

Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu

Lourdes Baez Cubero* / María Berenice Morales Aguilar** /

María Guadalupe Ramírez Ramos*** / David Pérez González****

ISSN: 2007-6851

p. 110-p. 124

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2019

Fecha de aceptación: junio de 2020

Título del artículo en inglés: *Otomí Ritual Knowledge. Techniques for Body and Spirit.*

Resumen

En la región oriental hidalguense, desde el Altiplano de Tulancingo hasta la Sierra Otomí-Tepesua, los hombres de conocimiento, los *bādīs*, emplean una diversidad de técnicas del cuerpo y del espíritu para entablar comunicación con las fuerzas extrahumanas que habitan en el mundo “otro”, para negociar con ellos las adversidades que afectan el equilibrio del mundo y de los hombres, y poder darles solución. En este artículo abordaremos tres de las vías que permiten que el *bādi* establezca comunicación con las fuerzas extrahumanas para poder restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia. Un elemento fundamental para entender cómo operan estas “técnicas del cuerpo y del espíritu”, es la fuerza, *nzáki*, motor que mueve al mundo, el principio vital de todos los existentes del universo y que el *bādi* despliega en cada ocasión ritual.

Palabras clave: Otomíes, fuerza, recortado, trance y oniromancia.

Abstract

In Hidalgo's eastern region, from the high plateau (or Altiplano) of Tulancingo all the way to the Sierra Otomí-Tepesua, men of knowledge, also known as the bādīs, use a variety of techniques of body and spirit in order to communicate with those forces that inhabit the “otherworld”, to negotiate with them and find a solution for the adversities that affect the balance between world and humanity. In this article we will address three ways in which a bādi channels supra-human forces with the purpose of restoring order to the world: a) paper cutting; b) trance; c) the interpretation of dreams. A fundamental element for the understanding of the way in which these “techniques of body and spirit” operate is the force, nzáki, the motor that confers movement to the world, the vital principle of all beings existing in the universe, the bādi displays this principle on each ritualistic occasion.

Keywords: *Otomí, force, paper cutting, trance and dream-interpretation.*

* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, INAH (lourdes_baez@inah.gob.mx).

** Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (berenice.m.a@gmail.com).

*** Escuela Nacional de Antropología e Historia (albadelu7@gmail.com).

**** Investigador independiente (przgdavid@gmail.com).

Introducción

Los especialistas rituales de la región oriental de Hidalgo poseen un conjunto de saberes en torno al mundo y utilizan una variedad de técnicas con las que establecen comunicación con las entidades del “mundo otro”¹ (Perrin: 1995). Con la praxis ritual de dichos sabios, se establecen alianzas entre los seres humanos y las fuerzas extrahumanas, con las cuales se advierten o solucionan las adversidades que afectan el equilibrio del mundo o la vida de las personas.

La categoría social que se usa con más frecuencia en la región para denominar a estos especialistas rituales es *bādi*,² que significa “el que sabe” y quien con su conocimiento puede actuar sobre el mundo.

En este artículo abordaremos tres de las vías que permiten que el *bādi* establezca comunicación con las fuerzas extrahumanas para poder restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia.

Es importante anotar que hemos partido del concepto otomí de la Sierra denominado *nzáki* que, como bien ha señalado James Dow (2005), podría remitirnos a la noción cristiana de alma, sin embargo, corresponde más a la idea de “fuerza” como *principio vital* constitutivo del movimiento de todo lo existente en el universo y que, a su vez, permite que todos sus entes posean subjetividad y agentividad (Gell, 1998).

Es a través de las prácticas rituales que el *bādi* logra controlar y manipular a voluntad la fuerza, la cual está en continuo movimiento y circulación entre las entidades humanas y metahumanas. Por lo tanto, entendemos al sabio otomí como un manipulador de fuerza que produce y constituye al mundo. El *bādi* es un operador estratégico, un negociador que debe realizar permanentemente complejos análisis de coyuntura y de correlación de fuerzas cosmopolíticas. El cosmos es pensado como un gran campo de batalla, con una plétora de fuerzas en permanente pugna y contradicción (Galinier, 2009). Por medio de los actos rituales, el *bādi* canaliza, manipula, negocia, evalúa, interpreta, augura, contiene, congrega y proscribire fuerzas, entes, ancestros, etcétera.

Cabe mencionar que, aunque todos los entes compartan la misma fuerza cósmica o *nzáki*, no siempre se presentará ésta de la misma manera ni con la misma simetría. Tanto personas como el entorno natural son considerados entes con agentividad e intencionalidad; por ejemplo, un cerro puede ser considerado como una persona, y al mismo tiempo ser el hábitat del ancestro mayor *Zithu* o “Diablo”, del condensador del *nzáki* de todas las personas que han sido víctimas de actos perniciosos o de los difuntos en desgracia que se encuentran bajo la tutela de *Zithu*, en tan-

1. El término “mundo otro” lo retomamos de Michel Perrin (1995: 2), quien privilegia su uso ya que evita referirse al “más allá” u “otro mundo”, que evocan únicamente el mundo de la muerte y el mundo sobrenatural; en este sentido el “mundo otro” rige “los fenómenos que calificamos de ‘naturales’, ya sean estos cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos, etc.”; es decir, los que se sitúan en el mundo de “arriba” y el mundo de “abajo”.

2. Se ha registrado también como *bādi* o *bādi*. En la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, también se les conoce como “adivinos”. En todo caso, es una categoría unificada en la praxis ritual de la región con la que se refieren a especialistas rituales que participan en la tradición ritual otomí.

to cumplen su ciclo en ese espacio inframundano.³ Por ejemplo, en Santa Ana Hueytlalpan, municipio de Tulancingo, todo ritual que contemple una fase de limpia se concluye con la llevada al cerro del “cochecito”, un transporte que aloja los recortes de papel de los “malos aires”, así como la ofrenda para *Zithu*. Este cochecito “viajará” por los túneles del cerro con sus “pasajeros” hasta llegar a su destino, donde “vive el patrón”, afirman los otomíes. Para la recuperación del *nzáki* de estas personas, el *bädi* va al cerro durante la noche, en sus sueños, para negociar directamente con las entidades y que le sea devuelto el *nzáki* de determinada persona que fue secuestrado por dichos entes. Estos encuentros suelen ir desde una negociación hasta verdaderas confrontaciones rituales cuerpo a cuerpo, los cuales dejan marcas visibles (como moretones) en el cuerpo del *bädi* cuando despierta al siguiente día.

Así como menciona Carlo Severi (2008), el *bädi* mantiene con las diferentes entidades con las que interactúa una relación de semejanza simétrica y, con los hombres, una relación complementaria de diferencia. Pero su interacción con ambos polos, humanos y entidades metahumanas, se imbrican en la complejidad que oscila entre la asimetría jerárquica y la simetría horizontal.

En este artículo nos centramos en la práctica ritual registrada en la región otomí tepehua oriental del estado de Hidalgo, particularmente la cabecera municipal de Tenango de Doria y localidades cercanas como Santa Mónica y San Nicolás, así como la localidad de Santa Ana Hueytlalpan en Tulancingo.

El recorte de papel, la generación de agentividad

El uso ritual del papel recortado por los otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo ha sido popularmente reconocido por sus vecinos totonacos, nahuas y tepehuas, y a nivel nacional e internacional. La larga tradición de investigadores atraídos por la industria y la cosmovisión alrededor del papel da cuenta de la profunda raíz que toca aspectos nodales repartidos en todas las dimensiones de la vida otomí, llegando al grado de distinguir un sistema cultural de carácter regional basado en esta práctica ritual compartida, diversificada lingüísticamente.⁴ Este tema ha sido la plataforma de una importante cantidad de escritos, etnográficos y teóricos, que resaltan las múltiples variables que se intersectan dentro de la producción de recortes de papel: las semejanzas y diferencias étnicas de una práctica intercultural, los procesos rituales compartidos y, fundamentalmente, las posibilidades cósmicas y rituales que surgen de la creación de cuerpos y de la ubicación de energías vitales (Trejo *et al.*, 2014; Reinoso, 2014).

3. En Santa Ana Hueytlalpan los otomíes afirman que el tiempo de permanencia de los difuntos que han cometido “faltas” en el mundo mientras vivían ahí, que son en realidad todos los hombres, es de ocho años.

4. Véase León, 1924; Christensen, 1942, 1963, 1971; Von Hagen, 1943; Lenz, 1973; Martí, 1971; Fitl, 1975; Stromberg, 1976; Sandstrom, 1978, 1981; Sandstrom y Sandstrom, 1986.

En este apartado nos centraremos en la agentividad que se provoca en los artefactos de papel en la tradición otomí oriental del estado de Hidalgo, a través de la asignación de una personalidad por parte de un especialista ritual que se basa en la fuerza vital que se asocia a esos cuerpos fabricados. Denominado como ‘sabio’ y/o ‘adivino’, el *bādi* destaca entre otros especialistas rituales otomíes (curanderos, rezanderos, aprendices, etcétera) por su capacidad para recortar, la cual implica un conocimiento de la praxis ritual conocida genéricamente como “costumbre” así como de la abundante mitología otomí.

Ahora bien, la práctica ritual “chamánica” está llena de tensiones y contactos con una población que continuamente verifica y sanciona la actividad cotidiana del *bādi*. Al recortar una figura se abren varias posibilidades sancionadas por la ética que rodea su trabajo: la capacidad para hacer el bien, también es una oportunidad para hacer el mal, dependiendo de su voluntad. Atacar la “fuerza” de una persona, reforzar su sombra y su salud, unir a dos individuos mediante un ritual amoroso, pero sobre todo hacer presente algo ausente, son algunos de los objetivos que el *bādi* persigue cuando recorta. Esto es, los recortes de papel son el *jāi*, el cuerpo creado por el *bādi* que albergará el *nzáki*, la fuerza. La corporalidad será el objetivo final, siendo en ésta donde se pueden alimentar las necesidades físicas y espirituales sin distinciones ontológicas. Ya sea que el recorte represente a un individuo o a un dueño de algún elemento natural conocido como “antigua”, en el momento en que se produce un “cuerpo” mediante un recorte de papel se producen las bases necesarias para que la comunicación se garantice. Cabe notar que cada cuerpo recortado tiene características específicas necesarias para albergar fuerzas de una entidad u otra, es decir, existe una “conceptualización” compartida de cada recorte tanto entre la comunidad de especialistas rituales como entre la población en general.

El singular ejercicio del *bādi* radica en la capacidad de revelar una faceta personal (un cuerpo) de algo intangible o sobrenatural, traduce dos lenguajes aparentemente incompatibles: el lado espiritual de lo humano y la faceta humana de lo no humano: el cuerpo. De esta manera, puede atender las necesidades o negociar con los malos aires (ya presentes), así como atraer la “fuerza vital” de un enfermo que se encuentre secuestrada o debilitada y puede reforzarla mediante la limpia.

La habilidad de producir y “activar” figuras de papel recortado ejemplifica la importancia de su actividad, hace visible aquello que es inmaterial, y establece contacto con lo que existe sobre límites materiales y temporales. La manipulación corporal materializada en los recortes de papel no sólo presupone un conocimiento profundo acerca de la constitución de la persona otomí –tanto en sus características fisiológicas como en la relación entre “entidades y centros anímicos” (López Austin, 2008: 197-260)–, sino que implica el saber sobre las cualidades de cada una de las potencias figuradas en los recortes. Éstos no son meras “representaciones”, sino corporalizaciones. Basándose en un modelo humano de forma, el *bādi* interna un contenido a las figuras que deja de ser solamente simbólico para tornarse fáctico. Al ser activada la figura, el *bādi* intenta generar un plano horizontal entre la entidad y el humano, ambos

son susceptibles de contaminarse, ambos tienen necesidades físicas y materiales. No es necesario que reifique la abstracción de las divinidades porque ya todo está humanizado bajo una de sus facultades: el cuerpo.

El *nzáki*, como un elemento constitutivo inmanente y trascendente a todo ser, escapa a una localización y podría ser mejor identificado como una de las capas que componen el ser humano, algo que “opera más allá del ser consciente” (Dow, 1986: 32). Es por eso que al estar ausente en el organismo, se busca “corporalizar” el *nzáki* en orden de curar alguna enfermedad o en el caso de alguien que está haciendo el daño, poder negociar y pagarle para que deje en paz al paciente.⁵ Cuando ya ha sido recortado, se activa para que habite ese cuerpo de papel: el *bädi* levanta la lengüeta que ha recortado en su figura –su *mbui*, “corazón”– y con esto la figura adquiere una intencionalidad.⁶ Desde ese momento la manipulación y contacto con estas figuras es casi exclusivo del *bädi*: su potencial energía podría afectar, aun sin quererlo, a personas vulnerables.⁷

Al recortar papel, el *bädi* pone en juego varios aspectos de su práctica que engloban el carácter benéfico de su don, un regalo enviado por la divinidad que representa tanto derechos como obligaciones. La legitimación de su praxis y de su don se resumen en la sujeción de su técnica a las reglas tácitas del recortado de papel: como regla primordial, su ética profesional lo comanda a orientar su práctica hacia la amplificación de un equilibrio cósmico con base en la comunicación de las diversas energías, arriesgando su bienestar físico y espiritual al batallar y negociar por el bien del paciente o de la comunidad.

Recortar papel no es una actividad impersonal, sino primordialmente una relación “social”. Debemos aclarar que el otro inmediato en una relación social no tiene que ser necesariamente “humano”; en el caso que nos atañe, el sistema relacional del recortado de papel involucra objetos que motivan respuestas o inferencias, así como personas que provocan o causan acciones mediante su agencia.⁸ Unido intrínsecamente a las relaciones sociales, encontramos el proceso por el cual un ser humano se convierte en persona, así como un objeto adquiere las facultades “personales” que lo hacen un ser con intencionalidad.

El proceso del recorte de papel es, como cualquier otro proceso creativo, uno que involucra varios niveles de relacionamiento, así como varios seres que “causan” la creación del recor-

5. Dow ya ha puesto énfasis en que aun cuando cada *bädi* distingue sus recortes, ciertas reglas deben ser seguidas: la cruz en la cabeza de los recortes de humanos o dueños, los brazos hacia arriba o hacia abajo si los recortes son de malos aires (Dow, 1986: 34).

6. En San Lorenzo Achioteppec, Huehuetla, la “activación” de la figura recortada culmina cuando se levanta la lengüeta de corazón de la Santa Rosa.

7. Al organizar una limpia, el *bädi* se asegura que en el último episodio, la “merienda”, estén presentes todos los integrantes del núcleo familiar, en orden de no dejar ningún camino libre para que la enfermedad regrese. Los recortes utilizados, ya sean aquellos que figuran al paciente o a la entidad maligna, deberán ser sahumados y pasados por el cuerpo de cada uno de los presentes, demostrando que el pago ha sido completo en nombre de todo integrante de la familia.

8. “Agency is attributable to those persons (and things) who/which are seen as initiating causal sequences of a particular type, that is, events caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events” (Gell, 1998: 17).

te mismo.⁹ Si bien entendemos que todo objeto es en esencia un vacío esperando la atribución de una agencia externa, no podemos limitar a un solo nexo (*bädi* – papel) lo que está derivado de una multiplicidad de atribuciones conectadas entre diferentes identidades: el objeto, el *bädi*, y el recipiente; es decir, aquel que recibe el objeto y el prototipo (Gell, 1998: 51). Analogando la producción de obras de arte a la producción del papel recortado, podemos reconocer algunas combinaciones de la gran cantidad de nexos posibles, haciendo del recorte de papel un proceso de atribución de agencia extenso. Evidentemente, la agencia del *bädi* está presente, y los trazos particulares de su creatividad deben quedar anotados en el resultado último, siendo causa de admisión o reprobación por parte del público que observa el objeto final.¹⁰

Sin embargo, en muchas ocasiones las enfermedades que son curadas a través del recorte de papel son enviadas por las “antiguas”, las cuales serán invocadas para que participen también en la cura. Esto es, el *bädi* detenta un saber especializado sobre la comunicación energética en el universo que le permite establecer un diagnóstico y la terapéutica adecuada a cada persona que lo visita (Trejo *et al.*, 2014: 384).

El modelo de magia simpatética de Frazer que podría explicar el recorte de papel –lo similar afecta a lo similar– está mediado por una serie de intencionalidades: el propósito inicial de quien causó la enfermedad, seguido por aquél del enfermo que quiere recuperarse, culminando con la intención curativa del *bädi*, así como de todas las entidades que se involucran en el proceso “social” de negociación. La posibilidad de contacto de estas intencionalidades se libera en cuanto el *bädi* “ata”, tanto física como lingüísticamente la imagen prototípica al objeto, aprisionando su *nzáki* en el recorte de papel.

La distinción occidental entre humano y no humano que convertiría en un sinsentido la posesión de vida del recorte de papel, queda anulada en cuanto hacemos una precisión que los otomíes tienen en mente: el sentido biológico humano y el sentido ritual de animación del papel recortado no son lo mismo. Es decir, no es que cuando se le ofrezca una merienda a las antiguas o a las figuras de papel se crea en realidad que ellas comen o fuman los cigarros, o toman el refino. La posibilidad que les ha provisto una “corporalidad”, y más aún la del *nzáki*, es la de la intencionalidad: la imagen puede ejercitar un efecto sobre la persona.

El recorte de papel produce en la interioridad de algunos otomíes un efecto similar al de la fotografía, se extiende su agentividad hacia ese objeto que los representa. Inevitablemente, la persona, el cuerpo, el ser social está presente en el ambiente en variadas formas; todo nuestro alrededor está cargado de muestras de nuestra existencia y por ende nuestra agencia es susceptible de ser afectada por la intencionalidad de alguien o algo más. La figura de papel recortada por el *bädi* carga una potencial acumulación energética que puede impactar positiva o negativa-

9. La agencia a la que es sometida un objeto no es exclusiva de quien la “crea”, es decir, quien la produce, ya que puede surgir de la intencionalidad de quien ha ordenado crearla o motivada por un público receptor sin necesariamente identificar en el objeto la agencia del productor.

10. La agencia del *bädi* queda limitada hasta antes de ser activado, momento en que otra intencionalidad ocupa al objeto.

mente al individuo representado. En una sociedad que le otorga una preponderancia a la circulación energética, el recorte de papel abre la posibilidad de ser un conductor de aquélla. Mediante la fuerza animadora invisible, *makandahi*, “soplo de vida”, la manifestación se actualiza y con ella la garantía de identidad.

Recortar papel supone una declaración de la persona como categoría elemental de identidad. La persona está mas allá del cuerpo, lo excede en una distribución aleatoria que el sujeto va dejando en su camino. Ya sea que en el recorte intervengan seres de otro mundo o que el acto de infligir un daño y alentar la curación sea en un plano exclusivamente terrenal, el *bädi* ejecuta su actividad sancionado por la comunidad, quien reconoce las características que hacen del recorte –sea un dios, dueño o humano– un ser con personalidad.

La Santa Rosa y el “don” de “ver”

La utilización de la *cannabis* para fines rituales tiene un uso muy extendido en la región del Golfo, en la Sierra Otomí-Tepehua hidalguesa, en el Altiplano de Tulancingo y entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla donde es nombrada Santa Rosa.

La Santa Rosa es considerada en toda la región donde se emplea ritualmente como una divinidad. Entre sus virtudes para quien la ingiere es que, gracias a su poder portentoso hace “ver” visiones a los hombres de conocimiento y les enseña la “verdad” (Dow, 1986: 51).¹¹ Esta planta sagrada, además de hacerse presente cuando se toma, se presenta también en los sueños de los *bädi* para comunicarles algo importante o instruirlos en lo que deben hacer.

Los *bädi* otomíes conciben su praxis como un “don”. Lo que significa que no cualquiera puede ejercer este trabajo, aunque lo quisiera, es preciso que la divinidad haga la elección. A los que tienen un verdadero don, la Santa Rosa los pone en comunicación con las entidades sagradas, con Dios, quien les instruye sobre las cosas del mundo y del cosmos.

El que no tiene don no le pega, el que tiene don lo va a comer un pedacito, no va a morir, no es mala, va a decir todo lo que es. Va a decir esta Santa Rosa todo. Hay que creer en Dios. Para que conozcamos [a] Dios va a tener fuerza esta hierbita, tiene poder, ahí va a decir todo lo que es, todo lo que le pregunta la gente, ¿cómo vamos a vivir con el tiempo?¹²

11. La *Cannabis indica* introducida en México durante la Colonia, es considerada dentro del grupo de los cognodislépticos que estimulan la imaginación, alteran mecanismos de la memoria por lo cual es difícil recuperar la información reciente (Dow, 1986: 24). Síntomas que coinciden con lo que experimentan los *bädi* en Santa Ana Hueytlalpan cuando la ingieren. Entre los efectos que les produce la Santa Rosa al terminar de masticarla mezclada con líquido, es que “sienten como un golpe y pierden la conciencia”. Señal evidente de que en el cuerpo del especialista ritual se ha alojado la divinidad, y a partir de ese momento se producen situaciones simultáneas en un mismo cuerpo.

12. Testimonio Bädi M.L., septiembre de 2016.

Por ello, el consumo de la Santa Rosa está restringido al grupo de especialistas rituales, quienes comparten los poderes con sus “santitos”,¹³ pues éstos fueron también, en tiempos primigenios, *bādis* como ellos. Es la manera en que estos *bādis* ancestrales pueden continuar “trabajando” con los hombres elegidos por ellos y a quienes dotaron de atribuciones y cualidades distintas al resto de la población. La señal que les llega a los elegidos es la enfermedad que no cede ante ninguna cura, sólo cuando se acepta el trabajo como *bādi* el mal se elimina; es decir, se vuelve a nacer como un hombre nuevo, con poderes distintos al resto de la población.

Los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan llaman “don de ver” a las capacidades cognitivas privativas de su praxis profesional. Todas las competencias del *bādi* que están implicadas en la noción de “ver” refieren al conocimiento que posee del mundo “otro”, pero también al modo de interactuar con todas las entidades que ahí habitan para dar solución a los desequilibrios que afectan a los hombres y que se generan por vivir en el mundo. Todas estas capacidades cognitivas contenidas en el principio del “don” derivan de la divinidad, la Santa Rosa, planta sagrada imprescindible para poder actuar y ser eficaces.

La praxis ritual y la Santa Rosa

La Santa Rosa en Santa Ana Hueytlalpan¹⁴ mantiene una presencia que se despliega en todo tipo de praxis, desde la terapéutica, cuando el *bādi* entra en contacto con los *zithamu* o “antiguas” –también nombrados “santitos”– para conocer el origen del mal que aqueja al enfermo y la forma de eliminarlo; en rituales de petición de lluvias o cuando se celebra a los *zithamu* en los oratorios de los especialistas rituales, por citar los tres tipos generales de ritualidad que hay en Santa Ana Hueytlalpan. A diferencia de lo que ocurre con otros grupos donde las plantas sagradas utilizadas, además de vehículos de comunicación entre el *bādi* y la divinidad, son el agente curativo por lo que el enfermo debe ingerirlo. En el caso de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, por el contrario, la planta sagrada sigue un camino diferente, pues sólo puede ser consumida por quienes poseen el “don de ver”; es decir, por aquéllos que fueron designados para acompañarlos a lo largo de su vida. Es gracias a la ingestión del enteógeno¹⁵ que el *bādi* adquiere una “visión” singular, telescópica de todo el cosmos; la planta es la que actuará directamente sobre el paciente enfermo, dando instrucciones al *bādi*, quien asume un papel de intermediario entre ambos: la planta

13. Le llaman “santitos”, “antiguas”, *zithamu* en otomí que se traduce como “nuestro venerable padre o ancestro”, a las piedras que para ellos fueron sus primeros padres, sus ancestros, los “más antiguos” que quedaron convertidos en piedras después de la creación del mundo. Estas piedras, de connotación sagrada, pueden hacerse presentes a alguien elegido para convertirse en *bādi*. La forma en que se aparecen es como un objeto que sobresale, puede brillar, por ejemplo. Cada *bādi* tiene en su oratorio una o varias de estas piedras a las que mantiene junto a las figuras de la hagiografía católica, por ello el término en español de “santito”. Les celebran su ritual, que llaman “costumbre”, tres veces al año: 24 de junio, 16 de septiembre y 1º de enero.

14. Santa Ana Hueytlalpan es una delegación otomí perteneciente al municipio de Tulancingo de Bravo en el Altiplano hidalguense y puerta de entrada a la Sierra Otomí-Tepehua, con la que culturalmente mantiene estrechos vínculos.

15. El estudiar la utilización de plantas sagradas en el contexto ritual, consideradas como la divinidad misma que toma posesión del cuerpo del ejecutante al momento de ser ingerida, llevó a Wasson (1983) a referirse a estas plantas como *enteógenos*, “Dios dentro de nosotros”.

y el enfermo. Al consumir la Santa Rosa (*cannabis* seca) mezclada con algún líquido, generalmente una bebida gaseosa (refresco), la planta es la divinidad que otorga poderes y sabiduría al *bädi*. Esto se confirma cuando el *bädi* frente a su paciente deja que el *zithamu* ocupe su cuerpo después de ingerir la Santa Rosa, la deidad misma, y sea esta entidad quien determine el tipo de mal y la cura. Es el “abogado” quien cura, dice un *bädi*, nombrando así al ancestro, llamado también “santito”, “antigua” y/o *zithamu*.

El cuerpo del *bädi*, referente clave de la *praxis* chamánica, en el momento en que ingiere la Santa Rosa mezclada con algún líquido se vacía para que la entidad¹⁶ se introduzca en el cuerpo, porque al espíritu del *bädi* se lo ha llevado otro de los “santitos” a pasear por el mundo “otro” donde habitan estas entidades para instruirle en su oficio.

Un reconocido *bädi* describió lo que sucede después de tomar la “medicinita”, a la que nombran en otomí *patsi ñete*, “hierba bruja”, en su traducción literal:

[...] Entonces cuando nos pega [la Santa Rosa], entran a nuestro sentido ellos [*zithamu*], o nos dan ‘toque’, entonces nosotros perdemos el sentido, así quedamos nosotros. Entonces nuestro espíritu lo llevan a donde ellos hacen su reunión.¹⁷

Es decir, minutos después de ingerir la Santa Rosa mezclada con algún líquido, pierden el conocimiento porque sus “antiguas” les dan un “toque”, un golpe, y enseguida se los llevan a otro lugar. Su cuerpo se queda vacío y es entonces cuando es ocupado por alguna de las entidades convocadas.

La preponderancia de estas prácticas y el uso recurrente de la Santa Rosa en el contexto ritual de Santa Ana Hueytlalpan se justifica por la relevancia que tienen los ancestros en la vida de los otomíes, porque son ellos quienes dirigen efectivamente los destinos de los hombres, quienes apelan constantemente a ellos a través de los diversos rituales que les dedican a lo largo del año. Esta necesidad de comunicación constante hace del trance una vía única para entablar contacto con ellos y la Santa Rosa,¹⁸ el vehículo idóneo para lograr estos fines.

16. La fuerza invocada que se introduce en el cuerpo puede ser un ancestro, una divinidad (“antigua”, “santito” o *zithamu*), un difunto familiar o el mismo *Zithu* (el Diablo).

17. Testimonio *Bädi* M.L., junio de 2012.

18. El tema de la Santa Rosa en la región ha sido abordado de manera poco profunda. Galinier (1990a) lo menciona someramente sin profundizar, Dow (1986), hace referencia a su uso entre los otomíes del municipio de Tenango de Doria, pero tampoco profundiza sobre el tema; existen pocas tesis que abordan el uso ritual de la Santa Rosa entre los otomíes de Pantepec de Tornéz Reyes (2008), y Jorgelina Reynoso (2018); esto nos llevó a que Antonella Fagetti, Gabriela Garrett, Jorgelina Reynoso y Lourdes Baez, propusiéramos una obra que abordara de manera más amplia el tema de la Santa Rosa entre los otomíes.

Los sueños como espacios de reserva de conocimiento otomí

La noche es una fase esencial para la cultura otomí tal como la conciben los habitantes de la Sierra Oriental del estado de Hidalgo, especialmente los *bādi* o especialistas rituales de Tenango de Doria, ya que ellos, durante ese tiempo y espacio, son los únicos que pueden entablar una comunicación con los entes no humanos que inciden en la vida de la gente.

El *bādi* o los especialistas rituales, como ya se ha comentado a lo largo del artículo, no son cualquier persona, es decir, la fuerza que ellos poseen es mayor que la de otros seres humanos, por lo cual, retomando la definición de Viveiros de Castro (1998: 471), podrían ser definidos como sujetos “trans-específicos” porque ven más allá o desde una perspectiva distinta a la manera en que los seres humanos comunes pueden ver. Esta cualidad les permite desarrollarse como negociadores entre lo intangible y lo humano mediante distintas técnicas, siendo una de ellas el sueño. Para ellos, los sueños son la vía de contacto entre las entidades del “mundo otro”, invisible al común de las personas.

De acuerdo con la realidad de los habitantes de la Sierra Otomí-Tepehua, el sueño es considerado como la salida del espíritu, *dahi*, que va hacia muchos lugares hasta transitar en el mundo otro. Esto nos permite comprender que los sueños y la noche dentro de la cultura otomí se convierten en el espacio idóneo para el desarrollo de la manipulación de fuerzas, expresión del llamado divino y manifestación de las entidades sagradas ante el humano.

Por consiguiente, un factor fundamental que nos permite conocer los sueños entre los otomíes es la existencia del *nzāki* definido como

Un motor que mueve todo lo existente en el universo, presente en la totalidad del cosmos, y es lo que permite que los entes posean subjetividad y capacidad de acción o agencia. Es el *bādi*, a través de la *praxis* ritual, quien tiene la capacidad de manejar a voluntad esta fuerza en los seres humanos y, en el caso de los no humanos, hacer negociaciones con ellos para manipularla. [De esta forma] la comunicación que el especialista ritual entabla con lo humano y las fuerzas extrahumanas se da mediante la técnica del sueño [...]. Esto se debe a que en la configuración de la realidad otomí el sueño es un *continuum* donde se sigue viviendo, ya sea física o espiritualmente, y por tanto no tiene un significado extraño (Bartolomé y Barabas, 2014: 67 y 71).

También el sueño propicia y convoca a la realización de todo ritual de “costumbre”. Esta relación tan común y cercana con estas entidades sagradas es a través de la vía onírica, donde podemos comprender que:

El sueño en estos contextos o si bien se contempla como parte esencial del acto ritual, puede reconocerse también como un estado transitorio de la conciencia, al que un individuo –a través de su

parte inmaterial, su *ndähi*, espíritu, que es el que abandona el cuerpo mientras duerme— puede establecer contacto estrecho con las entidades del mundo otro. Las imágenes oníricas que aparecen en sus visiones nocturnas son del orden de la realidad de los individuos, pero de una realidad que no es accesible ni visible en estado de vigilia. En esta perspectiva, el sueño, situado en otro marco espacial y temporal es, una ventana abierta en el (mundo de abajo) (Galinier, 1990b: 70).

Narración del sueño y la “conductora” de la santa Semilla

Algunas de las narraciones sobre sueños que se pueden escuchar en la Sierra Otomí-Tepehua nos permiten conocer cómo los sueños proporcionan mensajes a los especialistas rituales para que aprendan a curar, para prevenir algún infortunio y hasta decretar la iniciación del futuro *bädi*. Éste es el caso de una *bädi* que narra lo siguiente:

Yo soy como una conductora de la santa semilla y del cerro sagrado, y hago todo lo que me dicen ellos, me dicen cómo darle fuerza a los enfermos y a eso me dedico, a curar.

Yo me enfermé de chica, tenía como cuatro años, me dio una temperatura muy fuerte y me decían mis papás que ya me habían tapado con una tela blanca porque ya pensaban que ya había muerto, pero todavía me latía el corazón, pero yo no estaba acá, estaba en otro lado, en una casa como la mía con mucha comida, donde una señora que se parecía a la virgen de Guadalupe me atendía mucho y me daba de comer y cuando yo reaccioné me dijo, “ya te vas a regresar con tu papá y tu mamá, pero te vas a llevar estas tijeras, con ellas vas a trabajar” y le dije, “qué voy hacer con ellas” y ella me respondió que “con las tijeras vas a levantar a los enfermos. Ahora te me vas, ya te vas a regresar, ya llevas cuatro días aquí, conmigo, pero te tienen que dar un vaso con agua fría y ya te quedas, pero si te dan agua hervida, no la recibas, porque entonces, te regresas conmigo otra vez”. Y en eso yo reaccioné y dicen mis papás que estaban ahí cuidándome que moví las manos y levanté la tela con la que ya me habían tapado y pedí el agua fría, pero entre ellos discutían que tenía que ser caliente porque si no me haría daño, pero yo les dije, tiene que ser agua fría para que me quede, si me dan agua hervida me voy y tengo que quedarme para curar a los enfermos.¹⁹

En este sentido podemos conocer a través de las distintas narraciones que se escuchan en torno a este tema en toda la Sierra, cómo los sueños y los “costumbres” son mecanismos sociales que influyen directamente en el actuar y pensar de los otomíes, donde los sueños se convierten en los espacios de la reserva del conocimiento otomí.

19. Testimonio de la Sra. María, El Mamay, Tenago de Doria, 03 de mayo de 2016.

Los especialistas rituales son totalmente los manipuladores de las fuerzas que intervienen durante el sueño y la práctica terapéutica en el momento del trance, y que es una actividad delicada porque se colocan en una situación de riesgo vital.

Se entiende que cuando el cuerpo reposa, el sueño es considerado como la salida del *nzáki*, ya que va hacia muchos lugares donde entabla un diálogo con las entidades no humanas, pero también se entiende que en los momentos de trance se asemeja mucho al momento de los sueños, es decir, en ambos momentos el tiempo y espacio son diferentes y permiten una comunicación privilegiada para el actuar del especialista ritual y así atender la enfermedad o alguna situación que aflija a la comunidad.

Reflexiones finales

Los especialistas rituales de la región oriental de Hidalgo nombrados *bädi*, sabios y/o adivinos, son detentores de un saber especializado, heredado de sus ancestros, y un poder inherentes a su investidura, que se comienza a gestar cuando una persona elegida acepta finalmente el “don” (Bonhomme, 2001: 180). Lo que denominados como “técnicas del cuerpo y del espíritu” son a fin de cuentas una manera de percibir y entender el mundo a partir del manejo de herramientas muy particulares, son medios que le permitirán al *bädi* establecer comunicación con las fuerzas extrahumanas para restablecer el orden del mundo: a) el cortado de papel, b) el trance y c) la oniromancia.

En este contexto, un elemento fundamental para que el *bädi* ejerza su poder estratégico y la negociación con los entes extrahumanos es la fuerza, *nzáki*, la cual siempre está en permanente movimiento y circulación entre el mundo de los hombres y los entes extrahumanos, y con la que el chamán manipula, de manera estratégica, las fuerzas del cosmos.

Cuando el chamán ha sido iniciado y se le han mostrado todos los secretos de ese mundo con el que deberá interactuar, así como las herramientas con las que deberá trabajar desde su iniciación hasta que concluya su paso por el mundo, será capaz de subsumir otras subjetividades y desde ellas acceder epistémicamente al mundo sensible e ininteligible de los ancestros y seres extrahumanos del “mundo otro”. Ininteligible para el resto de la población, más no para él, porque tiene el “don de ver”.

Finalmente, la discursividad y la acción ritual ejercida por el *bädi*, tiene efectos concretos en el despliegue y devenir de la realidad. Es un hacer en el mundo, y más aún, es el acaecer de una praxis para transformar y producir el mundo.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coords.) (2014). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacas y purépechas* (vol. V). México: INAH.
- Bonhomme, Juliene (2001). "A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)". *Ethnopsy*, 2, *Drogues et remèdes*, pp. 171-190.
- Carrasco Pizana, Pedro (1998). *Los otomíes, Cultura e historia prehispánica de los pueblos Mesoamericanos de habla Otomiana* (edición facsimilar de la 1ª ed. de 1950). México: UNAM-IIH / INAH.
- Christensen, Bodil (1942). "Notas sobre la fabricación del papel indígena y su empleo para 'brujerías' en la Sierra Norte de Puebla, México". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 6(1-2), pp. 109-124.
- _____ (1963). "Bark Paper and Witchcraft in Indian Mexico". *Economic Botany*, 17, pp. 360-367.
- _____ (1971). "Bark Paper and Witchcraft". En Bodil Christensen y Samuel Marti. *Brujerías y papel precolumbino* (pp. 9-45). México: Ediciones Euroamericanas.
- Dow, James (1986). *The Shaman's Touch, Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- _____ (2005). "The Sierra Nāhñu (Otomí)". En A. Sandstrom y H. García Valencia (eds.). *Native Peoples of the Gulf Coast in Mexico* (pp. 231-254). Tucson: University of Arizona Press.
- _____ y A. Sandstrom (eds.). (2001). *Holy Saints and Fiery Preachers: The anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Westport: CT Preager.
- Díaz, José Luis (2003). "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria". *Arqueología Mexicana*, 59, pp. 18-25.
- Fagetti, Antonella (coord.), Baez, Lourdes, Garrett, María y Reinoso, Jorgelina (2019). *Xünfö Dëni - Santa Rosa. Trance enteogénico y ritualidad otomí*. México: BUAP / ICSYH.
- Fitl, R. (1975). *Die 'Muñecos' von San Pablito: ein Beitrag zur Kenntnis der 'Brujeria' in der Sierra de Puebla, Mexiko* (Tesis de Doctorado). Universidad de Viena, Austria.
- Galinier, Jacques (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: INI / CEMCA.
- _____ (1990a). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI.
- _____ (1990b). "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes". En Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 67-78). Quito: Abya Yala.
- _____ (1998). "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones". *Estudios de Cultura Otopame*, 1, pp. 89-98.
- _____ (1998b). "The Dream's Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomí Outline". En P. Salzarulo y P. Violi (eds.). *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*. Bologna: Brepols.
- _____ (2005). "¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una philosophia prima". *Alteridades*, 15(29), pp. 81-86.
- _____ (2009). *El espejo otomí: de la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: CEMCA / CDI / INAH.

- Galinier, Jacques, Perrin, Michel y Lagarriga, Isabel (coords.) (1995). *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*. México: CEMCA / Plaza y Valdés / UIA.
- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. New York: Oxford University Press.
- Lenz, Hans (1973). *El papel indígena mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública [SepSetentas, 65].
- León, Nicolás (1924). "La industria indígena del papel en México, en los tiempos precolombinos y actuales". *Boletín del Museo Nacional*, 2(5), pp. 101- 105.
- López Austin, Alfredo (1973). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- _____ (2008). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM-IIA.
- Marti, Samuel (1971). "Pre-Columbian Bark Paper". En Bodil Christensen y Samuel Marti. *Brujerías y papel precolombino* (pp. 47-85). México: Ediciones Euroamericanas.
- Perrin, Michel (1995). "Lógica chamánica". En Galinier, Jacques, Perrin, Michel y Lagarriga, Isabel (coords.). *Chamanismo latinoamericano. Una revisión conceptual* (pp. 1-20). México: CEMCA / Plaza y Valdés / UIA.
- Reinoso, Jorgelina (2014). *Ma jäi. Nociones del cuerpo y la persona entre los ñühü en Pantepec, Puebla* (Tesis de Maestría en Antropología Social). ENAH, México.
- _____ (2018). *Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). ENAH, México.
- Sandstrom, Alan (1978). "Sacred Paper Figurines of the Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico". En *Annual Report of the Museum of Anthropology* (pp. 41-62). Columbia: Museum of Anthropology, University of Missouri.
- _____ (1981). "Traditional Curing and Crop Fertility Rituals Among Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico: The Lopez Manuscripts". *Occasional papers and Monographs* [núm. 3]. Bloomington: Indiana University Museum.
- Sandstrom, Alan. R. y Sandstrom, Pamela. E. (1986). *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Severi, Carlo (2008). *Antropología de la Memoria*. Serie de conferencias dictadas en el Seminario Permanente de Etnografía de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, México.
- Stromberg, Gobi (1976). "Amate Bark-Paper Paintings of Xalitla". En Nelson H. H. Graburn (ed.). *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World* (pp. 149-162). Berkeley: University of California Press
- Tornéz Reyes, Roberto (2008). *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla* (Tesis de Licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- Trejo, Leopoldo, González, Mauricio, Heiras, Carlos y Lazcarro, Israel (2014). "El costumbre de jugarse la vida: las vías de la corpomorfosis en la Huasteca Sur". En Catharine Good y Marina Alonso (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el mundo indígena* (vol. IV). México: INAH.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488.

Von Hagen, Victor (1943). "Paper and Civilization". *The Scientific Monthly*, 57(4), pp. 301-314.

Wasson, R. Gordon (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micología en mesoamérica*. México: FCE.