

El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan

Lourdes Báez Cubero

Subdirección de Etnografía

Museo Nacional de Antropología, INAH

RESUMEN: *En el oriente de Hidalgo, desde el Altiplano hasta la región serrana, el uso ritual de la llamada “santa Rosa”, nombre que designa tanto a la Cannabis indica como a la Datura stramonium, forma parte de la praxis que realizan los bādi, término que en otomí significa, “el que sabe”. A los estados transitorios de la conciencia a los que se llega a través de la ingesta de la santa Rosa o “medicinita”, como dicen los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, le llaman “cantar”, zitheni en otomí, que indica que una entidad, a través de su fuerza, nzahki, se aloja en el cuerpo del chamán y “cantando” se comunica con el emisor. Esta experiencia confirma al cuerpo como el punto focal de la praxis chamánica al ser el receptor del poder que confiere la divinidad, cuando ésta se introduce en el cuerpo del bādi. A través de la santa Rosa el chamán puede “ver” más allá del mundo fenoménico y viajar por los distintos planos del universo para establecer comunicación con todas las entidades del mundo “otro”. En este contexto, la noción de “ver” refiere a las capacidades cognitivas propias del bādi.*

PALABRAS CLAVE: *santa Rosa, planta sagrada, chamanismo, trance, otomíes*

ABSTRACT: *In the East of Hidalgo, from the Highlands to the mountainous region, the ritual use of the so-called “Santa Rosa”, adjective that refers both to the Cannabis indica and the Datura stramonium, is part of praxis that perform the bādi, otomi term meaning “who knows”. Transient states of consciousness that is reached through the intake of the “Santa Rosa” or “medicinita” as is say by the otomi of Santa Ana Hueytlalpan, call it “sing”, zitheni in otomi, which indicates that an entity by means of its power, nzahki, locates itself in the shaman’s body and communicates through “singing” with the emitter. This experience confirms the body as the focal point of the shamanic practice to be recipient of the power conferred upon the divine when it is inserted into the body of the bādi. Through the “Santa Rosa” the shaman can “see” beyond the phenomenal world and travel through the several levels of the universe to establish communication with all entities of the world “other”. In this context, the notion of “seeing” refers to the cognitive capabilities of the bādi.*

KEYWORDS: *Santa Rosa, sacred plant, shamanism, trance, otomi*

INTRODUCCIÓN

La utilización de las llamadas plantas sagradas para fines rituales entre grupos indígenas de México fue documentada por los cronistas que llegaron a la Nueva España. Las detalladas descripciones que dejaron de lo que observaron, sin tomar en cuenta sus prejuicios personales, son un invaluable testimonio para comparar y corroborar que lo recogido por los primeros frailes que pisaron tierras americanas no resulta ajeno a lo observado en la actualidad entre algunos grupos indígenas.

Precisamente, en el oriente de Hidalgo, desde las tierras áridas del Altiplano en Tulancingo, puerta de entrada al mundo indígena otomí, hasta la exuberante región serrana otomí-tepehua, el uso ritual de la llamada “santa Rosa”, nombre que designa tanto a la *Cannabis indica* como a la *Datura stramonium*,¹ forma parte de la praxis que realizan los *bãdi*, término otomí que significa “el que sabe” —y que son también designados adivinos— porque a través de la ingesta de alguna de las plantas psicotrópicas alcanzan un estado transitorio de la conciencia² que les permite acceder a los espacios del mundo “otro”,³ donde tienen encuentros con las distintas divinidades y junto con ellas develan el origen de los desequilibrios que afectan a los hombres, además de sugerir la terapia indicada para remediar sus males, descubrir el futuro o pasar revista al pasado.

Seguramente la utilización de estas plantas entre los otomíes de la región oriental hidalguense se remonta a varios siglos atrás. Los testimonios de fray Esteban García [*apud* Guerrero, s/f] así lo sugieren. El cura agustino escribe en su obra *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, a propósito de los rituales que se realizaban en esta región en forma quincenal:

Para tales días aderezaban las chozas con juncia, ramos verdes, flores y ramilletes y esteras pintadas; en medio ponían una mesilla que cubrían con paños de algodón, un brasero [...] *dos vasos en que ponían su bebida*,⁴ incienso y el papel

¹ La *Datura stramonium* sólo es utilizada en Santa Ana Hueytlalpan, donde la denominan “santa Rosa”, al igual que a la *Cannabis indica*.

² Retomamos el término “estado transitorio de la conciencia” utilizado por Rouget [1990] para referirse a los efectos que conducen al estado de trance.

³ Se hace la referencia al mundo “otro”, considerando lo señalado por Michel Perrin [1995] en el sentido de que utilizar este término evita referirse al de “más allá” u “otro mundo”, que evocan únicamente el mundo de la muerte y el mundo sobrenatural, ya que se supone que el mundo “otro” rige, entre otros, “los fenómenos que calificamos de ‘naturales’, ya sean cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos, etcétera”.

⁴ Las cursivas son nuestras.

hecho tiras y cortadas a nivel, que decían que era el vestuario de su dios; junto a la mesa ponían un banquillo cubierto con los paños, diciendo ser aquel el asiento donde se había de bajar su dios a recibir el sacrificio.

Esta referencia permite inferir que se trataba de prácticas muy similares a las que hoy observamos entre los otomíes y que, además del uso de plantas psicoactivas —como parece ser cuando refiere a “dos vasos en que ponían su bebida”—, ya recortaban en papel a sus divinidades,⁵ que para los otomíes orientales y otros grupos de la Huasteca sur⁶ es parte sustancial de su praxis, pues es la forma en que materializan los cuerpos de todas las entidades con las que interactúan para su trabajo. Lo que es sugerente es el término dado a estas plantas sagradas: “santa Rosa”,⁷ como se conoce en una amplia región que abarca parte de los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz, entre grupos otomíes y tepehuas.⁸ Esta información no es de fácil acceso, debido a la reserva de los especialistas hacia el uso de este tipo de plantas, pero en la fiesta patronal de la cabecera municipal de San Bartolo Tutotepec, en honor a San Bartolomé Apóstol, que sucede durante la semana del 24 de agosto, se dedica la noche del 29 al 30 (mismo mes) a celebrar a la santa Rosa, en la intimidad de los oratorios chamánicos. No es una celebración de carácter público, sino de un círculo muy cerrado,

⁵ En el diccionario trilingüe (español-náhuatl-otomí) de fray Alonso Urbano [ca. 1605], el autor utiliza varias entradas para la palabra adivino, como lo señala Guerrero (s/f): “pone formas descriptivas como *no ga nümahë* ‘el que nos ve’; *no ga bëni no tiyu* ‘el que imagina los sueños’; pero el término que aparece en distintas entradas es el de *no gã hiëti*, ‘el que recorta’, término que aparece como traducción de adivino “por suertes y agüeros”, adivino “en el agua” o “hechizero que mira en agua” (subrayado nuestro). El recortado de figuras de papel es parte de la praxis de los chamanes de la región Huasteca Sur.

⁶ Como nahuas, tepehuas y totonacas.

⁷ En Tenango de Doria, municipio de Hidalgo y muy cercano a Santa Ana Hueytlalpan, llaman “santa Rosa” o “medicinita”, a una infusión de plantas con refino que los chamanes utilizan para sobar a sus pacientes. Esta botella se viste con ropas femeninas y permanece en el altar del chamán, nombrado localmente como *büdi*.

⁸ En datos de campo recogidos entre nahuas de la sierra de Puebla, cercanos a los otomíes que refiero, tengo relatos del uso de la *Cannabis indica* y de dos tipos de hongos que producen visiones. Sin embargo, nunca atestigüé directamente su utilización. En cambio, entre los *huehuetlakame* (adivinos nahuas) de Ixcacuatitla, municipio de Chicontepec, Veracruz, el *ololiuhque* (*Turbina corymbosa*), nombrada localmente como *tlatlapocaxochitl*, “flor que se truena” o “se rompe”, es la planta sagrada que estos chamanes dan a sus pacientes. El *huehuetlakatl* es quien guía al enfermo en su “viaje” para conocer el tipo de mal que lo aqueja y la mejor solución para combatirlo. Se aprovecha, además, el contacto que el paciente tiene con las divinidades para solucionar otros pendientes anteriores [Arturo Gómez, comunicación personal].

no sale a la luz con facilidad ya que es una práctica restringida porque es sancionada por ciertos sectores de la sociedad que no la miran bien. Algunos de los trabajos que se refieren a esta planta sagrada, coinciden en su mayoría en que se trata de la *Cannabis indica*, aunque Galinier [1990] ya ha señalado este sistema doble que sigue vigente en Santa Ana Hueytlalpan. Los datos que he recogido en campo con especialistas rituales y personas que no lo son refieren a ambas. Sin embargo, lo que he observado en todos los *costumbres* es la utilización de la *Cannabis indica*, no la otra, porque los *bádi* entrevistados han comentado que la *Datura stramonium* “pega más duro”, así que prefieren utilizar la primera por tener efectos menos agresivos en el organismo.

Los autores⁹ que han realizado investigaciones en la región y hablan de la santa Rosa, coinciden en que se trata de una planta sagrada, esencia de las mismas deidades. James Dow [1986:51] la define como la planta que los otomíes vislumbran como hombre y mujer a la vez, y además señala que gracias a su portentoso poder hace “ver” visiones a los hombres y a los chamanes, les enseña la “verdad”. Sin embargo, no cualquiera encuentra esta “verdad” al consumirla. Lazcarro [2008:13] indica, a propósito de los otomíes de la Huasteca veracruzana, que su consumo demanda cierta preparación; no a todos los que la consumen “les habla”, o mejor dicho, no todos la “escuchan”.

Tornéz Reyes [2010:371] proporciona algunos testimonios muy significativos sobre el uso ritual de esta planta entre los otomíes de Pantepec, en la sierra norte de Puebla:

[...] los Antiguos, las Antiguas dioses, en los viejos tiempos, cuando anduvieron en este mundo, dejaron la semilla y la flor en representación de su poder y su fuerza. Nadie sabe con exactitud quién la trajo, ni quién la dejó, pero los hombres la sembraron y la cultivaron. Esta planta sagrada, cuando la come el brujo

⁹ En los trabajos de Williams García sobre los tepehuas [2004 (1963); 2007 (1997)], se hace una minuciosa descripción de rituales, llamados “costumbres”, donde los adivinos utilizan la santa Rosa (*Cannabis indica*) para diversos propósitos. Jacques Galinier [1990] también tiene un apartado al uso que los otomíes hacen de la *Cannabis indica* y la *Datura stramonium* en el contexto de las sesiones chamánicas en toda la región otomí (Hidalgo, Puebla y Veracruz). Asimismo James Dow [1986] dedica un apartado a exponer lo que él llama “visiones chamánicas”, donde estos estados son posibles gracias a la ingesta de la santa Rosa. Estanislao Barrera, quien hizo investigaciones entre los otomíes de Zapote de Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, dedica un trabajo al culto de la santa Rosa. Una tesis de licenciatura de la ENAH (2008) de Tornéz Reyes se ocupa de la descripción y análisis del rito que los otomíes de Pantepec, Puebla, dedican a la “santa Rosa”.

es capaz de poder hablar y decir lo que está pasando en la tierra, en el agua, en los cielos, en el mundo, con las personas [...] nada más pide que se acuerden de ella, que la respeten, que le dejen su ofrenda y que le hagan su costumbre. Es un dios, la Virgen de Santa Rosa en la Tierra.

Estas reflexiones coinciden con la concepción que los otomíes de la región mantienen en torno a la planta sagrada y que en Santa Ana llaman también “medicinita”. De ambas especies utilizadas en este pueblo se sabe que la *Datura stramonium* es originaria de Mesoamérica, a diferencia de la *Cannabis indica* de origen europeo e introducida en territorio mexicano durante la colonia. La *Datura stramonium* se contempla en el grupo de los delirógenos, cuyos efectos son potentes porque “nublan y disminuyen la conciencia” [Díaz, 2003:25]. Por su parte, la *Cannabis indica* es considerada dentro del grupo de los cognodislépticos, que estimulan la imaginación y alteran los mecanismos de la memoria, por lo cual es difícil recuperar la información reciente [Díaz, 2003:24]; estos efectos coinciden con lo manifestado por algunos chamanes de Santa Ana Hueytlalpan, quienes señalan, precisamente: “cuando nos pega, entran a nuestro sentido”. Es decir, la interpretación ofrecida por ellos es que la divinidad es quien los golpea para jalarlos y sacar el *nzahki*¹⁰ de su cuerpo y, posteriormente, posesionarse de éste, mientras ellos salen al mundo “otro”, donde aprenderán cosas nuevas de su profesión. Así que después de ingerirla, el cuerpo del chamán alberga una entidad muy potente, que no es siempre uno de los dioses de su panteón, sino que podría ser un difunto que ha enfermado a uno de sus familiares, o el mismo *Zithu*, el Diablo.

Algunas reflexiones iniciales

Se ha caracterizado a la práctica chamánica como el procedimiento que los ritualistas emplean para establecer comunicación con el mundo “otro” y con las entidades que ahí residen. En su praxis disponen de diversos medios para desplazarse en el espacio-tiempo característico de ese mundo. El método al que recurren de modo más reiterado es el sueño, según lo apun-

¹⁰ El concepto de *nzahki* es señalado por los otomíes como “fuerza”, “espíritu”. La fuerza, *nzahki*, se entiende como un motor que mueve todo lo existente en el universo. Está presente en la totalidad del cosmos y es lo que permite que los entes posean agentividad.

Prevalece la idea de la fuerza, como elemento en permanente devenir que constituye a la totalidad de los seres existentes en el universo o *Šimhoi*. Éste contiene su propio *nzahki*, que es a la vez, sustancialmente, el mismo que comparten las diferentes entidades que en él habitan.

tan muchas etnografías, y el menos frecuente, el del trance.¹¹ En ambos, el desplazamiento del chamán se realiza a través de uno de sus vectores, aquella parte inmaterial de su cuerpo que puede desprenderse y “viajar”: como el espíritu, el alma o la fuerza, para ir al encuentro del ente demandado, ya sea para negociar la devolución de un espíritu del paciente enfermo, conseguir algún favor o arreglar cualquier situación que necesite la intervención de una entidad del mundo “otro”.

Ambos dispositivos, trance y sueño, son fundamentales en la praxis que los especialistas realizan como vehículos privilegiados de comunicación con las entidades del mundo “otro”. Sin embargo, aquí sólo voy a referirme al trance, que en el contexto mesoamericano ha sido escasamente abordado.

El interés por los llamados “estados transitorios de la conciencia” surgió a partir de mis observaciones en Santa Ana Hueytlalpan,¹² donde el trance mantiene un estatuto de primer orden en las prácticas chamánicas. Este signo de vitalidad me llevó a hacer un primer rastreo muy general de su práctica en el resto de los pueblos otomíes,¹³ sobre todo si consideramos la trascendencia de la santa Rosa en la región serrana, como se mencionó en las primeras líneas. Cabe aclarar que la ausencia del trance en las etnografías de la región otomí no implica necesariamente que no sea un medio para establecer comunicación con las entidades del mundo “otro”, como lo documentan varios trabajos¹⁴ que describen rituales en los que se utiliza la santa Rosa o la *Datura stramonium*. Incluso hay coincidencias en algunos aspectos en cuanto al contenido de *los costumbres* observadas en Santa Ana Hueytlalpan con lo registrado por Galinier [1990a] y Dow

¹¹ A excepción de los trabajos de Williams [2004 (1963)] realizados entre los tepehuas de la Huasteca; el de James Dow [1986], quien trabajó con los otomíes de Tenango de Doria; Jacques Galinier [1990], quien recorrió toda la Huasteca sur para estudiar los rituales entre los otomíes de toda la región. Más recientemente, la tesis de licenciatura de Roberto Tornéz Reyes [2008] aborda de lleno el rito a la santa Rosa entre los otomíes de Pantepec, Puebla. Una publicación muy relevante sobre el tema del chamanismo y el trance, coordinada por Antonella Fagetti [2010], proporciona diversas contribuciones que abordan el chamanismo, el trance y el sueño en el contexto mexicano y otra publicación, coordinada por Laura Romero [2011], ofrece nuevas perspectivas en el estudio del chamanismo en México, donde algunos artículos tratan el tema del trance.

¹² Como parte del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, el tema de trabajo fue el de chamanismo y nagualismo.

¹³ En este trabajo voy a hablar básicamente de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan; sin embargo, voy a referirme en algunas partes, para fines comparativos, a los otomíes que viven en Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla, donde un equipo de investigación y yo hemos trabajado estos temas desde hace seis años.

¹⁴ V. Galinier [1990], Dow [1974 y 1986] y Williams [1963 y 1997].

[1986] varias décadas atrás, y con miembros del equipo de investigación que yo coordino en Hidalgo y que realizan estudios en Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla¹⁵ en la actualidad. Es decir, el patrón registrado en la práctica ritual es el tradicional en toda el área, con sus variantes locales, por supuesto; sin embargo, no en toda la región el trance es un medio necesario para los fines que se persiguen. Lo que indica, en principio, que el caso de Santa Ana Hueytlalpan es único y significativo.

Al confrontar la información obtenida en toda la región oriental hidalguense, el objetivo era determinar si lo registrado en Santa Ana Hueytlalpan era un modelo que tuviera cierta recurrencia en toda el área, o si se trataba de un evento atípico frente al resto de las comunidades.

Finalmente, los datos obtenidos corroboraron que la experiencia del trance en Santa Ana Hueytlalpan marca una primera diferencia con respecto al resto de las comunidades de la región serrana, donde el trance es prescindible. Sucede que Santa Ana es el vehículo utilizado en todo tipo de prácticas chamánicas, desde rituales terapéuticos, de petición de lluvia y fertilidad agraria, hasta los que celebran a los "antiguas", tres ocasiones al año,¹⁶ y el otro ciclo ritual, *los costumbres*, dedicados a los difuntos y que también tienen lugar tres veces al año.¹⁷

Aproximación al trance

Algunos de los medios empleados por los otomíes para inducir el trance es la ingesta de la santa Rosa, que conciben como la deidad transfigurada en planta;¹⁸ ella se introduce en el cuerpo de los chamanes para enseñarles la "verdad" a través de las visiones que les provoca ingerirla [Dow, 1986: 51]. Es ella quien les muestra el camino al conocimiento. Esta planta, como dispositivo ritual, moviliza los símbolos, las creencias y todo lo que involucre la experiencia que conlleva su uso [Bonhomme, 2001:177]. Durante la praxis se advierte su doble valor, como vehículo de transmisión de mensajes y como parte de la divinidad misma. A propósito de esto, Galinier

¹⁵ En Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec trabaja David Pérez, y en Huehuetla, Gabriela Garrett. A ellos, investigadores del proyecto que coordino, agradezco el que me proporcionaran sus datos de campo para la realización de este artículo.

¹⁶ *Los costumbres* en honor a los "antiguas" se llevan a cabo el 24 de junio, el 16 de septiembre y del 31 de diciembre al 1° de enero de cada año.

¹⁷ Este otro conjunto de *costumbres* se realiza 15 días antes del carnaval, durante el mes de mayo y el 18 y 19 de octubre de cada año.

¹⁸ Lo que emplean de la *Cannabis indica* y de la *Datura stramonium*, mezcladas con líquido, son las hojas.

[1990a:309] atribuye a la ingesta de estas plantas, por parte del chamán, la posibilidad de transformarse en un “doble” de los dioses. Sin embargo, esta acción no tiene lugar de manera automática después de su consumo, sino que “aparece durante el discurso chamánico y no por modificaciones kinestésicas” [Galinier, 1990a:309]. Por otro lado, el estado al que se accede subraya el tipo de relación alcanzado por el chamán y la entidad, y que gracias al contacto del primero con la “medicinita” es como la entidad convocada se acerca y establece relación con el resto de las personas que participan del ritual, como ocurre cuando el difunto es el agente que se posesiona del cuerpo del chamán, permitiendo que sus parientes entablen un diálogo con él. Severi [2002:25] ve en estas interacciones generadas durante la praxis ritual, una manera de construir una identidad particular entre todos los participantes, incluidas las entidades a las que se dirige la acción. Es así como se despliega la praxis chamánica otomí. Durante todas las secuencias del ritual se instaura y delimita un modo particular de relación entre las clases de entidades y las dimensiones de la realidad [Bonhomme, 2001:181].

Otro de los aspectos a los que prestamos atención es el cuerpo del chamán, referente clave de la praxis chamánica. Gracias a su cuerpo, el chamán puede convertirse en doble de la divinidad [Galinier, 1990a:309]. Por ello es fundamental que el *bädi* tenga una predisposición anímica singular para asumir una profesión llena de riesgos. Su cuerpo reviste un lugar central: en principio, es su instrumento básico, es el elemento clave de su praxis, es su epicentro y el lugar donde se operan transformaciones. Es el receptor de las agresiones de fuerzas no humanas a las que se encuentra expuesto permanentemente; pero, sobre todo, el *bädi* tiene la capacidad, mediante el manejo de su propio cuerpo, de activar los poderes de otros cuerpos (tomando en préstamo esta expresión de Viveiros de Castro [1998]), como cuando recibe a la divinidad o al difunto en su cuerpo, o cuando recorta cientos de ellos en papel otorgándoles la fuerza, (*nzahki*), para que actúen. Es por ello que este personaje debe cumplir dos condiciones para asumir el “don”: en primer término, es fundamental la aceptación y, en segundo lugar, poseer una fortaleza física y espiritual significativa por los embates a los que estará expuesto, pues hará frente a todo tipo de fuerzas, en su mayor parte superiores a él, como las de la santa Rosa, divinidad muy potente que actúa a través del cuerpo del *bädi*. Tiene razón Bonhomme [2010:172] cuando apunta que el tipo de experiencia de estos especialistas rituales concierne a la de un “hombre total”, en el sentido formulado por Mauss, totalidad concreta que involucra al cuerpo, la psique y la cultura, pues la experiencia es al mismo tiempo corporal, psicológica (individual) y social (colectiva).

En los casos observados en el oriente de Hidalgo, el cuerpo durante el trance opera de dos modos: en Santa Ana Hueytlalpan y Tenango de Doria se vacía de su contenido inmaterial, quedando sólo la envoltura corporal. Sale una de las partes vitales de la persona, aquella que contiene la fuerza anímica, llamada por los otomíes *nzahki*; este cuerpo vacío recibe a la fuerza invocada, que puede ser un ancestro, un difunto, una divinidad como el “antigua”, un “santito” o *zithamu*, y hasta el mismo *Zithu*, el Diablo, a diferencia de lo que ocurre durante el tiempo del sueño, cuando una parte del cuerpo se vacía y la otra parte, la material, se queda reposando. A veces, cuando el *nzahki* enfrenta algún peligro durante el viaje nocturno, resulta frecuente —por el tipo de trabajo que realiza el chamán— que las huellas del enfrentamiento se graben sobre la piel, la parte física del cuerpo, su envoltura. Así lo manifestaba un chamán de Santa Ana Hueytlalpan, a propósito de su experiencia nocturna durante sus sueños, cuando tuvo un afrontamiento cuerpo a cuerpo con *Zithu*, el Diablo, a quien le solicitó que le devolviera el *nzahki* de un paciente enfermo, que no dejaba salir de sus dominios. Al momento de despertar por la mañana, notó que su cuerpo estaba adolorido y lleno de moretones. Es decir, el cuerpo es el destinatario de la violencia ejercida por fuerzas que son superiores al chamán durante el estado de trance, como en el sueño, y que se advierten como altamente peligrosos y riesgosos. Lo que sufre el chamán en su cuerpo expresa el dolor que una persona siente cuando está enferma. Se trata de una exacerbación visual y kinestésica de lo que sucede en una limpia “clásica”.¹⁹

Las evidencias, en efecto, dejan ver que durante el curso de los momentos de transición el cuerpo del chamán se convierte, particularmente durante el trance, en el receptáculo privilegiado de las fuerzas extrahumanas [Galinier, 1990a:189] que lo dotan de una agentividad extraordinaria e intencionalidad definida. Pero también confirman que el cuerpo no sólo es un contenedor de fuerza, el *nzahki*, es además el lugar donde se operan transformaciones, su epicentro; esto reitera que el cuerpo es una entidad territorializada, conformada por varias provincias, pero no todas sus partes son gobernadas por el individuo, el chamán, sino que están tuteladas por el verdadero dueño del mundo, *Zithu*, el Diablo, que lo posee a voluntad, especialmente durante estos momentos cruciales, cuando se opera un estado transitorio de la conciencia que, además, no siempre tiene lugar por voluntad expresa del chamán.

¹⁹ Jacques Galinier, comunicación personal [2009].

Dos testimonios²⁰ sumamente interesantes permiten entender esto: el primero es de un chamán y lo que le ocurrió antes de aceptar el don. Cuando él decidió irse a Estados Unidos²¹ a trabajar ya le habían diagnosticado una enfermedad debida al “don”; es decir, sólo tendría cura si aceptaba dedicarse a la profesión de *bādi*. Sin embargo, “no creía en esas cosas”, no hizo caso y se fue. Permaneció allá unos diez años y en principio su enfermedad no se manifestó, incluso olvidó lo que había pasado y esto reforzó su incredulidad. Estando allá, después de varios años, el *zithamu*²² se le aparecía por todos lados para persuadirlo de que aceptara, pero el chamán no hacía caso; tomaba al “santito” y lo guardaba en su casa, pero éste escapaba y lo perseguía haciéndose visible en los lugares más insospechados; hasta que una vez “se le montó” en el cuerpo, se posesionó de éste y comenzó a “cantar”, aun no siendo todavía chamán y sin haber ingerido ninguna “medicinita”. Se sintió tan mal, que a partir de ese incidente decidió regresar a México, aceptar el don y ser iniciado. Después regresó a Estados Unidos donde alternó con sus dos trabajos: chofer de un tráiler y chamán. Hoy es uno de los más prestigiosos *bādi* de Santa Ana.

Del otro testimonio fui testigo. En el último *costumbre* observado ocurrió un hecho singular a un niño de unos ocho años, cuando el “santito se le montó” y empezó a “cantar” sin haber comido aquél la “medicinita”. Se trató del nieto del chamán que acababa de terminar de ingerir la santa Rosa y empezaba a moverse a ambos lados, indicando que el trance se iniciaba. El niño había regresado apenas de jugar con otros niños y se sentó junto a su madre, también chamán, pero, observando a su abuelo pronto comenzó a “cantar”, moviendo su cuerpo suavemente de un lado al otro, con los ojos cerrados. Al darse cuenta la madre, pidió inmediatamente unas ramas de “majaque”,²³ las

²⁰ En otro trabajo, “El don de ‘ver’. Iniciación, saberes y praxis ritual entre los otomíes orientales” (en prensa), abordo la cuestión del “don” como la capacidad cognitiva conferida a quienes la divinidad ha elegido para dedicarse a la profesión de *bādi*.

²¹ Santa Ana Hueytlalpan es una comunidad donde la mayor parte de la población ha migrado a Estados Unidos desde hace varias décadas. Una parte de los migrantes, los jóvenes, retornan cada año para celebrar el carnaval.

²² Los *zithamu*, “antiguas” o “santitos”, son piedras que se identifican como los ancestros primordiales y en ocasiones se aparecen a los elegidos por “don”, para avisarles que deberán aceptar ser iniciados como chamanes. Estos “santitos” permanecerán siempre junto a los chamanes y durante el resto de sus vidas serán sus guías. Son los que se introducen en sus cuerpos y a los que encuentran en sueños para enseñarles cómo trabajar. Éstos, después de que se aparecen, deberán ser vestidos con su ropa tradicional, de acuerdo con el género, y permanecer en los oratorios de los chamanes, en el altar.

²³ Son unas hojas brillantes, redondeadas, que se utilizan como follaje de los adornos florales y que los otomíes utilizan para eliminar el mal aire.

tomó y las pasó apresuradamente por todo el cuerpo de su hijo para sacar al “santito” de éste. Súbitamente el niño despertó sin darse cuenta de lo que acababa de ocurrir. Los que estábamos ahí testificamos entonces que aun sin ingerirla, la santa Rosa se apodera del cuerpo de aquellos que ha elegido para seguir su camino, otorgándoles el “don”. Su madre me contó que tuvo de niña la misma experiencia, que se ratificó cuando llegó a la edad adulta y “el santito se le montó en su cuerpo”.

El trance en el contexto chamánico otomí

El trance refiere, como lo consigna Rouget [1990:46], a un cambio de estado de la conciencia de otro orden; es transitar por diversos mundos, es morir de forma temporal. Los signos evidentes con los que aparece frecuentemente son: agitación en el cuerpo, sudoraciones, y, en ocasiones, convulsiones, temblor y pérdida del conocimiento, un estado singular de la conciencia porque la actividad sensorial con respecto al mundo exterior, dice Fagetti [2010:16], “está parcialmente anulada; todos síntomas que advierten la presencia de un agente externo en el cuerpo del sujeto en trance”. Un reconocido chamán 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 medicinita], 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.”

Es decir, minutos después de ingerir la santa Rosa, mezclada con algún líquido —generalmente refresco—, pierden el conocimiento porque sus “antiguas” les dan un golpe y se los llevan a otro lugar. Su cuerpo se queda vacío y es ocupado por estas entidades.

Fagetti [2010:16], a propósito de estas experiencias generadas durante el trance, plantea: “Conllevan una transformación específica de la conciencia acompañada de cambios perceptivos en todas las zonas sensoriales, con emociones intensas, a menudo insólitas, y con profundas alteraciones de los procesos de pensamiento.”

Mientras este proceso tiene lugar, el chamán, fuera del cuerpo, también percibe sensaciones singulares pues su fuerza, *nzahki*, trasciende las fronteras de la corporeidad y, fuera de la envoltura corporal, puede “observar” los acontecimientos que tienen lugar en el mundo “otro”, como lo han relatado varios chamanes de Santa Ana Hueytlan.

De acuerdo con lo observado en varios *costumbres*, con distintos chamanes, no existe un modelo único de trance; si bien los síntomas son más

o menos similares en todas partes,²⁴ la diferencia radica en la manera de conducirse los sujetos, pues el comportamiento observado se encuentra supeditado al contexto cultural predominante. En efecto, éste se presenta con códigos fácilmente interpretables de manera local.

El trance no siempre se manifiesta igual: es variable, ya que deriva de la diversidad de formas que asumen las prácticas chamánicas en cada contexto en particular. Aun en la región oriental, el trance no mantiene el mismo ritmo.²⁵

En esta región, las entidades del panteón local mantienen un predominio importante conformando, junto con las figuras católicas, un sistema doble que se advierte sobre todo en los oratorios y en las prácticas rituales. Galinier [1990a] ya ha señalado que este sistema doble que sigue vigente en Santa Ana Hueytlalpan. Hay varios tipos de oratorios: los comunitarios, que son sólo cuatro, dedicados a una figura del catolicismo y, por tanto, pertenecen al mundo de arriba, de Dios, del Sol. Son los chamanes los encargados de cuidarlos y conservarlos en buen estado. Como son comunitarios, toda la población tiene acceso en el momento que lo desee. Existen oratorios de los chamanes dedicados a los “antiguas” o “santitos”; ellos dicen que son oratorios de los “incrédulos”, pues hay gente que no cree en las entidades; éstos, bajo la tutela de *Zithu*, son parte del cerro Napateco, pertenecen al mundo de abajo. Hay también otro tipo de oratorios donde se mantiene a la deidad del Fuego y son utilizados en algunas ocasiones, siendo esta figura la central. Además, muchas familias tienen sus oratorios familiares dedicados a sus santos católicos. Evidentemente, santa Rosa es una entidad del panteón local;²⁶ en el caso de Santa Ana Hueytlalpan, se la identifica con una planta sagrada representada bajo una figura de la hagiografía católica.²⁷

Entre las entidades, los ancestros mantienen una preponderancia de primer orden y son, en efecto, los que dirigen el destino de los otomíes,

²⁴ Rubia [2009:165-167] afirma que las técnicas empleadas para acceder a otras “realidades”, como el trance, son similares en todo el mundo; las diferencias en la experiencia del trance son dadas por la cultura donde éstas tienen lugar.

²⁵ Se mencionó en páginas anteriores que mientras en Santa Ana Hueytlalpan el trance es una práctica recurrente y parte esencial de *los costumbres* celebrados en la intimidad de las viviendas, en el cerro o en los oratorios chamánicos, en otros pueblos de la región oriental, si bien aparece en primer término en algunos *costumbres*, no es cardinal en la praxis ritual.

²⁶ Es decir, otomí. No existe una imagen católica de “Santa Rosa”. Su culto, en el mismo sentido que en Santa Ana Hueytlalpan, se extiende a las poblaciones otomíes y tepehuas del sur de la Huasteca.

²⁷ Esto me lo confirmó un *bädi*.

quienes apelan constantemente a ellos para saber si están satisfechos con lo que les ofrecen en los distintos *costumbres* celebrados a lo largo del año. Esta necesidad de comunicación constante hace del trance la única vía para entablar contacto con las entidades, lo que marca una diferencia con los municipios que se sitúan hacia el norte, donde el trance no constituye una práctica obligatoria en los ritos chamánicos, pues pueden prescindir de él fácilmente. Esto plantea un punto interesante y paradójico, pues municipios como Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla son eminentemente más tradicionales e indígenas, lo que contrasta notoriamente con Santa Ana Hueytlalpan, donde la modernidad, propiciada por la cercanía con Tulancingo y la actividad migratoria, se impone. Empero, esta modernidad —que se vislumbra en el tipo de ciertas edificaciones de estilo norteamericano y con comodidades en su interior, el trazo del pueblo con todos los servicios, los vehículos último modelo, etc.— convive codo a codo con lo otomí, expresado con una vitalidad inusitada en la vida ritual, que es, además, muy intensa. El sector de los chamanes ejerce un poder importante sobre el resto de la población, pues no hay familia que no tenga al menos un pariente que haya recibido el “don”. Por ello, sorprende que la praxis ritual sea tan intensa y que el trance o, como le dicen los otomíes, “cantar”, tenga relevancia de primer orden en la vida de éstos, quienes conforman la mayor parte de la población.

Esta vitalidad se expresa en Santa Ana Hueytlalpan a través de tres formas en las que aparece el trance, derivadas del tipo de entidad invocada y de el *costumbre* realizado, lo que confirma que una misma substancia produce efectos diversos, dependiendo del dispositivo ritual [Bonhomme, 2001:118]. Ya señalé que, en esta comunidad, la planta empleada para alcanzar un estado transitorio de la conciencia es la que nombran santa Rosa, sobre todo, la *Cannabis indica*, aunque han nombrado también la *Datura stramonium*;²⁸ ambas se ingieren —sus hojas— mezcladas con líquido. En las tres formas el trance vienen acompañadas por la posesión, y es precisamente el tipo de ente que se incorpora al cuerpo del chamán quien determina la conducta que éste sigue. Recordemos que el cuerpo del ritualista es semejante a una coraza que aloja temporalmente fuerzas de distinta índole y que éstas se manifiestan en diferentes formas mediante el cuerpo.

Una primera forma remite a la actividad terapéutica. Una vez que el chamán conoce el origen de la enfermedad, gracias a los encuentros oní-

²⁸ Al parecer, anteriormente la planta utilizada por los *bádi* era la *Datura stramonium*; sin embargo, sus efectos más agresivos motivaron a suplantarla por *Cannabis indica*, de uso más extensivo en el resto de la región.

ricos de su *nzahki* con los *zithamu*, que son sus “santitos” en forma de piedras, la tarea medular se orienta a la eliminación del mal. No es el chamán quien la lleva a cabo; son los *zithamu*, quienes actúan como “abogados” en el cuerpo del chamán, y, al tiempo que éstos ocupan su cuerpo “vacío” de *nzahki* para actuar sobre el paciente, a su vez es llevado por otros *zithamu* al lugar de reunión de estas entidades, después de que se ha operado en él un estado transitorio de la conciencia. Es decir, el chamán durante la praxis ritual es el medio a través del cual los “antiguas” actúan sobre los hombres para resolver desequilibrios a los que están permanentemente expuestos y se convierte en el vehículo entre los dos mundos, porque el chamán, gracias al trance, tiene la posibilidad de transitar de manera libre “de la realidad ordinaria a la realidad extática” para establecer una conexión entre él y las divinidades [Fagetti, 2010:22]. Es importante reconocer que ambos mundos por los que el chamán transita libremente, no sólo durante el trance sino también durante el sueño, coexisten en forma simultánea.

Durante el ciclo ritual dedicado a los ancestros,²⁹ el difunto al que se ofrecen tres *costumbres*,³⁰ por ser el causante de la enfermedad de un familiar cercano, es invitado por el chamán a cada uno de éstos para que plati-que con su familia y les exprese cómo quiere que se realicen sus *costumbres*, qué desea como ofrenda y la cantidad de elementos que deberá llevar.³¹ En esta ocasión el trance tiene como uno de sus objetivos que el difunto se haga presente a través del cuerpo del chamán y entable comunicación con sus parientes vivos. Se considera que los difuntos que enferman están enojados porque no pueden salir del mundo donde se encuentran, aun cuando supuestamente completaron el tiempo reglamentario de estancia en ese lugar, el *nitú* o inframundo, que son ocho años. La enfermedad que “envían” a un pariente es una señal para llamar su atención y que les ayuden a pagar sus faltas a través de *los costumbres*, y poder salir así de ese lugar en que yacen atrapados. Su enojo les proporciona una fuerza, *nzahki*, descomunal. Esta condición del difunto hace que el cuerpo del chamán durante el trance y posesión tenga convulsiones difíciles de controlar. En este tipo de ritual,

²⁹ Véase Lourdes Báez, “Ofrenda a ‘ar Zithu’, el ‘venerable ancestro’. Un ejemplo de ‘prestación total’ entre los otomíes orientales de Hidalgo”, ms.

³⁰ Se trata de tres celebraciones: *Pondi* (plantar la cruz), *Xoxtu* (levantar al difunto) y *Yuti* (secas), que se llevan a cabo una a la vez, cada año.

³¹ En este tipo de *costumbres* la ofrenda está conformada por figuras antropomorfas de papel recortado, atados de lana de colores y de tiras de jonote con formas humanas. Se elaboran cientos de estas figuras, complementándolo con comida, bebida y utensilios de barro como contenedores de alimento y bebida. Aun cuando todas las ofrendas llevan cantidades similares, será el difunto quien determine el número preciso.

en general, sólo participa un chamán³² en trance, quien permanecerá todo el tiempo sentado “cantando” frente al altar. Los familiares más cercanos del difunto permanecen a su lado pendientes de lo que éste “expresa”, y cuidando que el cuerpo del chamán no se lastime, debido a las convulsiones que son muy violentas.

Otra de las formas en que aparece el trance en Santa Ana Hueytlalpan es cuando se realizan *los costumbres* en honor de los *zithamu*, “antiguas”, en los oratorios chamánicos. Estas celebraciones se efectúan periódicamente, tres veces al año: el 24 de junio, el 16 de septiembre y el 1° de enero. En este tipo de ritual el trance es fundamental, pues el objetivo principal es que el *zithamu* al que se le celebra participe “personalmente” en la fiesta manifestándose dentro del cuerpo del chamán. Esta situación es distinta de la anterior, pues se considera que los *zithamu* están contentos; por tanto, su conducta es tranquila, esto es, el chamán no debe experimentar en su cuerpo convulsiones o temblores. Es más, después de que éste entra en trance, el *zithamu* baila, “canta” y convive durante varias horas con los demás asistentes al festejo: incluso reparte bebida, dulces y galletas a los asistentes, quienes también aprovechan este tiempo para preguntarle al *zithamu* sobre su futuro o sobre cualquier cosa particular que se desee saber. Mientras esto sucede, el chamán se aleja a través de su *nzahki*, donde visita su mundo “otro”; ahí vive una experiencia singular, pues viaja al encuentro de entidades que le enseñan cosas nuevas para su trabajo. En *los costumbres* observados en diferentes oratorios y con diferentes chamanes, el trance siempre fue colectivo —incluso hasta cinco chamanes en trance simultáneo—, pero cada uno realiza distintas actividades, pues mientras unos “cantan” y bailan con un sahumador encendido sobre su cabeza, otro permanece sentado frente al altar, meciéndose, e incluso alguno convulsionándose.³³

He mencionado que el trance no siempre se induce mediante la ingestión de sustancias psicoactivas. Hemos observado que en Tenango de Doria el trance puede presentarse ocasionalmente en cualquier persona que participe en algún *costumbre*, sin que tenga lugar un acto de posesión y sin

³² Es frecuente en Santa Ana Hueytlalpan que los chamanes trabajen en pareja. Sin embargo, en ciertas ocasiones, sólo uno de ellos entra en trance y la pareja lo auxilia.

³³ Sobre este punto, en las entrevistas realizadas me comentaron que en este tipo de *costumbres* el chamán no experimentaba convulsiones, ya que los “antiguas” estaban contentos y celebrando su fiesta; sin embargo, me tocó presenciar un *costumbre* en donde los cinco chamanes que participaron tuvieron convulsiones. Quizá esto dependa de la forma en que fueron iniciados. En cambio, en otros oratorios y con otros chamanes (dos), el trance fue muy tranquilo; los chamanes realizaron más actividades y el ritual duró más tiempo.

necesidad de tomar alguna bebida con una sustancia psicoactiva. Lo que propicia tal estado es la combinación de una serie de factores como son: una motivación auditiva debido a la constante repetición de un ritmo monótono; el agotamiento físico derivado de varias horas continuas de baile, el ambiente cerrado en un cuarto con poca ventilación y mucho copal quemándose, además de la “inspiración” espiritual, recibida por el contacto directo con las entidades locales al participar activamente en la ceremonia.³⁴

En otros contextos de la región, el trance es una práctica de carácter privado, como en Huehuetla, donde el chamán no es el único que alcanza un estado transitorio de la conciencia, pues las “madrinas” rituales que siempre participan en *los costumbres* consumen también santa Rosa. Tanto ellas como el chamán ingieren esta planta durante una fase preparatoria que no es abierta, sino íntima.³⁵ Posteriormente, el chamán y las madrinan se incorporan con el resto de los participantes a continuar *el costumbre*. En este municipio, durante el trance el cuerpo del chamán no experimenta un vaciamiento de su fuerza, sino que permanece y convive con la fuerza incorporada.

“Canto” y trance: “borracho de flor”

Cuando los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan se refieren al trance, lo nombran “cantar” —en otomí dicen *tsiteni*, que se traduciría como “borracho de flor” —.³⁶ Galinier [1990a:199-200] plantea que existe una relación entre el sueño y la embriaguez a partir del radical *ti*, “cuya presencia es comprobada por el lexema *ĩti*, ‘embriaguez’, y que denota una experiencia de comunicación con lo sagrado, cuyas dos modalidades esenciales, el sueño y la embriaguez, se confunden en una misma unidad conceptual”. En este sentido, el término empleado en Santa Ana Hueytlalpan para trance, *tsiteni*, advierte una articulación entre embriaguez y trance con la metáfora “borra-

³⁴ David Pérez [notas de campo, 2008]. Esta experiencia observada tuvo lugar durante los festejos a la Santa Cruz, y la persona que entró en trance era la esposa del mayor-domo en funciones. Mientras la señora cargaba la canasta con las figuras, súbitamente comenzó a alzar la voz y rezar en coplas cantadas alternando frases en español y otomí en su mayoría. En vez de bailar el paso común de la música de costumbre (paso pendular de un pie seguido por el otro), parecía que estaba convulsionándose, pero manteniendo la canasta firmemente. El periodo duró un poco más de una canción y después la señora pareció desvanecerse, entregó la canasta, la retiraron del cuarto y no volvió a aparecer hasta la siguiente mañana. Los demás asistentes observaron el episodio como si fuera una cosa muy común.

³⁵ Gabriela Garrett [notas de campo, 2008].

³⁶ Jacques Galinier, [comunicación personal, 2009].

cho de flor", que sugiere la utilización de una planta alucinógena [Galinier, 1990b:70]. También indica la relación entre canto y trance. fenómeno que aparece frecuentemente en estos estados [Rouget, 1990 (1980):87]. Rubia [(2002) 2009:147] reconoce que si bien existe una conexión, durante el trance, entre la música y los estados alterados de la conciencia, es una experiencia que no ha sido lo suficientemente entendida.

La posesión misma es un comportamiento socializado del chamán en trance, que en circunstancias como esta propicia un cambio en su conducta habitual, sustituida por la de la entidad que toma posesión del cuerpo del sujeto en este estado, y que es la que dicta el tipo de comportamiento a seguir [Rouget, 1990 (1980):85]. Se advierte claramente en la conducta del chamán cuando la entidad que toma posesión de su cuerpo es un difunto o si se trata de un "antigua" que celebra su fiesta. Los otomíes explican la posesión como que "el 'santito', 'antigua', etc. se montó en... (el cuerpo del chamán)". Es decir, para los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan es muy clara la idea de que cuando comienzan a "cantar" es porque se introduce un agente externo dentro del cuerpo. Los chamanes ratifican esta noción y justifican su amnesia aclarando que una determinada entidad "se montó en su cuerpo", que éste estaba vacío porque su *nzahki* se fue a otro lugar y que por ello no logran recordar lo que la entidad "hizo" dentro de ellos mientras andaban paseando. Lo que sí tienen posibilidad de recordar es a dónde fueron y qué hicieron. En una ocasión, estando almorzando en casa del chamán donde tuvo lugar *un costumbre* en honor a los "santitos" la noche anterior, el chamán platicaba muy contento su experiencia nocturna tras comer la "medicinita", comentó con todos los presentes dónde había estado y que le enseñaron un nuevo recorte de papel que pronto pondría en práctica.

CONCLUSIONES

Tanto el trance, gracias a la ingesta de la santa Rosa, como el acto onírico, parte de la actividad chamánica, son estados que proporcionan al chamán los medios para poseer una visión de largo alcance, pues tiene la posibilidad, gracias a la santa Rosa, de acceder a todos los planos del universo. Esto es factible debido a que el chamán, a quien caracterizamos como un sujeto "trans-específico", retomando el planteamiento de Viveiros de Castro [1998:471], es capaz de "ver" lo que los seres humanos comunes no ven; pues la "visión" que el chamán adquiere durante estos estados se relaciona con un saber especializado, diferente al del resto de la población, y con un poder inseparable de su investidura [Bonhomme, 2001:180], porque la praxis chamánica constituye en sí una manera específica de percibir y rela-

cionarse con el mundo. Gracias al trance y al sueño, como estados transitorios de la conciencia, el chamán accede a otras subjetividades, aquéllas del mundo “otro”, el de las divinidades y ancestros; mundo imperceptible en el que sólo el chamán puede introducirse gracias a sus “viajes”. Durante sus desplazamientos, el *bädi* puede entablar comunicación con sus “santitos” para acceder a un conocimiento práctico, como el de “ver” (visiones), que es correlativo a un saber y a un poder de predicción [Bonhomme, 2001:120].

Es cierto que la ingesta de un elemento psicoactivo para producir un estado transitorio de la conciencia afecta al cuerpo al someterlo a la voluntad del “otro” que lo invade, además de producir una experiencia altamente significativa, no sólo para el chamán sino para los participantes del ritual, ya que los coloca en el espacio-tiempo de las divinidades. El *bädi* es un intermediario entre el mundo de los hombres y el de todas las entidades del mundo “otro”, gracias a lo cual es posible el retorno al tiempo primordial [Bonhomme, 2001:172]. Esto reitera que “en el mundo otomí la posesión se incorpora al chamanismo, del cual es indisociable” [Galinier, 1990a:309].

Cabe aclarar que la experiencia alucinógena no se reduce a la composición bioquímica de las plantas, pues existe dentro de un contexto cultural específico y depende de muchos factores extrafarmacológicos. Estas plantas psicoactivas son los vectores, los dispositivos rituales y verdaderos controladores de la experiencia del trance en el chamán, junto al bagaje cultural del grupo que participa [Galinier, 1990a:171-173].

Para concluir, el chamanismo, como sistema simbólico, se nutre de la experiencia de sus miembros; su vitalidad en sociedades como la otomí de Santa Ana Hueytlalpan es posible porque este sistema se ha adaptado a las transformaciones sin aminorar su verdadero sentido. Porque, como apunta Hamayon [2011:29]: “la experiencia sólo toma forma al interior de la lógica del sistema”.

BIBLIOGRAFÍA

Bonhomme, Juliene

2001 “A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)”, en *Ethnopsy*, núm. 2, especial: *Drogues et remèdes*, pp. 171-190.

Díaz, José Luis

2003 “Las plantas mágicas y la conciencia visionaria”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 59, enero-febrero, pp. 18-25.

Dow, James

1986 *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing*, Saet Lake City, Utah, University of Utah Press.

Fagetti, Antonella (coord.)

2010 *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" -BUAP/Plaza y Valdés.

Galinier, Jacques

1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM/CEMCA/INI.

1990b "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", en Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Ecuador, Abya Yala, pp. 67-78.

Guerrero, Alonso

[s/f] "Noga hiëti ne no yey. Especialistas rituales otomíes a través del tiempo", en "Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, onirromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo", Lourdes Báez (coord.), en *Chamanismo y nagualismo*, Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, coords., inah, México, (en prensa).

Hamayon, Roberte

2011 *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, IIH-UNAM.

Lazcarro, Israel

2008 "Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana", en *Diario de Campo*, núm. 100, pp. 10-24.

Perrin, Michel

1995 "Lógica chamánica" en *Chamanismo en Latinoamérica*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), CEMCA, Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, México, pp. 1-20.

Romero, Laura (coord.)

2011 *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, México.

Rouget, Gilbert

1990 (1980) *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, prefacio de Michel Leiris, París, Gallimard.

Rubia, Francisco J.

2009 (2002) *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo.

Severi, Carlo

2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.

Tornéz Reyes, Roberto Antonio

2008 *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec*, Puebla, tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

2010 "Costumbre a la Santa Rosa" entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla. En *Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Antonella Fagetti (coord.), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP / Plaza y Valdés, México, pp. 369-391.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, septiembre, pp. 469-488.

Williams García, Roberto

- 2004 [1963] *Los tepahuas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver.
2007 [1997] *Danzas y andanzas. [Etnología]*, Col. Fronda Nuevas, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa, Ver.