Cuerpos rituales otomíes: variaciones múltiples. Entes sensibles, intencionales y kinéticos[1]

Otomi ritual bodies: multiple variations. Sensitive, intentional and kinetic entities // Corpos rituais Otomi: múltiplas variações. Entidades sensíveis, intencionais e cinéticas

Libertad Mora[2]
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México
libertad.mora@correo.buap.mx

Revista Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos / volumen 9 - número 9 / enero-diciembre del 2022 / ISSN impreso 2390-0288, ISSN digital 2590-9398 / Bogotá, D.C., Colombia / 179.

Cómo citar este artículo: Mora, L. (2022, enero-diciembre). Cuerpos rituales otomíes: variaciones múltiples. Entes sensibles, intencionales y kinéticos. *Revista Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos, 9*(9), pp. 179-195. ISSN 2390-0288.



Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2022

Doi: https://doi.org/10.14483/25909398.20258

1 **Artículo de investigación:** "Cuerpos rituales otomíes: variaciones múltiples. Entes sensibles, intencionales y kinéticos" surge como un ejercicio reflexivo producto tanto de la etnografía de larga data entre los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, así como de las propias interpretaciones a partir del diálogo con los interlocutores y el cuerpo teórico y conceptual que sugirió la propia exégesis local. Se trata de una primera aproximación, la cual, se pretende, pueda abonar a los estudios sobre los relativismos indígenas, en específico, aquellos relacionados con las cualidades e intencionalidades de los objetos-sujetos, así como de las corporalidades.

2 Profesora-Investigadora TC en el Colegio de Etnocoreología de la Facultad de Artes de la BUAP. Doctorante en Antropología Social por la ENAH-INAH. Maestra en Antropología Social por el CIESAS. Socia Fundadora en PIRED AC.

Resumen

Esta ponencia parte de las exégesis de un grupo otomí de la Huasteca, en México. La intervención gira en torno a responder ¿Cuáles son las connotaciones o implicaciones de la noción de "cuerpo" entre los otomíes? ¿Qué es y por qué es un cuerpo? A partir de sus propias epistemologías la noción de cuerpo tiene características distintas de la mirada antropocéntrica que predomina en algún tipo de academia. Tomo como punto de análisis un rito chamánico denominado "el costumbre", a partir del cual, desarrollo dos objetivos: explicar quiénes son los distintos partícipes en el rito –humanos y no humanos–; y a la par, explicar las cualidades y variaciones de los distintos tipos de no humanos o cuerpos "otros". El lector identificará que acudimos a las propuestas de las ontologías indígenas, del perspectivismo y de la antropología relacional, ya que nos brindan los marcos teóricos, metodológicos y conceptuales para el análisis etnográfico que aquí se propone.

Palabras clave

Agencia; animismo; cuerpo; nzahki; ontología; variación

Abstract

This presentation is based on the exegesis of an Otomí group from the Huasteca, in Mexico. The intervention revolves around answering: What are the connotations or implications of the notion of "body" among the Otomí people? What is it and why is it a body? Based on their own epistemologies, the notion of the body has different characteristics from the anthropocentric gaze that predominates in some type of academy. I take as a point of analysis a shamanic rite called "the custom", from which I develop two objectives: to explain who are the different participants in the rite –human and non-human–; and at the same time, explain the qualities and variations of the different types of non-human or "other" bodies. The reader will identify that we turn to the proposals of indigenous ontologies, perspectivism and relational anthropology, since they provide us with adequate theoretical, methodological and conceptual frameworks for the ethnographic analysis proposed here.

Keywords

Agency; animism; body; nzahki; ontology; variation

Resumo

Esta apresentação se baseia na exegese de um grupo de Otomí de Huasteca, no México. A intervenção gira em torno de responder: Quais são as conotações ou implicações da noção de "corpo" entre o povo Otomí? O que é e por que é um corpo? Baseada em epistemologias próprias, a noção de corpo apresenta características distintas do olhar antropocêntrico que predomina em algum tipo de academia. Tomo como ponto de análise um rito xamânico denominado "o costume", a partir do qual desenvolvo dois objetivos: explicar quem são os diferentes participantes do rito –humanos e não humanos–; e, ao mesmo tempo, explicar as qualidades e variações dos diferentes tipos de corpos não humanos ou "outros". O leitor identificará que nos voltamos para as propostas das ontologias indígenas, do perspectivismo e da antropologia relacional, uma vez que elas nos fornecem marcos teóricos, metodológicos e conceituais adequados para a análise etnográfica aqui proposta.

Palavras-chave
Agência; animismo; corpo; nzahki; ontologia; variação

El rito de costumbre otomí: el escenario ritual

Entre los grupos indígenas que cohabitan en el sur de la Huasteca, las prácticas chamánicas son, hoy en día, una parte fundamental que rige la vida de los lugareños. Centrándome en mi caso de análisis, los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, ubicamos que tales acciones responden a las exigencias contemporáneas, es decir, la cotidianeidad de los lugareños, pues como sugiere Johannes Neurath "el ámbito ritual es, más bien, un campo de entrenamiento para sobrevivir o triunfar en el caótico mundo contemporáneo" (Neurath, J., 2020, p. 8).

Ahora bien, qué es "el costumbre" y en qué radica su relevancia entre los otomíes. Ahondando en el pasado de tal práctica, distintos estudiosos de la región han documentado su presencia desde la época prehispánica, pero esto no significa que dicho rito se ha mantenido estático con el paso de los años, pues como he destacado en otros espacios, la vitalidad y la relevancia responde, en buena medida, a la suerte de reconfiguraciones que esta tradición ha tenido desde entonces y hasta la fecha.

A grandes rasgos podemos señalar que se trata de un ritual chamánico con fines terapéuticos, agrícolas y del ciclo de vida, que puede estar orientado a un colectivo o a un grupo doméstico. En lengua otomí se le reconoce como *mate*, expresión que, si bien es polisémica, la connotación central se relaciona con la idea del agradecimiento. Siguiendo a Jacques Galinier, especialista en los otomíes orientales, él nos señala que

> El "costumbre […] Formado por los vocablos: ma (lugar) y te (vida): [es decir], *El lugar de la vida*, es, pues, por excelencia, el del ritual. Por añadidura, *mate* tiene el significado […] de agradecimiento […]. Implícitamente, se entiende que en el *mate* hay una acción de gracias en reciprocidad por una intervención divina. (Galinier, J., 2018, p. 70)

El costumbre puede ser de dos tipos: 1) Aquellos destinados a una familia o grupo de personas emparentadas, o que mantienen entre sí relaciones más allá de los lazos parentales. Estos ritos se realizan con fines terapéuticos. Se les considera de carácter privado y por lo general los efectúa un solo curandero. 2) Los de carácter colectivo y público. Estos rituales están encaminados a fines grupales o comunitarios, como son las peticiones de lluvia y buenas cosechas; o bien, los costumbres encaminados a lidiar con los conflictos comunitarios, relacionados por ejemplo con discrepancias políticas, problemas de inseguridad u otros tipos de inconvenientes que intervienen con los intereses de los sanpableños. Como ellos mismo lo señalan, "la comunidad se enferma, y también hay que curarla, hay que alejar a los males".[3]

Es precisamente un costumbre colectivo a partir del cual haré el análisis, en específico, el "El Bautizo de

3 Aunque todos los años se hace un costumbre colectivo, destaco los motivos de tres casos recientes. El rito que se realizó en el año 2016 tuvo como propósito la unión comunitaria en contra de la instalación de un gasoducto por parte de empresas transnacionales en territorio otomí. Tres años después, en el 2019, el costumbre tuvo como objetivo alejar al COVID-19 de territorio otomí. Y el más reciente se realizó hacia el segundo trimestre del año 2021, con la finalidad de subsanar una serie de problemas de salud en la comunidad.

las Semillas" el cual convoca a distintos colectivos tanto de humanos como de no humanos, es decir, cuerpos múltiples que socializan en el rito que da inicio a partir de la víspera del día 24 de diciembre.

Hemos señalado, *grosso modo*, qué significa, así como los tipos de costumbres. A continuación, nos interesa puntualizar quiénes y cómo participan en dicho rito; y con ello, iremos explorando las nociones que hemos indicado en el resumen de esta exposición: cuerpos-corporalidades, y a partir de estos, dar pie a la propuesta de análisis.

Colectivos múltiples en el costumbre de "Bautizo de las Semillas"

De manera general se tiende a pensar que en el rito se ofrenda a las deidades, y en efecto, ello no tiene nada de errado en el caso otomí, sin embargo, lo que aquí deseo enfatizar, es que no se ofrenda a un conjunto de entes ausentes, se ofrenda a deidades que están presentes durante el rito, es decir, que son partícipes activos del acto. Aunado a dichos entes también se incorporan colectivos de humanos y no humanos, es decir, cuerpos múltiples, los cuales "participan de la esfera social".[4] Cuando nos referimos a entes o a no humanos, estamos también hablando de cuerpos animados, ya que, desde la mirada otomí, también poseen una interioridad y una exterioridad, como cualquier humano. Otros incluso, poseen *nzahki*, la fuerza vital *hñähñü*. Cada uno de los colectivos se conforman de diferentes entes, los cuales podríamos agrupar de la siguiente manera. Colectivos de humanos: especialistas rituales y legos.

El costumbre es un rito que por su connotación se podría decir que es chamánico, pues se trata de una interlocución con diferentes cuerpos. Entre los otomíes del sur de la huasteca se reconoce como *bädi* a los curanderos, palabra que se traduce literalmente como "sabios" o "los que saben". Como se sugiere, son los curanderos quienes orquestan o conducen el rito. Y si bien ellos sí tienen un papel protagónico en el acto performativo, hay que enfatizar que no son los únicos especialistas que son requeridos en el costumbre. Aunado a los bädi, y con miras a una eficacia ritual, encontramos a otros especialistas rituales que, en conjunto, cumplen una función vital en la ejecución del costumbre. Es el caso de los músicos rituales, personas de la misma filiación étnica y que acompañan en todo el proceso ritual. Un costumbre puede durar varias horas o incluso días, tiempo que ellos están comprometidos a participar en la ejecución de una serie de sones dirigidos a las deidades a las cuales se les convoca, evoca y se les ofrenda. "Sin músicos, no hay costumbre", "sin música esto no sirve; pues las deidades se enojan si esto no suena", nos refiere uno de los curanderos otomíes. Este par de expresiones si bien ponderan el papel de los músicos, también nos sugieren, por un lado, la relevancia del sonido como un elemento que cumple una acción en el ritual, y aunado a ello, nos invita a replantear el *quién es quién*, así como el *qué es quién* en el rito, es decir, a partir de la propia exégesis local, nos cuestionamos quiénes son los partícipes –pasivos o activos– y cómo es que intervienen en el costumbre. ¿Por qué el curandero indica que el sonido es relevante? ¿Para quién es relevante? ¿Qué genera el sonido? ¿Para quiénes tocan los sones los músicos? Y, sobre todo, ¿quiénes escuchan? En este punto nos parece pertinente

4 Expresión referida por Philippe Descola.

la noción que sugiere Matthias Lewy (2014) sobre la "comunicación transespecífica",

> El mundo sonoro indígena, como parte de la ontología indígena, no está limitado a actores humanos o a sonidos creados por el hombre, sino que se debe ampliar el espacio de análisis a la producción y percepción del sonido de otras entidades. En la ontología indígena las canciones sirven como un vehículo para contar a las entidades no humanas. De esta manera funciona el círculo de transmisión de conocimientos. Es la interacción permanente entre los mundos de humanos y no humanos lo que se denomina comunicación transespecífica . (Lewy, 2014, P. 215).

Aunados a los curanderos y a los músicos, ubicamos otros dos colectivos que también ocupan un papel preponderante en el rito, nos referimos a las mujeres dedicadas a la preparación de la comida que se ofrenda y se degusta en el rito; y así como ellas, a los encargados de la confección de la indumentaria y la parafernalia ritual.

Como se sabe, la dotación alimenticia juega un papel importante en varios momentos y con distintos actores durante el rito. Es un momento de convite y de socialización entre todos los partícipes del costumbre, lo cual nos lleva a ubicar tanto a los humanos, pero también a los no humanos en este proceso. Si previamente nos hemos cuestionado en relación a quiénes escuchan durante el costumbre, ahora nos interrogamos ¿quiénes se alimentan? ¿En qué momento se alimentan? Y, sobre todo, ¿qué tipo de alimento distingue a un cuerpo de otro? respuestas que hemos podido vislumbrar a través del ejercicio etnográfico, por ejemplo, en relación con los sabores, los aromas y las texturas.

Ahora bien, así como hay un ámbito sonoro y alimenticio en el que se propicia la participación de distintos entes (humanos, no humanos); también podemos identificar la presencia de cuerpos "otros" a través de los "idiomas corporales" (Viveiros de Castro, E. 1996, P. 61), me refiero a las ropas o adornos que usan, es decir, una serie de elementos que van a fungir como distintivos o marcadores ontológicos. Nos cuestionamos, ¿por qué la urgencia de tejer, pintar o elaborar año con año la parafernalia ritual? ¿Por qué vestir a las figuras, a los objetos? ¿Qué sugiere la muda tanto de ropa, como de otros adornos corporales? Hay colectivos de no humanos que visten a semejanza de otros cuerpos humanos, es el caso de recortes de papel vestidos con la indumentaria tradicional femenina y masculina otomí. Incluso aquí reparamos en el hecho de cuestionarnos si se viste a los no humanos a semejanza de los humanos, o más bien, es a la inversa, en el entendido de que se trata de deidades con alto valor para el grupo otomí, y que, retomando la propia exégesis local, algunos de ellos son los padres o madres de todos los colectivos humanos. Aunados a los señalados, están otras figuras que tienen otro tipo de ropaje u otro tipo de piel, por ejemplo, cruces de madera y ollas de barro ataviadas con collares de flores o listones, o bien, con ciertas gamas cromáticas; o incluso lo podríamos sugerir en el hecho de "chapear el monte". Pues recordemos dos cosas, por un lado que, entre los otomíes orientales, y en específico los sanpableños, los cerros son cuerpos, son entes no humanos que poseen tanto una exte-

rioridad como una interioridad, y a la maleza o exceso de hierba que crece en el monte, se le concibe como si fuera parte de la piel (*ši*) del cerro. En ese sentido, recordemos a Jacques Galinier, quien señala que "en el pensamiento otomí la idea de piel se aplica a soportes que son a la vez humanos, vegetales, animales y cósmicos" (2018 [1990], p. 579).

Otro caso en relación a la ropa-cuerpo, lo podemos ejemplificar con los otomíes que emigran a los Estados Unidos y, pese a la distancia, participan en el costumbre a través de sus ropas o de alguna fotografía –imagen–. Para ello algún familiar acude con la prenda-cuerpo del otomi emigrante, y pese a la distancia, son participes de este acto. Están presentes en el rito. Aclaremos, "no se trata tanto de que el cuerpo sea una especie de ropa, como de que una ropa sea un tipo de cuerpo" (Viveiros de Castro, E. 1996, p. 64), dice Viveiros de Castro (1996, p. 64). En cuanto a la idea de la ropa-cuerpo, volvemos a convenir con el antropólogo brasileño en el entendido de que "las ropas que […] cubren una "esencia" interna de tipo humano no son meros disfraces, sino su equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen a cada [ente o colectivo]" (1996, p. 64).

Hemos referido parte de los colectivos humanos a los especialistas rituales del "Bautizo de las semillas". Falta señalar a los otros ritualistas, a los legos, es decir, los no especialistas, pero que sí acuden y participan en el costumbre, es decir, los sanpableños en general.

Colectivos de no humanos: cuerpos animados múltiples

Así como indicamos distintos colectivos de humanos: especialistas rituales y legos, ahora corresponde explicar algunos de los colectivos de no humanos. Partimos de dos aclaraciones, en la filosofía del mundo otomí predomina la idea de la dualidad, en la que la convivencia entre el bien y el mal es la constante, de manera que muchos de estos colectivos tienen esas características. Por otro lado, se trata de diversos tipos de "cosas" con distintas características tanto físicas como internas, es decir, que poseen una exterioridad y una interioridad. Destacan las siguientes:

Las deidades como el Señor y la Señora del Monte, considerados como el padre y la madre de la comunidad otomí. La Señora del Monte es la tierra, la generadora de todo, de ella emanan todos los colectivos, tanto humanos como no humanos. Son los dueños de los animales, la vegetación y todo lo que cohabita en los cerros que rodean a la comunidad. Son entes que poseen *nzahki*, expresión émica que refiere a la fuerza interna de un ente, la poseen tanto humanos como no humanos. En este mismo rubro de guardianes o deidades otomíes podríamos señalar al Águila de cuatro cabezas, y, sobre todo, al Águila Bicéfala: el ícono de *Mbithö*. Son los cuerpos-espíritus que resguardan a San Pablito. A éstos se les ofrenda con gran vehemencia, son ellos quienes dan, pero también quienes pueden castigar tanto en el ámbito individual o a una unidad doméstica, como a toda la comunidad. Por ello la relevancia de un costumbre colectivo, como el que se efectuó meses antes del brote masivo de



Imagen 1. Fotografía *Lupita elaborando indumentaria ritual*, Libertad Mora, San Pablito Pahuatlán, 2007.

COVID-19 en México. El objetivo era alejar a los malos aires de San Pablito y de esa manera, evitar su presencia entre ellos.

Encontramos otro tipo de cuerpos con características distintas, es el caso de los cerros, como el "Del Brujo". O bien, ciertos árboles, cavernas y cuevas. Y así como esos cuerpos terrestres y vegetales, encontramos otros entes acuáticos, pues para los sanpableños los manantiales, ríos o corrientes de agua tienen particular relevancia. Por un lado, refiere a los intercambios entre humanos con las deidades, pero también al poder que reside en la sirena. A ellos también se les ofrenda con música, figurillas rituales, cerveza, refresco, copal, tabaco, y se ofrece un cuerpo en sacrificio, en este caso, un ave.

Agreguemos a estos no humanos el emblema de los otomíes orientales: las figuras creadas por los orquestadores rituales, los *bädi*. Son ellos quienes tienen el don y gozan del conocimiento en el recorte y en la creación de las figuras. Hay que destacar que las figuras a las que nos referimos son aquellas expresiones iconográficas que toman forma a partir del recorte que crea el curandero sobre el papel elaborado con corteza forestal o de tipo industrial. Son creaciones producto de la memoria colectiva de estos especialistas rituales, así como de un complejo ejercicio de reflexión onírica y visual. A partir del recorte, los curanderos otomíes crean una variedad de imágenes con características antropomorfas, fitomorfas y zoomorfas en el papel. Estas imágenes son el soporte corpóreo y efímero para entes no humanos que son animados durante el rito.

Otras figuras con otras peculiaridades son ciertos objetos que no son creados *ex profeso* para el rito. Éstas habitan en el oratorio, la casa del ritual comunitario. Ahí se encuentran el altar con las imágenes religiosas –como la Virgen de Guadalupe–; una cruz de madera que año con año caracterizan, es decir, que visten para el rito; ciertos objetos que los *bädi* reconocen como "antiguas",[5] piedras o rocas que encuentran a su paso en el monte y que consideran tienen características antropomorfas; el Baúl en donde moran Las Semillas –guardianes y protectores de la comunidad otomí– así como otras figuras; también está La Mesa en donde crean el altar y en la cual se recrea la idea de mundo; varios elementos de la parafernalia ritual: como figuras en corteza y madera, canastas y ollas. Y aunado a éstos, encontramos instrumentos sonoros, como el silbato y la campana, y los tambores rituales: el *huehuetl* y el *teponaztli*. Éstos dos últimos sólo son ejecutados por los curanderos, en contraste con otro par de instrumentos que moran en los altares domésticos y a los cuales se les otorga un trato especial: el violín y la guitarra, los cuales solo son ejecutados por los músicos rituales. (Mora, L. 2020).

Aquí es importante hacer un paréntesis. Entre todos estos no humanos o cuerpos *otros* que hemos señalado, hay entes que siempre poseen una interioridad, pero hay otros que deben ser *animados* para que puedan tener ese estatus ontológico distinto al de un objeto. Es decir, en ocasiones son cosas, figuras y objetos, y luego son sujetos. Cambian y forman parte de otro colectivo. Cambia su cualidad del ser.

5 Hay antiguas o *täškhwa* que se resguardan en el oratorio comunitario, otras habitan en el oratorio doméstico-privado de los curanderos.

Al respecto, consideramos importante detenernos en tres nociones, de inicio definir que la idea de "ontología" la retomamos de Philippe Descola como "el sistema de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres". (Descola, Philippe, 2006, p. 139. Citado en Ruíz Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos, 2016, p.195). En ese mismo tema y con el mismo autor, recordemos que Descola ubica cuatro modos de identificación. Dos de ellos son el animismo y el naturalismo. Éste último es la propuesta que predomina y a través de la cual se rige el mundo moderno –una Naturaleza y múltiples culturas–; se trata, agrega Viveiros de Castro, E. (1996, p. 45) de un modelo "típico de las cosmologías occidentales, que supone una dualidad ontológica entre naturaleza […] y cultura […] regiones separadas por una discontinuidad metonímica."

En tanto que el animismo desde la mirada ontológica –y no evolucionista– se ubica donde las "categorías elementales de vida social" organizan las relaciones *entre* los humanos y las especies naturales, definiendo así una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura basada en la atribución de "disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales". (Descola (1996, pp. 87-88); citado en Eduardo Viveiros de Castro, 1996, pp. 45-46).

En relación a este punto, Viveiros de Castro agregaría que "el animismo se puede definir como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana." (Viveiros de Castro, E. 1996, p. 46). Hecho que deseamos explorar tomando como eje de análisis el costumbre de Bautizo de las Semillas.

Ahora bien, sobre el hecho de que las cosas o figuras que hemos catalogado como no humanos, no siempre serán "objetos", así como no siempre estarán "animados", proponemos seguir la propuesta del antropólogo mexicano Saúl Millán, de atender el *relativismo ontológico* de los indígenas, y éste "no depende de la *variación* de las culturas sino de la variación de los seres, generalmente sujetos a transformaciones continuas" (2015, p. 84). En donde la variación, "se concibe como una naturaleza inherente de los seres animados". (Millán, S., 2015, p. 84. Viveiros de Castro, E., 2010).

Cuerpos múltiples: atributos sensibles

Hemos señalado qué es un costumbre y quiénes participan en dicho rito, hemos esbozado algunos de los elementos que nos llevan a justificar el hecho de que esos no humanos o cuerpos otros, no sólo tienen una exterioridad e interioridad, tienen también una serie de atributos sensibles que los lleva a ser parte activa del rito de costumbre. En ese sentido, en este apartado proponemos seguir con la misma hebra con la finalidad de enfatizar que la propuesta de cuerpos en el rito de costumbre es distinta de lo que supondría una mirada de las corrientes antropológicas clásicas.

Se ha sugerido que algunos de los colectivos de no humanos tienen una capacidad degustativa y auditiva, es decir, sensitiva, así como cualquier otro cuerpo humano. Escuchan los sonidos de los instrumentos de cuerda, de los tambores, de la campana y del silbato; los cuetes que truenan durante el rito, así como las plegarias. Lo mismo podríamos decir de los atributos olfativo, visual y táctil.

Recordemos que a lo largo del ciclo ritual anual hay una serie de aspectos que nos llevan a sugerir que, en efecto, esos cuerpos "otros" también gozan de una capacidad olfativa, pensemos en el uso y la relevancia del copal en las sesiones chamánicas, en ritos mortuorios, en el festejo de la Santa Cruz o en el Carnaval. La importancia de tal resina es pensada, en primera instancia, en los cuerpos otros. Algo similar podríamos decir de especies arbóreas como el floripondio, una planta que durante el rito es otorgada a un colectivo especifico de no humanos, los cuales responden corporalmente ante el efecto característico: adormecedor y psicotrópico. Lo mismo se podría atribuir a la Santa Rosa.

Pensemos también en la parafernalia ritual, conjunto de elementos que, a decir de los propios lugareños, deben tener ciertas características, o bien, de las nociones propias de una estética local, es decir, otomí; la cual funge como un medio de expresión visual, que comunica, que suscita relaciones sociales, y como generadora de *sensaciones* entre todos los partícipes del rito; es decir, humanos y no humanos; ya que todos ven, aprecian, e incluso, gozan cada uno de los elementos que conforman esa escenografía ritual. Un goce estético de humanos y no humanos a partir de los elementos de la parafernalia del costumbre. Al respecto, fue muy ilustrativo la insistencia de un amigo otomí quien refirió, "este año quedó muy bonito, les va a gustar mucho", refiriéndose a las deidades a las cuales se les ofrenda.
En ese sentido los especialistas en elaborar la parafernalia y utilería son cuidadosos en retomar una serie de elementos característicos o distintivos del grupo, como puede ser la iconografía o colores distintivos otomíes; y aunado a ello, van innovando con otros elementos, los cuales someten a consideración de los ritualistas –especialistas y legos– en cuanto a su posible incorporación en años próximos, o bien, continúan experimentando en su labor creativa.

En cuanto a la idea de la cualidad táctil, hay que partir de la aclaración de que hay cuerpos con un prototipo icónico, y otros anicónico; es decir, uno que claramente nos remite a la idea universal de cuerpo, en tanto que otros cuerpos tienen características diferentes. Hecho que no significa que entre los otomíes no sea considerado como un cuerpo. Estas especificidades corpóreas inciden en la idea que deseamos explorar someramente en cuanto al encuentro entre cuerpos de humanos y no humanos.
Identifiquemos a los cerros o a los manantiales, cuerpos sagrados y a los cuales también se les dirige el costumbre, son cuerpos vivos y animados perpetuamente. Que poseen, como ya se refirió, una fuerza interna. Estos entes pueden incidir sobre cuerpos humanos y viceversa. Por ello la exigencia de impedir el paso de un gasoducto transnacional por el cerro de la comunidad, ya que, por un lado, se trata de un ente, es decir, un cuerpo vivo; y aunado a ello, es el sitio en donde moran las semillas y otros guardianes de Mbithö.

Otro caso son los instrumentos musicales y demás objetos rituales, si bien sí hay una interacción entre ambos cuerpos: humanos y no humanos, es decir, dichos objetos con los especialistas rituales que las ejecutan –ya sean curanderos o músicos–, consideramos que la *intención* en tales figuras-cuerpos es la cualidad que determina su estatus ontológico, así como el tipo de agencia



Imagen 2. Fotografía *Costumbre comunitario otomí "Bautizo de las Semillas*, Libertad Mora, San Pablito, Pahuatlán, 2019.

que van a ejercer. Es decir, el instrumento musical no suena simplemente porque el músico lo toque; algo similar podríamos decir de La Mesa, El Baúl u otros elementos del ritual, éstos no van a responder por el sólo contacto con el curandero u otro especialista ritual. Aquí cabría un pequeño paréntesis al cuestionarnos el tipo de agencia que se abduce, es decir, quién ejerce su agentividad sobre quién. Elementos que nos inducen a retomar el planteamiento del finado Alfred Gell.

Otros colectivos de no humanos son aquellos con periodos efímeros de vida mientras están animados, éstos fueron creados por los especialistas rituales y están hechos con soportes diversos –ya sea de cortezas vegetales, de madera, o bien, en papel industrial–. Dichos cuerpos no humanos pueden incidir sobre cuerpos humanos, por ello sólo los *bädi* pueden tocarlos, pues recordemos que algunas de las figuras recortadas se tratan de entes patógenos, malignos.

Por último, hay otros cuerpos como el águila bicéfala que permanece a lo largo del rito, pero toma distintos soportes corpóreos en distintos momentos. Incluso es frecuente escuchar expresiones del tipo: "Siempre está aquí, en distintas formas, pero siempre va a andar por aquí", o incluso, "el águila anda hasta allá en Durham", uno de los sitios predilectos de emigración otomí.

En todos esos colectivos que hemos señalado hay una noción de las implicaciones corporales. Con sus especificidades, pero finalmente, un cuerpo responde ante otro, independientemente de si se trata de un ente humano o no humano. Al respecto, consideramos fundamental la siguiente cita de Viveiros de Castro en relación con la corporalidad que aquí tratamos de señalar:

> Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía característica, sino un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe ese plano central que es el cuerpo como haz de inclinaciones y capacidades, y que es el origen de las perspectivas. (1996, pp. 55-56)

Mate: cuerpos discursivos, kinéticos

El costumbre se conforma de distintas unidades rituales, no obstante, existen elementos que se repiten, pero en distintos sitios del entorno inmediato de la comunidad. Se visita a los manantiales, la casa del águila bicéfala, la cueva sagrada, así como varios puntos identificados en los cerros. Se inicia y se termina en el oratorio comunitario. En todos prevalece la ofrenda alimenticia, discursiva, así como kinética y sonora. Como se ha insistido, el "bautizo de las semillas" es un rito de petición, intercambio y agradecimiento, es una ofrenda en la que se dan cita distintos colectivos de humanos y no humanos. Estos cuerpos socializan a través de las plegarias, los sones, la comensalidad, la dramaturgia ritual, así como en la ejecución de algunos movimientos que, al compás de los sones, elaboran coreografías circulares o en línea. Estos movimientos los hacen tomando como referencia a los altares en donde se encuentran las figuras rituales, es decir, algunos de los colectivos de no humanos. Los curanderos

fungen como maestros de la coreografía. Son ellos quienes dirigen los desplazamientos corporales. Recordemos que en todo momento son mediadores. Por su parte, las cocineras rituales bailan con algunos de los alimentos que son parte de la ofrenda alimenticia, por ejemplo, el atole, el pan, o bien, con un guajolote hervido. En tanto que, el resto de humanos acompañan con una veladora y un ramillete de flores. Ahora bien, con la finalidad de seguir el argumento de este documento, nos interesa detenernos en este punto.

De manera general se podría decir que los asistentes al ritual son las personas que tienen la habilidad y capacidad para poder bailar los sones rituales y de esa manera ofrendar dancísticamente a las deidades a las cuales se les dedica el costumbre. Al respecto, nos cuestionamos sobre la idea de que sólo los cuerpos humanos tienen o gozan de la habilidad en la ejecución kinética. Es decir, qué pasa con aquellos cuerpos no humanos. Hay un reconocimiento en su relevancia en el rito, algunos incluso como deidades a las cuales se les dedica el costumbre, pero ¿están imposibilitados de participar en la ejecución de movimiento?

Por lo general, las corrientes clásicas del pensamiento social y artístico nos refieren que la danza es un campo eminentemente humano, y con esta idea de "humano" se refieren a la perspectiva y/o abordaje universal de cuerpos humanos en el sentido clásico del término. Es decir, una mirada occidental en la que mucho de los otros mundos, queda relegado.

Desde la consolidación de la antropología se ha insistido en la relevancia del método etnográfico para dar cuenta fehaciente de los hechos; aunado a ello, en las últimas décadas se ha enfatizado en descartar las miradas colonialistas; no obstante, nos cuestionamos si al mantener una mirada sesgada que parte de los propios paradigmas del investigador, no se continúa con algún tipo de colonialismo que dicta o que da cuenta de una realidad errada en cuanto al otro. Esto por supuesto, implica ignorar la realidad etnográfica y omitir aquello que tanto pregona la antropología y otras disciplinas similares: ponderar la diversidad. ¿Qué pesa más, ser fiel a lo que vemos y nos dicen los interlocutores en campo, o ser obediente a los cánones universales? Cánones que, por cierto, nos remiten a varias centurias y otros contextos.

En el caso preciso de las figuras rituales, es decir, un colectivo de cuerpos no humanos, el cuestionamiento o la incredulidad por lo general gira en el sentido de que, al tratarse sólo de objetos o cuerpos "otros", se formula implícitamente la pregunta –de tácita respuesta negativa– de ¿cómo podrían bailar si esto sólo lo hacen los sujetos? De nueva cuenta caemos en una visión antropocéntrica, pero desde el punto de vista naturalista occidental, es decir, etnocéntrico y no animista amerindio.

Varias de las voces otomíes fueron enfáticas al señalar que hay varios sones, unos son para colocar la ofrenda, otros para acompañar los cantos de los curanderos, "pero hay otros en los que suenan para bailar, y ahí sí, todos deben bailar, y si bailan las deidades, cómo no van a bailar los que nos vienen a acompañar,[6] todo, todo se mueve".

6 Refiriéndose en este último caso, a los externos a la comunidad, los recurrentes etnógrafos.

Como ya se sugirió, son distintos los colectivos de no humanos que forman parte del costumbre; por ahora me detengo en ciertas figuras que bailan al compás de los sones rituales. La primera interpretación después de ver el rito hace varios años me hizo pensar que era parte de las acciones que ejecutaba el curandero. "Eran sólo objetos". Lo importante era lo que hacían los sujetos y cómo se relacionaban entre sí. Consideré que con enfatizar su valor simbólico era franca en el análisis etnográfico. Se trataba de una emulación o una representación. No obstante, con el paso de los años y con un dialogo más reflexivo y de constante interlocución con los otomíes, entiendo que las figuras son cuerpos múltiples. Para ello fue fundamental entender las conceptualizaciones émicas y no aventurarme en mis propias interpretaciones o explicaciones. Hay cuerpos que siempre estarán animados; en otros, la variación es la constante. A veces con una agencia activa, luego pasiva.

Esto lo ejemplifico cuando el curandero es abducido por la agencia que ejercen los no humanos sobre él. En específico, figuras recortadas o antiguas. En efecto, aparentemente él mueve las figuras, pero son éstas las que ejercen el poder sobre el *bädi*, él es sólo el mediador o interlocutor. El curandero en ese momento ejerce un rol pasivo ante los cuerpos otros. Algo similar ocurre con los músicos que ejecutan los sones rituales, se insiste, ¿quién abduce a quién? Al respecto y retomando a Alfred Gell, diríamos que la capacidad de acción incide en el estatus ontológico del objeto, ahora vuelto sujeto.

No obstante, recordemos la insistente idea de que sólo un cuerpo pensante es actuante, sólo el cuerpo que es capaz de generar cultura es aquel que conoce y reconoce las artes del movimiento; y algo similar se sugiere en cuanto a la música, pues se da por hecho que sólo el ser humano es el único con la habilidad y capacidad para escuchar o reconocer el sonido. Se excluye a los animales, la vegetación, y así como éstos, a una amplia variedad de cuerpos otros, de no humanos. Descartar sus cualidades y habilidades implica desechar las características sensibles e intencionalidades de *otros* colectivos. Afirmar esto, significa descartar las propias exégesis locales, y aunado a ello, reiterar lo que durante siglos se ha instituido como los paradigmas del pensamiento universal. En ese sentido nos parece fundamental la crítica y llamada de atención tan insistente del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro en cuanto a que "Las categorías de Naturaleza y Cultura […] no solo no tienen los mismos contenidos, sino que tampoco poseen el mismo estatuto de sus análogos occidentales" (Viveiros de Castro, E. 1996, p. 38).

Reflexiones finales

El rito chamánico "bautizo de las semillas", es el espacio-tiempo en el que se convocan y se reúnen distintos colectivos tanto de humanos como no humanos. Como se ha referido, algunos toman un papel activo o preponderante frente a otros, no obstante, todos son partícipes del rito. Sin embargo, pese al material de campo y a las propias exégesis locales, nos interesa destacar la reticencia de algún sector de la academia. Hecho que se plasma en la forma de abordar teórica, metodológica y conceptualmente la información etnográfica, pues predomina una reticencia que se muestra cuando se trata, de nueva cuenta, con los



Imagen 3. Fotografía *Semillas y figuras protectoras de la comunidad otomí*, Libertad Mora, San Pablito, Pahuatlán, 2019.

otros entes u *otros* cuerpos; es decir, aquellos no humanos que, se insiste, sí participan en el rito. Cuando se insiste en esto, no se sugiere que se trate de una participación en el sentido metafórico de la expresión. Es decir, las figuras, objetos o cuerpos *animados*, no son una *representación* de algún ente; son entes, son cuerpos. Esto nos lleva a enfatizar la diferencia entre la noción de representación y la de presentación. Y, sobre todo, en cómo se conceptualiza y generaliza la idea de cuerpo y a partir de ello se define o se legitima lo que es o no es cuerpo en diversas culturas. Al respecto, sería oportuno una propuesta metodológica como la referida por Martin Holbraad en cuanto a la idea de "ontografía", en la que se opte por la generación de otros conceptos relacionados con los puntos de vista de los interlocutores.

En algunos casos, como en el de las figuras rituales, son expresiones que en el rito toman cuerpo en los soportes creado *ex profeso* por el curandero, y una vez que son *animados* en conjunto por todos los especialistas rituales, se convierten en cuerpos que participan en el rito. Cierto, son cuerpos con varias particularidades, pero finalmente son cuerpos: con intencionalidades, atributos y sensibilidades.

Pese a esas explicaciones, encontramos que de manera tradicional a los entes que conforman el colectivo de no humanos se les ha considerado simplemente como objetos. Al respecto, Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (2007) apuntan en el hecho de que la antropología clásica ha confinado a los objetos a un estudio en el que sólo se dé cuenta de éstos como materia inerte o bien, sólo reconociendo la *fisicalidad* de ésos, lo cual omite la idea de que los "objetos" puedan poseer algún tipo de interioridad.

Tal abordaje puede diferir o imponerse a las propias exégesis locales; es decir, no sólo se necesitan nuevos o variados marco teóricos para el análisis de los datos etnográficos, se requieren de propuestas metodológicas en las que, en primer lugar, "se tome en serio lo que practican y creen nuestros informantes [interlocutores]", (Neurath, J. 2007, p. 90; parafraseando a Holbraad, 2008) de avanzar en ese camino, Henare, Holbraad y Wastell (2007) destacan la posibilidad del "germen de una nueva metodología" en relación al tema de los objetos en la antropología.

En ese tenor, consideramos que propuestas de análisis contemporáneas –como las ontologías indígenas, el perspectivismo amerindio o la antropología relacional–, ofrecen acercamientos teóricos y metodológicos más pertinentes para estudiar los diversos cuerpos, diversos mundos, diversos colectivos, pues "destacando el punto de vista del nativo", se podrá elucidar las connotaciones de tales expresiones, y, sobre todo, entender la propia antropología que los grupos de estudio hacen de sí mismos y de sus colectivos. (Viveiros de Castro, E. (2007, 2008a, 2008b); Neurath, 2007). En ese mismo orden de ideas, el antropólogo británico Tim Ingold agrega que "las concepciones nativas se colocarían al mismo nivel que las teorías filosóficas, haciendo de la antropología, una filosofía con la gente dentro" (Ingold, T., 1992, p. 696. Citado en Olatz González-Abrisketa y Susana Carro–Ripalda, 2016, p.105). Agregaríamos que, como sugiere Eduardo Viveiros de Castro: "No estudiaremos únicamente las prácticas y creencias de un grupo determinado, sino la teoría antropológica inherente a las prácticas discursivas y los rituales de este grupo." (Citado en Neurath, J. 2007, p. 90). Pues a partir del estudio de dichas prácticas podremos entender que tal vez aquellas "figuras" u "objetos" que se consideran simplemente como "instrumentos", "medios" o "soportes", pueden estar dotados de una intencionalidad distinta a la que el académico predispone. Y es precisamente dicha capacidad de acción o intencionalidad (agencia), aquello que, desde la mirada de Alfred Gell, otorga un estatus ontológico distinto al objeto.

Si como se insiste, "bailar es de humanos", parafraseando a la etnocoreóloga Judith Hanna, encontramos que en los distintos entes o cuerpos no humanos que hemos referido, éstos poseen un espíritu, una interioridad que manifiesta o ejerce una inten-

cionalidad. Y no sólo ello, también hablamos de cualidades sensibles, como cualquier otro cuerpo. Esto lo encontramos en las expresiones orales de los propios interlocutores, así como en las expresiones visuales a través de la iconografía textil, o bien, en las plegarias chamánicas o en los propios sones rituales. Luego entonces, en dónde radica el problema en descartar a los no humanos como ejecutantes de movimientos o como entes que perciben el sonido u otras expresiones. Si existe la exégesis local del cuerpo como un ente kinético y sonoro, por qué la negación en el hecho de que los cuerpos *otros* o no humanos, gocen de la misma capacidad que los humanos. ¿Acaso el motivo radica en que se trata, de nueva cuenta, de otros? De ser así, es una falacia creer que se ha erradicado el etnocentrismo. "La antropología [así como otras disciplinas] no puede ser o seguir siendo el teatro perverso en el que al otro siempre se lo representa o inventa de acuerdo con los sórdidos intereses de Occidente." (Duchesne, 2018, p. 113).

Referencias

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Descola, P. (2006). Beyond Nature and Culture, Radcliffe'Brown Lecture in Social Anthropology, 2005. *Proceedings of the British Academy 139*, pp. 137-155.

Descola, P. y G. Pálsson. (2001). Introducción a *naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* México: Siglo XXI Editores.

Duchense Winter, J. (2018). Invitación al Baile del muñeco Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas, de Juan Duchesne. *Mopa Mopa*, (25), pp. 112-120.

Galinier, J. 2018 [1990]. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México: UNAM, CEMCA, UIEH.

González–Abrisketa, O. y S. Carro–Ripalda. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, LXXI*(1), pp. 101-128.

Lewy, M. (2014). Antropología auditiva y música popular: ontologías musicales en la gran sabana (Venzuela), *XI Congreso IASPMAL. Música y territorialidades: los sonidos de los lugares y sus contextos socioculturales*.

Millán, S. (2015). La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas. *Scripta Ethnologica, XXXVII*, pp. 82-100.

Mora Martínez, L. (2020). Sonoridades, cuerpos y agencias en contextos rituales otomíes. [Conferencia virtual] en el Seminario Antropología, historia, conservación y documentación de la música en México; México: Fonoteca INAH.

Neurath, J. (2020). La contemporaneidad del ritual indígena. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, XV*(29), (enero-junio), pp. 1-22.

Ruiz Serna, D. y C. Del Cairo. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno, Revista de Estudios Sociales, 55.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena, en *Tierra Adentro. Terriorio indígena y percepción del entorno*. Surrallés, Alexandre y Pedro García (ed.) (pp. 37-73), Perú.



Fotografía del Taller Prácticas de Performance para el Buen Vivir, *proyecto TransMigrARTS*, UDFJC