidianas transcurren normalmente, la aparición de los *huehues*<sup>3</sup> en el escenario comunitario es el indicio de esta ruptura del orden para dar paso al desorden que se

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

<sup>1</sup> Los datos presentados en este trabajo son preliminares y forman parte de la tesis doctoral que está en proceso de redacción, por lo que no pueden considerarse definitivos.

<sup>2</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, p. 341.

<sup>3</sup> El término *huehue* en náhuatl significa "viejo".

hará manifiesto durante los cuatro días que anteceden al comienzo de la cuaresma.

El ritual que tiene lugar en estos días de desorden simbólico se inscribe en lo que van Gennep<sup>4</sup> definió como *ritos de paso*. Para este autor, todos los hombres en el transcurso de su existencia se encuentran sometidos a constantes cambios, como son: de estado, de lugar, de posición social, etcétera; subrayando que "Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicios".<sup>5</sup>

Pero estos cambios no sólo atañen a los hombres, sino también a la naturaleza misma y al universo donde se mueve ésta, todos se encuentran sometidos a los ritmos que marcan los ciclos estacionales, las transiciones cósmicas, etcétera. En este sentido, también estos elementos tienen sus acciones paralelas para asegurar el óptimo desarrollo de éstos; van Gennep se refiere a las acciones ejecutadas por la sociedad para señalar estos cambios como *ritos de paso estacionales*.<sup>6</sup>

Tres fases tienen lugar en los *ritos de paso*: la primera es la separación que se expresa por medio de una conducta simbólica cuando el individuo o grupo pasa de un punto anterior en la estructura social; en la segunda fase, la de margen, intermedia o liminal, se considera que el individuo o grupo asume una conducta ambigua pues el entorno cultural posee pocos o ninguno de los atributos pasados o futuros; y en la tercera fase, la de agregación o reincorporación, el individuo o grupo se incorporan de nuevo al estado original.<sup>7</sup> Derivado de esto, van Gennep propuso una segunda serie de términos que reiteran la importancia de la segunda fase, la liminal, refiriéndose a éstos como: preliminar, liminal y posliminal.<sup>8</sup> Con respecto a las situaciones donde la liminalidad ocupa una posición central, Turner ha subrayado que es precisamente durante estas etapas cuando las sociedades tienen la

<sup>4</sup> Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, 1986.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>7</sup> Turner emplea el término "estado" en vez de "transición" pues considera que el primero es un concepto más global, incluso que estatus o cargo, pues "designa cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida". (Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, 1988, p. 101.)

<sup>8</sup> Arnold van Gennep, *Los ritos...*, *op. cit.*, p. 170.

posibilidad de replantear y reclasificar periódicamente su realidad y su relación con la misma sociedad, con la naturaleza y el universo que les rodea; en este sentido, la liminalidad induce a los hombres a la reflexión y a la acción.<sup>9</sup>

En este trabajo me centro específicamente en la segunda fase, la liminal, a partir de las acciones rituales que tienen lugar durante la semana del carnaval en la comunidad nahua de Naupan, en la Sierra Norte de Puebla. De hecho la fase que se hace más evidente en este inicio del ciclo ritual que culmina con la pascua es la liminal, pues durante ésta la serie de dramatizaciones rituales aparecen como momentos

“en y fuera de tiempo”, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales.<sup>10</sup>

Smith<sup>11</sup> apunta que toda práctica ritual se vincula a una circunstancia que es la que regula su coyuntura; asimismo estas circunstancias pueden ser periódicas u ocasionales y pueden afectar, en uno u otro caso la vida de la colectividad o bien la de los individuos en particular. Cuando los ritos son una respuesta a una serie de circunstancias periódicas, establecen un sistema conforme a un eje de tipo sintagmático, en donde cada rito relacionado a una determinada serie estará precedido por otro conforme a un orden establecido que se repetirá en cada recurrencia del ciclo.<sup>12</sup> En lo que concierne a la colectividad, por ejemplo, las estaciones determinan para muchas sociedades un ciclo de ritos cuya periodicidad puede ser anual o bien de más corta duración; es decir, ésta transcurrirá “como una serie ordenada de eternos comienzos y repeticiones”.<sup>13</sup> En este sentido, las acciones rituales que emprende una sociedad constituyen respuestas globales a la serie de circunstancias que determinan su manifestación,

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>11</sup> Pierre Smith, “Aspectos de la organización de los ritos”, en Michel Izard y Pierre Smith (coords.), *La función simbólica*, 1989, pp. 153-154.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 155.

siempre teniendo en cuenta que cada sociedad adopta una forma particular de explicar y de ordenar su universo simbólico. Como Mary Douglas expresa, "cada comunidad adopta una forma dominante de explicación"<sup>14</sup> para alcanzar el orden ideal que establece su sistema de representaciones, el cual se encuentra amenazado por diversos peligros, muchos de ellos derivados de fuerzas sobrehumanas.

Mary Douglas<sup>15</sup> señala dos modos de tratar estas amenazas: la primera sería "negativamente" y se refiere más que nada a hacer caso omiso de éstas; la segunda forma, "positivamente", implica afrontar las anomalías tratando de crear una nueva configuración de la realidad en la que estas anomalías tengan cabida. Pues es evidente que toda sociedad establece en su sistema de clasificación una variedad de anomalías, y por ende los mecanismos adecuados para enfrentarlas.<sup>16</sup>

Uno de los momentos en los que se producen las anomalías es precisamente cuando se presentan los estados de transición, considerados "peligrosos" porque como bien expresa la autora, "la transición no es un estado ni el otro, es indefinible".<sup>17</sup>

Entre las características más evidentes que se atribuyen a los estados de transición que se sitúan en los márgenes está la ambigüedad. Turner<sup>18</sup> define a estos estados como liminales, y a los sujetos que se encuentran en esta fase como "gentes de umbral". Ello significa que los actores eluden o escapan del sistema de clasificaciones que norman la vida comunitaria; es decir, "no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial".<sup>19</sup> Esto implica que en la liminalidad considerada como un fenómeno de transición, se produce una marginación del orden social. En sociedades como las indígenas en las que existe segmentación basada en el prestigio, los roles se establecen a partir de un proceso en el cual quien se encuentra en un estatus superior no podría estarlo sin que exista alguien en un estatus inferior, y en esta fase liminal se produce de manera temporal una inver-

<sup>14</sup> Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1991, p. X.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>18</sup> Víctor Turner, *El proceso ritual...*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>19</sup> *Idem*.

sión de estatus, pues el que se encuentra “arriba” experimenta lo que es estar “abajo” y viceversa.<sup>20</sup>

Durante este proceso, se introduce junto al estado liminal lo que Turner denomina *communitas*<sup>21</sup> y que “tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad”. El tiempo en esta fase parece detenerse en el presente, en el ahora. En este sentido, en oposición la *communitas* surge allí donde no hay estructura social.<sup>22</sup> Turner sugiere que la idea de *communitas* no se vincula a un marco territorial concreto, de ahí la insistencia en mostrar entre sus principales características la de homogeneidad y fraternidad. Por ello la *communitas* puede asociarse a la naturaleza espontánea, concreta e inmediata, que se opone a la naturaleza que se rige por la norma, lo que es institucionalizado y abstracto y que caracteriza a la estructura social. Sin embargo, aun cuando se consideran la *communitas* y la estructura dos fenómenos aparentemente distintos, como afirma Turner “la *communitas* sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura”.<sup>23</sup>

Por ello, la *communitas* tiene lugar dentro y fuera de la estructura social, es decir, las normas en torno a ésta son transgredidas o eliminadas pero al mismo tiempo enriquecen la experiencia de la comunidad para evidenciar el reconocimiento de que existe un vínculo social, el cual se determina por el ambiente de camaradería que impera.<sup>24</sup>

En los ritos de paso tiene lugar este proceso en donde los hombres se ven liberados de la estructura para pasar a la *communitas* y posteriormente volver al tiempo de la estructura; Turner apunta que esta dialéctica es necesaria para que la sociedad funcione de manera adecuada.

En efecto, en los rituales cíclicos marcados por el calendario, y preferentemente de tipo colectivo como el carnaval, este proceso de

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>21</sup> *Communitas* es la voz latina de “comunidad”. Turner emplea el primero para designar aquel estado o fase que surge cuando tiene lugar el periodo liminal, y se refiere a la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad o bien comunión, la cual no está estructurada o se encuentra medianamente estructurada (Víctor Turner, *El proceso ritual...*, op. cit., p. 103).

<sup>22</sup> En oposición a *communitas*, se encuentra la noción de “estructura social”; entre las coincidencias que Turner encuentra en varios autores que se refieren también a este término están: la noción de una ordenación de posiciones o estatus, la institucionalización, la persistencia de los grupos y relaciones (*ibidem*, p. 132).

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 103, 134.

“inversión de estatus” se hace visible, ya que tiene lugar un alejamiento de los procesos normales de la acción social<sup>25</sup> para, entre otras cosas, asegurar el cambio de un nuevo ciclo que dará paso a la renovación de la vida.

En Naupan son los *huehues*, personajes centrales de esta celebración, quienes se encargan de protagonizar la dramatización ritual y de ocupar posiciones de estatus diferentes a las habitualmente asumidas, acompañadas de comportamientos fuera de lugar, ejercitando por medio de sus conductas una autoridad ritual sobre sus superiores, pero al mismo tiempo “borrando” temporalmente las jerarquías; ello para asegurar entre otras cosas “la permanencia de la vida y la sobrevivencia de los hombres”.<sup>26</sup> Las acciones que tienen lugar durante estos cuatro días que anteceden al inicio de la cuaresma, se caracterizan por ser parte de un periodo caótico en el que el orden se ve aniquilado y las fuerzas del “mal” dominan a la comunidad, revelándose en esta inversión del tiempo y espacio un “mundo al revés” que nulifica temporalmente el orden normativo comunitario.<sup>27</sup> El mismo término en náhuatl, *auile*, puede aclarar el sentido que le dan a esta celebración los nahuas de Naupan. *Auile* deriva de *auiltia*, que significa “divertirse, pasar alegremente el tiempo”.<sup>28</sup> En este sentido, durante estos cuatro días predomina un ambiente de camaradería, de diversión total, que no involucra únicamente a los principales actores, los *huehues*, sino que esta atmósfera de fraternidad envuelve a toda la comunidad, incluyendo por supuesto a las máximas autoridades civiles.

El carnaval marca el punto de partida de un ciclo festivo cuyo inicio puede vincularse con el nacimiento de Cristo para culminar con la pasión,<sup>29</sup> pues precisamente este periodo cuaresmal recrea el drama del nacimiento-muerte-resurrección de Cristo, que de alguna manera se repite en las distintas esferas de la vida de los hombres, y atañe no sólo a éstos sino que involucra todo el entorno que le rodea.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>26</sup> Marie-Odile Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI/Sedesol, 1994, p. 78.

<sup>27</sup> Kazusayu Ochiai, “Reuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil”, en *Estudios de cultura maya*, vol. XV, 1984, p. 216.

<sup>28</sup> Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 1977, p. 48; Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 1992, p. 9.

<sup>29</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, *op. cit.*, p. 341.

## El carnaval en Naupan<sup>30</sup>

Como ya ha sido señalado, los cuatro días antes de dar inicio la cuaresma hacen su aparición en la comunidad unos personajes muy polémicos: los *huehues*. Aun cuando la población reconoce que los *huehues* son los “aliados” del demonio, del “malo”, no sienten temor ni rechazo hacia ellos, antes incluso refieren divertidos todas las “hazañas” que estos personajes protagonizan. Quizá lo que más festeja la población es la mofa que hacen de las autoridades, tanto civiles como religiosas, cosa que en otro contexto es prácticamente impensable. Por otro lado, si bien para los nahuas es un hecho conocido el vínculo de los *huehues* con las fuerzas del mal como los “aires”, también reconocen que un encuentro con estos personajes en esta ocasión les puede traer “buena suerte”, sobre todo si recompensan con algún obsequio su actuación. Es más, es considerado un deber darles (a su paso por los caminos de Naupan) algún alimento, pollos vivos o algunas monedas. Estos obsequios serán utilizados por los *huehues* al dar por concluida su aparición en el escenario comunitario, durante una comida que sellará el término del tiempo en que las fuerzas del mal ocupan el mundo de los hombres. Y tan importantes resultan estos días de desorden simbólico, que todas aquellas personas aquejadas por alguna enfermedad relacionada con los “aires”, aprovechan este tiempo, al que consideran propicio, para curar sus males, pues son los *huehues* quienes “barren” los “aires”. Además, los ritualistas que trabajan con los “aires” también dedican estos días a celebrar a estos entes, colocándoles durante los cuatro días una ofrenda especial en sus viviendas.

El sábado por la noche los *huehues* inician su serie de dramatizaciones rituales. Al frente del grupo está el “capitán”, que en náhuatl le nombran *tlayecana*.<sup>31</sup> El capitán desde el día anterior —el viernes—, debe presentarse en la presidencia municipal y solicitar el permiso de las autoridades municipales para poder andar libremente con el grupo de jóvenes que él encabeza, los *huehues*, por toda la comunidad.

<sup>30</sup> Es un hecho conocido el origen y sentido del carnaval, sin embargo su inserción en el mundo indígena sólo reitera cómo estas sociedades aprovecharon la introducción de algunas prácticas de la tradición europea, asumiéndolas como propias a partir de su reinterpretación simbólica para salvaguardar una ideología marcada por el sello del paganismo.

<sup>31</sup> Que deriva del vocablo *tlayacatia*, y se traduce como cosa primera, o delantera. (Alonso de Molina, *Vocabulario...*, *op. cit.*, p. 120.)

El capitán es quien invita generalmente a los jóvenes para incorporarse al grupo, aunque pueden formar parte de éste todos los que así lo deseen. Sólo hay un compromiso ineludible, y es que incorporándose la primera vez tienen que participar durante siete años seguidos, de lo contrario pueden ser objeto de un castigo enviado por entes sobrehumanos por transgredir las normas socialmente establecidas. Es interesante apuntar que no hay restricciones en cuanto a la edad de los participantes, aunque sí es un requisito el que todos sean de sexo masculino. Es común que se incorporen al grupo niños de ocho a diez años, y también adultos, aunque el grupo de edad predominante va de los 18 a los 25 años. Dentro del grupo no hay diferencias de trato, ni de comportamiento; un observador puede llegar a percibir las diferencias de edad únicamente por el cuerpo y la estatura de los actores.

Anteriormente los *huehues* sí hacían desmanes en la población por lo cual la gente evitaba salir de sus casas por las noches, era como si tuvieran un encuentro con el propio demonio. Pero los castigos de los que eran objeto los *huehues* los obligó a modificar su conducta y limitarse sólo a burlarse de las autoridades y de la sociedad en general. La gente cuenta que si algún *huehue* cometía algún acto ilícito debía entrar a la iglesia de rodillas y casi desnudo llevando en cada una de las rodillas un nopal; en misa el sacerdote reprobaba su conducta exhibiendo al infractor frente a todos los concurrentes. Era obvio que después de semejante castigo el culpable no volvería a actuar como lo había hecho antes. Actualmente, si alguno de los *huehues* comete algún acto "impropio", quien asume toda responsabilidad es el capitán de este grupo, haciéndose acreedor de una multa en dinero y hasta la cárcel si el acto cometido lo amerita; por ello durante sus andanzas por la comunidad los *huehues* se restringen sólo a hacer mofa de las normas sociales y de las autoridades. Esto causa entre la población la hilaridad y el beneplácito, pues las ocurrencias de los *huehues* son siempre novedosas y sólo ellos tienen la posibilidad de burlarse de los que se encuentran en una jerarquía más alta sin ser sancionados, porque en estos días estas conductas se permiten, además de que nadie sabe con certeza quiénes conforman el grupo de *huehues*, ello en caso de que algún agredido quisiera cobrar, posteriormente, alguna falta.

No existe una regla que disponga el tipo de vestimenta de estos personajes, todo depende de lo que cada uno tenga a la mano. En palabras de un nahua, anteriormente bastaba

un costal, unos huaraches viejos o sombreros viejos, una máscara, si no había máscara de quemite, no pos adonde, había máscara de pelota. Sí [era] formada de quemite, le pintaba ahora con tizne; y luego le ponían unos cuernos de toro, ahí andaban los charros, que según ahí anda el vaquero. Les aventaba el lazo, hasta sonaba, se caía como si fuera deveras una res.

Una de las preferencias de los *huehues* es vestirse de mujer, no sólo con la ropa tradicional<sup>32</sup> de éstas, sino vistiendo minifalda, tacones, peluca y medias. El traje de sacerdote u obispo es también uno de los elegidos. Por otro lado, la identidad de los *huehues* siempre se mantiene oculta, ni entre ellos mismos saben a veces quiénes son sus compañeros de grupo. Acerca de esto, un informante contaba divertido una anécdota que le tocó protagonizar:

Cuando fui como *huehue* con mi cuñado Aarón, fuimos a casa de un mayordomo que vivía por ahí, uh, que nos dan tamales; estaba con otros tres *huehues* ahí [me] voy a lavar las manos con tantita agüita. Y unos empezaron a platicar, dos así, ¿quién es este? [pregunta uno de ellos]; “es tu papá” le dice el otro.

A partir del sábado por la noche los *huehues* irrumpen la tranquilidad de Naupan, van por todos lados gritando y burlándose de todo el que se cruza por su camino. Se acompañan durante los cuatro días por dos músicos que tocan sones: un violinista y un guitarrista.<sup>33</sup> La música que se ejecuta durante los cuatro días que los *huehues* recorren la comunidad, abarca todo tipo de género musical, lo mismo tocan sones, que huapangos o corridos; no hay ninguna norma de tocar algún son específico, ellos dicen “se toca todo revuelto, puro diferente”. De manera obligada visitan a todas las autoridades municipales quienes “tienen como deber” ofrecerles comida; también los mayordomos<sup>34</sup> de la fiesta patronal deben invitarlos a pasar a su casa y darles algo de comer; existe la creencia de que si no cumplen con esta obligación,

<sup>32</sup> La vestimenta tradicional de las mujeres en Naupan se compone de enredo negro de algodón, faja de lana tejida en telar de cintura, blusa bordada a mano y a máquina y quechquémitl bordado a máquina.

<sup>33</sup> Para todas las acciones rituales que tienen lugar en ocasión de rituales del ciclo vital y del ciclo agrícola, exceptuando el carnaval, el número de “sones” que se tocan tiene que ser obligatoriamente en múltiplos de dos: cuatro, seis y doce sones; no se concibe de otra forma. Esto también demuestra que la normatividad ritual no está presente durante esta celebración.

<sup>34</sup> Los mayordomos son los que representan a las autoridades religiosas.

especialmente quienes ostentan cargos civiles y religiosos, se harán acreedores a un castigo enviado por los "aires" y que puede desencadenar en una enfermedad grave. Otros de los personajes relevantes de la comunidad que también reciben a los *huehues* son los especialistas rituales que "trabajan" con los "aires", como sus aliados, para curar las enfermedades que estos entes provocan.

Existe la creencia de que los *huehues* no andan solos, los "aires" los acompañan como lo explica un informante:

Sí, con ese, el "aire" andan, con ese andan también. Es que va andar en medio, también anda bailando, también con ellos viene el "otro", el "malo", es la fiesta del "malo".

Y esos [los *huehues*] andan pidiendo limosna, la gallina o dinero [para] que se limpie uno [con] el dinerito, que se limpie ese dinerito, cinco centavos o diez centavos [que] se limpie uno; y se los da también, es un "aire" que se los lleva. Y cuando termina eso [el carnaval] llevan las gallinas, ahí se acaba todo eso [a las gallinas] las acaba de matar lo del "aire".

Cuando oscurece, es el tiempo en que los *huehues* salen por todos los rincones de la comunidad para apropiarse del espacio público. El lunes, día en que tiene lugar el mercado semanal, los *huehues* aparecen por la plaza desde temprano, por la mañana para pedir su "limosna" como ellos dicen: "...por favor me da mi limosna, es que me dejó mi marido y mi niño quiere comer" —dice un *huehue* vestido de mujer y cargando un muñeco.

Ahí la gente les regala pollos, carne, dinero, comida; todo ello a cambio de sus dramatizaciones y danzas que realizan para diversión de todos:

En parte les dan voluntarios, les dan un pollo. Le hacen bonito cuando les dan un pollo: se hincan a la puerta, unos bailando [...] Y luego uno vestido de mujer y otro vestido de hombre como si se están casando. Ajá, se hincan en la puerta y ahí están haciendo sus cosas, sus travesuras. También [hacen] como [si tuvieran] su sahumador. El refino ahí lo ponen, ahí, le hacen bien bonito. [Y al recibir el pollo] le dan vueltas al pollo, le dan maíz, quién sabe cuántos maicitos le dan, como unos siete. Siete maicitos le dan, le dan refino al pollo, le dan vueltas, según para que los demás pollitos chiquitos que nazcan, o p'al año que entra ya estén buenos también, que no se los lleve el gavilán.

El martes, último día en que aparecen en público, tiene lugar lo que ellos llaman "descabezamiento de los pollos", es decir, el "palo

de horca". Es una práctica habitual entre las comunidades de la sierra<sup>35</sup> y que sirve para cerrar este primer eslabón del ciclo ritual. Es el martes de carnaval.

Enfrente de la presidencia municipal se entierran dos palos sobre los que se amarra un lazo, ahí cuelgan de las patas a los pollos. Se reúne casi toda la comunidad para observar expectantes el desarrollo del juego del "palo de horca"; también están presentes todas las autoridades municipales y los mayordomos, representantes de las autoridades religiosas. La excitación invade a todos, y cada vez que un *huehue* logra descabezar un pollo todos celebran con gritos y júbilo la acción. Los músicos que durante los cuatro días acompañaron a los *huehues* en sus andanzas también están presentes para tocar los sones al tiempo que se desarrolla el juego ritual. Al finalizar, las cabezas de los pollos se entierran a un lado de uno de los palos y se riega refino. Con el acompañamiento de sones, los *huehues* danzan alrededor, para concluir esta primera etapa del ciclo festivo y dar paso al restablecimiento del orden social.

Al siguiente día, el miércoles, el capitán ofrece una comida a todos los que participaron como *huehues*, pero esta vez ya no van disfrazados, usan la ropa que comúnmente visten. La comida se prepara con los pollos que el día anterior fueron descabezados; con el dinero que la gente les dio en los cuatro días anteriores compran la bebida y los chiles y las especias para el mole que degustarán.

## Consideraciones finales

A continuación señalo, de manera sintética, las características fundamentales de la celebración del carnaval en Naupan:

<sup>35</sup> Varios son los autores que han señalado esta misma práctica de "descabezamiento de pollos" o "palo de horca", entre ellos Montoya Briones quien realizó su investigación en Atla, una comunidad de Pahuatlán y vecina de Naupan. Él llama a esta ceremonia "sacrificio del gallo" que tiene lugar el miércoles de ceniza por la tarde (José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, pp. 137-138). Galinier, quien también ha realizado un importantísimo trabajo de investigación entre los otomíes de la sierra, dice acerca del simbolismo de este ritual: "El simbolismo del 'palo de horca' pone aquí en evidencia profundas analogías con el Volador. Es, en efecto, la misma ideología de la fertilidad que da cuenta del significado del movimiento alternativo arriba/abajo." (Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., pp. 426-428). Ichon también se refiere a estas acciones; para este autor la decapitación de pollos representaría la ofrenda a los que han sido asesinados, pues la gente afirma que es la ofrenda que le dan al diablo (Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, 1990, p. 439).

1. Un comportamiento desordenado que se traduce en burla de los convencionalismos sociales; las autoridades civiles y religiosas son quienes tienen la "obligación" de ofrecer comida y regalos a los *huehues*, toda la comunidad tiene también el "deber" de darles regalos. Al mismo tiempo predomina un ambiente de fraternidad, de camaradería entre los mismos *huehues* y el resto de la población que no participa directamente.
2. El cambio de identidad y el anonimato son necesarios, esto opera como un trastocamiento de la personalidad de los actores. El "malo" por medio de los *huehues* es quien en realidad actúa.
3. El sacrificio de los pollos durante el juego ritual del "palo de horca", es una acción conclusiva del cierre de la primera etapa del ciclo ritual.

De lo señalado hasta aquí hay varios elementos interesantes para el análisis. El primero de ellos es el reconocimiento de que todas estas acciones rituales tienen un destinatario: es la "fiesta del malo", del demonio. El "malo", el *amo cuali*,<sup>36</sup> es el personaje central de esta representación y retomando el término de Turner, el "símbolo dominante".<sup>37</sup> Evoca todas las fuerzas malignas, Galinier<sup>38</sup> se refiere a él como "el genitor de todas las criaturas que participan en el carnaval" y "un personaje proteiforme", pues no sorprende que aparezca oculto bajo los más diversos personajes, aunque exagerando algunas de sus características, ya que muchos de los personajes que aparecen se presentan como la síntesis de un mundo con el que han mantenido una relación antagónica. El ejemplo más claro es el disfraz de sacerdote, el de policía, por mencionar aquellos que siempre aparecen durante estos días.

<sup>36</sup> *Amo cuali* se traduce como el "no bueno".

<sup>37</sup> Muchos autores coinciden en que en toda ocasión marcada por la ritualidad, hay uno o varios elementos u objetivos centrales en torno a los cuales se organiza el rito, o el sistema ritual en su conjunto. Es lo que para Smith ("Aspectos de la organización de los ritos", en *La función simbólica*, 1989, p. 148) llama "elemento focalizador"; Turner (*La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 1980) lo denomina "símbolo dominante". Estos elementos "focalizadores" se presentan en el contexto ritual bien como objetos, actos, cualidades, y los denomino "símbolos" en el sentido que Geertz (*La interpretación de las culturas*, 1987, p. 90) da a este término "para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción —la concepción es el 'significado' del símbolo".

<sup>38</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 342.

En términos simbólicos, durante estos días de desorden simbólico hay un “vacío” estructural de la comunidad ante la falta de orden. Su contraparte, el desorden, “libera” temporalmente a toda la comunidad de ataduras normativas. Para Galinier, el carnaval entre algunos grupos otomíes serranos cumple además un “rol subversivo”,<sup>39</sup> pues los *huehues* mediante su comportamiento expresan las críticas al orden social.

El carnaval en Naupan se presenta al inicio del ciclo ritual más importante del calendario católico,<sup>40</sup> al mismo tiempo este ciclo coincide con la estación de secas del calendario agrícola, por lo tanto es el tiempo de propiciar la fertilidad para que la tierra conceda sus frutos. Esta referencia a la fertilidad no sólo involucra a la Tierra, sino también a otros entes. Así lo expresó un naupeño cuando explicó la dramatización que los *huehues* hacen al recibir los pollos: se les da de comer siete<sup>41</sup> maicitos para que los pollos de la comunidad crezcan bien y no corran peligro de ser atrapados por el gavilán, su principal enemigo. De este modo a través de esta acción se garantizará en el futuro el crecimiento de estos animales, y por consiguiente se asegurará la subsistencia de la comunidad.

La importancia de los “aires” queda en evidencia en toda práctica ritual, pues nunca debe faltar “su regalo”, es decir, la ofrenda para los “aires”. Incluso cuando tienen lugar rituales públicos, siempre se dejan en los cruces de caminos<sup>42</sup> las ofrendas en comida, bebida (refino), flores y velas.

Entre los antiguos nahuas, una de las deidades más importantes era Quetzalcóatl, que tenía como una de sus múltiples advocaciones la del viento, *ehécatl*, que designaba no sólo el aire en movimiento, el viento, sino también a las sustancias etéreas e invisibles contenidas en el cuerpo de los seres humanos, pues el vocablo *ehécatl* también

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 413.

<sup>40</sup> De hecho el periodo ritual da inicio el 2 de febrero, día de La Candelaria; que en términos simbólicos alude a la fertilidad de las mujeres y de la tierra.

<sup>41</sup> Cabe hacer notar que el número siete en Naupan es un número nefasto, asociado a la muerte, las fuerzas del mal y con todos los personajes que tienen relación con los “aires”, con los nahuales.

<sup>42</sup> Los cruces de caminos son los espacios donde se ubican preferentemente los “aires”; por ello, siempre que tiene lugar una acción en la que se invada “su” espacio, y para evitar el “enojo” de estos entes se les tiene que “pagar” con ofrendas.

significaba aliento. De igual manera, con este término se nombraba a las enfermedades provocadas por los distintos tipos de "aire".<sup>43</sup>

Esta variedad de significados de un solo concepto, continúa vigente en Naupan, pues se le puede identificar como simples corrientes naturales,<sup>44</sup> como aires calientes o fríos que al introducirse en el cuerpo del individuo pueden provocarle una enfermedad. Son también "emanaciones asociadas con lo fétido y otras cualidades similares, como es el caso de las "quemadas" de mujer [...] en el momento de dar a luz",<sup>45</sup> y las que se refieren a los "aires" de los recién fallecidos, los cuales producen un efecto "contaminante" sobre los vivos. Los "aires" pueden también ser vectores lanzados por los brujos para causar algún daño a la gente. Son además entidades malévolas que pueden provocar en la gente conductas anómalas, como ocurre en el caso de los *huehues*.

Los "aires", llamados en náhuatl *yeyecatl* (en plural *yeyecame*) son considerados entidades con vida, volición y pensamiento propio, como los seres humanos, por ello poseen también cualidades y defectos. Existen "aires" buenos y malos. Cuando "andan" con los truenos para provocar lluvia, son buenos.

Los pollos son descabezados el martes de carnaval para dar por concluida esta fase de desorden durante el juego del "palo de horca", su "sacrificio" puede entenderse en el sentido de aparecer como chivos expiatorios, pues estos animales son los elegidos a modo de cambio, o de remplazo de las energías de los seres vivos de la comunidad, que entidades sobrehumanas (como los "aires") están ávidos de poseer.<sup>46</sup> Esto queda bien señalado cuando la persona entrevistada dice que a las gallinas las acaban de matar los "aires", en el sentido de hacer un cambio. Cada regalo en dinero que se da a los *huehues* tiene

<sup>43</sup> Alessandro Lupo, "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", en José A. González y Carmelo Lisón (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, 1999, p. 234.

<sup>44</sup> José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía...*, op. cit., p. 11.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>46</sup> A propósito de las figuras extrahumanas como los "aires", Alessandro Lupo ("La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* [en prensa]) afirma que la actitud que éstas asumen ante el hombre no obedece a "cánones morales absolutos", sino que dependerá de las circunstancias y de las relaciones que los individuos de una sociedad establecen con ellas. En el caso de los "aires", estas entidades a las que se reconoce como peligrosas, tienen una naturaleza fría, que es capaz de apagar cualquier chispa vital en el cuerpo de los hombres, ello por oposición térmica.

también como finalidad la de limpiarlos de las entidades malignas con las cuales están en estrecho contacto en estos días de fiesta, pues con la ayuda del dinero se logrará la expulsión de las sustancias patógenas de las que los "aires" son portadores.

Por otro lado, el carnaval se presenta como un periodo de ruptura del orden social, por lo cual son necesarias las acciones para renovar el tiempo de desorden simbólico. En este sentido, los pollos sacrificados son los que van a proporcionar en parte las energías requeridas para la renovación cíclica del tiempo.<sup>47</sup>

El sentido del carnaval no debe buscarse únicamente como una celebración festiva en la que la gente de la comunidad se divierte y distrae temporalmente, situación que evidentemente ocurre al eliminarse temporalmente las posiciones de jerarquía que en la vida cotidiana están bien definidas; también debe entenderse como un acontecimiento de liberación periódica del orden y de las estructuras normativas con lo cual tendrá lugar la renovación del orden social. También expresa por medio del principio de inversión, la crítica a las estructuras de poder; y por otro lado permite a los *huehues* (mediante una conducta irreverente) evidenciar las fallas de las instituciones que ocupan una posición superior y que ejercen un control de dominio hacia la sociedad. Ello justifica de alguna manera la conducta que éstos asumen, pues en esta ocasión en cierto modo son los representantes de toda la comunidad que por medio de la dramatización ritual, dan paso al proceso de renovación cíclica del tiempo.

Estas experiencias, en las que los miembros de la comunidad son partícipes en distintos niveles, aun cuando se repiten año con año, son para ésta acontecimientos únicos, permitiéndole a la sociedad reflexionar sobre su propia existencia y recrear nuevas maneras de asumir la realidad.

<sup>47</sup> En la Biblia, el gallo aparece como auxiliador de Cristo ante la amenaza de los diablos, este animal hace posible la ascensión de Cristo "en medio del cielo". (Citado por Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 339.)

## Bibliografía

- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, traducción de María Corneiro, España, Siglo XXI, 2a. ed., 1991, 215 pp.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa, México, UNAM/CEMCA/INI, 1990, 746 pp.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1987, 387 pp.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, INI/CNCA, 1990, 512 pp.
- Lupo, Alessandro, "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", en José A. González Alcantud y Carmelo Lisón Tolosana (eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, España, Anthropos, Dip. Provincial de Granada, España, 1999, pp. 229-261.
- , "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México (en prensa).
- Marion, Marie-Odile, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI/SEDESOL, 1994, 247 pp.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León Portilla, edición facsimile, México Porrúa, 3a. ed., 1992.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964, 203 pp.
- Ochiai, Kazusayu, "Revuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XV, México, IIF-UNAM, 1984, pp. 207-223.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores (América Nuestra), 1977, 783 pp.
- Smith, Pierre, "Aspectos de la organización de los ritos", en Michel Izard y Pierre Smith (coords.), *La función simbólica*, traducción de Adolfo García Martínez, España, Jucar Universidad, 1989, pp. 147-180.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, España, Siglo XXI, 1980, 455 pp.
- , *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, versión castellana revisada por Beatriz García Ríos, España, Taurus, 1988, 217 pp.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, traducción de Juan Aranzadi, Madrid, Taurus, 1986, 215 pp.