

El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí

María Gabriela Garrett Ríos

Resumen

El “cabo de año” es un ritual de raigambre católica que se inscribe en el ciclo de exequias a los difuntos. Entre los otomíes de la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla, en el estado de Hidalgo, este ritual adquiere un significado complejo, vinculado con el proceso de ancestralización de los difuntos y nos da claves para comprender los mecanismos de acción y comunicación entre la sociedad de los vivos con la de los muertos.

Palabras clave: ancestralidad, chamanismo, ritual, otomí, muerte

Abstract

The “cabo de año” (end of the year) is a Catholic ritual that takes place in the cycle to honor the dead. Among the Otomís of San Antonio el Grande, Huehuetla, in the state of Hidalgo, this celebration takes on complex significance linked to the process of the development of the ancestor cult to the dead and it provides clues to understanding the mechanisms of action and communication between the society of the living with that of the dead

Keywords: ancestors, shamanism, ritual, Otomí, death.

El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí

MARÍA GABRIELA GARRETT RÍOS*

El “cabo de año” forma parte del ciclo de exequias que la población en general rinde a sus difuntos al cumplir el año del fallecimiento. El ritual tiene como objetivo “recordar” al ausente como miembro de la comunidad cristiana, pero también se interpreta como una ayuda que los vivos prestan a su difunto en su proceso de transformación hacia ancestro. Como acto de reciprocidad el “cabo de año” tiene consecuencias tanto para el difunto como para los vivos, pues de no llevarse a cabo éste corre el riesgo de quedarse en el mundo y perjudicar a los vivos.

La relevancia de este ritual consiste en que aporta claves acerca de cómo se constituye la sociedad invisible —la cual es jerárquica y está ampliamente vinculada con la sociedad de los vivos—, sobre el proceso complejo de un difunto para integrarse a dicha sociedad y alcanzar la ancestralidad, el grado más alto al que una persona puede aspirar en la otra vida. La condición de ancestro depende tanto de la situación energética al momento de morir como de la relación recíproca —y de conveniencia— entre la gente cercana y el muerto por conducto de los rituales funerarios.

* Subdirección de Etnografía-Museo Nacional de Antropología, INAH. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana.

En el caso que presentamos a continuación el ritual tuvo una especial relevancia porque se trataba del aniversario del *badi*.¹ Estuvo complementado con un ritual terapéutico destinado a descontaminar a la comunidad de sus residuos energéticos y pagar las deudas vitales del difunto con las entidades con que interactuó a lo largo de su vida.

Visto como acto terapéutico, el “cabo de año” arroja luz sobre la *praxis* chamánica sustentada en que todos los seres —humanos y no humanos—, comparten una esencia energética, el *n'zaki*,² que no es estable ni definitivo y que el chamán manipula a través de diversas técnicas. Esto ocurre incluso después de su muerte física, como en el ritual observado, donde el especialista utiliza herramientas comunicativas para expresar sus deseos y dirigir sus propias exequias. Ello nos da elementos para pensar que no es la muerte física lo que marca el final del cargo, sino precisamente el “cabo de año”.

En este trabajo haremos una descripción del “cabo de año” del *badi* centrándonos en los aspectos que nos den luz sobre los conceptos de destino, contaminación y ancestralidad, mismos que tienen valor en la práctica social. Asimismo, queremos acercarnos a la comprensión de la terapéutica chamánica y enfatizar el papel vital del chamán, su rol como personaje político,³ como manipulador

¹ *Badi* es traducido como “el que sabe”, y el término se aplica al chamán principal de la comunidad. En el caso de la comunidad de San Antonio el Grande sólo hay uno, y encabeza al grupo de ritualistas en los costumbres y otras celebraciones importantes. Su poder es transmitido mediante el don otorgado por el Antigua y por una serie de técnicas sofisticadas para comunicarse con el mundo de los espíritus y manipular las energías que inciden en la condición del mundo y las personas. En comunidades como Santa Ana Hueytlalpan existen numerosos *badis* con técnicas y alcances variados (Lourdes Baez Cubero, comunicación personal). En el caso de la comunidad de San Antonio el Grande, las prácticas del *badi* son análogas a las que la teoría de las religiones establece como propias del chamanismo, entre ellas el trance y el éxtasis. En este trabajo utilizo el término local *badi* y chamán para hacer referencia a la misma persona; Roberte Hamayon, “Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos”, mecanoescrito, 2007.

² En la concepción del cuerpo otomí el *n'zaki* es la esencia de la vida y su “fuerza”; se localiza en el corazón, según refieren los especialistas al señalarlo en las figuras de papel recortado. Los hombres, la naturaleza y las potencias tienen *n'zaki*, éste puede ser fuerte o débil, manipularse y transferirse. Es la sustancia anímica que controla al chamán. Otro elemento importante es el *m'bui*, localizado en el estómago y el sexo. Tiene que ver con la esencia de la persona, su cualidad individualizante. Galinier apunta que el *m'bui* refiere también al corazón y puede considerarse el receptáculo de las sensaciones, los afectos y el pensamiento. El *m'bui* no es manipulable; véase Jacques Galinier, “The Dream’s Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomí Outline”, en Piero Salzarulo y Patrizia Violi (eds.), *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*, 1998, pp. 20-22.

³ *Idem*.

energético y como agente de contaminación. Partimos de que el ritual es clave para comprender conceptos profundos sobre la organización del mundo y el campo de las relaciones de poder, aspectos que a menudo se escapan de las exégesis locales.

El contexto del fallecimiento

En octubre de 2007 ocurrió un hecho que cimbró de diferentes modos a la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla. Murió quien durante más de cuarenta años había sido el chamán principal de la comunidad. El hecho no fue fortuito, tiempo antes él mismo había anunciado a la comunidad el advenimiento de su muerte.

Desde que comencé a realizar trabajo de campo en esta comunidad otomí, a finales de 2006, la salud del chamán oscilaba en periodos de enfermedad inexplicable y periodos de restablecimiento. El chamán aducía que los pentecostales oraban por él y que ello mermaba su salud, o bien que alguien había hecho alguna mala obra para acelerar su muerte. La gente vivía su convalecencia como algo cotidiano y no daba mucha importancia a sus periodos de enfermedad.

A lo largo de 2007 pude presenciar las ceremonias del carnaval, la Santa Cruz y la fiesta patronal de San Antonio; además tuve noticia de un costumbre a la Sirena al que no pude asistir. Si bien no tenía puntos de comparación con los rituales de años anteriores, varios miembros de la comunidad comentaron que no eran los “de siempre”, sino muy elaborados y ostentosos. Cuando entrevistaba al chamán me decía que él quería “recuperar” el sentido perdido y pagar deudas rituales acumuladas de muchos años. Cuando acudí por primera vez a su casa para el carnaval su nuera⁴ me comentó: “qué bueno que viene a ver el carnaval porque este es el último año que el señor (el *badi*) está aquí y quién sabe cómo se ponga el próximo año”.

Poco antes de morir el *badi* cayó muy enfermo y varias personas de la comunidad comenzaron a tener sueños que daban indicios de un mal acontecimiento. Así, por ejemplo, un informante soñó que

⁴ La nuera del chamán le auxilió en los trabajos rituales durante muchos años. Les unía una relación política y de cariño. Aun cuando ella no heredó el cargo, es la persona que más sabe de la parafernalia ritual por su cercanía con el chamán.

se caía la torre de la iglesia; otra informante relató que en su sueño se encontraba en el borde de la carretera donde años atrás se volteó una camioneta en la que viajaba el chamán con otros pasajeros, varios murieron pero él sobrevivió.

El *badi* falleció al día siguiente de haber anunciado a su familia cercana el momento exacto de su muerte. No me enteré del acontecimiento sino dos semanas después. Tuve noticia de un velorio concurrido, donde ritualistas (el grupo de la tradición que participa de los costumbres) y pentecostales⁵ compartieron el espacio y llevaron por turnos su parafernalia ritual.

A lo largo del año hubo rituales en que la nuera participaba en su representación. Aducía que los compromisos contraídos por él debían cumplirse durante cuatro años.

Cerca del aniversario del fatal acontecimiento la nuera hizo una invitación personal a algunos miembros de la comunidad para participar en el “cabo de año”, y fue entonces que se me invitó a presenciar el ritual.

Las exequias

El periodo de exequias dura cuatro años. En este ciclo los vivos tienen una amplia participación ritual para auxiliar al difunto a abandonar el mundo y facilitarle la culminación social como ancestro. Las exequias son elaboradas y tienen una periodicidad larga que abarca no sólo el tiempo en que la carne termina por desintegrarse, sino el periodo en que el espíritu de la persona se limpia de la contaminación energética. Ocurre una transformación escalonada de difunto en antigua que puede interpretarse como un ascenso dentro de la sociedad invisible.

En el proceso de constitución de difunto a antigua el ciclo funerario tiene especial importancia, pues constituye el periodo en que los vivos pueden incidir⁶ en el destino final del difunto. El ciclo funerario es como sigue:

⁵ La mayor parte de la familia del *badi* se había convertido al pentecostalismo, lo mismo que cerca de la mitad de la población.

⁶ El destino final de un difunto está predeterminado por las condiciones de muerte y sus acciones en vida. Sin embargo, en el curso normal del proceso a Antigua hay situaciones que pueden dificultar el camino del difunto, y es ahí donde la ayuda de los vivos se torna importante. Es en este contexto que los rituales funerarios adquieren pleno sentido.

Fase del ciclo funerario	Momento de realizarse	Exégesis sobre el tránsito del difunto
Velorio y entierro	La primera noche del fallecimiento y el medio día del siguiente	Se verifica que efectivamente la persona esté muerta. Se le dan cosas y alimentos que le auxiliarán en su viaje. El difunto todavía no sabe que está muerto y hay que ayudarlo a dejar su cuerpo. Se levanta una cruz de cal en su casa y otra en el cementerio.
Novenario	Nueve días	Se pide por el buen destino del difunto que ronda en el monte y la comunidad.
Cabo de año	Al año del fallecimiento	Ya puede entrar a la comunidad de difuntos y se le ayuda a llegar. Se cree que el difunto "completa".
El "cuatro años"	Cuatro años del fallecimiento (algunos dicen que son ocho)	Abandona la comunidad de difuntos y llega con <i>O'já</i> (Dios). Pierde su personalidad para convertirse en antigua y en depositario del saber primordial.

El "cabo de año": un ritual para completar

El "cabo de año" se celebra en numerosas partes del mundo cristiano. Fue introducido por los religiosos católicos durante la Colonia, destinado a "recordar" y confirmar al difunto como miembro de la comunidad cristiana y pedirle a Jesucristo por su salvación.

En las comunidades otomíes de la región, el "cabo de año" se celebra para todos los difuntos, se caracteriza por el levantamiento de la cruz de cal y la procesión familiar que tiene lugar de la casa hasta el cementerio, encabezada por un rezandero.

Al parecer, el "cabo de año" constituye el ritual crítico más importante para la persona, además de representar un acto de supervivencia colectiva. En el periodo que transcurre entre la muerte corporal y el "cabo de año" se cree que el difunto permanece en el mundo como una entidad peligrosa, pues constituye un foco de

contaminación y se le considera un agente de muerte, no por maldad sino por su proximidad con los vivos.⁷ A lo largo del año se lleva a cabo la descomposición corporal y el difunto queda completamente separado del cuerpo, para “ser conducido” a la comunidad de los difuntos y continuar con su proceso de transformación a antigua. De no llevarse a cabo las exequias, el difunto puede permanecer atrapado en el mundo como espíritu errante o mal aire y tornarse un depredador energético.

Este tiempo es análogo al periodo de gestación de un niño. Según testimonios, el niño no tiene un *n'zaki* propio sino hasta que su cuerpo se materializa con el nacimiento; en sentido contrario, sólo cuando el cuerpo se ha desmaterializado (podrido y reintegrado a la tierra), el *n'zaki* puede continuar su proceso de circulación energética hacia otra fase.

El “cabo de año” en esta comunidad yuxtapone claramente aspectos de la enseñanza católica con los propios de una cosmovisión indígena arraigada en principios de ancestralidad y reciprocidad. No es posible comprender el “cabo de año” en esta comunidad si se piensa que vida y muerte son “estados” separados o aislados entre sí.

Se pudo apreciar una marcada diferenciación entre la parte “cristiana” y la parte terapéutica o de costumbre del ritual, puesto que participaron actores distintos en la dirección o responsabilidad ritual y los espacios de acción también fueron diversos. El espacio de inicio de ambas esferas fue la casa del chamán, donde se preparó el trabajo y reunieron los convidados.

La Iglesia católica llevó a cabo la parte litúrgica —por conducto del diácono indígena—, con la celebración del novenario. Esa fue la única participación de la institución durante el festejo. En el caso que tratamos a continuación el “cabo de año” fue celebrado de acuerdo con “la voluntad” del fenecido chamán, quien a través de diversos sueños hizo expreso el contenido, calidad de la ofrenda y secuencia ritual.

Cuatro días antes del aniversario comenzaron los preparativos. En la casa del chamán fueron convocados los recortadores para enlistar la ofrenda frente al altar. A lo largo del día dos recortadores, dirigidos por la “madrina” (a la que yo llamo madrina del costumbre) y por la nuera del chamán, trabajaban sin descanso haciendo

⁷ Robert Hertz, *La muerte, la mano derecha*, 1990, p. 27; Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, 1985 [1927], p. 190.

atados por veintenas de recortes en papel “brujo” blanco, representando a los dueños del entorno: el Antigua, la Sirena, la cruz, la Madre Tierra, la *me'xa* (mesa), las semillas, la Santa Rosa, el Hombre-Mujer, la iglesia, México Chiquito, entre otras. Todo el grupo tomó asiento en el suelo, a un costado de la mesa⁸ del chamán, donde yacía la cruz de cal rodeada por velas, alimento, sal, flores, refresco, refino, entre otras.

Al centro del espacio donde trabajaban los recortadores yacía el plato del chamán. El plato es la esencia de su poder, se dice que ahí está su espíritu y es donde llegan las entidades cuando son consultadas. El plato contenía el recorte blanco de un personaje —probablemente el difunto—, dinero, cigarros, cerillos y velas. El otro componente de la ofrenda fueron los ramitos de flores amarillas y palma. Las flores amarillas se utilizan para los rituales porque —dicen—, son las únicas que los difuntos y antiguas pueden ver. El chamán solicitó —a través de comunicación onírica con su nuera— que fueran “miles” de ramitos.

Si bien los destinatarios de la ofrenda fueron todas las entidades con las que el chamán trabajó en su vida, en el ritual figuraron tres: el Antigua, la Sirena y la Madre Tierra. La triada fue representada mediante recortes de papel, a los que se dio un trato especial durante el ritual. El Antigua fue recortado en papel de china negro y vestido con una especie de sotana de satín negro; la Madre Tierra fue recortada en papel de china blanco y vestida con un quechquemitl y sotana de satín blancos; la Sirena en papel de china verde y vestida con sotana de satín verde. Cabe mencionar que el satín se usa para vestir a los santos de la iglesia, lo que nos da idea de la jerarquía de las entidades. En una ocasión la nuera me comentó que el chamán era como una Madre Tierra “pero hombre”, que él era como el Antigua, en alusión al santón protector y proveedor del poder.⁹ El Antigua es el gran señor de las semillas, la tierra y todo lo

⁸ La mesa es un símbolo ritual fundamental para los otomíes; no sólo es un lugar de trabajo ritual, sino el espacio de interlocución entre los vivos y no vivos, quienes se sientan en ambos extremos y conversan. Si la ofrenda es a una entidad “mala”, se le pone ofrenda debajo de la mesa, mientras las entidades buenas se atienden sobre ella. Otro elemento fundamental es el plato, se trata de un plato hondo de cerámica con velas, cigarros y dinero. Se dice que en el plato está el espíritu de la persona o de la entidad.

⁹ En este caso el Antigua, la entidad más poderosa entre los otomíes, fue también el santón protector del chamán principal. Según me dicen, cada especialista tiene un santo protector y no hay precisamente una correlación de jerarquías entre *badi* y Antigua, cosa difícil de creer al menos en quien ocupa la cabeza de los especialistas.

que está pegado a ella, es decir, el señor del mundo de Abajo. Como su nombre lo indica, Antigua es el depositario del saber milenario y el gran ancestro de los otomíes, contraparte de *O'já* o Dios, señor del mundo de Arriba. Por sus características la ofrenda estaba dedicada a las entidades rectoras del mundo de Abajo.

Una vez preparada la ofrenda, los recortadores, auxiliares e invitados permanecieron la noche en vela bebiendo refino y danzando a ritmo de la música de trío.

Cerca del medio día del 15 de octubre comenzó formalmente la celebración. Esta parte del ritual puede considerarse “la obra mala” de los rituales terapéuticos. El grupo partió hacia la casa “grande”, el lugar de trabajo del *badi* y donde realizaba las consultas públicas. En dicho espacio se encontraba su altar de trabajo dividido en tres niveles: superior (dedicado a San Antonio), medio (dedicado al Antigua) e inferior (dedicado a la Madre Tierra). Se preparó la cama de ofrenda en la parte media del altar. Todos los santos recortados, salvo la triada principal, fueron extendidos sobre un mantel verde. Mientras se preparaba la cama de santos, los asistentes bailaban al ritmo de música de costumbre interpretada por un trío local. La madrina de costumbre llevaba en sus brazos la triada de santos principales, a quienes mecía “maternalmente” y profería cantos en otomí. El clímax del ritual fue cuando el esposo de la madrina de costumbre degolló un pollito pinto y “firmó” la cama con su sangre. Los asistentes sahumaron y se pasaron por un collar de flores amarillas ocho veces.

Después de un rato el grupo de tradición procedió a desactivar el altar, esto es, recoger todos los restos de ofrenda que el chamán depositó a lo largo de su vida en el altar: velas, refresco, refino, imágenes de santos, envoltorios diversos, cigarros... todo; y aparte, con un pollito vivo el esposo de la madrina procedió a limpiar el espacio. El altar quedó desnudo, con el puro armazón, toda evidencia material fue empaquetada y guardada en costales para llevarla a su destino final, el oratorio del Antigua o *Jogi*. Bailaron por todo el interior de la casa grande y posteriormente salieron en procesión.

A diferencia de la casa grande, el oratorio es una pequeña construcción cuadrada ubicada a un costado de la comunidad, a la que no se puede entrar. El ritual se llevó a cabo en el exterior. Se dice que ahí hay un teponaztle antiguo, un instrumento sagrado que ya no se utiliza, pero se le considera un espíritu al que se debe tener respeto. La procesión llegó al oratorio con los residuos energéticos

del altar. Encendieron velas y a ritmo de la música de trío depositaron la ofrenda frente a la puerta del oratorio. Dentro de una caja se colocaron cuidadosamente los espíritus junto con la triada sagrada y las tijeras de trabajo del chamán. Se pasaron nuevamente por el collar de flores, que posteriormente cortaron e introdujeron en la caja que fue sellada y colocada sobre el oratorio. La nuera del chamán dio las gracias a cada uno de los asistentes con maneras reverenciales. El segundo pollo, con los residuos energéticos del altar mayor, fue enterrado vivo frente al altar. Tronaron cuetes, y a media tarde terminó la primera parte del ritual. Los asistentes se fueron cada quien a su casa.

El segundo momento del ritual, esto es el levantamiento de la cruz, tuvo un recorrido diferente y se llevó a cabo en espacios de la casa de la madrina, la casa del chamán, la iglesia y el cementerio. La gente que participó en este ritual también cambió, pues mientras para el costumbre participó el grupo de tradición y gente cercana, en el levantamiento de la cruz estuvo presente una parte de la comunidad, niños, jóvenes y gente diversa. El agente principal fue la madrina de cruz, encargada de llevarla en procesión a su morada final.

Conocí a la madrina de cruz en la casa del chamán. Comentó que tenía miedo de no hacer las cosas como se debía, pero tuvo un sueño tranquilizador:

Cuando volteé, vi que en lugar de la cruz (de cal) estaba el señor acostado como si él fuera la cruz, con sus piernas juntas y sus brazos extendidos y me decía:

—Me llevo mi sudor, mi cansancio, mi conocimiento porque ya me voy para siempre [...] tú me vas a llevar de paseo.

—Pero yo no sé como hacerle [...]

—Yo te voy a ayudar, agárrame de la cintura que me vas a llevar de paseo.

—Ay, pero si pesa mucho.

—No, no peso, agárrame de la cintura y vas a ver que no peso.

Entonces lo agarré y vi que no pesaba nada y me lo puse así en los brazos (hace el ademán de columpio meciendo). Entonces salimos a caminar y la señora (la nuera) iba atrás de nosotros con el sahumador. Pasamos primero por la iglesia y ahí nos detuvimos. Después caminamos por atrás de la iglesia en donde había una cruz (ya no existe esa cruz) y nos paramos, luego fuimos hacia donde el señor tiene su milpa y nos encontramos a unas personas que decían “cómo quisiera que se acordaran así de mí” (haciendo alusión a los

pentecostales). Después seguimos caminando hasta regresar a su casa y luego fuimos para el panteón.

—Ora sí ya voy a poder descansar.

Al final el *badi* agradeció a la madrina por el paseo, pues con ello ahora se podía marchar. El recorrido ritual fue distinto del recorrido onírico; no obstante, nuevamente el sueño funcionó como herramienta de comunicación entre el difunto y sus operadores rituales.

Para la levantada de la cruz la madrina mandó hacer una cruz especial, a la que vistió con cintas blancas y mantuvo en un altar *ex profeso*. Acudió un rezadero, quien inmediatamente tomó el control de la acción ritual y organizó la procesión. La madrina y su esposo, el padrino, dispusieron de cuatro “angelitos” (blancos), niños menores de 10 años, quienes escoltarían el espíritu del difunto en su recorrido. A lo largo de la procesión el rezadero profería cantos en español y aludía a la cruz como si fuera una persona. La penosa procesión nocturna llegó a la casa del chamán, donde en la entrada aguardaba una mesa para descanso de la cruz y los anfitriones con otro rezadero, músicos y sus respectivos cuatro “angelitos” (verdes).

Comenzó un periodo de intercambio de cantos: el rezadero de la procesión pedía permiso para entrar a descansar y el rezadero de la casa le respondía. Mientras tanto, los anfitriones —la nuera y el hijo del chamán— brindaron con refino y granadina e intercambiaron saludos con los padrinos de cruz. Después de un rato se abrió la puerta de la casa y todos los asistentes entraron. Una mesa grande aguardaba, ricamente adornada con papel de china recortado simulando el firmamento y flores de colores, dispusieron veladoras, cirios y alimento alrededor de los cuatro puntos de una cruz de cal.

Los padrinos intercambiaron saludos y pañuelos. La nuera tomó con su mano un brazo de la cruz, y con la otra una mano de la madrina; el hijo del chamán hizo lo mismo con el otro brazo de la cruz y el padrino. Afirmaron el compadrazgo.

Durante toda la noche rezaderos y asistentes permanecieron en vela, sahumaban alternativamente y bebían refino con granadina. Por la mañana se dispuso de nuevo la procesión rumbo al cementerio, depositaron la cal de la cruz en una caja pequeña y recogieron la mesa, la escombraron y guardaron en bolsa los restos de

papel recortado, cera y comida. Ya en el panteón, la tumba fue limpiada y se colocaron alrededor todos los elementos del altar, rociaron refino y sahumaron. Se ubicó la cruz de madera a la cabeza de la tumba, juntándose con aquella otra que se dispuso el día del entierro un año antes. El papel de china, representación de la morada celestial, se extendió en la tumba. Ambos rezanderos cantaron alusiones a la partida de la cruz, y con ello terminó formalmente el ritual.

Esta ceremonia de levantamiento de cruz se relaciona metafóricamente con la noción de completar o de juntarse, la cruz con su espíritu, los ocho angelitos que escoltarán al difunto hacia su nueva morada. El difunto que a lo largo de un año había permanecido incompleto y por tanto, anclado al mundo, fue juntado y liberado.

Para llegar a ancestro hay que completar

La ancestralidad forma parte de la esencia de la existencia en un mundo donde las condiciones precarias del medio tornan necesaria la negociación con interlocutores invisibles. La muerte, por tanto, dista mucho de ser la extinción de la persona y deviene la transmutación energética de proveído a proveedor, de presa a depredador, de figura a figuración, otra forma de “ser en el mundo” y estar conectado con el acontecer. “Subyace una lógica fundamental: el cosmos, la sociedad, el individuo, las cosas existen en tanto participan de la especie que les incluye, categoría que es su realidad permanente”.¹⁰

La relación entre vivos y muertos no se remite a la remembranza unívoca, sino que ambos forman parte de una gran sociedad “energética”, en la que se establecen vínculos de interdependencia y de jerarquía social.

Los ancestros no sólo son aquellos que una vez fueron hombres y murieron para incorporarse a la sociedad invisible y anónima; también se les atribuyen vínculos de linaje a los santos, al Diablo, al Antigua y/o a los dueños de los espacios naturales, según asientan las diversas tradiciones locales. Los ancestros son depositarios de la fuerza y el saber que permite a las comunidades contemporáneas

¹⁰ Félix Báez-Jorge, “La noción de lo ‘arcaico’ en la etnología mesoamericana (Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier)”, mecanoscrito, 2007.

prevalecer a lo largo del tiempo; son protectores del espacio físico, del pueblo y del monte de los que se obtiene el sustento, y también procuradores de la salud humana. Son la memoria transmutada en acto. Los ancestros “son la fuerza primordial, la fuerza motriz que mueve el cosmos y que al mismo tiempo está ausente, a través de un juego sutil que consiste en existir completamente siendo invisible y sin jamás separarse de lo contemporáneo”.¹¹ Esta relación está permeada por el interés mutuo. Los vivos ayudan a sus difuntos a alcanzar la ancestralidad, mientras los difuntos fungen como intermediarios con los dueños y entidades de la naturaleza, para proveer los frutos de la tierra y la salud de las personas.

Entre los otomíes de San Antonio existen al menos dos tipos de destino: un “destino final”, ligado a la creencia judeocristiana y que tiene que ver con la conducta de los individuos a lo largo de su vida; y un destino “energético”, donde el individuo sufre una transformación o valga decir, una desagregación personal, que tendrá repercusiones en su acontecer extrahumano. Sobre este destino energético tienen que ver factores disociados de la conducta individual, pero se ven reflejados en ésta. Tal destino incide en el lugar que el difunto ocupará en la sociedad invisible, como señala un testimonio:

Cuando una persona muere, llega a una mesa, en esa mesa está sentado Jesucristo, San Antonio, la Virgen y la Virgen (sic), el Diablo está parado del otro lado. Jesucristo tiene una lista larga en la mano, en esa lista están todos nuestros pecados, si fueron pocos, entonces pasas la puerta y subes, si fueron muchos entonces te vas por un camino para abajo donde te espera el Malo y ahí te quedas.

Esta noción cristiana remite a la concepción de un mundo dividido en dos, un Arriba regulado por fuerzas solares identificado con Jesucristo, y un mundo de Abajo regido por el Diablo, fuerza ctónica y nocturna asociado con el Antigua. No obstante, esta mitología de influencia judeocristiana se opone al proceso de transformación de difunto a Antigua, lo que nos da idea de una yuxtaposición ideológica entre dos sistemas de valores. Los antiguas (estrato hacia donde se dirigen los buenos difuntos) no pertenecen al mundo de Arriba, pues como receptáculos del saber y de la generación

¹¹ *Idem.*

están dentro del mundo. Ambas ideologías no son propiamente una fusión, sino una especie de yuxtaposición que se expresa en lógicas particulares y frecuentemente contradictorias.

La muerte constituye una experiencia dolorosa para los parientes, e incompleta para el difunto. La comunidad se mantiene al tanto de las condiciones de la muerte de una persona porque de ellas dependerá la relación que se establezca entre la recién incorporada entidad invisible y su círculo cercano de parientes. Las circunstancias de la muerte y la condición del cuerpo dejan entrever el destino de la persona, no todos los difuntos pueden llegar a ancestro. De ahí se desprende una noción binaria del acto de morir: morir bien o morir mal.

La muerte completa o bien morir

El mundo de los muertos está regido por el Señor de los Muertos, asociado al Diablo y al Antigua. Según algunos testimonios, este lugar “es como una escuela que está en el cementerio, donde cada quien tiene su cuarto, todo es bonito, pero no puedes salir”; otros dicen que “es como una comunidad, cuando uno muere hace lo mismo que hacía aquí, si siembras aquí, allá también, es una comunidad que está allá abajo y entras por el cementerio”; “es una comunidad que está muy lejos, más allá del mundo, no está arriba ni está abajo”. El mundo de los muertos es concebido de distinta manera, pero la noción de destino es semejante para aquellos que atraviesan el ciclo de la vida o mueren por enfermedades naturales, esto es, sin la intervención de alguna fuerza patógena que le robe su energía vital o *n'zaki*. Diversos testimonios coinciden en que el Señor de los Muertos sólo una vez al año abre la puerta para que los difuntos acudan a una fiesta, la fiesta de Todos Santos para recibir la ofrenda y revitalizar los lazos con sus parientes vivos. Durante esta fiesta se descubre la relación entre la comunidad de los vivos con la de sus difuntos, aquéllos ofrecen los frutos de la tierra, lo que más les gusta comer y beber. A cambio, estos difuntos proveerán las condiciones para que a lo largo del año la tierra rinda sus frutos, interceden ante la Sirena (deidad acuática) y la Madre Tierra para que favorezcan la tierra cultivada. Asimismo establecen comunicación con los parientes vivos a través de los sueños, para advertirles sobre algún posible daño, orientarlos en la toma de decisiones o hacerles paten-

te el disgusto propio o de alguna entidad. Es una relación de mutuo interés, reciprocidad y cariño.

Al cabo de cuatro u ocho años el difunto abandona la comunidad de los muertos y pasa a formar parte del panteón de los ancestros o antiguas. El ancestro, a diferencia del difunto, ya no es persona, en el sentido de que “pierde su personalidad”: se le deja de poner foto en su altar de difunto y ya no se habla de él. Sin embargo, se considera que ha llegado al lugar más alto de la escala de los seres invisibles, al panteón de las fuerzas primordiales y de las que depende la supervivencia de la comunidad.

La muerte incompleta o morir “de mala”

La enfermedad por robo energético o *n'zaki* y el contagio de un mal *n'zaki*, llevan a una mala muerte. La noción de incompletud es importante para comprender los temores que genera la idea de no concluir las obligaciones que los hombres contraen por el hecho de habitar en el mundo —entre ellas el bautizo, convertirse en ciudadano y procrear hijos— y comer de los dones de la tierra. También se les considera muertos “de mala” a las personas que “fueron malas” en la vida: aquellos que mataron con la mano o fueron brujos.¹²

El muerto “de mala” es condenado a vagar por el monte y las calles de la comunidad en forma de mal aire. Los malos aires no son autónomos, pues se convierten en especie de sirvientes o “policías” del Diablo y las entidades nocivas, dependen de la fuerza robada a los hombres. Son esencialmente depredadores, vagan por el monte y los cruces de caminos, pueden tener forma animal, antropomorfa o permanecer como entidades invisibles. Su sentido de existir es básicamente la venganza y la depredación. El momento ritual donde se exterioriza la presencia de estos seres es durante el carnaval.¹³ Ahí los aires son representados y potencialmente más peligrosos

¹² La categoría de brujo es ambigua, pues mientras para los católicos un brujo es aquel que trabaja con entidades nocivas, para los pentecostales cualquier persona que hace trabajos de curación es brujo, independientemente de las entidades con que trabaje y los fines que persigue.

¹³ Para la fiesta de Todos Santos, el ciclo inicia cuando los difuntos “de mala” acuden el 18 de octubre, día de San Lucas, a consumir la ofrenda que los parientes dejan en altares colocados fuera de las casas. Estos difuntos no pueden entrar a las casas; sin embargo, parece que durante este ciclo la peligrosidad de estos seres es menos que durante el carnaval.

porque recorren a lo largo de la semana las calles,¹⁴ pues en esta semana el Diablo y sus creaturas acuden por su sacrificio. De hacerse una ofrenda que satisfaga su sed de sangre, el carnaval se retirará con los males y la enfermedad que aquejan a la comunidad, no habrá daño a la producción agrícola, ni enfermedad por un año. Los muertos “de mala” seguirán en sus lugares tradicionales potencialmente desactivados, salvo en ciertos momentos del día y de la semana —los días peligrosos son martes y viernes. Se dice que estos días son óptimos para hacer brujería—, o hasta que se les invoque para participar en un “trabajito”.

La mala muerte constituye una interrupción en el devenir, lo cual se hace patente por medio del cuerpo, de la enfermedad que conduce a la muerte o a la locura. En el enfermo y el loco los signos exteriores son la pérdida progresiva del control del cuerpo, la fuerza y la palabra. La enfermedad lleva a la muerte, la locura y al suicidio. En ambos casos el destino es el eterno sufrimiento y la sed de venganza de la entidad desterrada. A partir de los signos externos de la enfermedad y la locura es posible evitar el daño definitivo de la persona. Cuando se sospecha de un daño, es decir, un trabajo de brujería, es preciso acudir con un especialista ritual, quien hará el diagnóstico adecuado, identificará la entidad que está provocando el daño, localizará el *n'zaki* robado y emprenderá una acción ritual para recuperarla. A veces puede ser demasiado tarde y el enfermo nunca podrá convertirse en ancestro.

Un “cabo de año” para completar

Prácticamente toda la población católica celebra el “cabo de año” de sus difuntos, se sepa que la muerte fue buena o fue mala. Si la muerte fue buena, el “cabo de año” guía el espíritu del difunto hacia su morada temporal y reproducción de la comunidad de los vivos en el mundo otro. Ya se desintegró su cuerpo físico y se incorporó a la

¹⁴ Aquí es interesante resaltar una noción bipartita del espacio: el monte (fuera de la comunidad), los espacios de transición y la calle (dentro de la comunidad) constituyen espacios esencialmente peligrosos, mientras la comunidad y la casa son espacios vedados al daño. No obstante, esta bipolaridad de espacios habitados por gente y seres extrahumanos también tiene sus matices, pues las entidades nocivas pueden entrar a la casa, durante la noche y el sueño, para hacer daño a sus moradores

tierra, ahora el *n'zaki* se agrega plenamente al mundo otro y deja de ser peligroso.

Si la muerte fue mala, el difunto no puede completar porque no podrá ingresar a la comunidad de difuntos. No obstante, este ritual también se realiza porque representa una forma de apaciguar el enojo del espíritu depredador, como una especie de ritual preventivo. Como señalan los testimonios, es preferible hacer el ritual que no hacerlo.

El *badi*: ciclos de vida y muerte

La muerte y el temor a la muerte son dispositivos sociales importantes en esta sociedad. Lo insólito tiene siempre una explicación, la naturaleza está cargada de signos y símbolos que permiten interpretar el devenir; valga decir, la sociedad reflexiona su medio y se relaciona recíprocamente con él. No vive una relación de oposición con la naturaleza, sino que se asume como parte de ella, la humaniza y antropomorfiza, se descubre a sí mismo en ella, como consustancial a ella, y además la socializa. Se trata de un “sistema de vida y de ideas en el que el elemento místico y las voluntades invisibles juegan un papel constante en las cosas humanas [...] un sistema de defensa y de aprovechamiento de estas fuerzas”;¹⁵ crea lo que Tranfo llamaría un cartel ético-social,¹⁶ sustentado en la idea de que el universo, la naturaleza y sus creaturas comparten una esencia vital que es el *n'zaki*, la cual puede manipularse para incidir en la vida y el destino final de los hombres.

La manipulación del *n'zaki* a través de diversas técnicas constituye la esencia del poder chamánico. El *badi* o chamán puede provocar o reparar un daño energético, intervenir en la calidad de muerte de los hombres y direccionar la fuerza vital de una persona hacia alguno de los destinos finales, condenarla a la incompletitud o favorecerle la transición hacia ancestro. El chamán o *badi* es un operador de la muerte, pues interfiere en los procesos de salud energética de los que depende el equilibrio entre mundo material e inmaterial, es también un ser peligroso en tanto accede al mundo vedado para la mayoría de los hombres, el mundo otro, de los

¹⁵ Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, 1974, p. 270.

¹⁶ *Ibidem*, p. 266.

muertos y los ancestros¹⁷ mediante refinadas técnicas rituales. En este sentido, Mary Douglas nos dice: “el hombre que regresa de estas regiones inaccesibles trae consigo un poder que no encuentra a disposición de aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad”.¹⁸

Este poder que utiliza el chamán para manipular los objetos y los cuerpos individuales, lo hace extensivo al cuerpo colectivo, pues la comunidad es concebida también como un cuerpo que contiene su propia fuerza y está a expensas al arbitrio de las entidades que controlan la naturaleza y la producción agraria. El chamán es pues, el gran prestidigitador energético de la comunidad, lo que le confiere un enorme peso social y político.

En palabras de Severi, el *badi* se encuentra en una situación que lo coloca en igualdad con los espíritus, mientras socialmente se ubica por encima de los hombres.¹⁹ Si bien goza de las cualidades constituyentes de los hombres, su disposición energética lo coloca en un punto especialmente peligroso, tanto para él como para la comunidad. Constituye el más alto eslabón humano en una cadena social de hombres y ancestros. Tiene funciones de interlocución, intermediación, coerción y negociación, esto es, la facultad de emplear diversos medios para que las fuerzas naturales y los ancestros actúen a favor suyo para un fin determinado, “trabaja simultáneamente con la naturaleza y en contra de ella”.²⁰ Para algunos es un operador de la maldad, alguien “que tiene tratos con el malo”, y de ahí su cualificación de brujo; sin embargo, parafraseando al mismo *badi*, sólo a través de la negociación con las entidades nocivas es que éstas aceptan abandonar el cuerpo del enfermo y reintegrarle su *n'zaki*.

No obstante, las operaciones energéticas que realiza a lo largo de su vida tienen consecuencias negativas para su persona, pues su *n'zaki* se contamina con aquél de las entidades con las cuales trabaja y le conllevarían a la mala muerte. La energía errante de un chamán “de mala” es muy peligrosa para los vivos y nefasta para el propio chamán, quien aspira a convertirse en ancestro y en legado

¹⁷ Todos los hombres pueden acceder a este mundo a través de la experiencia onírica y tener contacto con alguna entidad, sólo que el chamán tiene pleno control de sus acciones, puede dialogar con las entidades y acceder a conocimientos primordiales.

¹⁸ Mary Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 2007, p. 114.

¹⁹ Carlo Severi, *La memoria ritual*, 1996, p. 115.

²⁰ James Dow, *The Shaman's Touch, Otomí Indian Symbolic Healing*, 1986, p. 7.

energético de la comunidad, esto es conformar un lugar privilegiado en la sociedad invisible, cultivada por los vivos a través de la memoria y el ritual.

En este contexto se realizó el “cabo de año”, como un intento de los especialistas rituales de ayudar al *badi* a trascender y evitar que su *n'zaki* quedara como agente de contaminación en el mundo.

Si bien el “cabo de año” formaba parte de las exequias del *badi*, resultaba la culminación de un largo proceso de preparación para la muerte. El chamán sabía tiempo atrás del advenimiento de su muerte y se había preparado para ello. Entre febrero de 2007 y el 15 de octubre de ese año (día de su muerte), me tocó presenciar una serie de rituales que, a la luz de su inminente fallecimiento, cobraban un sentido extraordinario: fue capitán de carnaval e insistió mucho en que yo asentara en video todo lo que ocurría en su casa; dirigió un costumbre a la Señora del Agua (la Sirena), que en sus palabras fue el pago de una deuda; se hizo la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo, con diversas innovaciones que desconcertaron a la población: se erigió una cruz de cemento, “como la que había antes”, y una ofrenda elaboradísima con “más de 1500 ramos de flores” para saludar al señor de la cruz, ritual que resultó extenuante para el grupo de la tradición y fue interpretado como un exceso por el resto de la población. La obsesión del chamán por retornar a la ritualidad añeja fue una forma de preparar a la comunidad para los nuevos tiempos (a sabiendas del descontrol que suscitaría entre el grupo de la tradición por el ascenso del sucesor), para evitar que las entidades invisibles se ensañaran con la comunidad por su “descuido”,²¹ y también como un pago personal de deudas contraídas a lo largo de la vida. Asimismo, años antes de que ocurriera su muerte, frente a la realidad de no tener sucesor dentro de su familia (el nieto varón que sería sucesor se convirtió al pentecostalismo), el Antigua o “Señor del Mundo” eligió un legatario, también especialista ritual pero sin línea directa —el *badi* y el nuevo chamán están emparentados políticamente a través de su consuegra— de parentesco con aquél.

²¹ Más de la mitad de la comunidad es evangélica y pentecostal, y la mitad católica está dividida entre quienes están más apegados a la iglesia y no realizan costumbres. Hay un grupo de tradición, principalmente ancianos, quienes se consideran católicos pero también hacen “costumbres” a las fuerzas de la naturaleza y los ancestros o antiguas. Este grupo cree que la desatención por parte de la comunidad hacia estas fuerzas es la causa de los males que ocurren.

A través de la información de campo resalta que en la persona del *badi* corren dos ciclo paralelos: el ciclo de vida-muerte que refiere el devenir de su *n'zaki* a través del mundo visible e invisible y el ciclo del don que dio inicio al aceptarlo, asumir el cargo de *badi* y culminó con el ritual del “cabo de año”.

El don tiene que ver con la capacidad de “ver” el sentido oculto de los fenómenos²² y de manipular fuerzas que agreden tanto al cuerpo como a la comunidad.²³ Es otorgado a una persona a través de alguna entidad y se manifiesta con enfermedades recurrentes o cuando la entidad se le anuncia en sueños. No obstante, el don sólo se activará cuando la persona lo acepta “voluntariamente” (en una misma familia el don se hereda en la forma bisabuelo/ abuelo-nieto y bisabuela/ abuela-nieta. Aunque el don se acepta voluntariamente, quien lo rechaza sufrirá enfermedades recurrentes o padecerá desgracia económica). El don se acepta y su transferencia no reside en la persona sino en la entidad. El cargo, en cambio, tiene que ver con el nombramiento o la aceptación social y se legitima a través de la práctica; es decir, tiene que ver con el rol activo del individuo dentro de la sociedad que le confiere un estatus particular. El ciclo del don no coincide con el ciclo de la persona:

Nacimiento: marca del “trabajo”	El niño nace con un <i>n'zaki</i> fuerte pero desactivado
Enfermedad y don: iniciación	En algún momento de la juventud, o ya en plena adultez, se le manifiesta en sueños o mediante la enfermedad que tiene el don. Si no atiende al llamado, el hombre continuará con su enfermedad progresiva o recurrente y tendrá sueños constantes. Se acerca a otros especialistas quienes confirmarán el don.
Aceptación del don	Frecuentemente las entidades protectoras revelarán sus secretos en sueños. Hay un proceso de aprendizaje onírico. También comienza a participar en los costumbres de la gente de tradición. Se acepta que el portador del don tiene el conocimiento y la efectividad para guiar los destinos de la comunidad. Además el Antigua comunica al grupo de tradición sobre quién encabezará los rituales. El chamán principal dirige rituales colectivos y es terapeuta individual.

²² Jacques Galinier, “La persona y el mundo en los sueños de los otomíes”, en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, 1990, p. 70.

²³ Jacques Galinier, *op. cit.*, 1998.

Anuncio de muerte. Enfermedades recurrentes	El <i>badi</i> es avisado mediante sueños o en invocaciones con las entidades extrahumanas de que en cierto tiempo va a morir. Comienza un ciclo de enfermedades recurrentes sin explicación aparente que merman su condición física.
Exacerbación ritual	En los momentos que el especialista goza de buena salud, organiza numerosos rituales destinados al pago de deudas con las entidades extrahumanas. Tiene dos finalidades: proteger a la comunidad del enojo de las entidades y limpiar energéticamente su persona.
Muerte inminente	Se le anuncia la hora de la muerte. Hace los últimos preparativos y deja instrucciones a sus allegados para cumplir con sus deberes rituales de “limpieza” y pago de deudas. Algunas versiones indican que en el lecho de muerte el <i>badi</i> hizo entrega del cargo (mediante la entrega del “plato” donde, se dice, reside el espíritu del chamán). Otras versiones dicen que el nombramiento de <i>badi</i> lo hizo el Antigua en un ritual con el grupo de tradición.
Chamán muerto ²⁴ e incompleto	Cuando una persona muere se cree que pasa un tiempo en el que “se da cuenta” de que murió y se integra en el panteón de los difuntos. Este es un tiempo liminal en el que se le mira deambular por los espacios que habitó en vida. Miembros de la comunidad afirman verlo físicamente en su casa, solar y milpa. Aparece en forma humana, como ser etéreo, y con forma animal, como “tigre”. Los allegados cumplen sus instrucciones rituales.
“Cabo de año”	El chamán se manifiesta en sueños a sus allegados y les indica la ofrenda para su ritual de salida de este mundo. Constituye un gran acto terapéutico de descontaminación del chamán muerto y la entrega del don a su depositario original.
Integración a la comunidad de difuntos y transición a ancestro	Una vez abandonado energéticamente este mundo y despojado de sus cargas, el difunto se integra a la comunidad de difuntos. Después de cuatro u ocho años abandonará dicha comunidad para sumarse al grupo de ancestros. Como ancestro privilegiado formará parte del “consejo” de ancestros en la toma de decisiones.

²⁴ No me fue posible acudir a las primeras exequias del chamán, por lo que prefiero omitir la descripción. Como dato interesante supe que en el mismo espacio convivieron el grupo de tradición —quienes hicieron ofrenda, bailaron, bebieron y cantaron—, numerosos pentecostales (su nieto es pastor pentecostal y la mayoría de su familia también es conversa) —quienes hicieron oración “fuerte” para salvar su alma—, y una buena parte de la comunidad. En términos del pastor pentecostal, lo que ocurrió ahí fue una especie de lucha entre los grupos religiosos por salvar el “alma” del difunto.

Entre el chamán vivo y el chamán muerto hay diferencias por su nocividad social, pues si bien la persona viva es capaz de manipular la energía vital y robarle el destino a los hombres, el *n'zaki* del chamán muerto y errante es esencialmente depredador, y por su conocimiento es capaz de provocar graves daños a las personas y la comunidad.

El acto terapéutico y la entrega del don

El “cabo de año” puede ser visto como un gran acto terapéutico destinado a descontaminar a la comunidad y a liberar el *n'zaki* atrapado del fenecido chamán para ayudarlo a completar. Todavía depositario del don pero desprovisto de cuerpo para actuar, el *badi* utilizó sus herramientas de comunicación onírica para dirigir sus propias exequias y construir el escenario ritual de su propia limpieza.

A través del sueño el *badi* indicó los pasos a seguir durante la ofrenda, cómo desactivar sus lugares de trabajo (su casa y su altar de trabajo para depositarlo en el oratorio), la cantidad de figuras de papel recortado o espíritus, la cantidad de ramitos, y también —dicen— estuvo presente durante todo el ritual. Se hizo presente a su nuera, con quien detalló la parafernalia ritual y para darle consuelo por su partida. También al final del ritual, cuando tronaron los cohetones y éstos erraron la dirección, la gente soltaba alguna risa y refería que ello se debía a que el difunto estaba presente.

El *badi* se hizo presente como operador ritual y como testigo del mismo. Desprovisto de corporalidad —el cuerpo como continente energético campo de batalla—, se valió de los especialistas para llevar a cabo su propio ritual terapéutico. Por lo anterior, podemos arrojar la hipótesis de que el *badi* no sólo “tiene un pie en este mundo y un pie en el otro”,²⁵ sino que su don tiene un ciclo propio que debe concluir para que la persona del *badi* pueda pasar a la siguiente fase hacia Antigua. El don sólo tiene sentido en el campo de interacción entre hombres y entidades invisibles.

²⁵ Carlo Severi, *op. cit.*, 1996.

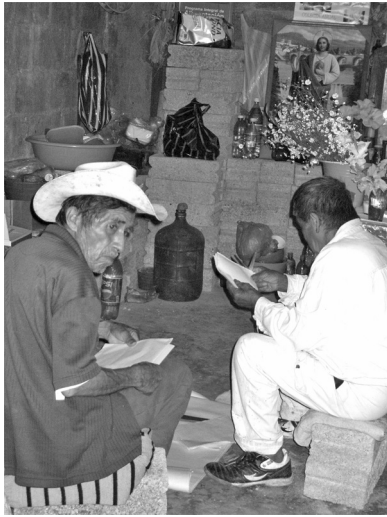


Foto 1. Especialistas rituales doblan el papel "brujo" para hacer los recortes de las diversas entidades con las que el badi interactuó en vida. Ellos son dirigidos por la nuera del badi, quien recibe instrucciones de su suegro a través del sueño. Fotografía de la autora (2008).



Foto 2. Rezadero lleva la acción ritual mientras la Madrina de Cruz sostiene la cruz de madera del difunto. Fotografía de la autora (2008).



Foto 3. Madrina de costumbre "canta" al altar mientras lleva en sus brazos las figuras de papel recortado del Antigua, la Madre Tierra y la Sirena. Fotografía de la autora (2008).

Desagregación

El ritual fue la culminación del proceso de desagregación de la persona del *badi*. Mientras la madrina de cruz llevó el espíritu del chamán hacia su morada de difunto en el cementerio, la madrina de costumbre fue quien llevaría el don hacia su morada final en el oratorio del Antigua. Hubo de llevarse a cabo la entrega del don o la “mala obra” para permitir que el espíritu del chamán abandonara la comunidad.

La “mala obra” del “cabo de año” estuvo estructurada de acuerdo con la terapéutica otomí:

- Identificar las entidades que tienen atrapado el *n'zaki* y preguntar sobre la ofrenda o sacrificio que requiere la entidad. Esto se llevó a cabo mediante comunicación onírica.
- Realizar la ofrenda de acuerdo al carácter de la entidad y limpiar al paciente. Sacrificio del pollito pinto, música y baile con trío, refino, velas y sahumerio. Los asistentes se limpiaron ocho veces con el collar de flores.
- Arrojar los despojos en el monte para alejar la contaminación. Se realizó una procesión con los restos de ofrenda y se abandonaron en el oratorio.

Llama la atención que la madrina de costumbre durante toda la primera parte del ritual llevara en sus brazos la triada de figuras principales (el Antigua, la Madre Tierra y la Sirena), mientras el ejército de figuras recortadas en papel brujo fueran depositadas en el altar del *badi* y “firmadas” con la sangre del pollito pinto. Esta clara distinción nos hace pensar en dos tipos diferentes de agencia.²⁶ Las figuras blancas, insufladas del *n'zaki* de las entidades que representan, reciben pasivamente el sacrificio, mientras la triada principal, también insuflada de *n'zaki*, toma parte activa en el ritual por medio de la madrina y no recibe ofrenda. Las entidades que residen en el altar están “del otro lado” y acuden al altar cuando se les llama; la triada está “de este lado”, del lado de los hombres

²⁶ “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”; Alfred Gell, *Art and Agency, An Anthropological Theory*, 1998, p. 17.

durante el *performance*. La acción ritual nos hace pensar que la triada tiene un doble *n'zaki*, el de las entidades que representa y el *n'zaki* del chamán mismo; es decir, la fuerza que le fue otorgada por conducto del don. Por medio de la madrina la triada bailó, fue limpiada, recorrió el espacio de la casa grande y encabezó la procesión hacia el oratorio. Finalmente la triada se depositó en una caja que contenía todas las figuras recortadas, flores de palma y el collar de flores cortado.

Colofón

Dos semanas más tarde, en la fiesta de Todos Santos yo esperaba encontrar en el altar destinado al *badi*, dentro de su casa, una parafernalia semejante a la del año anterior, con músicos tocando una larga sesión de sones, la fotografía del chamán, restos de su ropa colgada a un costado del altar, veladoras encendidas y mucha ofrenda. Encontré, al contrario, poca ofrenda, sin foto, sin ropa y sin músicos. La nuera adujo razones económicas, pero queda la duda de si este “descuido” tendría que ver con el hecho de que el difunto ya no está presente.

Conclusiones

Las exequias entre los otomíes son largas y complejas, el difunto tiene que pasar por diversas fases o estratos hasta alcanzar su última morada. No hay claridad sobre cómo es o qué características tienen los espacios por donde atraviesan, pero sí hay claridad de que la muerte no es un acto individual sino un proceso social. La familia debe ayudar al difunto a separarse del mundo y, paradójicamente, desagregarlo para reintegrarlo a la sociedad inscrito en alguna categoría aprehensible. Una vez identificado el destino del difunto, el grupo social tiene una certeza sobre cómo negociar y cómo hacer aprehensible su fuerza.

Los ancestros constituyen el escalafón más alto al que un individuo puede llegar en la vida otra, mientras un mal aire —un despojo social— es lo peor que le puede suceder y su carácter está marcado por su participación social: a los aires se les coacciona y a los ancestros se les consulta. No obstante, llama la atención que una

sociedad jerarquizada como la de los ancestros derive de una sociedad aparentemente horizontal y sin marcadas diferencias de estatus, salvo lo derivado por los estrechos (en este caso) mecanismos de adquisición de prestigio. Sospechamos que ello puede deberse a que la sociedad de los vivos está abriendo mayores espacios democráticos y necesita cada vez menos de las fuerzas de la naturaleza para garantizar la subsistencia.

La muerte de una persona tiene fuertes repercusiones sociales, aun cuando se trate de un acontecimiento individual, lo cual nos revela el peso que en esta sociedad tiene el cuerpo colectivo. Si bien las exequias están enfocadas a “ayudar” al difunto, los rituales tienen un sentido colectivo profundo enfocado hacia el restablecimiento del equilibrio energético y devolverle la certeza o seguridad a la comunidad.²⁷ En este caso particular la comunidad ha quedado sin *badi* y se encuentra en una situación muy peligrosa frente a la adversidad. Es decir, no se trata sólo de la agencia de muerte que tiene el difunto por sí mismo, sino de la pérdida del personaje político más importante entre los mundos visible e invisible. Frente a este doble peligro, el ritual no sólo replica una simple conmemoración, sino expone un drama social que pone en juego la preservación del sistema chamánico.

En estricto sentido, ni el “cabo de año” ni todo el ciclo de exequias definen la condición del sujeto en el otro mundo o la condición de la sociedad en éste —ya están predefinidos—, lo que subyace en el fondo es la regulación del desorden y la confirmación de las categorías sociales que le dan sentido a la cosmología otomí. Si bien la muerte es un acontecimiento arbitrario, impredecible e inevitable, los rituales funerarios ponen en orden la perturbación frente a lo imprevisible que resulta y de la acción de naturaleza. Son una forma de dar una explicación simbólica de los acontecimientos que interfieren en los procesos socio-vitales de la comunidad y de generar un capital simbólico que permita paliar la ausencia del personaje político.

²⁷ Lucien Levy-Bruhl, *op. cit.*, p. 195; Mary Douglas, *op. cit.*

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix, "La noción de lo 'arcaico' en la etnología mesoamericana (Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier)", conferencia magistral leída en la inauguración del IX Coloquio Internacional de Otopames, Museo de Antropología, Xalapa, Veracruz, 12 de noviembre de 2007.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Dow, James, *The Shaman's Touch, Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- Galinier, Jacques, "The Dream's Cosmic Print in Indian Mexico, an Otomi Outline", en Piero Salzarulo y Patrizia Violi (eds.), *Dreaming and Culture, Cultural Context and the Communication of Dreams*, Bolonia, Brepols, 1998.
- , "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, MLAL/Abya-Yala, 1990, pp. 68-77.
- Gell, Alfred, *Art and Agency, An Anthropological Theory*, Londres, Oxford University Press, 1998.
- Hamayon, Roberte, "Chamanismo siberiano y otros chamanismos contemporáneos", mecanoscrito, 2007.
- Hertz, Robert, *La muerte, la mano derecha*, México, SEP, 1990.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1985 [1927].
- Severi, Carlo, *La memoria ritual*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, SEP/INI, 1974.