



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

revista@colsan.edu.mx

El Colegio de San Luis, A.C.

México

Morales Carbajal, Claudia

El carnaval de Mixtla de Altamirano Reproducción identitaria y legitimidad política en la
sierra de Zongolica, Veracruz

Revista de El Colegio de San Luis, vol. III, núm. 5, enero-junio, 2013, pp. 185-205

El Colegio de San Luis, A.C.

San Luis Potosí, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426239579008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL CARNAVAL DE MIXTLA DE ALTAMIRANO

REPRODUCCIÓN IDENTITARIA Y LEGITIMIDAD POLÍTICA

EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, VERACRUZ

CLAUDIA MORALES CARBAJAL*

A mi padre, quien vivió conmigo el carnaval.

Por otro lado, discutir las peculiaridades de nuestra sociedad es también estudiar esas zonas de encuentro y mediación, esas plazas y atrios que dan los carnavales, las procesiones y el malandraje; zonas donde el tiempo queda suspendido y una nueva rutina debe repetirse o innovarse; donde los problemas se olvidan o se enfrentan; pues ahí —suspendidos entre la rutina automática y la fiesta que reconstruye al mundo— tocamos el reino de la libertad y de lo esencialmente humano. En esas regiones es donde renace el poder del sistema, pero también donde puede forjarse la esperanza de ver al mundo de cabeza (Matta, 2003:30).

INTRODUCCIÓN

Los carnavales de los pueblos originarios han acaparado la atención de investigadores y legos porque son, entre las festividades indígenas, una de las más creativas y originales. Esta celebración ha condensado en su esencia la herencia de dos mundos: el europeo y el mesoamericano. Sin embargo, su complejidad va más allá de la suma de las partes, lo que se refleja en su papel como espacio de transgresión. Así, los pueblos originarios han aprovechado esta celebración para mostrar su descontento y desprecio hacia patrones sociales y políticos a través de la burla y la máscara.

Es por esto una plataforma ideal para analizar la construcción de la identidad y su relación con los grupos de poder. Sin embargo, aunque la celebración del carnaval conserva el legado histórico de su origen, es sobre todo una fiesta que celebra la vida, donde los dramas históricos se reactualizan y resignifican con la presencia de personajes contemporáneos en un lúdico encuentro entre pasado y presente, entre la vida y la muerte.

* Universidad Autónoma de México. Correo electrónico: claucarv@yahoo.com.mx

Los carnavales mesoamericanos presentan elementos comunes y recurrentes. De manera general, podemos decir que el carnaval es un *performance* de la cosmovisión que refleja el dinamismo que hace surgir la vida, da cuenta de una relación dialéctica entre los opuestos, de un ciclo vital en el que la muerte genera la vida y el pasado es la simiente del presente. Entre los elementos recurrentes en las carnestolendas indígenas están los dramas bíblicos, en especial la Pasión de Cristo y su persecución por los judíos, que en ocasiones se transforman en diablos. Este drama puede ser interpretado por diversos personajes humanos y animales que encarnan esta lucha entre el bien y el mal, que culmina casi siempre en un sacrificio. La plasticidad de este drama permite diferentes lecturas, que no se excluyen. Para muchos investigadores esta alegoría representa, además de la Pasión de Cristo, el ciclo del Sol en su recorrido por el firmamento que termina en su muerte cada noche para renacer al día siguiente (Reyes, 1960). También son frecuentes en estos carnavales las alusiones sexuales, las figuras de transgresión y la presencia de los antepasados, que renacen y se integran al juego (Galinier, 1990).

Sin embargo, aunque estos elementos se encuentran en la mayoría de los carnavales mesoamericanos cada uno es único, ya que en esta celebración los dramas históricos se actualizan y resignifican a partir de una realidad local. Esta dinámica que acompaña a los carnavales está relacionada con su función como espacios “libres” para expresar conflictos sociales y políticos actuales a través de la referencia a dramas históricos.

En este contexto se analiza la ceremonia del carnaval en San Andrés Mixtla, una comunidad de la sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz. En esta ceremonia la figura central son dos patos que recrean el drama histórico de la Pasión de Cristo, y son también parte de un entramado simbólico en el que se revelan los ejes de la cosmovisión nahua. En esta compleja ceremonia, la reproducción de estos elementos de identidad del grupo nahua es el capital cultural que los protagonistas intercambian, legitiman y negocian en un juego de poder con las estructuras políticas.

Este trabajo se propone identificar el papel de esta celebración en la reproducción de elementos identitarios de la cosmovisión nahua, así como su función como elemento bisagra entre el sistema político local oficial y la organización política tradicional. Para esto recurrimos tanto al componente simbólico que envuelve a cada personaje humano, divino o animal como a la historia local del grupo.

SAN ANDRÉS MIXTLA, VERACRUZ

El pueblo de San Andrés Mixtla es la cabecera municipal de Mixtla de Altamirano,¹ uno de los catorce municipios que integran la sierra de Zongolica, el cual cuenta con una población de 10 387 habitantes (INEGI, 2010). La población es indígena en 99 por ciento; su índice de desarrollo se encuentra en 0.52, donde un porcentaje satisfactorio es 0.75 (De la Torre, 2010). En 2006 se ubicó entre los primeros diez municipios de la república con mayor índice de mortalidad infantil y pobreza (Fernández, 2006).

La población de San Andrés Mixtla es la cabecera del municipio de Mixtla, localizada en la porción noreste, considerada como “tierra fría”. La voz *mixtla* significa “lugar de nubes abundantes”, probablemente es una alusión a un fenómeno meteorológico que ocurre con frecuencia en el pueblo y que lo envuelve en una blanca neblina: “durante las mañanas y tardes, cuando el calor del sol no alcanza la capa húmeda de aire frío, la comunidad se encuentra entre nubes, que semejan, según los propios andreseros, un collar de nubes (*mixtli*), característica por la cual se explica una versión de su toponimia” (Álvarez, 1991:37).

Mixtla consiguió su independencia en 1824, cuando compró las tierras que componen el municipio, después de trescientos años de litigios y esfuerzos por recuperar su territorio. Sin embargo, el proceso de segregación que sufrió durante la Colonia y que llevó al pueblo a asentarse en tierras no apropiadas para la agricultura intensiva ha sido un estigma presente hasta la fecha.

La pobreza del municipio parece ser un problema sin solución, que se ha ido agravando con el crecimiento poblacional. La escasa productividad del suelo no resiste un cultivo intensivo, lo que hace insuficiente la producción agrícola para abastecer los requerimientos mínimos de su población. Esto obliga a un porcentaje cada vez mayor de habitantes a emigrar a otras comunidades, incluso al extranjero, para obtener lo mínimo para mantener a sus familias.

Relacionado con el problema anterior, debemos considerar el aislamiento en que ha vivido la población: el camino que comunica al municipio con la carretera Zongolica-Orizaba no fue construido hasta 1985, y gracias a éste se instalaron los servicios eléctricos ese mismo año y, tiempo después, un sistema de transporte (Álvarez, 1991). Sin embargo, a la fecha algunos poblados de la zona cálida carecen

¹ A partir de 1932, el nombre de San Andrés Mixtla fue cambiado por Mixtla de Altamirano, como consecuencia de la secularización de los nombres de los pueblos. El apellido Altamirano se tomó en honor a Ignacio Manuel Altamirano, escritor mexicano de ascendencia indígena al que se considera padre de la literatura nacional.

de una carretera que los comunique con la cabecera. En estas comunidades, las condiciones en cuanto a servicios son tan precarias que se ven obligados a acarrear agua y alimento en bestias de carga por los caminos vecinales. La instalación de fuentes de energía eléctrica para estas comunidades aisladas se completó en 2006.

La ciudad de Mixtla, cabecera del municipio y centro cívico-religioso de la población, se asentó en una meseta localizada en la parte más alta de un conjunto de cerros, mientras que la población se distribuyó en las elevaciones que se encuentran bajo la planicie.

El carnaval es una de las fiestas más importantes del pueblo, junto con la Semana Santa y el día de la Santa Cruz. En la actualidad, Mixtla es el único poblado de la sierra de Zongolica en que todavía se celebra el carnaval.

LA CELEBRACIÓN

Los días de carnaval involucran a diferentes actores que, de acuerdo con sus actividades y con los espacios en que las realizan podríamos incluir en cuatro grupos: 1) el grupo de los “vaqueros y los toros”, compuesto por el vaquero primero, líder del grupo, el vaquero segundo y el tercero, todos ellos hombres de más de 35 años, y cuatro jóvenes de menos de 20 años, los “toros”; 2) el grupo de los “mayores” custodios de los patos, personas respetables en la comunidad que se encargan de cuidar a los patos, de cargarlos y de bailar con ellos durante la ceremonia; 3) el grupo de “los danzantes”, compuesto por cuatro hombres, dos vestidos de mujer, un niño vestido de diablo y el grupo musical, y 4) los “servidores”, que actúan como anfitriones de la celebración porque reciben a toda la comitiva en sus casas y ofrecen comida.

Al igual que todas las celebraciones de la sierra, el carnaval tiene un preámbulo, “la víspera”, en la que se incluyen actividades como la velación, organización y la preparación de otras que se realizarán durante la ceremonia. La víspera del carnaval inicia el primer domingo antes del miércoles de ceniza. En este día, los vaqueros y sus ayudantes preparan “los toritos” y los presentan frente a palacio. Su elaboración consiste en moldear un armazón de bejuco, que representa el cuerpo del toro, al que cubren con un costal de plástico y rematan con unos cuernos de chivos o reses a la altura de la cabeza. Por su parte, el grupo de los “mayores” hace una visita a la casa del servidor designado como primer anfitrión para dejar los patos en su casa.

Al día siguiente, en lunes, el primer anfitrión recibe a los diferentes grupos de participantes. En 2008 fungió como primer anfitrión Marteriano Santos, un policía bilingüe de más o menos 40 años. El cargo de servidor fue asignado por el presidente municipal; aunque este cargo ya no es obligatorio (anteriormente, la negación representaba cárcel), lo hacen ineludible la responsabilidad moral y el compromiso con el presidente (ya que se trata de un empleado del Ayuntamiento).

La casa de Marteriano se localiza en el primero de los cuatro barrios que conforman la comunidad, enclavados en los cuatro puntos cardinales que rodean la meseta en que se asienta el centro del pueblo. Las viviendas se distribuyen en un patrón disperso, obedeciendo a las cuevas y colinas que conforman la accidentada serranía. En realidad, la morada está conformada por dos casas,² la principal de cemento y otra más pequeña de madera. La principal funciona como el *santokalli* o casa de santos, imprescindible en las casas de la sierra, en la que se coloca el altar y los santos. En este caso se trata de un altar sencillo, bajo el que se colocaron dos tinas con agua para que los patos se refresquen. La otra casa, separada cinco metros de la anterior, está compuesta por un cuarto de madera, y funciona como cocina. La elaboración de la comida que ofrecen los anfitriones corre a cargo de las mujeres de su familia, que se congregan para ayudar.

FOTOGRAFÍA 1.
LOS PATOS BAJO EL ALTAR DOMÉSTICO



² Héctor Álvarez (1991) afirma que entre los andreseros es común la existencia de dos casas; una que funciona como cocina y otra dedicada a los santos.

Alrededor de las ocho de la mañana, se reúnen los vaqueros y sus toros en la vivienda del primer anfitrión para iniciar el arreo con el grito “uh, toro” del vaquero primero, que llama al grupo a formar un círculo afuera de la casa, para después dar dos vueltas y correr por entre las veredas hacia el palacio municipal, azuzados por el vaquero, quien grita sin intermisión “uh, uh”, moviendo su bastón de madera.

Al llegar ante el palacio municipal, los vaqueros colocan sus toros en la avenida, tres al centro y uno atrás, y enfrente de éstos, una botella de aguardiente. Treinta minutos después, el vaquero primero da la orden y los jóvenes se colocan el armazón y forman un círculo; azuzados por los gritos de los vaqueros, dan dos vueltas sobre este círculo que tiene como centro la botella. Más tarde inician una carrera; primero avanzan una cuadra con dirección este, a la parte trasera del ayuntamiento, donde se detienen; después doblan hacia el norte, para volver a detenerse y formar un círculo, dan dos vueltas y regresan al centro frente al palacio, donde se detienen de nuevo y forman otra vez un círculo, dan dos vueltas y corren en dirección sur, para repetir el recorrido anterior y regresar al centro. Este circuito es ejecutado varias veces a lo largo del día, mediando intervalos cortos de descanso.

Los “vaqueros y sus toros” reciben una paga por parte del ayuntamiento; ellos y los músicos son los únicos participantes que reciben una paga. En tiempos anteriores, la organización del carnaval estaba a cargo de un mayordomo, y quienes participaban lo hacían de manera voluntaria. Algunos pobladores manifiestan su molestia por el hecho de que los vaqueros y los toros reciban dinero por su actividad porque consideran que deberían aceptarla como un servicio hacia la comunidad. En la actualidad, el ayuntamiento sufraga gran parte de los gastos de la fiesta; además de la retribución monetaria a los vaqueros, se encarga de la del conjunto musical, que por lo regular procede de comunidades foráneas.

El cargo de servidor lo ejercen miembros de prestigio dentro de la comunidad, que tienen conocimiento de las principales ceremonias rituales heredadas de sus antepasados. Uno de los servidores que tiene varios años cumpliendo esta función es José Román T. Tlaxcaltecatl Quiahua. Nació en 1964 (en 2008 tenía 44 años de edad), en Ixcalco, comunidad cercana a Mixtla, donde radica desde hace varios años. Tiene varias propiedades y se dedica a las labores del campo; en su tierra siembra principalmente maíz. En esta comunidad desempeñó el cargo de juez durante doce años; fue destituido hace poco tiempo por no contar con carrera universitaria. Román señala que ahora es requisito ser licenciado para ejercer este

cargo. En la comunidad es conocido por sus cualidades como rezandero y por sus conocimientos para realizar *xochitlalis*.³

En la casa de Marteriano, poco después de salir los vaqueros, llegan los servidores a recoger sus patos y se dirigen hacia el palacio municipal para esperar a los danzantes, que se visten dentro de palacio. El grupo de los danzantes se compone de cuatro hombres y un niño; dos se visten de mujer, dos de monstruos y el niño de diablo. Los hombres portan máscaras de monstruos y las “mujeres” usan peluca y máscaras de mujer blanca, falda y rebozo no indígenas.

Antes de bajar a la explanada, los danzantes bailan algunas piezas en la parte superior del palacio teniendo como fondo la orquesta. El grupo musical está integrado por un bandoleón, dos guitarras y un instrumento de percusión. Los espectadores de los bailes y las escaramuzas de los vaqueros son trabajadores del ayuntamiento, principalmente.

Una vez en la explanada del ayuntamiento, los mayores y los patos se incorporan al baile; los patos son colocados en sus brazos y acariciados de vez en cuando. Román dice que “los patos deben ser tratados bien, pues representan a Cristo”. Después de dos melodías, el grupo de vaqueros y sus toros, que se hallan unos metros atrás de los danzantes, se preparan para iniciar su recorrido. Colocan su botella de aguardiente al centro, forman un círculo y realizan el mismo trayecto descrito anteriormente. Así, al mismo tiempo, pero con diferentes ritmos y tiempos, los dos grupos realizaron sus danzas.

Durante el resto de la mañana, los danzantes bailan al ritmo de la orquesta y los vaqueros representan el arreo y persecución de los toros. Alrededor de las dos de la tarde, encabezados por los vaqueros y sus gritos, todos los grupos y algunos pobladores se dirigen a la casa del primer anfitrión. Los primeros en llegar son los músicos, que se instalan en el interior de las casas y empiezan a tocar. Al llegar los danzantes y los servidores, se ponen a bailar animadamente en el patio de la casa. La mesa se coloca a un costado del altar; los asistentes pasan en grupos a comer, siempre los primeros en pasar son el presidente, su familia y su comitiva; los últimos, el grupo de los vaqueros y sus toros. La comida tradicional en estas ceremonias es pollo en salsa, tortillas, chiles de cera y frijoles, así como *kastila*, bebida regional que se prepara a partir de la miel de caña.

³ En la mayoría de las comunidades de la sierra se practica la ceremonia *xochitlali* en situaciones de enfermedad, al inicio de la siembra o como augurio de éxito en la inauguración de alguna obra de beneficio público; en ésta se hace una ofrenda de flores y frutos a la Tierra.

Más tarde, el grupo se dirige a la casa del segundo servidor, localizada en otro barrio. El recorrido lo encabezan siempre los vaqueros y sus toros, que corren y realizan el “arreo” y el recorrido a los cuatro puntos cardinales. En algunas casas, antes de cruzar el umbral, los anfitriones sahuman a la concurrencia con copal, en el mismo orden en que pasan a la mesa, primero el presidente y luego los demás. También acostumbran cubrir con pétalos de rosa a los asistentes, principalmente a los miembros del ayuntamiento, los mayores y los patos, y colocarles collares de cempasúchil y buganvilias. A los hombres y a los patos les colocan coronas y collares de cempasúchil; a las mujeres, coronas de buganvilias. Terminada la ceremonia se pasa a comer en el mismo orden.

FOTOGRAFÍA 2.
CEREMONIA PREVIA A LA COMIDA



Ceremonias similares a las ya descritas se realizan en dos casas más. Es frecuente que al caer la tarde gran parte del pueblo se dirija al campo, ubicado en el barrio Cuarto, donde se “juega un torito”,⁴ donado por el ayuntamiento. Este acontecimiento llena de expectación y algarabía al pueblo.

El martes es el día principal dentro de la celebración; en este día las dos calles comerciales del pueblo se cierran a la circulación de vehículos porque se instala un tianguis en que se vende ropa, trastos de plástico, así como verduras y frutas procedentes de Orizaba. Se repiten los mismos escauceos y bailes del día anterior, seguidos por las comidas en las casas de los anfitriones.

⁴ Término común usado para designar varias actividades, en este caso rifa; también lo usan para decir que se “juegan los patos” en esta fiesta.

FOTOGRAFÍA 3.
DON ROMÁN Y SU PATO FRENTE A LA PRESIDENCIA



Cerca de las tres de la tarde, después de la última comida, los policías colocan una reata que atraviesa la explanada del palacio municipal. El único vehículo al que se le permite acceder en este espacio es una ambulancia de la Cruz Roja, que se estaciona cerca de palacio. Este evento es el que congrega al mayor número de pobladores que se distribuyen alrededor del palacio municipal. Esta vez, los últimos en llegar son los vaqueros y los toros, que ahora caminan con lentitud. Al llegar se reúnen y vuelven a representar el arreo y persecución de los toros. Los músicos se colocan en la acera frente a palacio y empiezan a tocar, mientras los danzantes y los mayores bailan.

Los agentes de la policía bajan la cuerda y atan por las patas al primer pato; al terminar, la música se detiene. Mientras tanto, los vaqueros y los jóvenes que portan el disfraz de toro hacen una fila varios metros atrás de la cuerda donde se colocó el pato. Se van alternando para colocarse el armazón con los cuernos de toro a la altura de la cabeza. De uno en uno, emprenden una carrera; al llegar a la altura del pato, que los policías suben y bajan como si fuera una piñata, intentan picarlo con los cuernos sostenidos de los armazones. Las primeras cornadas casi siempre son infructuosas; después de varios intentos es cuando lo hieren. El pato empieza a desangrarse poco a poco, quedando el piso lleno de gotas de sangre. La ceremonia provoca algarabía en los espectadores. Los participantes gritan en cada intento, en especial el vaquero primero, cuyo rostro refleja ira contenida. Cada vez que falla, los espectadores ríen y gritan, cuando acierta lo aclaman.

Éste es el momento en que todo el pueblo participa en la ceremonia. Durante las comidas sólo son grupos que se van alternando en cada casa; ahora gran parte de la población ocupa un lugar alrededor de la plaza. Las miradas están atentas a los movimientos de los vaqueros y la agonía de los patos. La alegría se manifiesta de manera clara en los rostros. Por las cornadas que reciben los patos, hay gritos de animación, y cuando fallan, de burla. La actitud regularmente pausada, recatada y poco expresiva de los pobladores se convierte en algarabía ante la muerte de los patos.

Cuando creen que el pato ha muerto, lo bajan y el vaquero primero lo comprueba tocando su cuello. Ya muerto, el mayor lo carga en la misma forma que cuando estaba vivo. Son colocados dos patos más, en la misma forma que el primero y son igualmente cornados. A este acto se le denomina *abuitonal tlakotona*, “el juego de la muerte del pato”. La ceremonia termina cerca de las siete de la noche; aproximadamente a las nueve empieza el baile en la explanada del patio.

El cuarto día de la celebración, “miércoles de ceniza”, los participantes en la ceremonia se reúnen en el palacio municipal para repartirse los restos de los patos. Estos órganos no son consumidos, se guardan, y más tarde, si alguno de ellos cae enfermo, come su porción, o la lleva con un curandero para que lo ayude a sanar.

FOTOGRAFÍA 4. LOS MAYORES CARGAN A SUS PATOS MUERTOS



El lenguaje ritual

Para analizar esta ceremonia se considera que el ritual es una forma de comunicación en la que es posible acceder a un lenguaje no verbal. Para esto retomamos la propuesta de Danièle Dehouve (2009) de considerar los principios presentes en el la literatura nahua para interpretar los rituales y ofrendas mexicas.

En la utilización de estas herramientas lingüísticas subyace la lógica de que más allá de ser procesos de la lengua, se trata de procesos cognitivos respaldados por una estructura de pensamiento que se recrea tanto en un lenguaje verbal como en uno no verbal. Entre estos procesos es especialmente útil para el análisis que nos ocupa la definición por extensión que es figurativa y que recurre a elementos metafóricos y metonímicos:

[...] las categorías aquí propuestas para el análisis del lenguaje ritual —verbal y no verbal— están construidas con base en una operación mental fundamental: la definición por extensión. Ella abre un abanico semántico amplio que abarca varias posibilidades, empezando por el inventario completo hasta llegar, por contracción, al difrasismo y al monofrasismo. Por ser un procedimiento figurativo, se basa en las construcciones metafórica y metonímica [...] (Dehouve, 2009:26)

Así, cada uno de los personajes y objetos que participan en la ceremonia tienen atributos que hacen referencia —a veces metafóricamente o en relación con alguna de sus partes— a la cosmovisión mesoamericana, así como a personajes relevantes en la historia de la sierra o elementos de la cotidianidad contemporánea.

Para acercarnos al papel de los diferentes actores que participan en este *performance*, consideramos como eje central el ritual de sacrificio y su función social en el interior del grupo. Tomamos el texto clásico de Mauss y Hubert (2005) en que señalan que el sacrificio ritual incluye la consagración, es decir, el paso de un sujeto/objeto del dominio común al religioso. Los autores identifican tres entidades en este proceso: *a)* el sacrificante, quien se beneficia del sacrificio, puede ser una colectividad o una entidad individual; *b)* el sacrificador, y *c)* la víctima. Nos detendremos en cada uno de estos sujetos.

La víctima del sacrificio

Las víctimas del sacrificio y personajes centrales de la representación son los patos. Román Tlaxcaltecatl, uno de los “mayores”, opina que “los patos deben ser tratados bien, con cariño, ser acariciados y bañados, pues representaban a Cristo”. Sin embargo, es necesario subrayar la polivalencia en los símbolos, ya que, además de la muerte de Cristo, la muerte de los patos también podría hacer referencia a la lucha de la deidad solar con la noche, como lo menciona Luis Reyes en el carnaval de Ichcatepec (Reyes, 1960). Es decir, representan tanto el pasaje de la muerte y

resurrección de Jesucristo como la lucha del sol por renacer cada día y generar la vida; ambas representaciones son coherentes entre sí y complementarias como veremos a continuación.

La empatía entre la deidad y la persona o animal que se sacrificaba en su honor era frecuente en los rituales aztecas de sacrificio, lo cual se refleja en el trato que los captores daban a los cautivos extranjeros en las fiestas dedicadas a *Xipe Totec*:

[...] llamaban a estos cautivos los “bañados”, porque durante la temporada anterior a su sacrificio eran lavados frecuentemente con agua caliente, un lujo acordado para honrarlos tanto como para mantenerlos sanos. Entre los guerreros era de sumo orgullo cuidar de tal manera a su cautivo que, al llegar el momento del sacrificio natal, el bañado se encontraba esbelto y atractivo [...] (Sahagún citado por Boilès, 1971:556).

En los rituales de raíces mesoamericanas es frecuente buscar en el elemento que se va a sacrificar características que lo hermanen con la deidad a la que se dedica la celebración. Danièle Dehouve (2010) apunta que es común que la entidad que será sacrificada, en especial en los rituales de petición, esté relacionada con lo que se está pidiendo; por ejemplo, frutos si se espera un año bueno para la agricultura; pollos si se espera abundancia de especies, etcétera. En este caso, el pato está relacionado con el agua y, por lo tanto, es un vehículo ideal que simboliza el agua de lluvia imprescindible en un ritual de fertilidad. Una imagen de esta representación son las tinas de agua en las que se sumergen los patos, colocadas al pie del altar. Sin embargo, por la cualidad polisémica de los símbolos, por la posibilidad de representar elementos que podrían parecer contrarios, el pato como ave también simboliza al sol en su calidad de acompañante.

La presencia de aves de corral es usual en los carnavales mesoamericanos (Galinier, 1990). El sol se ha relacionado con las aves porque lo acompañan en su recorrido diario. En este sentido, podría clasificarse como un ritual agrícola, en el que la fertilidad de la tierra es propiciada con la sangre de las aves.

En Ichcatepec, comunidad de la Huasteca veracruzana, durante la Semana Santa en la representación de la Pascua, Cristo también aparece en su calidad de deidad solar y los mecos, quienes realizan el sacrificio, se relacionan con los judíos. En este caso, los sacrificados representan también a los guerreros y a las madres muertas de parto, cuya muerte contribuye a que renazca el sol. Sin embargo, antes de culminar, las fuerzas que ejercen el sacrificio tienen que luchar. En este caso, la lucha está representada por los escarceos y carreras que ejecutan los sacrificadores (Reyes, 1960).

Entre los otomíes, durante el carnaval se realiza un ritual denominado “palo de horca”, que consiste en la decapitación de un pollito negro que se cuelga de un palo. Galinier propone dos orígenes posibles de este ritual: las carreras de gallos de la provincia de Zamora, en España, y el ritual de origen otomí *xocotl uetzi* celebrado por los aztecas (1990:428). Un ritual muy similar al acto final en el que son colgados y sacrificados los patos fue documentado en 1930 por el cineasta Luis Buñuel en *Las Urdes*, una población de la provincia española.

La relación entre las aves y el sol está representada en el palo volador, elemento común a los carnavales otomíes y huastecos. En la danza de los voladores, éstos representan el vuelo de águilas. Porque es así, entre los otomíes el término para designarlo es “palo de plumas de aves” (Galinier, 1990:396). En este caso, el palo volador, como *axis mundi*, colocado en el “centro del mundo” y repitiendo el balanceo rítmico, evocador de fertilidad, podría estar sustituido por la cuerda, localizada en el centro del pueblo, en la que se cuelgan los patos para ser sacrificados. En la actualidad, aunque la danza de los voladores no se practica en la sierra de Zongolica, los “palos ensebados” son comunes en algunas comunidades cercanas a Mixtla, como Aticpac, donde se colocan premios en lo alto del palo el día de la Candelaria.

La consagración de la víctima en entidad divina se manifiesta en la creencia de que su carne servirá para sanar enfermos. Esta creencia puede tener su origen en la concepción mesoamericana de que al ingerir la carne de los guerreros se adquiere parte de su valor y fuerza.

Volviendo al escenario de las representaciones, es necesario considerar que la actuación de los diferentes personajes ocurre en espacios diferenciados, muy cercanos, pero separados simbólicamente, en distintos planos que no se tocan, ni se encuentran hasta la escena final. Por un lado, los mayores y sus patos, que interactúan con los disfrazados y con los músicos; por otro lado, los vaqueros y sus toros; mientras los primeros ríen y bailan, en el grupo de los vaqueros hay una constante tensión, las órdenes del vaquero primero son gritos; ellos mismos se portan huraños con la población en general. Unos hacen la presentación del arreo de un costado a otro de la plaza, mientras el grupo de los patos se coloca justo en medio, frente al palacio municipal, para bailar.

Así, tenemos dos grupos; uno en el que se encuentran las víctimas que encarnan a Cristo y que representan las fuerzas positivas. En este caso, los patos —al igual que otras aves de corral como los pollos y los guajolotes— son una especie doméstica, lo que los coloca en un plan de hermandad con el hombre; contrario a otras especies no comestibles y consideradas dañinas o no beneficiosas para el ser

humano, como las arañas o lagartijas, asociadas con fuerzas negativas (Dehouve, 2010). En este grupo también están los “mayores”, personas de respeto en la comunidad y conocedores, en especial uno de ellos, de las tradiciones religiosas; en este caso, funcionan como el enlace entre la comunidad tradicional y el municipio.

El papel de don Román como enlace es muy claro, porque es una de las pocas personas completamente bilingües en la comunidad y es el especialista encargado de dirigir los actos relativos a la fiesta y de preservar la “costumbre”. Por lo tanto, su presencia garantiza la coherencia y lógica del lenguaje ritual.

En cuanto a las parejas disfrazadas, cumplen el papel de ser la parte lúdica de la representación, componente de todos los carnavales, que son objeto de burlas durante la celebración. De acuerdo con su vestimenta, están ridiculizando a los mestizos en sus atuendos y costumbres. En época prehispánica, los bailarines en los rituales de fertilidad tenía la función de incentivar con sus danzas el proceso de fecundación de la tierra. Las mujeres dentro de estas fiestas representaban a Tlazolteotl, la deidad del amor carnal y la fertilidad, la cual era representada por las *ahuiani*, alegradoras, que se distinguían por sus danzas atrevidas y por llevar el pelo suelto.

Los sacrificadores: los vaqueros y sus toros

La sierra es una región en que la industria del ganado mayor está ausente, ya que la orografía, compuesta de pendientes y colinas, no favorece el establecimiento de pastizales para vacas y toros. No obstante, desde tiempos coloniales el paisaje de la montaña se ha caracterizado por la presencia de ganado menor, tanto que los borregos y chivos son muy abundantes ahora, incluso aportan la materia prima con la que la población produce parte de su indumentaria y sarapes. Por lo tanto, el significado simbólico de los toros debe buscarse fuera de la cotidianidad serrana.

En este sentido, aquí se propone que tanto los vaqueros como los toros están relacionados con el contexto “no nahua”, con el mundo de los dueños de las haciendas y de los intermediarios o rancheros que sometieron a la población a todo tipo de abusos y explotación.

La figura del toro, común en muchos carnavales mesoamericanos, tiene sus orígenes en los carnavales españoles en los cuales los toros son personajes centrales, en especial en los pueblos con tradición ganadera (Hernández, 1988). El uso de armazones con cuernos que representan toros ha sido registrado en el carnaval de Tenejapa, Chiapas (Medina, 1965); en Jilotepec, Estado de México, y en El

Rodeo, San Luis Potosí (Casas, 2008), entre otros. En Ichcatepec, Veracruz, no se trata de toros propiamente, sino de los cuernos de éstos que son usados como instrumento musical y, otros, colocados en las manos para pitar (Reyes, 1960). Dentro de la celebración, el toro personifica papeles diferentes. En Tenejapa, los toros son las víctimas sacrificadas y sus cuerpos se reparten; lo mismo ocurre en Xilotepec, Estado de México. En El Rodeo, además de ser incinerados, son antes capados. Por otra parte, los toritos son utilizados entre los otomíes como marcadores territoriales de cada uno de los barrios participantes (Galinier, 1990).

En el caso de Mixtla, los “toritos” se encuentran del lado que sacrifica, es decir, de los perseguidores de Cristo. En su versión de victimarios, los toros y principalmente los cuernos de los toros, cuya analogía con el diablo y el mal es directa, representan a los inmoladores de Cristo.

Así, el recorrido a los cuatro puntos cardinales y al centro que se realiza en la danza de los voladores podría tener una coincidencia con las vueltas que dan los vaqueros y los toros en el pueblo regresando siempre al centro para volver a iniciar el recorrido. En Mixtla, el recorrido a los cuatro puntos cardinales es imposible porque el pueblo está situado en un espacio tan estrecho que impide la marcha hacia el oeste, límite donde termina la meseta, que constituye el centro del pueblo, y empieza la pendiente.

También, en el acto del sacrificio, que es recibido por el pueblo como un acto jocoso en el que celebran y gritan cada vez que alguno de los vaqueros cornea al pato, o se burlan de él cuando falla.

Deidades a las que se ofrece el sacrificio

La deidad a la que se ofrece el sacrificio es la Tierra; se le dedican las danzas orientadas a los cuatro rumbos y el derramamiento de la sangre de los patos que la alimenta de manera gráfica. También el uso de collares de cempasúchil con anterioridad al sacrificio es una analogía con el color de los granos de maíz. El día del sacrificio estos collares son sustituidos, por collares de buganvillas, simbolizando la sangre próxima a derramarse, así como el color de luto de la iglesia durante la Semana Santa.

La celebración del carnaval mantiene una lógica con el ritual más frecuente en la sierra, el *xochitlali*. En estos rituales es posible identificar, como un elemento central de la cosmovisión de este pueblo nahua, su concepción de la naturaleza, y en especial de la Tierra como entidad viva, con la que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas.

El carnaval, como un ritual de fertilidad, ejemplifica esta visión en la que los pobladores se acercan a la naturaleza en una forma de reciprocidad ecológica, que aplican a acontecimientos que van desde problemas o dolencias cotidianas hasta la construcción de puentes y caminos.

En Mixtla he podido constatar que, a pesar de la presencia de la clínica del IMSS y a que en los últimos diez años la carretera ha facilitado la comunicación hacia el exterior, la población, incluyendo a algunos habitantes que cuentan con carrera universitaria, considera que la práctica del *xochitlali* es efectiva y que en ocasiones puede curar enfermedades en que ha fracasado la medicina occidental.

Los rituales de *xochitlali* se realizan principalmente al inicio de las cosechas o en situaciones de enfermedad; se ofrendan flores y frutos, así como oraciones en náhuatl en las que se pide perdón a la Tierra por el daño que el ser humano le causa, por las ofensas que contra ella se cometen. En estas oraciones los andreseros subrayan su papel de huéspedes (Álvarez, 1991), el cual es uno de los ejes que dirige su cosmovisión.

En los últimos veinte años se han realizado *xochitlalis* en cuevas de la región que conservan el sentido primario de los rituales en las milpas, sólo que, a diferencia de estos, se han convertido en ceremonias de una amplia convocatoria, que incluyen la participación de concheros, médicos tradicionales y la visita de políticos locales y regionales. En este escenario he podido constatar la apropiación de estos elementos de identidad de la comunidad en beneficio de los políticos locales y regionales. Un proceso similar al del carnaval, sólo que la participación es únicamente en la comunidad, mientras que en los *xochitlalis* del primer viernes de marzo la participación es regional (Morales Carbajal, s.f).

Los sacrificantes

Para Mauss (2005), se trata del sujeto o colectividad que recibe los beneficios del sacrificio. En este caso, el ritual de fertilidad va dirigido a propiciar beneficios para la colectividad, para la comunidad en su conjunto. Sin embargo, es necesario incluir a los que reciben un beneficio directo de este ritual, que son las autoridades municipales. A diferencia de las fiestas de santos patronos en las que existen las mayordomías, el carnaval es organizado por el ayuntamiento, que designa a los anfitriones o las familias que ofrecerán las comidas; también sufraga los gastos de los músicos y de los “vaqueros y sus toros”. Esto hace de la fiesta una celebración en la que el municipio, de manera indirecta, tiene un papel protagónico y recibe los

honores de la celebración. Este beneficio es escenificado al realizarse las danzas y los escarceos frente al palacio municipal, y es evidente durante las comidas, en las que las autoridades municipales y su familia ocupan un lugar preferente y fungen como anfitriones de la última comida.

COMENTARIOS FINALES

El carnaval puede considerarse un ritual agrícola por la época del año en que se realiza, al inicio de la cosecha y antes de la temporada de lluvia, así como por la existencia de un sacrificio que tiene como destinatario directo a la Tierra. Así, una de las razones de su vigencia en Mixtla puede ser que el municipio —al igual que la mayoría de las comunidades que habitan la sierra de Zongolica— continúa teniendo una estrecha relación con la tierra, ya que sus habitantes dependen del cultivo de temporal, por lo que el éxito o fracaso de la siembra es determinante para todos los aspectos de su vida. Sin embargo, los andreseros —de manera análoga a gran parte de los grupos de la sierra— realizan rituales de *xochitlali* en sus milpas al inicio de la cosecha. El carnaval, a diferencia de los *xochitlalis* que se realizan para este propósito en las milpas, tiene como característica hacer partícipe a toda la comunidad, y no únicamente al grupo familiar. También, a diferencia del carnaval, el *xochitlali* no incluye, actualmente, sacrificios de animales, a excepción del que se realiza el primer viernes de marzo.⁵

Así, esta celebración refuerza la presencia de algunos elementos de la cosmovisión nahua como la concepción de la naturaleza y de la Tierra como entidades vivas, con las que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas.

El ritual católico de la comunión, en el que el cuerpo de Cristo es inmolado y por medio de este sacrificio “alimenta” a los fieles tiene sus orígenes en un ritual de fertilidad, narrado por el antiguo testamento, en el que el cuerpo que se comía era el de un carnero; mismo que fue sustituido por la hostia al prohibirse los sacrificios de animales (Hubert y Mauss, 2005:87). En este sentido prevalece la misma lógica en ambas concepciones, la de la muerte que genera vida, cuya repetición cíclica garantiza la fertilidad y la continuidad de la existencia.

Sin embargo, el que los pobladores de Mixtla reproduzcan elementos de su cosmovisión en el carnaval no es motivo suficiente para justificar su permanencia.

⁵ Anteriormente, el ritual de fertilidad incluía el sacrificio de pollitos que se colocaban en las cuatro esquinas de la milpa.

Sobre todo, si consideramos que esta fiesta ha desaparecido en los otros pueblos de la sierra, como en San Juan Texhuacan⁶ —una población vecina de Mixtla—, donde la celebración tenía una convocatoria interregional. Por tanto, es necesario buscar las razones de su vigencia en el contenido social y político del ritual.

En la primera mitad del siglo XX, en la época en que México se ganaba su pase a la modernidad, después de la lucha revolucionaria, en Mixtla los cargos políticos y religiosos continuaban ejerciéndose de manera conjunta, seis miembros representaban al gobierno cívico y 6 a la iglesia. En la década de los ochenta, Héctor Álvarez registra el paso de un gobierno mixto compuesto por seis representantes civiles y religiosos, nombrados “*teachkame*” o mayores a un gobierno representado únicamente por autoridades civiles: “De hecho, los cargos del grupo de mayores al servicio de la Iglesia han desaparecido como parte integrada del sistema quedando sólo los del ayuntamiento; el cargo de fiscalteniente no se desempeña y la Iglesia es administrada por una persona, el teopantlahpiske o representante de la Iglesia” (Álvarez, 1991:75). Álvarez también identificó la existencia de una elite política de indígenas, o indígenas amestizados, que estaban utilizando su cargo dentro de las jerarquías religiosas como una plataforma para su postulación en los puestos políticos más importantes, como el de presidente municipal. Esta elite política también se había convertido en una oligarquía económica, ya que había acaparado las propiedades del centro del pueblo y establecido los comercios más prósperos: “Cuando menos en los seis años anteriores a 1988, los cargos religiosos, más que como una comisión al servicio de la comunidad, están siendo utilizados de cierta manera como instrumentos para beneficio e intereses de un grupo privilegiado. Los cargos religiosos se aprovechan para hacer proselitismo político” (1991:78).

Este proceso había generado un descontento entre la población, ya que restringía los cargos políticos a la elite económica. La mayoría de la población, que vivía en condiciones de extrema pobreza, no podrían aspirar a una de las principales mayordomías, y esto los deja fuera de la contienda política.

En 2008 registramos el último de estos cargos que le correspondió a Román Tlaxcaltecal, quién comentó que lo habían removido de su cargo de juez por no contar con preparación universitaria. En este sentido el ritual del carnaval representa un vínculo con la antigua tradición, una manera del nuevo gobierno de mantenerse unido a la población tradicional a través de una de sus fiestas más representativas.

⁶ Actualmente, los únicos testimonios que se conservan son algunos cantos recogidos por Luis Reyes (1989).

Esto justifica el que las autoridades municipales sean ahora quienes promuevan y, de cierta forma, solvente los gastos del carnaval.

También en 2008 tuvimos oportunidad de registrar una coyuntura en la política regional. El PRI, que desde su nacimiento se había mantenido como el partido hegemónico en la sierra, se vio envuelto en una competencia partidista en la que tuvo que alternar y enfrentarse a un avance cada vez mayor del PAN y del PRD. En 2008 en Mixtla, el presidente del ayuntamiento era priista, pero su camarilla, especialmente la síndico primero —el cargo más importante después del de presidente— era perredista. En la primavera del 2008, cuando se llevó a cabo el carnaval, el ayuntamiento tenía apenas un mes de haber iniciado labores, así que fue la primera ceremonia en la que convivieron. La tensión se notaba en el ambiente y los asistentes estaban a la expectativa para ver cómo se daba la interacción entre los diferentes actores políticos.

En este nuevo escenario del ritual, podríamos decir que los agentes de la política local se benefician de la realización del carnaval, el cual los legitima ante la comunidad y sirve de espacio de transición entre los anteriores cargos cívico-religiosos y el gobierno secular. La realización de comidas en los diferentes barrios, en los que el presidente, por participar en una ceremonia de “tradición” debe ser recibido con honores, es una forma de que el ayuntamiento cuenta con la aceptación y el reconocimiento de la comunidad.

También la política cultural de los últimos años ha exhortado a los municipios de raíz indígena a que conserven parte de esa esencia, lo que les da una posición privilegiada dentro de los proyectos de desarrollo social y económico. Esto también podría coadyuvar en la permanencia del carnaval y el interés del municipio por conservarlo, lo que convierte al ritual en un escenario político, donde los elementos identitarios son un valor de cambio, tanto al interior como al exterior de la población.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SANTIAGO, H. (1991). *El xochitlali en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz.
- BOILÈS, C. L. (1971). "Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí". *América Indígena*, XXXI(3).
- CASAS MENDOZA, C. A. (2008). "Bailando al son de las marotas. El carnaval mestizo de El Rodeo, San Luis Potosí". Mimeografiado.
- DEHOUE, D. (2010). "La polisemia del sacrificio tlapaneca". En: López Luján y Oliver (coords). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH/UNAM, pp. 499-518.
- (2009). "El lenguaje ritual de los mexicas: Hacia un método de análisis". En: S. Peperstraete (ed). *Image and ritual in the azteca World*. Oxford. Bar International Series. 1896. pp.19-33.
- FERNÁNDEZ, P., y otros. (2006). *Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006. Versión electrónica base 2000*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf [consulta: 2012, dic.].
- GALINIER, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / CEMCA / INI.
- GLEDHILL, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra (1999).
- (2009). "El reto de la globalización: Reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales". *Fronteras fragmentadas*, pp. 23-44.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, C. (1988). "El toro y la fiesta. Los Carnavales de Ciudad Rodrigo". En: L. Díaz (coord.). *Aproximaciones antropológicas a Castilla y León*. Barcelona, pp. 167-190.
- MATTA, R. DA. (2003). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- MAUSS, M. (1925). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange Dans les sociétés archaïques". *L'Année Sociologique*.
- y Hubert, H. (2005 [1899]). *Sobre o sacrificio*. Trad. Paulo Neves. Brasília: COSAC NAIFY.
- MEDINA HERNÁNDEZ, A. (1965). "El Carnaval de Tenejapa". *Anales del INAH*. T. XVII-1964. Colección Secretaría de Educación Pública, pp. 323-341.

- MORALES CARBAJAL, C. s.f. "Las voces de la montaña: Diálogos a través del ritual entre los nahuas de Zongolica, Veracruz". Tesis de doctorado, UNAM.
- REYES GARCÍA, L. (1960). *Pasión y muerte del Cristo Sol. Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec*. Xalapa: Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana.
- y Christensen, D. (1989). *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*. México: CIESAS / FCE.
- TORRE, R. DE LA (coord.). (2010). Informe sobre el desarrollo humano de los pueblos indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)