

# ACULTURACIÓN APROPIATIVA: CHAMANISMOS TEPEHUA Y OTOMÍ DE LA HUASTECA SUR

## APPROPRIATIVE ACCULTURATION: TEPEWA AND OTOMI SHAMANISMS FROM SOUTHERN HUASTECA REGION

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez\*

Fecha de recepción: 09 de abril de 2019 • Fecha de aprobación: 30 de enero de 2024.

**Resumen:** El concepto de aculturación apropiativa reúne los conceptos de aculturación (*sensu* Aguirre Beltrán) y apropiación (*sensu* Bonfil Batalla), con el fin de comprender el proceso que llevó a los chamanes tepehuas orientales a apropiarse de dos tradiciones otomíes orientales para, por un lado, comenzar a recortar figuras de papel sin abandonar su antigua tradición de atar figuras de corteza; y, por otro lado, sustituir el antiguo uso de datura por el más reciente uso de cannabis (*cannabis*), en acuerdo con su propio estilo cultural tepehua (*ma'álb'amá'*), muy distinto del estilo otomí (*ñühü*). La descripción de esas apropiaciones se funda en material etnográfico que recogí sobre todo entre los tepehuas orientales, y que contrasto y comparo con material etnográfico recogido por otros etnógrafos entre este y otros grupos étnicos del vecindario regional de la Huasteca sur, y que contextualizo con material historiográfico también publicado.

**Palabras clave:** aculturación apropiativa; chamanismos; tepehuas; otomíes; Huasteca.

**Abstract:** The concept of appropriative acculturation unites the concepts of acculturation (*sensu* Aguirre Beltrán) and appropriation (*sensu* Bonfil Batalla), with the aim to comprehend the process which took Eastern Tepewa (*Ma'álb'amá'*) shamans to appropriate two Eastern Otomi (*Ñühü*) traditions for them to, on the one hand, start cutting paper figures without giving up their ancient tradition of binding bark figures; and on the other hand, to substitute the old use of datura in favor of the more recent use of cannabis,

\* Perspectivas Interdisciplinarias en Red, México, cghr30@hotmail.com.

in accordance with their own Tepewa cult style, very different from Otomi style. Description of these appropriations rests on ethnographic material collected by myself mostly between Eastern Tepewa people, which I contrast and compare with ethnographic material collected by others who worked with these and other ethnic groups within the southern Huastec regional neighborhood, and which I contextualize with also published historiographic material.

**Keywords:** appropriative acculturation; shamanisms; Tepewa Indian people; Otomi Indian people; Huastec region.

**Résumé:** Le concept d'acculturation appropriative réunit les concepts d'acculturation (au sens d'Aguirre Beltrán) et d'appropriation (au sens de Bonfil Batalla) afin de mieux comprendre le processus qui conduisit les chamanes tepehuas orientaux à s'approprier deux traditions des Otomís orientaux. D'un côté ils commencèrent à découper des figurines de papier sans toutefois abandonner l'ancienne tradition de la ligature de figurines d'écorce; d'un autre côté ils substituèrent à l'usage ancien de datura celui plus récent du cannabis, en accord avec un style culturel proprement tepehua (*ma'álb'amá'*), bien distinct du style otomí (*nūhú*). La description de ces appropriations s'appuie sur un matériel ethnographique que j'ai recueilli avant tout chez les Tepehuas orientaux; je le différencie puis le compare avec le matériel ethnographique recueilli par d'autres ethnographes chez ce même groupe ainsi que chez d'autres groupes ethniques de la région du Sud de la Huasteca, tout en contextualisant l'exercice par la prise en compte du matériel historique publié.

**Mots-clés :** acculturation appropriative; chamanismes; Tepehuas; Otomís; Huasteca.

## Objetivos y método

El objetivo de este artículo es describir dos series de transformaciones diacrónicas en la práctica ritual tepehua oriental y los antecedentes históricos de los que derivaron. La primera transformación es la del paso de una época anterior —concluida hacia fines del siglo XIX o principios del XX, en la que los chamanes tepehuas solo ataban corteza para materializar almas humanas y no humanas— a una época posterior, que arrancó un poco antes de mediar el siglo XX, en la que los chamanes continúan con el atado de corteza, pero también, además, recortan papel con equivalentes —aunque compartimentados— propósitos. La segunda transformación es la constatada en la transición de un tiempo pasado en el que los chamanes usaban la datura, y los mitos hablaban de esta, a un tiempo más reciente en el que narran, utilizan, consumen y rinden culto a un ser suprahumano materializado en la cannabis. En ambos casos, el paso de la práctica tepehua oriental pretérita a la presente se dio por influencia de las prácticas chamánicas otomíes orientales, influencia y adopción que describo con ayuda del concepto de aculturación apropiativa, en el que reúno el concepto de aculturación que propone Aguirre Beltrán ([1957] 1992), con el de apropiación que propone Bonfil Batalla ([1981] 1991).

Mi intención no es someter a revisión virtudes y limitaciones de ese concepto compuesto, labor para la que me vería obligado a revisarlo a la luz de otros conceptos del tipo, como los de difusión, *bricolage*, mestizaje o hibridismo (Boas 1924; Lupo 1996; Gruzinski [1999] 2000; Burke [2010] 2013; Lévi-Strauss [1962] 1999; Millán 2001). Dicho de otra forma, no intentaré probar que mi elección conceptual es la mejor pues, de hecho, tampoco me ha parecido mejor ni peor a otras de las que he leído. Creo que habría podido usar cualquier otro concepto o mezcla de estos, utilizándolos como propongo emplear los que elegí, aunque tampoco intentaré comprobar esto último. Mi intención, de modestas pretensiones teóricas, presume en cambio de cierto alcance descriptivo que busca poner de relieve lo distintos que son dos grupos étnicos indios que comparten territorio en una misma región histórico-cultural, con el fin de mostrar la forma en que uno ha influido sobre el otro en el curso de los últimos siglos. Sé que esas influencias han debido correr en ambos sentidos, de manera que los tepehuas orientales deben haber —de hecho, han— influenciado las prácticas rituales otomíes orientales tanto como el sentido inverso. Sin embargo, omito especular sobre las influencias de los totonacanos (totonacos y tepehuas) sobre los otomíes y me limito a describir lo que, de acuerdo a mi interpretación de las prácticas pero, sobre todo de acuerdo a

los testimonios de los propios tepehuas, ocurrió entre estos últimos, cuando se apropiaron de las prácticas chamánicas que tomaron de los otomíes; prácticas y elementos que transformaron para hacerlos propios, perdiendo en esa transición algo de su estilo original otomí para adoptar una forma y un contenido adecuados por y para los tepehuas.

Las páginas que siguen, relativas a la aculturación apropiativa que verificó la ritualidad tepehua oriental bajo la forma de una fuerte influencia otomí, no contemplan el análisis de fuentes históricas primarias (documentos de archivo). Aunque este documento sí refiere algunas pocas fuentes secundarias de historiografía regional (libros contemporáneos de historia decimonónica, colonial y prehispánica), cifra su principal aportación en material etnográfico original, recogido por mí en el curso de casi dos décadas, comparado y contrastado con el consignado en la bibliografía etnográfica abocada a la Huasteca meridional, aunque algunos de estos datos y algunas de las principales interpretaciones que de ellos derivo tienden a la etnohistoria. Puesto que no reviso fuentes primarias y mis referencias a la bibliografía dedicada a la historia es limitada, no aspiro a la etnohistoria entendida como la disciplina que conjuga el método histórico con el etnográfico. Los métodos de los que deriva este documento son, fundamentalmente, el etnológico que compara etnografías, y el etnográfico que otorga primacía a la voz del presente, incluso cuando es conjugada en tiempo pasado. Como sugiere Aguirre Beltrán ([1957] 1992), en la reconstrucción histórica o etnohistórica, al método sincrónico, etnográfico, compete la parte «basada en la memoria de los ancianos» (189 n. 21). Serán pues, por lo que toca a la etnografía declinada como etnohistoria, los viejos chamanes tepehuas orientales, los «curanderos», quienes ofrezcan testimonio de un tiempo pretérito cuando, de los atados de corteza de jonote de hule, los muñecos de papel recortado y las artes rituales de sus abuelos solo conocían a los primeros (los atados de corteza). Además de la voz de los ancianos, será la lengua misma —o, más precisamente, un dato léxico— la que, en un solo pero fundamental punto, dé pistas de un tiempo en el que no era la Santa Rosa (*cannabis*), sino la datura, la planta que facilitaba a los chamanes sus labores rituales.

Por razones de espacio y por llana definición temática, pero también para evitar repetir lo que muchos etnógrafos hemos escrito, no desarrollaré detalladamente casi ninguna de las cuestiones tocadas aquí. Como he dicho en las primeras líneas de este apartado, el foco de atención que propongo está puesto sobre dos transformaciones históricas, pero no analizaré detalladamente casi ninguno de los elementos transformados ni dibujaré una imagen del conjunto en el que tales elementos encuentran su lugar. No describiré puntualmente el complejo ritual

chamánico del que los atados de corteza, los recortes de papel y la Santa Rosa forman parte. No caracterizaré a profundidad los mecanismos de materialización, objetivación o corporeización de los que participan los primeros, como tampoco me detendré extensamente en los dispositivos de trance, éxtasis, posesión, incorporación, encorporación, corpomorfización ni condensación a que da pie la última. No lo haré por lo que a los conceptos toca y tampoco lo haré por lo que a los hechos etnográficos respecta. Las referencias bibliográficas consideradas son suficientes para guiar una lectura posible de quien quiera abundar en unas cuestiones y otras. Tampoco ofreceré una narración histórica regional. No lo haré porque mis campos de especialización son la etnografía y la etnología y no los de la historia y la etnohistoria, pero también porque, en segundo lugar, hasta donde sé, ni los historiadores ni las fuentes de archivo mejor conocidos abordan específicamente estas cuestiones. Como explico en el siguiente apartado, sin renunciar a sacar provecho del trabajo de los historiadores, no escribo como historiador, sino como etnógrafo (que trabajé en campo) y etnólogo (que comparo etnografías) que en este artículo tiendo a la etnohistoria, sin instalarme propiamente en esta.

### **Aculturación apropiativa en el sur de la Huasteca**

Gonzalo Aguirre Beltrán ([1957] 1992) señala que el concepto «*ad-culturación* indica unión o *contacto de culturas*» (11, cursivas como en la fuente). Siguiendo al fundador del indigenismo —quien a su vez sigue a Redfield, Linton, Herskovits y Kroeber, pioneros en la materia—, a esa aculturación generada sobre las culturas en contacto es necesario sumar las «fuerzas internas engendradas en el seno de las propias culturas», para de esa manera derivar una imagen completa del cambio cultural del que la aculturación es solo una fase que modifica «los patrones originales de ambos grupos» (14-15). Las sociedades y sus culturas se vuelcan por sí mismas al cambio, al tiempo que a este cambio endógeno se añade el derivado por las influencias del contacto con las culturas de otras sociedades.

En su época, Aguirre Beltrán ([1957] 1992) observaba que la mayoría de los estudios sobre aculturación tratan la cuestión del impacto europeo sobre los mundos indios. En este documento ofrezco datos históricos, pero sobre todo etnográficos, de un proceso de aculturación cuyos protagonistas principales son dos pueblos indios: el tepehua y el otomí. En el escenario en que tienen lugar los intercambios entre dichos actores, también participan los pueblos nahua, totonaco y mestizo, pero son los primeros dos en los que concentro mi atención.<sup>1</sup> Indica

el eximio antropólogo veracruzano que, para interpretar con justicia el cambio al que la aculturación contribuye, es necesario partir de la condición previa al contacto intercultural, «la *línea básica o punto cero del contacto*» (17, cursivas como en la fuente). Dicho de otra manera, es necesario referir qué fue lo que cambió; qué hubo antes del cambio. Este documento también pretende avanzar en este último sentido.

En su obra, Guillermo Bonfil Batalla ([1981] 1991) se ocupó de las relaciones hegemónicas entre dominantes y dominados. Entre otros importantes aportes, ideó el concepto de «control cultural» con el objeto de «entender mejor los procesos culturales que ocurren cuando dos grupos con cultura diferente e identidades contrastantes están vinculados por relaciones asimétricas» (49). «La dinámica del control cultural se expresa en cuatro procesos básicos correspondientes al ámbito que cada cual refuerza: *Resistencia* de la cultura autónoma; *imposición* de la cultura ajena; *apropiación* de elementos culturales ajenos, sobre cuyo uso puede decidirse aunque no se esté en capacidad de producirlos y reproducirlos autónomamente; *enajenación*: pérdida de capacidad de decisión sobre elementos culturales propios» (52, cursivas como en la fuente).

Las apropiaciones de las que daré cuenta no se ajustan a la perfección a las definidas por Bonfil Batalla puesto que, como se verá, los tepehuas se apropiaron de las invenciones otomíes pero, una vez apropiadas, han sido enteramente capaces de producirlas y reproducirlas autónomamente, según su propia idiosincracia y estilo, en atención a sus propios intereses y en congruencia con sus propios marcos culturales. Sin embargo, las apropiaciones sudhuastecas se ajustan bien al esquema cuatripartito de Bonfil Batalla en su conjunto, de manera que, al utilizar el concepto de «apropiación cultural» para modificarlo, no creo traicionar su espíritu.

Con el concepto compuesto de aculturación apropiativa me referiré a un proceso que tuvo lugar entre tepehuas y otomíes sudhuastecos, y que es en varios puntos comparable al que caracterizó a los zapotecos nativos del, y a los extranjeros que llegaron al, Istmo de Tehuantepec en el siglo XIX. Seguramente hay más diferencias que semejanzas entre el caso istmo-oaxaqueño y el sudhuasteco, pero en la Huasteca sur, como también en el Istmo de Tehuantepec tal como lo presenta Leticia Reina (2013), «la cultura zapoteca se enriqueció al contacto con otras culturas [...]; no en términos de imitación sino de integración de nuevos elementos y de readecuación a su propia dinámica. La influencia de extranjeros aportó muchos elementos culturales que los zapotecas integraron a su vestido, a la comida y a la música, pero no como imitación sino de manera reelaborada [...]» (319).

Así como los zapotecos no imitaron, sino que integraron y reelaboraron la comida, la música y el vestido extranjeros, comparablemente, los tepehuas orientales se apropiaron de los muñecos de papel recortado creados y de la Santa Rosa utilizada por los otomíes de la Huasteca. Los tepehuas se apropiaron del recorte de muñecos de papel inventado por los otomíes para sumar esa tradición cultural a su propia tradición totonacana de atado de muñecos de corteza, adecuándola a sus propias prácticas rituales y compartimentándola, sin desplazar las prácticas antiguas. Por otro lado, los tepehuas adoptaron el uso de la Santa Rosa, que seguramente los otomíes introdujeron en la región. Aunque esa adopción redundó en el abandono del uso de datura, se la apropiaron de acuerdo a su propia idiosincrasia, muy distinta de la otomí.

Antes de entrar en materia, en el apartado siguiente señalaré exactamente a qué otomíes me refiero por orientales o de la Huasteca, y de qué tepehuas hablo cuando les llamo orientales. También en este siguiente apartado identificaré a los nahuas y totonacos de la Huasteca que completan el mosaico pluriétnico amerindio del sur de la Huasteca.

## Los pueblos indios de la Huasteca sur

Antes de entrar en materia, cabe precisar a quiénes me refiero cuando hablo de unos y otros pueblos nativos de la porción sureña de la Huasteca indígena, región que se localiza hacia el este y noreste de México. El reconocido en singular como pueblo otomí, unificado por ser el portador de un solo idioma vernáculo, es en realidad la suma de múltiples grupos sociales, hablantes de muchas variedades del mismo idioma, que se distribuyen por buena parte del centro del país: desde Michoacán hacia el oeste, hasta Querétaro hacia el norte, pasando por los estados de México, Hidalgo, Guanajuato y otros más. Mientras que los otomíes michoacanos son quienes se encuentran al occidente y los otomíes de Tlaxcala son quienes se encuentran al sureste, los otomíes orientales (*ñühú, ñühü, ñuhú, ñäbñu*) son quienes tienen su territorio al este. A las variantes idiomáticas (*ñuju, ñoju, yühu*, de acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas [INALI]) que hablan esos otomíes del este, que viven en la llanura costera, en la boca-sierra que se abre hacia la costa o hacia el altiplano central mexicano, y en las laderas y barrancas de la Sierra Madre Oriental, el INALI ([2008] 2009, 143-46)

otorga el membrete de «otomí de la sierra» (aunque otros otomíes habitan otras sierras, por ejemplo la de Las Cruces).<sup>2</sup> Esos otomíes orientales ocupan porciones del norte de Veracruz, el norte de Puebla y el oriente de Hidalgo.

En la porción señalada de la Sierra Madre Oriental hidalguesa, además de los otomíes, tienen su hogar los tepehuas de Huehuetla. Respecto de otras comunidades tepehuas, en donde se hablan otras variantes idiomáticas de la lengua tepehua, los tepehuas huehuetecos (*ma'álb'amá'* o *maqálbqamá'*) son los que se encuentran geográficamente más al sur y, por eso, cabe llamarles tepehuas meridionales. Al dialecto (*lbhima'álb'amá'* o *lbhimaqálbqamá'*) del idioma tepehua que hablan, el INALI ([2008] 2009) lo reconoce igualmente con el nombre de «tepehua del sur» (288). Por motivo de la violencia que en su tierra nativa desencadenó, acompañó y siguió a la Revolución mexicana, así como debido a la apertura de nuevos terrenos de cultivo allende la frontera estatal, desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del XX muchos tepehuas del sur abandonaron su hogar en Huehuetla para acercarse o refugiarse, en primer lugar, en comunidades totonacas de los municipios poblanos de Metlatoyuca (hoy Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza) y Pantepec. A esos tepehuas que se acercaron en comunidades totonacas, les llamo «tepehuas poblanos» en este ensayo, y son, como bien indica el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales* del INALI, hablantes de la misma variante idiomática sureña del idioma tepehua *lbhimaqálbqamá'*.

Además de hacia aquellas comunidades totonacas, otros tepehuas huehuetecos caminaron hacia el oriente para refugiarse en la comunidad tepehua de San Pedro Tziltzacuapan, comunidad «madre» de todas las actuales comunidades tepehuas orientales: «madre» de donde en el curso del siglo XX, y quizá desde el XIX, partieron sucesivos contingentes poblacionales que fundaron nuevas comunidades, también tepehuas orientales, sobre todo en el municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, pero también en municipios poblanos vecinos. A la variante idiomática que hablan los tepehuas orientales (*lbhichiwín*), el INALI ([2008] 2009) le llama, inapropiadamente, «tepehua del norte» (288). A los tepehuas que viven en comunidades asentadas más al oriente que cualesquiera otras comunidades tepehuas: San Pedro Tziltzacuapan, Pisaflores, Tepetate y San José el Salto (municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz) y Naranjos (municipio de Francisco Z. Mena, Puebla), los reconozco como tepehuas orientales. Ellos se llaman a sí mismos *maqálbqamán*, *ma'álb'amán*, *maqálbqamanín* o *ma'álb'amánín*, en plural; *maqálbqamá'* o *ma'álb'amá'* en singular.<sup>3</sup> La mayor parte de la información etnográfica original de este ensayo es relativa a ellos, los tepehuas orientales.

Muy cercanamente emparentados, los dialectos *lhichiwíin* e *lhima'álh'amá'* constituyen un solo idioma. Aunque los hablantes de una y otra variante idiomática sostuvieron relaciones sociales consistentes hasta hace pocas décadas y todavía es posible trazar relaciones de parentesco entre tepehuas meridionales, orientales y «poblanos», el trato cotidiano entre unos y otros es a veces escaso, pero casi siempre nulo. El último grupo tepehua, muy distinto de los restantes, habla la variante *lhiimaasipijní* que el INALI ([2008] 2009) llama «tepehua del oeste» (288), una variante tan distinta de las otras que bien podría ser definida como otro idioma (Albert Davletshin, comunicación personal, 2013). Esos tepehuas (*masipijnín*) habitan en comunidades de los municipios veracruzanos de Tlachichilco, Zontecomatlán y Texcatepec. Los llamo tepehuas noroccidentales porque, si bien es cierto que están al oeste como indica el INALI, también están ligeramente más al norte que los demás tepehuas.

Con los nahuas ocurre algo aún más marcado que lo que pasa con los otomíes: hay muchos distintos grupos a lo largo y ancho del país. Los nahuatlato que viven más al oriente del país como en Tabasco y el sur de Veracruz (INALI [2008] 2009, 124, 132). En el caso de los nahuas conviene, entonces, distinguir a los de la Huasteca poblana, hablantes de los que el INALI llama «náhuatl del noreste central» y «náhuatl alto del norte de Puebla» (105-6, 124),<sup>4</sup> de los nahuas que hablan las variantes lingüísticas de las Huastecas veracruzana e hidalguense (106-12, 134-37).<sup>5</sup> De esos nahuas, me referiré a los que viven en la Huasteca sur, cerca de los territorios tepehuas y otomí oriental. Finalmente, sobre los totonacos conviene precisar que llamo totonacos del noroeste a aquellos que hablan las variantes idiomáticas que el INALI rotula como «tononaco central del norte», «tononaco del cerro Xinolatépetl» y «tononaco del río Necaxa» (280-82, 286).<sup>6</sup>

En lo que sigue, a menos que indique otra cosa, cuando me refiera a los otomíes, estaré refiriéndome específicamente a los otomíes orientales; cuando a los totonacos, a los totonacos del noroeste; cuando a los nahuas, a los nahuas de las porciones estatales hidalguense, poblana y veracruzana de la Huasteca sur. Cuando hable de los tepehuas sin más especificación, estaré hablando de los tepehuas orientales y, con más frecuencia, de los tepehuas de la comunidad «madre», San Pedro Tziltzacuapan, que, como dicen los pedreños, ha «parido» a todas las restantes: Pisaflores, Tepetate, Naranjos (ignoramos si también San José el Salto).

## Las rutas de la apropiación tepehua del recorte de papel de tradición otomí

En materia de rito, como también en cuestiones de productividad agrícola, los recuentos tepehuas del pasado suelen retratar una época que se distingue cuantitativa pero no cualitativamente del presente. No es azaroso que los dos asuntos (el ritual y el agrícola) vayan juntos, puesto que los tepehuas, como otros pueblos indios del país, parecen acordar una suerte de relación de causalidad de la primera sobre la segunda. En tiempo presente, esta relación de causalidad no mecánica suelen alegarla como una explicación apenas después de acontecidos los hechos, de manera que una mala cosecha deriva de la falta del adecuado rito agrícola previo, que debió durar todas las noches necesarias, pero no duró, y en el que debieron sacrificarse pollos y guajolotes suficientes, como no ocurrió. En el pasado, cuentan los pueblos originarios de México, la milpa hacía fructificar maíz, frijol, calabaza, chayote y chile con prodigalidad, más que en la actualidad, de la misma manera que el pasado conoció ritos agrícolas de más amplia... de verdadera participación comunitaria, en los que las cooperaciones en especie por parte de los ritualistas eran abundantes y permitían extender la celebración por días y noches que sumaban una semana y más, así como hacer todos los sacrificios sangrientos en todos los sitios que la tradición ordena. En la Huasteca sur india, esos sitios eran el templo comunitario (distinto de la iglesia católica), el atrio de la iglesia (antes camposanto), a veces el cementerio y siempre el o los santuarios locales y regionales. Para los tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan: el santuario peregrinacional de La Laguna (*Lákast'ákuxkán* o 'Lugar del Agua de la Estrella') y cuatro «cerros»: las cimas de tres cerros propiamente dichos y un promontorio —quizás natural, quizás una construcción colonial o prehispánica— apenas en los límites del asentamiento.

En términos generales y desde la perspectiva tepehua, ese tiempo que acabó, que era de exuberancia ritual y productiva, fue «más», pero no fue distinto del presente, en el sentido de que no eran otros los ritos ni diferentes los ritmos y trabajos agrícolas con sus productos. El pasado fue cuantitativamente mejor que el presente, pero cualitativamente idéntico. Cuando aparecen en la narrativa tepehua, los ritos resultan inventados en tiempos míticos, de una vez y para siempre. Esas narraciones guardan poco lugar para la transformación histórica lineal tal como la tradición de origen europeo la concibe. En nuestros días, el rito puede llegar a hacerse mal o sin respeto, pero si se atiende a la forma en que lo describen sus practicantes indígenas, resultará que no se hace distinto a como se hacía. El rito, tal como suele ser descrito y narrado por los tepehuas, no innova. Cercanamente

comparable a la manera como los *wixarika* entienden sus propios ritos: «Las fiestas —insisten los huicholes— se siguen realizando sin ninguna modificación desde los tiempos de los ancestros deificados. Para los indígenas la eficacia de su tradición radica, principalmente, en su carácter ininterrumpido» (Neurath [1996] 2002, 229).

Los tepehuas de mayor edad advierten que algunas antiguas prácticas rituales ya no se realizan o ya no ocurren; algunas de las viejas funciones rituales nadie las ocupa más: ningún baile de rito chamánico es acompañado por el asombroso baile levitado de la yerba Santa Rosa, como cuentan que se llegaba a ver antes, y ningún joven soltero ocupa uno de los cuatro cargos de padrino y madrina de la misma planta de uso ritual que, hace décadas, fueron quizás de obligado desempeño como condición previa a la recepción de la facultad chamánica. En San Pedro Tziltzacuapan ya no existe templo ritual comunitario (*lakachínchin*) y hace décadas que no peregrinan colectivamente a La Laguna. Ya rara vez se ve el sacrificio de guajolotes (normalmente solo se sacrifican pollos) y ningún chamán ofrenda en los tres o cuatro cerros como debiera (el chamán más viejo en funciones ofrenda a veces en un cerro antes o después del rito, y solo excepcionalmente en dos cerros). Sin embargo, en cierto sentido, nada de todo ello es concebido como cambio.

En las narraciones pedreñas no ocurre que las prácticas rituales del presente se hayan transformado respecto a las del pasado. Lo que ocurre, desde la perspectiva lega (la perspectiva no iniciada de quienes no recibieron el don para practicar las artes rituales chamánicas), es que los ritos chamánicos de Costumbre ya no se hacen bien, con respeto, completos. Los ritos tendrían que hacerse bien, no de otra manera. Los ritos se hacen mal, no de otra manera. Lo que ocurre desde la perspectiva de los especialistas rituales iniciados es que, sometidos a sus obligaciones rituales, sufren los embates de la modernización encarnada en el desinterés colectivo por la actividad ritual y la poca cooperación de trabajo y de especie por parte de los vecinos de la comunidad. Los ritos no se transforman, sino que los chamanes han sido abandonados a su solitaria suerte. Tanto en la perspectiva chamánica como en la lega, la transformación del rito no tiene lugar, a menos que la transformación sea, nuevamente desde la perspectiva del chamán, un propósito intencional, encaminado a causar daño a las víctimas por vía de brujería malintencionada. En este caso, una ofrenda incompleta, la disposición fallida de la parafernalia ritual u otro ejercicio ritual inapropiado o impreciso por parte de un chamán (aquí el brujo), otro chamán suele interpretarlo como voluntad para hacer el mal y no como un descuido inintencional (Heiras Rodríguez 2015, 290-91). El cambio en materia ritual, insisto, no tiene lugar desde la perspectiva nativa.

Varias veces Severo Téllez Mónica, el chamán más viejo de entre los que se mantenían en funciones en Tziltzacuapan mientras hice mi trabajo de campo, me ofreció la explicación de que el trabajo de los «curanderos» (los chamanes) de las generaciones anteriores era tal como es el de las contemporáneas. Otras veces, obtuve de él respuestas afirmativas cuando le pregunté si, antes, los chamanes trabajaban como los de ahora, y estoy convencido de que no siempre me contestó así solo por deferencia, sin pensar ni comprometerse con su respuesta. Sus cortas explicaciones de que las cosas eran como son hoy, lo mismo que sus cortísimas respuestas monosilábicas, confirman, en mi opinión, que, según su perspectiva, el rito no ha cambiado. Solo una vez me explicó algo distinto: el padre de su madre, que era un chamán entrado en años cuando Severo era un niño, únicamente ataba corteza de jonote con fines rituales. No recortaba muñecos de papel. En nuestros días ocurre de otra manera. Sin entrar en demasiados detalles, y a riesgo de generalizar sobradamente, puede decirse que hoy se observa que mientras hay muchas mujeres chamanes conservadoras que siguen atando corteza de jonote, pero no recortan papel, los hombres chamanes suelen practicar las dos tradiciones rituales: atan y recortan.

Aunque algunas chamanes también recortan muñecos de papel con suficiencia, de hecho ocurre que la división sexual del trabajo ritual a la que recurren los tepehuas motiva que, cuando la ocasión ritual es de envergadura y los recursos son abundantes o siquiera suficientes para la gran ocasión, durante los ritos de Costumbre las chamanes colocan sus amarres de corteza sobre sus pequeños altares secundarios (guacales a menor altura y con menor superficie que el altar principal), mientras que los chamanes hombres depositan sus muñecos de papel recortado sobre el altar principal (mesas a mayor altura que los guacales y con mayor superficie que estos). En esas ocasiones de Costumbre grande, hombres y mujeres chamanes trabajan compartimentadamente según su género, pero simultáneamente y en equipo (Heiras Rodríguez 2010; 2014).

En el pasado, el abuelo de Severo Téllez amarró corteza de jonote, pero no recortó muñecos de papel ritual. El abuelo materno de Severo no era una excepción. Antes, las y los chamanes tepehuas ocupaban como hoy atados de corteza pero, a diferencia de ahora, todavía no incorporaban la tradición de recorte de muñecos de papel a su práctica. En efecto, la tradición del recorte de muñecos llegó tardíamente, por influencia otomí.

La antropología, la historiografía y la arqueología mexicanistas han consignado el uso pasado y presente de fibras arbóreas que, ya como corteza ruda, ya como papel terso, se han usado con fines que van de los francamente prácticos

hasta los netamente rituales, con todas las posibilidades intermedias que la imposición de tal clasificación arbitraria debe considerar. El papel, se sabe bien, fue uno de los varios materiales que los pueblos precortesianos utilizaron como soporte para la escritura adivinatoria, mítico-histórica y contable que conocemos con el nombre de códices. En la Mesoamérica antigua y en la contemporánea, con papel y con fibras toscas de árbol se han confeccionado también cintas frontales, diademas, tocados, estandartes, abanicos, báculos, huaraches y ropajes que han vestido lo mismo a las divinidades que a los humanos en ritos de paso y en la cotidianidad (Lenz 1948; Hagen 1945; Stresser-Péan [2011] 2012).

Entre los tepehuas orientales, las tiras de corteza externa del jonote (*Heliocarpus donnellsmithii* Rose, *Heliocarpus appendiculatus* Turcz.) se utilizan como cuerdas, mientras que los atados rituales se confeccionan con corteza interna del árbol de hule (*Castilla elastica* Cerv.). Sin embargo, hasta donde sé, desde principios del siglo xx y tal vez desde antes, los tepehuas no fabrican papel con corteza primero suavizada y después machacada, como sí lo hicieron hasta hace poco o siguen haciéndolo en nuestros días los nahuas de las Huastecas hidalguense y veracruzana, y los otomíes orientales (Starr [1908] 1995, 232 y ss.; Lenz 1948, 79-111; Galinier [1974] 1987, 256; Gómez Martínez 2002, 68-69, 95; Mora Martínez 2008).<sup>7</sup>

En su libro *Los tepehuas*, Williams García (1963) dedica un amplio espacio a la descripción de los muñecos de papel recortados por los chamanes, quienes ya los usaban en la década de 1950, cuando el antropólogo tamaulipeco-veracruzano realizó el trabajo de campo que derivó en la redacción de su libro ahora clásico. Profusamente ilustrado con los muñecos de papel que los chamanes recortaban y recortan, el libro informa que a principios del siglo xx, a través de un proceso semejante al utilizado en otras comunidades de la región, «todavía fabricaban papel de [corteza de] madera» que obtenían del árbol del hule y de la «higuera denominada “palo de brujo”», y añade que «el uso de muñecas [atadas de corteza de hule] es antiguo» (189-90, 301). Severo Téllez, mi principal informante en materia ritual, responsable directo de la información vertida párrafos atrás, tenía entre 70 y 80 años de edad cuando trabajé con él, de manera que sus recuerdos podrían ser de la misma década (1950) cuando Williams conoció a los tepehuas, o un poco antes.

El abuelo de Severo Téllez fue un prestigioso chamán de nombre Vicente y, para nuestra fortuna, Williams García (1963) tuvo el tino de consignar y no cambiar los nombres de sus informantes ni de otras personas de quienes le hablaron, entre ellos Vicente, el abuelo materno de Severo. El libro de *Los tepehuas* da

cuenta de ese preciso pedreño, a quien los informantes de Williams describieron, en 1953, como un curandero muy respetado, ya para entonces muerto (150, 262). Si al mediar el siglo pasado Vicente era un anciano pronto a morir (Williams informa que no fue asesinado), su juventud la vivió durante la segunda mitad o el último tercio del siglo XIX, cuando debió aprender el oficio ritual que, entonces, todavía no incluía el recorte de muñecos de papel. Como indica el libro de Williams, el uso de atados de corteza de hule es en efecto antiguo. Aunque Williams no lo explicita, cabe suponer que, si no extrapola información relativa a los otomíes o a los nahuas, a lo que se pudo destinar el papel de corteza que habrían producido los tepehuas a principios del siglo XX fue a los usos consignados por las fuentes coloniales escritas y las etnográficas relativas a los nahuas de la Huasteca poblana (básicamente, el papel como mantel o servilleta), pero no al recorte de muñecos antropomorfos.

La *Historia general de las cosas de Nueva España*, que fray Bernardino de Sahagún ([1988 (ca. 1585)] 1989) escribió en el siglo XVI, describe los usos rituales que, antes de la invasión europea, los antiguos mexicanos daban a las tiras de papel, por ejemplo, quemarlo en ocasión de sus ritos (libro 2, cc. XVI, XXV y ss.). Uso comparable fue el del «cáncer» (sic) que fray Esteban García creyó atajar y «curar» (sic) en el Tutotepec del 1635. Tal como escribió cinco años después, los «seudoprofetistas y sacerdotes con sus discípulos y secuaces» (sic), hablantes de otomí y quizás también tepehua, ocupaban «una mesilla que cubrían con paños de algodón, un brasero con brasas, dos vasos en que echaban sus bebidas, incienso y papel hecho tiras y cortadas a nivel, que decían era el vestuario de su dios» (García 1918, 299-304, citado por Williams García [1963] 2004, 175; cfr. Galinier [1985] 1990, 70-72). Practicaban ceremonias en las que quemaban papel, de acuerdo al testimonio del único informante (delator) del misionero católico: «[...] cada uno, siguiendo al falso sacerdote con inclinación y genuflexión, echaba incienso en el brasero, incensaba los papeles, degollaba las aves, rociando con la sangre el pavimento, fuego y papeles, y echando su bebida en los vasos hacía la misma aspersion; lo que sobraba en los vasos sólo los sacerdotes lo bebían; luego echaban los papeles en el fuego» (García 1918, 299-304, citado por Williams García [1963] 2004, 175).

Los chamanes «seudoprofetistas y sacerdotes» debieron ser otomíes, pero es bien probable que entre los ritualistas «discípulos y secuaces» se encontrasen no solo otomíes, sino también tepehuas. De ser correcta la hipótesis, ya en 1635 los tepehuas aprendían de los hábiles y renombrados chamanes otomíes, tal como habría seguido ocurriendo después, durante siglos, mientras los tepehuas continuaron

aprendiendo, aculturándose y apropiándose de las prácticas otomíes, como también puede proponerse a partir de la extensión de la rebelión de Tutotepec de 1769, en cuyo caso el liderazgo rebelde de los chamanes «mesías» otomíes implicó a entre dieciocho y veintinueve «pueblos» bajo la jurisdicción de las alcaldías coloniales de Tulancingo y Huauchinango (Stresser-Péan [2005] 2011, 109; Güereca Durán 2014, 139).<sup>8</sup> En mi opinión, la rebelión mesiánica-milenarista otomí, con las prácticas rituales que le caracterizaron, debió ejercer influencia, directa o indirectamente, sobre tepehuas, nahuas y totonacos. Sobre los tepehuas en particular, es un hecho que los meridionales quedaron como una isla en medio de esa marejada rebelde otomí, mientras que la cercanía de las comunidades tepehuas orientales es tan marcada que resulta imposible no considerar la aculturación apropiativa alimentada por los acontecimientos.

De acuerdo a Guy Stresser-Péan ([2005] 2011), la fuente inquisitorial de 1771 relativa a la rebelión otomí de 1766 a 1769 en Tutotepec, informa que, en el culto se recortaba el papel con tijeras, ya fuera «en pedazos largos» o bien «en papeles colorados del tamaño de un medio pliego». No se menciona ningún muñeco de papel recortado, que seguramente aún no se usaban en aquella época (121). En el mismo sentido, y a pesar de algunas interpretaciones apresuradas por parte de antropólogos e historiadores, si bien en las fuentes coloniales más tempranas y mejor conocidas sobre los nahuas del altiplano central mexicano del temprano siglo XVI (como la obra de fray Bernardino de Sahagún) hay referencias claras al uso ritual de papel, e incluso al antropomorfismo con este y otros materiales (hule, amaranto), nada explícito indica que recortaran figuras antropomorfas de papel. Rechazando los antecedentes prehispánicos demasiado directos para los muñecos de papel recortado de la Huasteca sur, el arqueólogo, historiador y etnólogo cree razonable suponer, sin «precisión cronológica» alguna, «la primera mitad o a mediados del siglo XIX», acaso a finales del siglo XVIII cuando más temprano (225, 226), como la época en que los prestigiosos chamanes otomíes habrían inventado la tradición de recorte de muñecos de papel, época cuando «el comercio difundió entre los indios el uso de las tijeras de metal que facilitan el recorte» (226). Solo después de esa invención decimonónica o de las postrimerías coloniales es que la tradición pudo llegar a los tepehuas.

Encontramos, así, que el papel de corteza utilizado en Mesoamérica, al menos desde el horizonte Clásico, tuvo alguna continuidad en sus usos, que se extendió hasta bien entrado el periodo colonial. Pero si creemos a los informantes de Williams y hacemos sus testimonios compaginar con los míos, cabe suponer que el nuevo uso ritual del papel, recortado con formas humanas, animales y vegetales,

es más reciente. En mi opinión, y siguiendo la hipótesis de Guy Stresser-Péan, fue a finales del siglo xix y en el curso de la primera mitad del siglo xx cuando los tepehuas cobijaron el proceso aculturador que a la antigua tradición ritual tototonaca de atado de corteza añadió la innovación otomí oriental de recorte de papel fitomorfo, zoomorfo, pero sobre todo antropomorfo. El itinerario de transmisión de la tradición cultural con papel pudo seguir tres vías, en sus respectivos tiempos no mutuamente excluyentes, de manera que pudieron ser varias o todas ellas las que tuvieran lugar.

La primera vía de transmisión intercultural pudo correr de los chamanes otomíes a los tepehuas orientales, cuando todos o casi todos los últimos vivían en San Pedro Tziltzacuapan, antes de que, hacia el segundo lustro de la década de 1930, un gran contingente tepehua abandonara su comunidad de origen para huir de la explotación caciquil pedreña y fundar la comunidad de Pisaflores, o aun previo a que, en el paso del siglo xix al xx, igual motivo condujera a la fundación de San José el Salto. En ese escenario, el abuelo del chamán Severo Téllez se habría limitado a continuar amarrando corteza, aunque ya otros colegas de oficio, en la misma comunidad y seguramente más jóvenes, adoptaban el innovador y prestigioso arte del recorte de muñecos de papel de raigambre otomí. El ímpetu externo de ese proceso aculturador pudo provenir, con mayor probabilidad, de las comunidades otomíes con las que Tziltzacuapan tiene mayores relaciones: en primer lugar, la muy cercana Santa María Apipilhuasco (actualmente en el mismo municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero, pero en aquellos días quizá en el efímero municipio de Tziltzacuapan de Barranco, del que San Pedro fue cabecera municipal); en segundo lugar, las comunidades otomíes de Pantepec, con las que los pedreños y los marieños tienen contactos más frecuentes. Los chamanes tepehuas que participaron en los éxodos del 1900 y el 1930 pudieron llegar a su nuevo asentamiento ya como herederos de la tradición ceremonial otomí.

La segunda vía de difusión, préstamo y apropiación cultural pudo seguir los derroteros de la revolución que, para los tepehuas, supuso la constitución de la comunidad pisafloreña. En esos tiempos fundacionales, aquellos tepehuas renovados pudieron adoptar la tradición cultural de sus vecinos entonces más cercanos, los otomíes de Molango, o de quienes, al parecer, los ayudaron en su lucha contra caciquil y los acompañaron a la aventura de construir una nueva comunidad sin mestizos: los otomíes de Zapote Bravo (ambas comunidades actualmente en el mismo municipio de Ixhuatlán de Madero). Es concebible que, a su vez, los chamanes pisafloreños hayan transmitido la tradición otomí del recorte de papel a sus pares pedreños, tal vez en ocasión de la realización de ritos chamánicos

en los que, como ocurre entre los tepehuas y los otomíes, los deberes rituales obligan al trabajo colaborativo de varios especialistas. Si bien es cierto que durante el trabajo de campo nunca fui testigo ni me platicaron del trabajo conjunto de chamanes de Pisaflores con sus pares de Tziltzacuapan, varias veces pude presenciar, en cambio, la colaboración del viejo chamán pedreño en funciones regulares, Severo, con la única chamán tepehua del Tepetate, María, una mujer aún más vieja que él. También observé visitas de los chamanes pisaflores a la iglesia de San Pedro Tziltzacuapan, como parte de procesos rituales que requerían labores rituales en donde vivieron sus padres y abuelos.

El proceso de aculturación pudo tener lugar después de las fisiones comunitarias de la primera mitad del siglo xx, de manera que, por caminos independientes, a la vez que los chamanes de Molango o Zapote Bravo renovaban la tradición chamánica de los tepehuas de Pisaflores, los chamanes otomíes de Apipilhuasco, Acalmancillo o Ixtololoya pudieron influir sobre sus pares pedreños. Incluso cabe una tercera posibilidad, cuyos agentes pudieron ser los tepehuas huehuetecos inmigrados y refugiados en Tziltzacuapan. Como señalé en los preliminares de este ensayo, varias oleadas poblacionales tepehuas partieron de Hidalgo para diseminarse por los municipios vecinos de Veracruz y Puebla. Se trata de aquellos tepehuas meridionales que viven en Huehuetla, Barrio Aztlán y algunas otras localidades pequeñísimas, todas en las inmediaciones de la cabecera municipal de Huehuetla, todas rodeadas por comunidades otomíes (hoy también mestizas). Los tepehuas del sur debieron abandonar ya hace mucho tiempo la tradición de atado de corteza de hule. Fuertemente influenciados por las tradiciones rituales de ese mar otomí que los circunda, el pequeño archipiélago tepehua huehueteco solo conoce la tradición del recorte de papel.<sup>9</sup> Es posible que los tepehuas meridionales que se avecindaron entre los orientales, hayan enseñado a sus anfitriones las artes que antes aprendieron de los afamados recortadores de papel otomíes.

De lo que no cabe duda es de que, haya sido por una vía o por otras, fueron los otomíes quienes transmitieron esa práctica a los tepehuas. Cabe agregar, sin embargo, que no cabe duda desde la perspectiva de quien escribe, ajena a la opinión tepehua, pues la epistemología nativa no reconoce vía de transmisión humana en las prácticas rituales. Los chamanes tepehuas son unánimes en su opinión de que son los Dioses (o los Santos, o las Estrellas, o Dios, o acaso la Virgen) los únicos que enseñan y otorgan el don (Heiras Rodríguez 2015). Las hipótesis presentadas responden a las preguntas que pueden hacerse con miras a ofrecer una reconstrucción histórica lineal, no a una etnohistoria tepehua si se entiende por

ethnohistoria la reconstrucción nativa del pasado, la reconstrucción del pasado desde una epistemología india —en este caso la epistemología tepehua—.

## **El feroz prestigio otomí en la historia regional sudhuasteca**

Varios etnógrafos de la Huasteca meridional hemos registrado que los chamanes otomíes gozan de un prestigio que, en materia ritual, los coloca en la posición superior de la jerarquía interétnica. Alan Sandstrom señala expresamente que los nahuas recurren a los especialistas otomíes cuando es imperioso realizar un rito comunitario de eficacia asegurada (Sandstrom y Sandstrom 1986, 130; Sandstrom 1991, 302-3). Parece ser el mismo caso entre los totonacos, quienes en una situación comprometida recurrirían en igual sentido a los especialistas rituales otomíes. La fama de los chamanes otomíes como «peligrosos», va de la mano con los estereotipos que los pintan como agresivos y de trato áspero. Los tepehuas noroccidentales afirman que los otomíes «son bien bravos». Los tepehuas del sur los califican de agresivos, conflictivos, malos de plano. Los nahuas de las Huastecas meridionales los ven también como malos, enojones, gente «ingobernable» a la que le gusta pelear (Miranda Portugal 2002, 108-09; Mauricio González González, comunicación personal, 2006, citado por Heiras Rodríguez 2006, 93; José Antonio Romero Huerta, comunicación personal, 2006; Lazcarro Salgado 2008, 10-11, 13; Trejo et al. 2009, 256; Libertad Mora Martínez, comunicación personal, 2010). El registro de Ichon ([1969] 1973) sobre los totonacos, que refiere explícitamente a los peligrosos chamanes otomíes, es extensible al grupo étnico en su conjunto (140, 289). El prestigio de los otomíes como especialistas rituales poderosos y eficaces corre paralelo al temor o suspicacia que provocan, pues un chamán poderoso que puede curar a un enfermo o conjurar con solvencia los peligros de una lluvia torrencial que no amaina es el mismo que puede provocar dolencias o catástrofes —inundaciones, deslaves, hundimientos— con la misma facilidad (Galinier [1985] 1990, 155; Lazcarro Salgado 2008, 17-18; Heiras Rodríguez 2015, 290-91).

Por razones históricas y a pesar de entremezclar prejuicios con hechos constatables, en la Huasteca sur los chamanes otomíes son los más reconocidos en las artes rituales, además de los más espectaculares en sus prácticas visionarias, en correspondencia con ser también los más asiduos consumidores de Santa Rosa, planta de uso ritual. Los antecedentes de esos juicios, prejuicios y constataciones tienen, en efecto, hondas raíces que se remontan a los movimientos poblacionales e

incursiones guerreras que, durante la época prehispánica, tras la caída de Teotihuacan, permitieron a los otomíes avanzar paulatinamente sobre territorios totonacanos. No es casual que los nahuas gocen de mala reputación en otros ámbitos, puesto que también ellos fueron invasores en esos tiempos olvidados.

Según la hipótesis de Stresser-Péan (1998), otomíes y nahuas arribaron a la Huasteca y al Totonacapan a partir del siglo XII o XIII, avanzando sobre señoríos originalmente huastecos (*teenek*) y totonacanos, en incursiones bélicas de sojuzgamiento de la población nativa que en algunos casos respondió replegándose hacia territorios afines culturalmente, y en otros casos fue dominada para, con el tiempo, cambiar de idioma, de manera que muchos señoríos tepehuas y totonacos fueron nahuatlizados u otomizados (25-35; Williams 1963, c. 1). De esos lejanos tiempos datan difusiones de cultura material como las que testimonian los materiales arqueológicos y los registros pictórico-escriturales que evidencian la adopción totonacana de una herramienta guerrera y venatoria de primer orden, llevada del altiplano central por nahuas y otomíes: el arco y la flecha (Stresser-Péan 1998, 76-78).

El vuelco lingüístico y la transformación cultural que le acompañó, hicieron del actual municipio hidalgüense de Huehuetla, como quizás también los de San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria, un mar otomí en el que, siglos después, quedó apenas un pequeño archipiélago tepehua meridional, localizado en la actual cabecera municipal de Huehuetla y sus inmediaciones. Aunque más cerca de la tierra firme totonacana, igualmente rodeada por la marejada otomí terminó la comunidad totonaca de San Francisco (municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz). Es de notar que, por lo poco que la bibliografía etnográfica deja saber, los chamanes tepehuas meridionales y los totonacos de San Francisco desconocen el uso ritual de la corteza de jonote de hule, para limitar su práctica a la del recorte de muñecos de papel (Stresser-Péan y Gessain [1953] 2008; Ichon [1969] 1973, 226; Lagunas 2004). De esta manera, si bien conservaron sus respectivas lenguas y sin duda otros componentes culturales totonacanos, abrazaron no obstante la tradición otomí del recorte de muñecos de papel en detrimento de la antigua tradición de atar corteza con fines rituales.

Guy Stresser-Péan ([2005] 2011), con base en documentación del siglo XVIII pero también con un amplio conocimiento de la arqueología y de las fuentes coloniales más antiguas, concluye que el recorte de papel durante la época colonial debió continuar la tradición prehispánica de cortar tiras largas y pliegos de papel amate, pero para ese siglo XVIII, al menos hasta 1771 (224), aún no habrían sido inventados los muñecos zoomorfos, fitomorfos y antropomorfos que conoce

actualmente la tradición de recorte de papel ritual sudhuasteca. Roberto Williams García, por el contrario, hace de las «camas» de muñecos de papel de los tepehuas «la última fase [...] de los códices» prehispánicos (Williams García [1963] 2004, 148). «Cama» es el conjunto de muñecos de papel recortado y hojas de papel incisas, tal como es ocupado en los ritos chamánicos. En efecto, los tepehuas llaman «cama» o «petate» (*kixt'á'at*) a ese bulto o paquete ritual. Para el etnógrafo que a mediados del siglo xx dedicó el corazón de su trabajo etnográfico a los tepehuas, «las “camas” son el actual representativo, tal vez la última fase, del uso de los códices rituales de los antiguos adivinos: El Tonalamatl. La vieja forma de los “biombos” se refleja en las “camas”. Las figuras de papel recortado corresponden a dioses, elementos rituales de las antiguas pictografías» (148).

En mi opinión, lo que distingue a los códices prehispánicos de los «petates» o «camas» es, precisamente, lo que Williams cree reconocer como el reflejo formal del pasado en el presente etnográfico. Al contrario de lo que él opina, yo creo que las «camas» se distinguen formalmente de los códices prehispánicos porque los segundos son en efecto un biombo, un solo pliego continuo de papel, mientras que los primeros, contemporáneos, son el agregado de hojas separadas y los muñecos recostados sobre estas. Los pictogramas inseparables de su soporte de piel o papel en el códice se distinguen, en su forma, de los iconos recortados, separados de su soporte de papel en el petate. Si hay una continuidad entre el códice pintado y el petate de muñecos de papel recortado, esta no se encuentra en la forma. Más sutil, Jacques Galinier ([1997] 2009) comparte parcialmente la opinión de Williams: «Los indígenas otomíes de la Sierra Madre Oriental son, junto con sus vecinos nahuas, totonacos y tepehuas, una de las últimas poblaciones indígenas de México que ha conservado, desde la época prehispánica, y bajo la forma de figurillas antropomorfas, la expresión material de las entidades que constituyen su panteón» (85).

No puedo disentir de la opinión de Galinier (2009) según la cual esa tradición proclive al antropomorfismo «demuestra la potencia heurística del modelo corporal de interpretación de la realidad pasada, presente y futura» (14), y debo convenir con él en que las tradiciones rituales de la Huasteca sur, y los mundos de los que esas tradiciones son sus operadores, afianzan sus raíces en —desde— la época prehispánica. Sin embargo, no puedo seguir a Galinier si lo que sugiere es que en la época prehispánica se recortaron muñecos de papel como los que ahora recortan los chamanes sudhuastecos, y venden los artistas y artesanos otomíes de San Pablito (municipio de Pahuatlán, Puebla).

Reitero, pues, que adopto la hipótesis de Guy Stresser-Péan ([2005] 2011) según la cual el recorte de muñecos de papel es una invención que tuvo lugar entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX (224-26), cuando los prestigiosos chamanes otomíes orientales «cambiaron el cuchillo de pedernal por las más sutiles tijeras» (Lazcarro Salgado 2011, 3). Su prestigio llega hasta nuestros días, de la mano de las sospechas que suscita su eficacia útil pero peligrosa. Ese prestigio teñido del temor que provocan solo pudo originarse antes de la invasión europea, cuando los guerreros otomíes avanzaron sobre territorios totonacanos y debió acrecentarse cuando, al principio del periodo colonial, los señoríos de Tutotepec y Meztlán capitularon tardíamente al yugo de los invasores españoles. En el mismo sentido debió contribuir el hecho de que, más tarde, a mediados y a finales del periodo colonial, los otomíes encabezaron los cultos mesiánicos y rebeliones de alcance regional mencionados en el apartado anterior. La maestría de los chamanes otomíes en el recorte de papel solo pudo originarse en esas circunstancias de las postrimerías coloniales.

### **Atar corteza y recortar papel**

Hacia la década de 1970, junto con los pliegos de papel amate o papel de corteza, los muñecos de papel recortado por los chamanes otomíes de San Pablito comenzaron a integrarse al mercado nacional e internacional. La perspectiva esteticista de un turista, antropólogo, coleccionista o historiador del arte se ve obligada a conceder en la opinión de que los muñecos de papel recortado por esas y otras manos otomíes orientales resultan complejos, elaboradísimos y en esa medida más bellos cuando se les compara con sus modestos homólogos tepehuas y nahuas de las Huastecas veracruzana e hidalguense (Sandstrom y Sandstrom 1986, 264; Trejo 2008, 185-86). Algunos papeles recortados nahuas y totonacos de la Huasteca poblana son de una simplicidad tal que los distancia del verdadero recorte de muñecos de papel para emparentarlos con el uso prehispánico de pliegos y tiras de papel o, en cambio, con los atados totonacanos de corteza transformados en una especie de papel atado (Trejo 2008, 188 y ss.; Iván Pérez Téllez, comunicación personal, 2008).

La innegable belleza de los muñecos de papel recortado por los otomíes va de la mano con lo que les es específico. Israel Lazcarro Salgado (s.f.) lo informa con elegancia:

Los diseños y tipo de entidades que en sus contornos se alojan pueden ser sumamente peculiares: los tocados con que se perfilan estas figuras antropomorfas presentan una diversidad apabullante. Pequeños cortes y diseños [...] corresponden [...] a auténticas marcas deícticas, alusivas a la identificación localizada de fuentes de agua, cerros, poderes o intenciones [...]. Entre el repertorio de recortes de un chamán [otomí] encontramos figuras tan extraordinarias que dan cuerpo a la «Tierra primera» y a la «Tierra segunda», o al «Muerto asfixiado al comer pollo», al «Viento malo abrumador» o a la «Báscula nacional». [...] Es decir, lejos de un *corpus* reconocible de entidades y potencias divinas, lo que podremos encontrar es una permanente actualización de intenciones, lugares y momentos concretos.

Las prácticas rituales de los nahuas de la Huasteca meridional en sus porciones hidalguesa y veracruzana son más parecidas a las otomíes que a las tototlacananas, aunque sin llegar al recorte otomí de muñecos de papel en tanto puntos de referencia de sucesos específicos, tal como los describe Lazcarro. Más convencionales para la ideología del fuereño, los muñecos de papel nahuas parecen dar cuerpo a divinidades del panteón vernáculo como la Tierra, el Fuego, la Sirena (el Agua), la Semilla del Maíz, la Semilla del Frijol, los Aires, etcétera, en versiones pares de macho y hembra, también distinguidos entre fastos y nefastos (Sandstrom y Sandstrom 1986; Sandstrom 1991; Gómez Martínez 2002; González González 2009).

Aún más escasos en sus identificaciones exegéticas, los muñecos de papel que recortan los chamanes tepehuas pueden dar cuerpo e imagen a Santa Rosa, la Tierra, el Comanche, unos «buenos» y otros «malos», a veces también de un sexo y de otro, pero sorprendentemente, si se pregunta demasiado a los especialistas rituales, resulta que «todos son lo mismo». No importa si se distinguen primero el Fuego del Aire, pues al final resulta que son, en efecto, «lo mismo». Es importante la distinción entre los que son atendidos adentro (durante el Costumbre ortógeno propiamente dicho) y los que lo son afuera de la casa o templo (durante el rito de Limpia contrapatógeno que precede al Costumbre ortógeno propiamente dicho), tal como ocurre con los otros pueblos indios de la región, pero los tepehuas no sufren angustia alguna por identificar a unos y otros seres. En ese sentido, acaso pueda interpretarse que unos recortes dan cuerpo a los Espíritus de la Tierra y, por contraste, otros lo dan a los Espíritus del Cielo: las Estrellas. Los muñecos de papel tepehuas pueden ser formalmente semejantes a los fabulosos muñecos otomíes y a los más convencionales muñecos nahuas, pero en el fondo dan cuerpo no a las innumerables almas de los distintos dioses, sino a las numerosas pero contadas almas

humanas: doce almas las de las mujeres; trece almas las de los hombres. Sumadas: veinticinco fragmentos anímicos que hacen lo mismo una pareja humana que un asombroso y humanizado Espíritu del Maíz.

Como nota Ichon ([1969] 1973), la tradición del recorte de muñecos de papel nunca penetró cabalmente entre los totonacos del noroeste (salvo por la comentada isla que constituye San Francisco, la comunidad más septentrional de este grupo étnico totonaco noroccidental). Lo mismo Ichon que posteriormente Trejo, ambos encontraron que los casos de chamanes totonacos que recortan papel son excepcionales, la iconología de sus recortes es con frecuencia pobre y definitivamente nunca llega a la exuberancia otomí, mientras que la ruta de transmisión de la tradición que va de los otomíes a los totonacos corre, al parecer, por intermediación de chamanes tepehuas (272, 338-41; Trejo 2008, 184 y ss.). En términos generales, y por lo que toca al rito, podemos suponer que los totonacos se mantuvieron relativamente refractarios a la ola aculturativa otomí del siglo XIX.

El poco parecido que guardan las tradiciones rituales chamánicas nahua de las Huastecas veracruzana e hidalguesa y otomí oriental con las propias de otros grupos étnicos otomíes y nahuas de otras regiones de México, a la par con la gran semejanza que esas tradiciones otomí y nahuas de las Huastecas guardan con las que portan los tepehuas orientales y los totonacos del noroeste, permiten suponer que los otomíes y nahuas que arribaron a la Huasteca entre los siglos XII y XIV, aprendieron chamanismo de los totonacanos primero sometidos y luego transformados. Al menos una parte del chamanismo que aprendieron, pues es indudable que contaban con sus propias tradiciones chamánicas altiplánicas. Necesariamente, el proceso aculturador corrió en todos sentidos, afectando los invasores a los nativos milenarios y los aborígenes transformando a los conquistadores arribados violenta y tardíamente.

En la Huasteca sur, los otomíes y los nahuas se totonaquizaron cultural aunque no lingüísticamente. Tepehuas y totonacos, por su lado, algunos se nahuatlizaron u otomizaron en muchos terrenos, y otros solo en algunos. En materia ritual, como también debió ser el caso en materia de mito, otomíes y nahuas debieron adquirir un cierto perfil totonacano, algún matiz como resultado de su contacto con los tepehuas y totonacos asentados en la porción noreste de Mesoamérica. Si bien desde muchos siglos antes de la invasión nahua-otomí, los totonacanos participaron de la que López Austin llama «tradición religiosa mesoamericana» (López Austin [1990] 2006, 31 y ss.; [1994] 2000, 10 y ss.), a partir del arribo de los invasores procedentes del altiplano central mexicano, fueron sin duda nueva y más fuertemente transformados, aunque en el amplio campo cultural mesoamericano,

con las profundas semejanzas que emparentan a grupos de los más variados colores culturales y lingüísticos, esas transformaciones no son tan evidentes como lo es, en cambio, el recorte de muñecos de papel cuya invención no fue prehispánica y ni siquiera colonial temprana sino, al parecer, decimonónica o colonial tardía.

### **La yerba que hace hablar... a algunos pero no a todos**

Los totonacos fueron apenas tocados por la influencia otomí en lo tocante al recorte de muñecos de papel, como también respecto a otros elementos de ese complejo ritual chamánico, entre los que sobresale el consumo ritual de la mariguana, planta que llegó en barco a América. Así como los totonacos no recortan papel —o apenas lo hacen—, en el mismo sentido, consideran prudente guardar distancia del consumo de la cannabis (Ichon [1969] 1973, 289).

A esa planta, que en la región recibe el nombre de Santa Rosa, Alan Sandstrom y Pamela Sandstrom (1986) la asocian con santa Rosa de Lima en virtud de las visiones que gozó y sufrió la monja sudamericana santificada en el siglo xvii (80, 197, 278). Años antes que los Sandstrom, Williams García ([1963] 2004) se limita a señalar la obviedad de que «el tratamiento sagrado, otorgado a la planta, conduce a la conclusión de que se trata de una virgen intercesora que puede ser Santa Rosa» (224). Cuatro años después de publicado el libro de Alan y Pamela Sandstrom, y seguramente sin conocer todavía su contenido, Barrera Caraza (1990) —quien, de hecho, no lo incluye en su bibliografía— asocia también a la Santa Rosa de uso ritual con santa Rosa de Lima:

Ya en el nombre mismo de SANTA - ROSA [sic], dado a la que primero se llamó Isabel y luego Rosa (de Lima) por su belleza física y espiritual, se encuentra la significación de lo puro, lo bello, lo virginal, lo sublime, lo que «eleva». Y habiéndose convertido la cannabis en deidad para los otomíes, pero consumida también *elevación* para establecer la *comunicación* con sus demás dioses, no tuvieron problema en instaurar esa equiparación sagrada de marihuana = Santa Rosa. La expresión poética y filosófica de que *Santa Rosa «viene desde el tiempo y se presenta con el viento y con la lluvia, así habla»*, resume plenamente toda esa correlación simbólica de cannabis = Santa Rosa = Elevación = Comunicación con las deidades (213-214, cursivas como en la fuente).<sup>10</sup>

Lazcarro Salgado (2011) es de la opinión de los Sandstrom y, con mejor juicio que Williams García y Barrera Caraza, supone que después de su canonización en 1671 «su culto se impulsó en el Nuevo Mundo por ser la primera santa americana. Quizá fue entonces», continúa, «que el éxtasis místico se fundió con el éxtasis chamánico» (4).

La historia de la recepción de la santa peruana en la Nueva España no se ha escrito, pero parece posible que, como sugieren los Sandstrom, si la yerba cannábica se conoce bajo la advocación de Rosa, es por las experiencias visionarias del chamanismo y del éxtasis católico. No es imposible y hasta se antoja probable que las visiones sean efectivamente el eslabón que enlace a la terciaria dominica con los chamanes otomíes, pero, de ser el caso, se trataría de visiones radicalmente distintas, por un lado, las facilitadas por el misticismo católico virreinal, y, por otro lado, las propias del chamanismo amerindio otomí solo muy superficialmente pintado de catolicismo. Las visiones de la peruana oscilan entre la mortificación con la que se mantenía despierta en espera del arribo de Dios y el trance místico, es decir, la unión de la santa con Dios, la compañía lúcida del Niño Dios que ella disfrutaba en vigilia y en este mundo, como ocurría en el jardín del convento que recorrían juntos (Marechal 1943; Mujica Pinilla [2001] 2005). El chamanismo otomí transita otras posibilidades.

Para el chamanismo otomí se cuentan, por un lado, los que a riesgo de ser malinterpretados podemos llamar *éxtasis* y *trance*. Por éxtasis propongo comprender los sueños chamánicos. Esta salida en sueño ha sido descrita como el procedimiento adivinatorio al que recurre el chamán en su dormir cotidiano, nocturno, en la intimidad doméstica, cuando su alma abandona el cuerpo para encontrarse con diversos seres no humanos con el fin de indagar las causas de la enfermedad y recibir indicaciones sobre los ritos que procede realizar. Con menos frecuencia, el que aquí llamo éxtasis onírico ha sido descrito como el habido en medio de la ceremonia, en esos recesos que acompañan la actividad ritual, cuando los chamanes se sientan para descansar y hasta dormir apenas unos minutos, tiempo durante el cual pueden experimentar ciertas visiones que no necesariamente son las del sueño sino las de la duermevela, a medio camino entre la vigilia alerta y el sueño profundo que acompaña el dormir. Propongo reconocer la segunda modalidad visionaria como trance, un mecanismo en el que el alma también sale del cuerpo, pero que se presenta en la vigilia y en la inconsciencia, de manera que, mientras el alma se ausenta, el cuerpo del chamán permanece desmayado en lo más álgido del rito, en medio de los ritualistas que lo llaman para que regrese. Al recobrar el conocimiento, el viajero cósmico relata su travesía anímica y los mensajes recibidos

(Dow 1986, 50-52; Lazcarro Salgado 2008, 12-13, 15). Este trance inconsciente es el de la «excitación convulsiva» (Galinier [1985] 1990, 310), a veces acompañada de espumarajos balbucientes y otras ausencias espectaculares. Rainelli (2014) se refiere a este trance como «prácticas extáticas»: «estados alterados de consciencia, cuya finalidad es la comunicación con y/o la transición en (el paso por) el mundo extrahumano» y que «comprende tanto el estado de *trance* como el evento de posesión» (126, traducción del italiano, cursivas como en la fuente; cfr. Rainelli 2019, 69 y ss.).

Por otro lado está la condensación chamánica que, de tan socorrida, es, al menos en algunas porciones del territorio otomí oriental, condición indispensable para el buen desarrollo del rito chamánico de Costumbre. Por condensación chamánica me refiero al fenómeno que Galinier describió primero como la alternancia discursiva del chamán y, décadas después, siguiendo a Houseman y Severi, yo calificué de condensación ritual por la que se expresan múltiples voces (Galinier [1985] 1990, 309-11; Heiras Rodríguez 2011). Se trata de la práctica chamánica otomí marcada por la sucesión de dos o más discursos: la voz del oficiante y las voces de diversos seres no humanos que hablan por boca del primero. Galinier precisa que se trata de una posesión dirigida, por la que las divinidades se incorporan en el cuerpo del chamán que voluntariamente concede en ello, dejándose oír las voces divinas por boca del especialista ritual, sin por ello enajenar al chamán de su propia consciencia y su propia voz humana que se alterna con las primeras. Lejos del trance convulsionado, excitado o de consciencia perdida, la condensación a la que se somete controladamente el chamán otomí no es, entonces, una posesión de la divinidad que despoje al chamán del control de sí ni que lo sustraiga o libere de sus roles sociales, como querrían ciertas teorías del chamanismo. Si se concede con Galinier en que la nota característica del chamanismo es la posesión, es a condición de precisar, con él, las condiciones que le dan vida a esa posesión culturalmente situada y que, señaladas en las líneas previas, propongo definir como condensación chamánica.

Michael Houseman y Carlo Severi ([1994] 1998) proponen comprender la acción ritual como condensación, es decir, «como la existencia simultánea, en una sola secuencia de acciones, de modos opuestos de relación» (XII, traducción del inglés). Extensiva a toda acción ritual, esta condensación caracteriza la forma discursiva del chamanismo otomí, cuyo enunciador se identifica con una multiplicidad de entidades que se relacionan de modos opuestos pero simultáneos con los ritualistas, así como con la comunidad humana en general y el mundo entero.

En la siguiente cita textual del discurso de una mujer otomí aprendiz de chamán, se puede observar con claridad un ejemplo de esta alternancia discursiva:

Son mis amigos, son mis hijos. Así como quieren, así los quiero. [...] Soy la Virgen, soy el Padre Dios, así me gusta. [...] Tengo que defender todos mis hijos que están aquí. Tengo que ayudar a todos y todos. Así como están. [...] Estén cerca o estén lejos, tengo que ver, tengo que cuidar. [...] Soy la Santa Rosa. Soy una mujer vestida de blanco. [...] Ahorita ven como me ven. Fíjense bien ahorita... al rato... ¡ush! [...] Para que sea que es cierto, para que crean que es verdad. [...] Estoy carne con hueso aquí en el mundo. Aunque digan que no, aunque digan mis compañeros que no, ¿por qué no? [...] Los que están aquí, porque yo no me quiero quedar sola, necesito mi gente, unas cuantas que se acerquen conmigo. [...] Necesito mi gente, necesito mis compañeros. [...] ¿Por qué no quieren trabajar? Ni modo, yo aquí no le voy a cobrar a nadie. Si ellos tienen ganas de trabajar que trabajen. Si quieren vivir así van a hacer, para que esté yo contenta, para que esté yo feliz con mis hijos, tanto ellos, tanto yo. [...] Para que vean que soy una buena madre. [...] Soy la Sirena. [...] Sé castigar cuando no cumplen mis hijos. Soy la Madre Santísima, soy un viento, soy una nube, soy un aire blanco, vestido de blanco.<sup>11</sup>

En otro lugar enumeré la serie de identidades contradictorias, y las diversas relaciones concomitantes, que evidencia el anterior discurso ritual de la chamán en vías de iniciación. Son las siguientes:

La chamán [en ciernes] que ahí aparecía simultáneamente humana y divina, a esas alturas del Costumbre adoptaba una nueva serie de identidades opuestas. Por un lado, declaraba explícitamente que ella era la Virgen, la Madre Santísima y el Padre Dios, a los que podemos entender aquí como una formulación cristiana de la pareja primordial de la que la [aprendiz de] chamán privilegiaba la parte femenina (la Madre que recorre el mundo como viento y nube). Por otro lado, era también la entidad responsable del desastre pasado, entidad que amenazaba con inundar el mundo si no se satisfacían sus demandas, sus palabras lo señalaban con claridad cuando afirmaba que: «Soy la Sirena. [...] Sé castigar cuando no cumplen mis hijos». Pero al tiempo que [es] la entidad acuática responsable de la tragedia pasada y la que se cernía, potencia que sabe castigar a sus hijos cuando no hacen su trabajo ritual —cuando no le ofrendan en rito—, mantiene [simultáneamente] con la humanidad una relación contradictoria con tal identidad, pues era

también «una buena madre» que quiere y defiende a sus hijos. Simultáneamente 1) origen del mundo (pareja primordial: Virgen y Padre Dios); 2) divinidad responsable de la protección de la humanidad (Virgen, Madre Santísima); 3) entidad causante del daño pasado y futuro (Sirena); 4) entidad mediadora entre los hombres y los existentes no humanos, visible en forma de planta consumida ritualmente (Santa Rosa, la planta de consumo ritual), a la vez que invisible en tanto potencia (Santa Rosa, divinidad); 5) intermediaria humana entre la comunidad y la corte divina (chamán), y; 6) una participante más en el rito, como no había dejado de ser en ningún momento, según señalaba cuando hacía ver las dudas que habrían podido alegarse hacia su oficio (Heiras Rodríguez 2011, 67).

La posesión voluntaria y condensada que caracteriza al chamanismo otomí oriental deriva de la participación continuada en el rito acompañado por música y baile, y no es inducida por el trance ni aparece «por modificaciones kinestésicas», como precisa Galinier. Por el contrario, la posesión «se encuentra ligada a la “visión” cuyo activador es la mariguana» (Galinier [1985] 1990, 309). Lejos de la visión mística de los santos católicos, la «visión» otomí se encuentra directamente ligada al consumo de Santa Rosa. Coextensivos a las nociones de verdad y corte, rastrear los contenidos semánticos de la noción otomí de visión, según los devela la obra de Galinier, supondría desviarnos de los fines que convienen a este ensayo, aunque constituyen una evidencia suplementaria de la distancia habida entre la visión católica naturalizada en los Andes criollos y mestizos, y la visión chamánica de regusto canábico. Y sin embargo, a pesar de que el trance del misticismo católico de la Rosa limeña está separado de la posesión condensada otomí por un abismo irreductible, bien pueden ser esas visiones disímbolas las que fueron puestas juntas por el genio de la cultura otomí que, con el curso de los siglos, hizo de sus especialistas rituales los más habilidosos recortadores de muñecos de papel, los más dramáticos prestadores de voz para los seres no humanos y los más asiduos consumidores rituales de Santa Rosa.

Desconocemos los caminos precisos por los que llegó el cáñamo a la Huasteca, aunque sabemos que desde el siglo XVI llegó a América y, en repetidas ocasiones, durante todo el periodo colonial, la Corona española buscó promover su producción en la Nueva España y otros territorios de ultramar, con miras a la fabricación de cordaje y velamen para la industria naviera. Presionada por los monopolistas peninsulares que se opusieron, el aparato colonial no promovió suficientemente esa industria, a diferencia de lo que ocurrió en el valle de Quillota, Chile, cuya

producción de cáñamo transformado en cuerda y jarcia llegó a abastecer al Ejército imperial y a la Armada de la Mar del Sur (Patridge 1975, 148; Schultes y Hofmann [1979] 2000, 95; Lucena Salmoral 1997, 366; Lira y Muro [2000] 2008, 324; Hernández Tinajero, Rivera Rivera y Zenil 2013).<sup>12</sup> A pesar del nulo éxito novohispano en la industria del cáñamo, la planta llegó a la Huasteca, donde los otomíes se convirtieron en sus principales consumidores y más profundos conocedores.

Solo he sido testigo de que la yerba Santa Rosa se come cruda, fresca o seca, lo mismo por tepehuas que por otomíes, y en igual sentido se pronuncian, más o menos explícitamente, las fuentes bibliográficas (Williams García [1963] 2004, 219-25; [1975] 1997; Galinier [1974] 1987, 459; Dow 1986, 51; Barrera Caraza 1996). Si fuera cierto que los indios de la Huasteca sur solo la comen cruda, entonces cabría suponer que su consumo no habría sido transmitido en el pasado por los europeos ni los africanos, quienes usaban consumirla pasada por el fuego, ya fuera fumada, bebida en tisana (infusión), o, con menos frecuencia, comida pero no cruda, sino cocinada. En sentido contrario, el libro *La mitad del mundo* de Galinier ([1985] 1990) señala que los otomíes consumen la yerba en forma de tisana y de cigarro (189). De ser cierto que la consumen así, el uso de la mariguana sí habría podido ser enseñado a los amerindios por los invasores europeos y sus esclavos africanos. Cabe la posibilidad de que se trate de una traducción (del francés al español) o un dato erróneo, puesto que, en su primera tesis y primer libro, Galinier ([1974] 1987) señala que la mariguana es masticada y no fumada ni bebida el agua de su cocimiento (459). Pero ocurre que ese dato de *La mitad del mundo* no es el único en tal sentido. Sin citar fuentes, y por tanto sugiriendo implícitamente que se trata de información observada personalmente en Santa Ana Hueytlalpan, San Pablito o San Pedro Tlachichilco (municipios de Tulancingo y Acaxochitlán, Hidalgo; Pahuatlán, Puebla), Guy Stresser-Péan afirma en un primer momento que el uso adivinatorio de la mariguana se da lo mismo comida que fumada (Stresser-Péan [2005] 2011, 348). Comida sin duda, como hemos registrado muchos etnógrafos, pero fumada parece poco probable. No imposible pero poco probable.

En la bocasierra huasteca que da a la costa del golfo de México, los chamanes y los viejos otomíes son enfáticos cuando afirman que la «mariguana» solo la consumen los drogadictos de las ciudades y los migrantes que regresan a la comunidad con mañas urbanas. Distinguen claramente la «mariguana» de la Santa Rosa, esta última desconocida por la gente de la ciudad y de estricto consumo ritual supervisado por los chamanes otomíes en las comunidades de la sierra y la bocasierra.

La distinción entre «mariguana» y Santa Rosa sería coextensiva al consumo fumado y vicioso de la primera; masticado y ritual de la segunda. La yerba Santa Rosa solo puede ser identificada como mariguana desde una perspectiva foránea o una nativa pero atacada por influencias fuereñas (Lazcarro Salgado 2008, 13-14; 2011, 4). Por ello parecen erróneos los testimonios de los antropólogos franceses que afirman que los chamanes otomíes fuman Santa Rosa (*Cannabis sativa* L.).<sup>13</sup> Otro tanto puede decirse de su consumo con aguardiente.

El fundador de la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México refiere que, a finales de la década de 1930, Gallop (1939, citado en Stresser-Péan 2005, 300, traducción del francés; [2005] 2011, 351)<sup>14</sup> registró en San Pablito que «el adivino otomí mastica semillas de marihuana y se las pasa con un trago de aguardiente». Vale decir que, si bien no es imposible que tal cosa se acostumbrara, sin embargo, de nueva cuenta, me parece poco probable que haya sido así. Por un lado, ningún otro etnógrafo ha registrado el consumo específico y exclusivo de semillas de Santa Rosa. Por otro lado, solo dos fuentes bibliográficas afirman el consumo de la Santa Rosa mezclada con un líquido: la primera, referente a los otomíes orientales del altiplano hidalguense, indica que el líquido suele ser refresco gaseoso y quizás sugiera implícitamente que puede ser café (Báez Cubero 2012, 165); la segunda se aproxima más a lo enunciado por Gallop y se refiere a los otomíes de las tierras altas y serranas de Tenango de Doria o San Bartolo Tutotepec, respecto de quienes afirma que llegan a mezclar aguardiente con cannabis (Pérez González 2011, 59). En comunicación personal, el autor del último texto referido nos hizo saber que solo observó tal tipo de consumo en una ocasión y que, de hecho, sus informantes censuran la práctica (David Pérez González, comunicación personal, 2014). En el otro extremo de la Sierra Madre Oriental, en la bocasierra que mira hacia la llanura huasteca, tanto los otomíes como los tepehuas afirman con unanimidad no solo lo inconveniente sino peligroso y por tanto prohibido que es consumir Santa Rosa y aguardiente en la misma ocasión ritual. Fuera del ritual: impensable (Barrera Caraza 1996, 27; Lazcarro Salgado 2008, 13; 2011, 4).

En su libro sobre los totonacos, Ichon ([1969] 1973) informa que la mariguana «puede ser utilizada seca, o inmersa en alcohol» (279), pero ya que los totonacos no la comen en sus ritos y hasta desapruaban que se lo haga, es muy probable que el segundo método (mariguana en alcohol) sea una falsa creencia totonaca sobre lo que supuestamente harían los otomíes que sí la consumen, o sea referencia al generalizado tratamiento de los dolores reumáticos. Desconozco la extensión precisa de la práctica de restregar alcohol con mariguana macerada, pero la he

escuchado mencionar por varios amigos mestizos, originarios de unos y otros lugares de la República Mexicana. Un estudio sobre hueseros mesoamericanos la menciona entre los recursos terapéuticos de los mayas de Yucatán (Paul y Mc Mahon 2001, 267), mientras que un colega etnógrafo me informó del mismo tipo de uso por parte de alguno de sus interlocutores e informantes huicholes (Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, comunicación personal, 2014). De hecho, también uno de mis interlocutores tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan reconoció ese uso de la planta, de la misma manera que se verifica en el territorio otomí oriental: macerada la yerba en alcohol y restregado el líquido resultante para paliar los dolores reumáticos (Pérez González 2011, 137).

En su libro *Los tepehuas*, Williams García ([1963] 2004) cita a un hombre de nombre Rosalino, informante pisaflorero, lego y «semiculturado» (aquí amestizado, no otomizado). Según él: «Dan *santa rosa* en café y aguardiente a todos los que bailan en el *lacachínchin*» (219, 263),<sup>15</sup> es decir, en el templo tepehua dedicado a los ritos chamánicos comunitarios. En mi opinión, el señor tepehua que dio ese testimonio está equivocado. De acuerdo al propio Williams García, en la década de 1950 la Santa Rosa no se consumía en Pisaflores, de manera que, muy posiblemente, su informante opinaba sin conocimiento directo del asunto. Williams García observó el uso de la yerba en un rito que tuvo lugar en San Pedro Tziltzacuapan, comunidad en donde al parecer solo estuvo en esa corta ocasión. De hecho, el más importante etnógrafo de los tepehuas confiesa que no acompañó la ocasión ritual entera (224). Por lo que se desprende de su libro, resulta que no tuvo siquiera la oportunidad de hablar con los chamanes pedreños ni con otros nativos que sí conocían el consumo ritual de la yerba.

Con la seguridad que solo da el haber estado allí, puedo afirmar que los tepehuas de Tziltzacuapan no mezclan la yerba Santa Rosa con aguardiente. Williams García ([1963] 2004) también señala de la yerba que «individuos protervos la dan molida, mezclada con refino, provocando locuras» (219). Aunque él no lo declara, puedo añadir que tal locura derivaría de la sola mezcla de Santa Rosa con aguardiente, a lo que se agregaría el daño provocado por consumir la planta fuera del apropiado contexto ritual chamánico. No obstante, puesto que, de acuerdo a Williams García, a mediados del siglo xx todavía no se consumía Santa Rosa en los ritos chamánicos de Pisaflores, puede ser que la creencia de que los perversos dañaban dándola con aguardiente se acerque más al prejuicio que a la prohibición. La creencia referida pudo ser la de quienes, no consumiéndola, desconfiaban de quienes lo hacían, tal como Ichon ([1969] 1973) informa respecto de los totonacos que criticaban su consumo y evitaban a quienes lo practicaban (279-289). En el

mismo sentido supongo posible que, desde la ignorancia del prejuicio, los pisaflores de mediados del siglo xx hayan imaginado que la Santa Rosa era un veneno enloquecedor que se administraba mezclado con aguardiente para que el así dañado no se enterara. Como fundamento de mi elucubración, agrego que varios amigos tepehuas de Tziltzacuapan me recomendaron no aceptar café ni aguardiente en caso de que me lo ofrecieran en la comunidad totonaca de San Francisco o la otomí de Acalmancillo pues, según advertieron, podían envenenarme de muerte, haciéndome consumir los jugos del venenoso y no identificado bejuco llamado «calzón de mono».

Los otomíes orientales celebran a Santa Rosa con un rito comunitario entre el 28 y 30 de agosto. Si las comunidades tepehuas orientales también tienen la dirigida a Santa Rosa entre las celebraciones comunitarias a fines de agosto, sin embargo, su culto no lo han adoptado todos los chamanes. El chamán pedreño Severo Téllez, aunque solía tener la yerba en su altar —envuelta en un paliacate para mejor resguardarla de miradas indiscretas— y solo muy esporádicamente la consumía, no le rendía culto específico en esos días. El chamán más viejo de Tziltzacuapan, don Cruz, tan anciano que se retiró del oficio ya algunos años antes de comenzar yo mi trabajo de campo, afirmaba nunca haberle hecho Costumbre a Santa Rosa. Otros chamanes tepehuas de Pisaflores y Tziltzacuapan, más jóvenes, sí celebran a Santa Rosa, pero el hecho de que haya quienes no lo hacen informa que sigue su curso ese proceso histórico, por el que los tepehuas se han apropiado y continúan apropiándose de las prácticas rituales de origen otomí.

Incluso si Santa Rosa ha calado tan hondo como para llegar a formar parte del cuerpo mitológico tepehua —pues en efecto Santa Rosa es narrada como la madre del Niño Maíz en los «cuentos» (mitos) tepehuas (Williams García [1963] 1972, 87-92)—, sin embargo, su lugar en la práctica chamánica no reviste la centralidad que le otorga el caso otomí. A diferencia de la Santa Rosa que es consumida asiduamente por los especialistas rituales «otomites» para permitir reiteradamente que ella y otras divinidades hablen profusa, condensada y hasta escandalosamente por bocas humanas para oídos humanos, los tepehuas apenas la consumen y desconocen por completo esas complejas y asombrosas multiplicidades vocales a las que da lugar la condensación discursiva otomí.

En las muchas ocasiones que he podido acompañar los Costumbres tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan, Pisaflores y Tepetate, solo una vez ocurrió que por la boca de la esposa de un chamán, que no es ella misma especialista ritual, hablara Santa Rosa. Sus limitadas palabras se atrevieron a decir, con más indicaciones gestuales que con palabras articuladas, que quería... que exigía su ofrenda de café,

refresco, cerveza y aguardiente; pollo cocido, tortilla y manojos florales. Considerada una irrupción indeseada, los días siguientes se dedicaron primero a llevar la ofrenda exigida al Cerro de los Muñecos; después a curar a la mujer que había sido tomada o poseída involuntariamente por Santa Rosa, la Flor Blanca.<sup>16</sup> Si la Santa Rosa otomí es abundante en los mensajes que da a los humanos y es ella la principal facilitadora en la circulación de los mensajes igualmente copiosos que envían otras divinidades del panteón otomí, para los tepehuas, en cambio, Santa Rosa puede ser escuchada por algún que otro chamán pero, en definitiva, no participa en el Costumbre para ser escuchada por la comunidad humana. Si Santa Rosa es «la yerba que hace hablar», ello puede ser así para los otomíes pero no para los tepehuas.<sup>17</sup>

Como los otomíes y los tepehuas, también los nahuas de la Huasteca sur veracruzana consideran a Santa Rosa una divinidad de su panteón y le dedican una celebración comunitaria entre el 28 y el 30 de agosto. Los nahuas suelen no consumir la planta y, como en el caso tepehua, su importancia en la práctica chamánica parece menor, en comparación con el caso otomí. Es tal la importancia de la Santa Rosa en la dinámica ritual de las comunidades otomíes de Ixhuatlán de Madero y Pantepec, que el antropólogo Estanislao Barrera Caraza las adjetiva —acaso exageradamente— de cannabilátricas, es decir, adoradoras de la cannabis, mientras que los antropólogos Roberto Tornéz Reyes y Jorgelina Reinoso Niche creen —equivocadamente— que todos sus ritos chamánicos están abocados a rendirle culto. Monotemáticos los tres, perdieron el rumbo de manera comparable a como en el Gran Nayar los antropólogos «peyotecentristas» son obnubilados por la importancia que los huicholes conceden a la cactácea (Neurath [1996] 2002, 15-16). Sin duda, ese ofuscamiento les convierte en los etnógrafos que más información han registrado sobre Santa Rosa, pero gozar de esa virtud ha limitado su perspectiva sobre la ritualidad otomí en su conjunto y qué decir de otros campos sociales.<sup>18</sup> La crítica de Lazcarro Salgado (2008) es certera:

Hay que subrayar que Santa Rosa es una divinidad importante pues es vocero [y vocera] del resto de las divinidades, pero ello no significa que sea la más importante: los curanderos recurren a ella para poder interactuar con el resto de entidades divinas. No obstante convertir a esta hierba en el «elemento focalizador» de la ritualidad otomí resulta un exceso que podría llevarnos a posiciones riesgosas tales como la de afirmar que los otomíes son «canabilátricos» (Barrera 1991): *Santa Rosa* es un intermediario, lo mismo que los curanderos, y por sí misma no es objeto de culto en mayor medida que alguna otra potencia (14, cursivas como en la fuente).

No obstante la crítica de Lazcarro Salgado a la que me sumo, cabe reconocer que los excesos de Barrera Caraza, Tornéz Reyes y Reinoso Niche permiten reconocer de inmediato la importancia que tiene la cannabis en la ritualidad chamánica otomí y hasta comprender cómo, según procedimiento metonímico, la parte fue tomada por el todo. De manera comparable a como los etnógrafos engeguicidos por la visión cannabilátrica confundieron una parte de la ritualidad otomí (Santa Rosa) con la ritualidad otomí entera, los totonacos, que rechazaban a los invasores otomíes muchos siglos después de su avanzada, cuando ya incluso lo habían olvidado y nuevos invasores de tez más clara eran los enemigos en común, los totonacos argumentaban que el motivo de su desafección por los otomíes era la proclividad de estos últimos a la brujería y su reprobable uso de la mariguana. A pesar de sus defectos, los trabajos etnográficos de Barrera Caraza, Tornéz Reyes y Reinoso Niche permiten imaginar la fascinación que la ritualidad otomí debió ejercer sobre los nahuas y tepehuas que, a diferencia de los totonacos, no se resistieron a ella. Por el contrario, a ella se volcaron, acogiéndola cada grupo a su manera. De los chamanes otomíes aprendieron a recortar muñecos de papel y también de ellos heredaron el culto a Santa Rosa.

Chamanes y no chamanes otomíes orientales, lo mismo de las tierras bajas que de las altas, me han contado que las plantas de Santa Rosa crecen en lugares muy poco transitados, lejos de la mirada policíaca, militar y hasta llanamente mestiza, «disimuladas en los campos», como observa Galinier ([1985] 1990, 189). A pesar de que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos y los convenios internacionales firmados por México afirman proteger las prácticas tradicionales indígenas, todavía en nuestros días los otomíes deben sembrar con sigilo su planta de uso ritual. Porque los otomíes son la fuente que irrigó el culto y consumo tepehua y nahua de Santa Rosa, puede explicarse que solo de los otomíes hay algún registro sobre el cultivo de la planta (Galinier 1976, 169). Porque los otomíes fueron los difusores pretéritos del uso ritual de Santa Rosa es que, todavía en nuestros días, los chamanes tepehuas desconocen su cultivo y, en cambio, la compran a discretos si no es que clandestinos comerciantes —quizás chamanes comerciantes— otomíes.

Entre los nahuas de la Huasteca poblana hay registros históricos y etnográficos sobre el consumo ritual de hongos. Guy Stresser-Péan ([2005] 2011) recuerda el proceso inquisitorial contra Andrés Mixcóatl, un hombre nahua texcocano que, durante la década de 1530, en Xicotepc y Huauchinango llamaba al regreso del culto antiguo y practicaba ritos no católicos en los que consumía hongos que los mestizos solemos hoy en día llamar alucinógenos. El mismo autor consigna

el testimonio de un chamán nahua de Cuacuila (municipio de Huauchinango, Puebla), quien, a fines del siglo xx, afirmaba que el uso de «unos hongos... que los hacían soñar y adivinar», era cosa del pasado. En la década de 1960, en Xolotla (municipio de Pahuatlán, Puebla), levantó información sobre el uso de los mismos (*teonanacatzitzi*, *tlapetlancatzitzi*, *Psilocybe* sp.) en la cercana comunidad de San Miguel del Resgate (municipio de Acaxochitlán, Hgo.), e informa sobre su uso (*teotlaquil nanacatl*, *Psilocybe*: *Ps. mexicana* Heim, *Ps. caerulescens* F. *nigripes* Heim, *Ps. sp. aff. zapotecorum* Heim, *Ps. cubensis* [Earle] Singer) entre los chamanes nahuas de Necaxa (municipio de Juan Galindo, Puebla) (84-85, 352-59).

Es posible que también los otomíes, tepehuas y totonacos los consumieran en el pasado, pero no hay evidencias expresas de ello y hasta podría ser que nunca hubieran consumido las especies de uso ritual. Al parecer, los tepehuas orientales y otros totonacanos consumen, solo con fines alimenticios, las especies fúngicas que crecen en los árboles, y nunca las que crecen sobre el suelo (Albert Davletshin, comunicación personal, 2013).<sup>19</sup> Los hongos de consumo ritual, en cambio, crecen sobre la tierra y no en la madera de los troncos, razón por la cual cabría la hipótesis, por corroborar, de que formarían parte de la categoría etnobotánica de hongos no consumibles, ni siquiera ritualmente. Respecto a los otomíes no conozco referencias bibliográficas que señalen el uso ritual de los hongos. Sin embargo, Galinier sugiere que el consumo de Santa Rosa pudo sustituir «al de los hongos, cuya utilización, mencionada por los cronistas, ha desaparecido por completo en la actualidad» (Galinier [1985] 1990, 189). El más importante etnógrafo de los otomíes no refiere expresamente sus fuentes coloniales, pero es probable que entre ellas se cuente el proceso en contra de Andrés Mixcóatl, indio acolhua de Texcoco, de habla náhuatl, que recorrió la Huasteca poblana con su prédica herética. De ser así, no creo que sea obligatorio seguir las suposiciones del otomista (Galinier). Que los nahuas vecinos la hayan consumido, no significa necesariamente que también lo hayan hecho los otomíes y los totonacanos.

Parece más prudente suponer que, antes de la cannabis, consumieron toloache (*Datura stramonium* L.) o floripondio (*Datura candida* (Pers.) Safford), pues el mismo Galinier ([1985] 1990) registra que, en las comunidades otomíes orientales del altiplano, el toloache puede remplazar a la Santa Rosa cuando esta falta (190). Lourdes Báez Cubero (2012) aporta un dato que parece confirmar esta hipótesis. Ella informa que en Santa Ana Hueytlalpan (municipio de Tulancingo, Hidalgo) los otomíes dan el mismo nombre al toloache que a la cannabis: Santa Rosa (156). Una serie de datos se suman al anterior para confirmar la hipótesis. En lengua otomí, las palabras que nombran a Santa Rosa refieren a una flor:

*Makatōni* = ‘Flor sagrada’; *Xumpōtōni* = ‘Flor mujer’ (Galinier [1985] 1990, 189) o, como traducciones alternativas igualmente válidas, ‘Señora flor’ y ‘Señora del Costumbre’ (Lazcarro Salgado 2008, 13).<sup>20</sup> El que se llame flor a una planta cuyas flores son apétalas y del mismo color que el resto de la planta —de manera que sus flores no llaman a ser vistas—, apunta ya en el sentido de que el consumo de cannabis pudo suplir el de una planta que sí tiene flores llamativas, como la datura. El caso tepehua es explícito en este sentido. Cuando hablan en su idioma, los tepehuas utilizan el préstamo español Santa Rosa, o *Santarrósaj*, pero describen la planta como *Sut’ut’uxáanti* = ‘Flor blanca’, tal como se hace en un mito relatado por Agustín Santiago Cuervo (Mackay y Trechsel 2010, 97).<sup>21</sup> La palabra otomí para cannabis significa ‘flor’ y sugiere que esta especie botánica sustituyó a otra cuya flor era tan descollante que nombraba a la planta entera. La descriptiva palabra tepehua, ‘flor blanca’, es aún más explícita y sugiere la identificación de la datura que, en efecto, tiene grandes y llamativas flores de color blanco. Como se sabe, la utilización de datura con fines rituales en Mesoamérica es de larga data, previa a la llegada de los españoles (Schultes y Hofmann [1979] 2000).

Barrera Caraza (1996) conjetura que la Santa Rosa suplió el consumo de hongos o peyote entre los otomíes (1-2). En el entendido de que los otomíes transmitieron a los tepehuas las costumbres relativas a la mariguana, Williams García ([1963] 2004) supone, también respecto a los antiguos otomíes, que la Santa Rosa suplió el uso del peyote (224). Señalé ya que no hay evidencias sobre el consumo ritual de hongos entre los otomíes orientales. Tampoco la hay del peyote, aunque resulta menos difícil suponer que los otomíes comerciaron en el pasado la cactácea ajena a las tierras húmedas de la Huasteca y el Totonacapan, y que hasta allá la llevaron. No se ve, en cambio, por qué habrían abandonado el consumo de hongos al grado de no dejar una sola evidencia, si los hongos se encuentran en su propio territorio, como ocurre con el toloache o el floripondio cuyo consumo, aunque limitado, ha sido registrado por varios etnógrafos. A pesar de que Aguirre Beltrán ([1963] 1992) da fe del consumo colonial de peyote (*Lophophora williamsii* Lemaire) en muy diversos lugares del actual territorio mexicano (c. VII), e incluso ocurre que los más conocidos consumidores (pueblos indios del Gran Nayar) contemporáneos del cacto atraviesan un enorme territorio fuera de su región nativa para recolectarlo, creo posible que muchos grupos indígenas, lo mismo prehispánicos que coloniales y contemporáneos, hayan privilegiado el uso de aquellos de los llamados enteógenos que podían conseguir localmente. Ese debió ser el caso de los pueblos indios de la Huasteca que, incluso si adoptaron

una planta llegada del otro lado del mundo, supieron aclimatarla bien a las tierras cálidas y templadas de su territorio.

## **Breve conclusión**

Una aculturación de libre apropiación, de apropiación creativa, ha caracterizado la dinámica sociocultural entre los pueblos indios de la Huasteca sur. Para arribar a esa conclusión, he tenido la intención de poner de relieve dos asuntos complementarios. En primer lugar, el hecho obvio —pero frecuentemente negado de manera implícita— de que las prácticas culturales de los pueblos indios están sometidas a la historia y, por tanto, cambian. Desde los tiempos del represor etnocida Porfirio Díaz y hasta nuestros días, es hegemónico el discurso que nos ha querido hacer creer que las presiones modernizadoras del progreso han de ser impuestas a los pueblos indios para que estos despierten de su letargo secular. En el limitado campo de las prácticas rituales, este ensayo ha querido mostrar que las sociedades cambian desde siempre y que los pueblos amerindios no son una excepción a esta regla. Cambian desde siempre y cambian según los ritmos que también se imponen a sí mismos, y no solo los que esperan que otros les impongan.

En segundo lugar, he subrayado la diversidad cultural de la región, muchas veces presumida pero rara vez reconocida explícitamente. Lo mismo funcionarios de gobierno y promotores o periodistas culturales, que antropólogos e historiadores, quienes desde los espacios académicos nos dedicamos a la investigación, todos solemos repetir la misma cantaleta sobre la rica diversidad cultural de México y sus regiones. Normalmente, sin embargo, la imagen que nos hacemos y ofrecemos sobre los pueblos indios de México es bastante homogénea. De igual manera ocurre con la región huasteca, de la que se pregona una diversidad que no suele dejarse conocer más allá de la irrefutable pluralidad lingüística. Espero que este documento sea, en ese sentido, un aporte significativo aunque corto, y que, a pesar de sus limitaciones, sea explícito sobre el hecho de que la riqueza que se encuentra en la diversidad cultural de México no solo radica en las diferencias entre indios y mestizos, sino en las múltiples diferencias entre unos y otros pueblos indios; diferencias que, como el argumento de este documento sugiere, pueden derivar de apropiaciones: intercambios horizontales sin imposiciones.

En efecto, esa es la conclusión central a la que ha permitido arribar la revisión de material etnográfico con acentos etnohistóricos, sin perder de vista

datos propiamente históricos, conclusión comparable a la que arriba Leticia Reina (2013) respecto de la música istmeña: «La difusión de elementos [...] de un grupo social a otro [...] necesariamente se transforma en el camino: el elemento cultural difundido, que en principio era un préstamo, se vuelve propio del grupo que lo toma» (285). Lo destacable del caso expuesto en este artículo es que tanto el grupo que presta una tradición cultural (el recorte de papel) y un elemento del sistema ritual (la Santa Rosa), por un lado, como el grupo que se apropia de tales préstamos, por otro, son, los dos, indios.

Es innegable que en el curso de los siglos, desde la época prehispánica hasta mediados del siglo xx, muchas comunidades totonacas abandonaron su lengua nativa y una parte de sus prácticas tradicionales para adoptar lengua y prácticas otomíes en unos casos, nahuas en otros, aunque también otomíes y nahuas debieron recibir influencias totonacas. En este artículo muestro las apropiaciones que los tepehuas orientales retomaron de los otomíes, aunque también se sugieren más discretamente otras rutas de aculturación. En los siglos más recientes, no pocas comunidades indias de todas las filiaciones etnolingüísticas de la región abandonaron en el mismo sentido lengua, práctica e identidad, en favor de la lengua española y, si no muchas prácticas, sí los signos más evidentes de sus respectivas identidades nativas. Estos abandonos en favor de la tradición europea, después mestiza, fue siempre impuesta hegemonícamente por vía de la subordinación y la dominación, ya fuera explícita o implícitamente, ya en mayor o menor medida. La revisión diacrónica de los chamanismos otomí y tepehua orientales es relevante, además, porque permite conocer un caso en el que la aculturación no supuso imposición, enajenación ni resistencia, sino apropiación entre iguales (indios) pero diferentes (tepehuas y otomíes); apropiación de elementos culturales ajenos (otomíes) que, sin desplazar los elementos previos (tepehuas), recibieron el trato de propios: se tepehuizaron, es decir, se hicieron tepehuas.<sup>22</sup>

## Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1957) 1992. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / Fondo de Cultura Económica.
- (1963) 1992. *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Gobierno del Estado de Veracruz / Fondo de Cultura Económica.

- Argueta Villamar, Arturo, coord. 1994. *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*. Vol. 2. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Báez Cubero, Lourdes. 2012. «El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: El caso de Santa Ana Hueytlalpan». *Cuicuilco* 19 (53): 155-74.
- Barrera Caraza, Estanislao. 1990. «Santa Rosa entre los otomíes de El Zapote de Bravo». *La Palabra y el Hombre*, 74: 207-19.
- . 1991. «El ritual a Santa Rosa entre los otomíes: Sobre el consumo ritual de la marihuana». En *Tráfico y consumo de drogas. Una visión alternativa*, editado por Ana Josefina Álvarez Gómez, 377-408. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1996. «Religión, magia y medicina en cinco comunidades otomíes». *Revista Cultura de Veracruz*, 6: 1-62.
- Boas, Franz. 1924. «Evolution or diffusion». *American Anthropologist*, 26: 340-44.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1981) 1991. «Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural», 49-57. En *Pensar nuestra cultura: Ensayos*. México: Alianza.
- Burke, Peter. (2010) 2013. *Hibridismo cultural: Reflexiones sobre teoría e historia*. Madrid: Akal.
- Dow, James. 1986. *The shaman's touch: Otomí Indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Emboden, William A. Jr. 1972. «Ritual use of Cannabis Sativa L.: A historical ethnographic survey». En *Flesh of the Gods: The ritual use of hallucinogens*, editado por Peter T. Furst, 124-236. Nueva York: Praeger.
- Galinier, Jacques. (1974) 1987. *Pueblos de la Sierra Madre: Etnografía de la comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . 1976. «Oratoires Otomíes de la region de Tulancingo». En *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, 2 al 7 de septiembre de 1974*, vol. 3, 158-71. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1985) 1990. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- . (1997) 2009. «El cuadrilátero de los ídolos: Una vida psíquica en la naturaleza». En *El espejo otomí: De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, 85-91. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- \_\_\_\_\_. 2009. «Prólogo». En *El espejo otomí: De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, 9-16. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gessain, Robert. 1938. «Contribution a l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo) : Les "muñecos" figurines rituelles». *Journal de la Société des Américanistes*, 30: 343-81.
- Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetokilli: La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- González González, Mauricio. 2009. «No somos más que dos: Diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, Huasteca meridional» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- Gruzinski, Serge. (1999) 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Güereca Durán, Raquel E. 2014. *Un dios y un reino para los indios: La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Bonilla Artigas.
- Guerrero Galván, Alonso. 2012. «Diversidad lingüística en Hidalgo». En *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*, editado por Lourdes Báez Cubero, Gabriela Garret Ríos, David Pérez González, Beatriz Moreno Alcántara, Ulises Julio Fierro Alonso y Milton Gabriel Hernández García, 33-38. México: Gobierno del Estado de Hidalgo / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hagen, Victor Wolfgang von. 1945. *La fabricación del papel entre los aztecas y los mayas*. México: Nuevo Mundo.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe. 2006. «Ritual, mito y lengua: Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua suroriental» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- \_\_\_\_\_. 2010. «Cuerpos rituales: Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales» (tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- \_\_\_\_\_. 2011. «Las voces múltiples del chamán otomí oriental». En *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas*, editado por Laura Romero, 61-82. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- \_\_\_\_\_. 2014. *San Pedro Tziltzacuapan: El año ritual de una comunidad tepehua*. Xalapa: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Veracruzano de la Cultura.
- \_\_\_\_\_. 2015. «Piedra donada, transmisión de facultades, saberes y conocimientos chamánicos tepehuas». En *El poder de saber: Especialistas rituales de México y Guatemala*, editado por Patricia Gallardo Arias y François Lartigues, 285-316. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- \_\_\_\_\_. 2017. «'Oqxtpáaxa, el relevo: Nuevo papá o mamá; Etnografía inconclusa sobre consanguinización y desconsanguinización en el parentesco *ma'álb'amá'* (tepehua oriental); Ritos chamánicos y ontología (tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- \_\_\_\_\_. 2021. «Comparar lo diverso: Substitución de parientes y resolución de conflictos en dos grupos étnicos totonacanos». *Dimensión Antropológica*, 82: 7-50.
- Hernández Tinajero, Jorge, Leopoldo Rivera Rivera y Julio Zenil. 2013. *La mota: Compendio actualizado de la marihuana en México*. México: Random House Mondadori.
- Houseman, Michael, y Carlo Severi. (1994) 1998. *Naven or the other self: A relational approach to ritual action*. Leiden: Brill.
- Ichon, Alain. (1969) 1973. *La religión de los totonacas de la sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública.
- INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). (2008) 2009. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geostadísticas*. México: Secretaría de Educación Pública.
- King, Jason. 2000. *The cannabible*. China: Ten Speed Press.
- Lagunas, David. 2004. *Hablar de otros: Miradas y voces del mundo tepehua*. México: Plaza y Valdés.
- Lazcarro Salgado, Israel. s.f. «Frasas de papel: El saber-hacer cuerpo otomí frente al imperativo de la identificación; Un problema epistémico». Manuscrito inédito.
- \_\_\_\_\_. 2008. «Mutación chamánica y alance de poderes: Curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana». *Diario de Campo*, 100: 10-24.
- \_\_\_\_\_. 2011. «Entre Santa Rosa y los trapiches: Notas sobre el chamanismo otomí de la Huasteca». *El Tlacuache*, 469: 2-4.
- Lenz, Hans. 1948. *El papel indígena mexicano: Historia y supervivencia*. México: Editorial Cultura.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962) 1999. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lira, Andrés, y Luis Muro. (2000) 2008. «El siglo de la integración». En *Historia general de México*, 307-62. México: El Colegio de México.
- López Austin, Alfredo. [1990] 2006. *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. [1994] 2000. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lupo, Alessandro. 1996. «Síntesis controvertidas: Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo». *Revista de Antropología Social*, 5: 11-37.
- Lucena Salmoral, Manuel. 1997. «Las transferencias agrícolas del Mediterráneo a América, ss. XVI-XVIII: Imperialismo verde y formación de la agricultura mestiza

- iberoamericana». En *Impactos exteriores sobre el mundo rural mediterráneo*, 347-73. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Lumholtz, Carl. (1902) 1981. *El México desconocido: Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. T. 2. México: Libros de México.
- MacKay, Carolyn J., y Frank R. Trechsel. 2010. *Tepehua de Písaflores: Veracruz*. México: El Colegio de México.
- Marechal, Leopoldo. 1943. *Vida de Santa Rosa de Lima*. Buenos Aires: Emecé.
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel, Virginia Evangelista Oliva, Myrna Mendoza Cruz, Gustavo Morales García, Guadalupe Toledo Olazcoaga y Alfredo Wong León. (1995) 2001. *Catálogo de plantas útiles de la sierra norte de Puebla, México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, Saúl. 2001. «El sincretismo a prueba: la matriz religiosa de los pueblos indígenas en Mesoamérica». *Dimensión Antropológica* 8 (23): 33-49.
- Miranda Portugal, Julio César. 2002. «La organización y cosmovisión en la mayor-domía de los tepehuas de Huehuetla» (tesis de ingeniería, Universidad Autónoma Chapingo).
- Mora Martínez, Libertad. 2008. «Reconfiguraciones socioculturales y estrategias de sobrevivencia otomí en San Pablito, Pahuatlán» (tesis de licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Mujica Pinilla, Ramón. (2001) 2005. *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. México: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.
- Neurath, Johannes. (1996) 2002. *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.
- Pacheco Olvera, Reyna María. 2009. «El intercambio de plantas en la nao de China y su impacto en México». En *Caminos y mercados de México*, editado por Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón, 593-607. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Patridge, William L. 1975. «Cannabis and cultural groups in a Colombian *municipio*». En *Cannabis and culture*, editado por Vera Rubin, 147-72. La Haya: Mouton & Co.
- Paul, Benjamin D., y Clancy McMahon. 2001. «Mesoamerican bonesetters». En *Mesoamerican healers*, editado por Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom, 243-69. Austin: University of Texas Press.
- Pérez González, David. 2011. «El complejo ritual otomí de la sierra oriental de Hidalgo» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).

- Rainelli, Federica. 2014. «Incorporazione e alterità: L'efficacia delle cure rituali tra gli Otomí della Sierra Madre Oriental (Messico)» (tesis de licenciatura, Sapienza Università di Roma).
- . 2019. «Detrás de la máscara: Usos y significados del cuerpo en la práctica ritual otomí (Sierra Madre Oriental, México)» (tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Università degli Studi di Padova).
- Reina, Leticia. 2013. *Historia del Istmo de Tehuantepec: Dinámica del cambio sociocultural, siglo XIX*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reinoso Niche, Jorgelina. 2014. «Ma jāi: nociones del cuerpo y la persona entre los ñühü en Pantepec, Puebla» (tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- Sahagún, fray Bernardino de. (1988 [ca. 1585]) 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is our blood: Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom. 1986. *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schultes, Richard Evans, y Albert Hofmann. (1979) 2000. *Las plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Starr, Frederick. (1908) 1995. *En el México indio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Stresser-Péan, Claude. (2011) 2012. *De la vestimenta y los hombres: Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México; La indumentaria precortesiana*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca / Museo Textil de Oaxaca / Fondo de Cultura Económica.
- Stresser-Péan, Guy. 1998. *Los Lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas - Les Lienzos d'Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l'histoire du peuplement de la Sierra Nord de Puebla et des zones voisines*. México: Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior / Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo / Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- . (2005) 2011. *El Sol-Dios y Cristo: La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.
- . 2005. *Le Soleil-Dieu et le Christ: La christianisation des Indiens du Mexique*. París: L'Harmattan.

- Stresser-Péan, Guy, y Robert Gessain. (1953) 2008. «Los indios tepehuas de Huehuetla». En *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, editado por Guilhem Olivier, 97-116. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.
- Tornéz Reyes, Roberto Antonio. 2008. «El rito a la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, sierra norte de Puebla» (tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia).
- Trejo Barrientos, Leopoldo. 2008. «De la silueta al volumen: El recorte del papel de los totonacas de la Huasteca Sur». En *El arte de los pueblos indígenas de México: Memoria del II Coloquio nacional de arte popular*, 181-92. Xalapa: Consejo Veracruzano de Arte Popular.
- Trejo, Leopoldo, Mauricio González, Carlos Heiras e Israel Lazcarro. 2009. «Cuando el otro nos comprende: Los retos de la interculturalidad ritual». *Cuicuilco* 16 (46): 253-72.
- Vela, Enrique, ed. 2019. «Totonaco-tepehuas». Edición especial. *Arqueología Mexicana*, 85: 40-41.
- Williams García, Roberto. 1963. *Los tepehuas*. México: Universidad Veracruzana.
- (1963) 2004. *Los tepehuas*. Puebla: Universidad Veracruzana.
- (1963) 1972. *Mitos tepehuas*. México: Secretaría de Educación Pública.
- (1975) 1997. «El uso ritual de la cannabis». En *Danzas y andanzas [etnología]*, 251-64. Xalapa: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes / Instituto Veracruzano de la Cultura.

## Notas

- <sup>1</sup> Es evidente que todos los pueblos del marco regional sudhuasteco (mestizo, nahua, otomí, tepehua, totonaco) ameritan atención, pero debido a que no tengo algo relevante que decir de todos ellos, aquí me concentro en tepehuas y otomíes, respecto de quienes sí creo tener algo relevante que decir. En esta limitada narración de unas pocas decenas de páginas, dejaré para los tres pueblos restantes el papel de actores de reparto, si se me permite la metáfora. Permítaseme subrayar, no obstante esta limitación, la relevancia de que en este artículo no conceda al pueblo mestizo (o a los gobernantes no indios) el sempiterno papel de actor principal, como protagonista de una historia que tiene como pasivo actor secundario un pueblo indio.
- <sup>2</sup> En Hidalgo, el «otomí de la sierra» u otomí oriental se habla en los municipios de Acaxochitlán, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria y Tulancingo de Bravo. En Puebla: Francisco Z. Mena, Honey, Jalpan, Pahuatlán, Pantepec, Tlacuilotepec, Tlaxco y Venustiano Carranza. En Veracruz: Huayacocotla, Ixhualtán de Madero, Texcatepec, Tlachichilco, Zacualpan y

Zontecomatlán de López y Fuentes (INALI [2008] 2009, 143-46). Supongo que es un error que el INALI no incluyera a San Bartolo Tutotepec entre las «referencias geoestadísticas» en donde se habla el «otomí de la sierra» y, consecuentemente, creo que es un error que lo incluyera entre las «referencias geoestadísticas» en donde se habla el «otomí del Valle del Mezquital» (INALI [2008] 2009, 149-51). Aunque los otomíes orientales no hablan todos exactamente la misma variante dialectal de su idioma, me parece indudable que sus dialectos son más cercanos entre sí que respecto a otras variantes dialectales otomíes, como la(s) del Mezquital u otras más. En favor de mi opinión, cito la opinión autorizada de Guerrero Galván (2012), lingüista especialista en lenguas otopames, quien señala que, en el estado de Hidalgo, el «otomí de la Sierra» se habla «en los municipios de Acaxochitlán, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria y Tulancingo de Bravo» (33). Cabe agregar que, en el mismo párrafo citado, Guerrero Galván da cuenta de los dialectos otomíes del Mezquital, entre los que por supuesto no cuenta el hablado en Tutotepec (33-34).

<sup>3</sup> Al agregar al disentimiento señalado en la nota a pie de página anterior respecto al otomí oriental de San Bartolo Tutotepec, este otro respecto al membrete que debe aplicarse a los tepahuas de San Pedro Tziltzacuapan y las comunidades fisionadas de esta comunidad, no pretendo descalificar la importante labor profesional emprendida por quienes trabajan en el INALI, ni la de los autores de las mil y una investigaciones de las que los lingüistas del INALI han abrevado para construir el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*. Mi reconocimiento al trabajo del INALI, sin embargo, no impide que señale los errores que supongo y menos aún los que identifico con certeza, incluso si son errores nimios como este relativo a los tepahuas orientales, mal identificados por el INALI como septentrionales. Este error, no relativo a materia lingüística sino geográfica, es claramente reconocible si se observa un mapa como, por ejemplo, el que aparece en la edición especial número 85 de la revista *Arqueología Mexicana*, dedicada a las lenguas indias de México (Vela 2019, 41), en donde resulta transparente que el INALI no nombró al *lbichiwíin* como «tepehua del norte» en atención a la localización de los asentamientos donde los *ma'álh'amán* lo hablan, sino en atención a las fronteras del municipio en donde se encuentran esas localidades. La frontera norte del dilatado municipio veracruzano de Ixhuatlán de Madero está más al norte que cualquier otro municipio en donde se hable una lengua tepehua: esta parece la razón que llevó al INALI a reconocer al *lbichiwíin* como la más norteña de las lenguas tepahuas. Sin embargo, en la porción norteña de Ixhuatlán de Madero solo hay localidades donde se habla náhuatl y español, no tepehua. Las localidades tepahuas están en la porción meridional de ese municipio. Considerando las localidades en donde se habla tepehua, y no los municipios, los *ma'álh'amán* hablantes de *lbichiwíin* son los más orientales de todos los tepahuas, no los más norteños.

<sup>4</sup> «Náhuatl del noreste central», que se habla en el municipio hidalguense de Acaxochitlán y los poblados de Chiconcua, Honey, Huauchinango, Jopala, Juan Galindo, Naupan, Pahuatlán, Tlaola, Tlapacoya, Xicotepac y Zihuateutla (INALI [2008] 2009, 105-6). «Náhuatl alto del norte de Puebla», que se habla en los de Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza (124).

<sup>5</sup> «Mexicano de la Huasteca hidalguense», que se habla en los municipios de Atlapexco, Chapulhuacán, Huautla, Huazalingo, Huejutla de Reyes, Jaltocan, Lolotla, San Felipe Orizatlán, Tepehuacán de Guerrero, Tianguistengo, Tlanchinol, Xochiatipan (INALI [2008] 2009, 134-37). «Náhuatl de la Huasteca veracruzana», que se habla en Benito Juárez, Castillo de Teayo, Chalma, Chiconamel, Chicontepec, Chontla, Cilaltépetl, Huayacocotla, Ilatatlán, Ixcatepec, Ixhuatlán de Madero, Pánuco, Platón Sánchez, Tamalín, Tantima, Tepetzintla, Tlachichilco, Temapache, Zontecomatlán de López y Fuentes (106-12).

- <sup>6</sup> Esas lenguas totonacas se hablan en los municipios poblanos de Francisco Z. Mena, Huauchinango, Jalpan, Jopala, Pantepec, Tlacuilotepec, Tlaola, Tlaxco, Venustiano Carranza, Xicoteppec y Zihuateutla, así como en el veracruzano de Ixhuatlán de Madero (INALI [2008] 2009, 280-82, 286). Para más detalles sobre esta propuesta de agrupación étnica-cultural de los hablantes de lenguas totonacas y los restantes pueblos vecinos, ver Heiras Rodríguez (2017, 114-38; 2021, 7-8 n.1).
- <sup>7</sup> Hay registro de fabricación tradicional de papel entre los pueblos indígenas de la Huasteca a partir del hule y jonote antes mencionados, además de higuera o amate (*Ficus petiolaris* H.B.K., *Ficus cotinifolia* H.B.K., *Ficus tecolutensis* [Liebm.] Miq.), anacahuite (*Muntingia calabura* L.), mora o moral (*Morus microphylla*) y teochichicastle (*Morus celtidifolia* H.B.K.) (Lenz 1948, 153-226; Martínez Alfaro et al. [1995] 2001). Más recientemente, los otomíes de San Pablito (Pahuatlán, Puebla) han incursionado en el mercado artesanal con nuevas fibras, como la del tule producido fuera de la Huasteca (Mora Martínez 2008, 100-3).
- <sup>8</sup> Tanto Stresser-Péan como Güereca Durán coinciden en que la rebelión implicó a los siguientes dieciocho «pueblos»: Acalman, Atlalpan, Cuaxtla, El Pozo, Tlaxco, Tliltepec (en los actuales municipios poblanos de Tlaxco, Pantepec y Tlacuilotepec), Santiago, San Andrés, San Antonio, San Bartolo, San Clemente, San Jerónimo, San Gregorio, San Mateo, San Pedrito, Santa Ana Hueytalpan, Santa María y Santa Úrsula (en los actuales municipios hidalgüenses de Agua Blanca de Iturbide, Tulancingo, Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla). Güereca Durán añade Tutotepec, no mencionado explícitamente por Stresser-Péan, quien seguramente lo consideró comprendido al mencionar a San Bartolo. Stresser-Péan, por su lado, agrega San Patricio (no identificado ni localizado), San Pedro Tlachichilco (municipio de Acaxochitlán, Hidalgo) y Tzicatlán (municipio de Huehuetla, Hidalgo). Cabe decir que, aunque Stresser-Péan identifica Tzicatlán como una ranchería en Huehuetla (Hgo.), solo sé de una comunidad con ese nombre localizada en otro municipio: Texcatepec (Ver.). Este Tzicatlán veracruzano tiene la peculiaridad de haber sido tepehua del noroeste en el pasado, y ser, todavía hoy y al menos desde mediados del siglo xx, parcialmente otomí y parcialmente tepehua (Williams [1963] 2004, 30-32). Por otro lado, el topónimo Acalman es tan parecido al etnónimo *maqálhgamán* que cabe preguntarse si en el pasado fue una comunidad tepehua.
- <sup>9</sup> Gessain (1938) y Lagunas (2004), quienes hicieron trabajo etnográfico en Huehuetla, reportan muñecos de papel que son recortados para los ritos de Costumbre, pero no el uso de atados de corteza.
- <sup>10</sup> Esta precisa interpretación es reproducida en el *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* (Argueta Villamar 1994, 974), sin citar a Barrera como su autor.
- <sup>11</sup> Discurso ritual de la chamán otomí en proceso de iniciación Modesta Ávila, vecina de Ixtololoya (municipio de Pantepec, Puebla), quien para la ocasión ritual se hizo llamar Santa Rosa (20 de mayo de 2005). Los puntos suspensivos entre corchetes no señalan tiempos extensos entre oraciones, sino breves lapsos temporales en los que la palabra chamánica resulta incomprensible en la grabación transcrita.
- <sup>12</sup> Lazcarro Salgado (2011) es de la creencia de que el cáñamo llegó a la Nueva España procedente «de la India en el siglo xvii (con [... lo] que iniciaba un floreciente comercio a manos de portugueses y holandeses)» (4). De acuerdo con los autores arriba referidos, Lazcarro Salgado está equivocado. En referencia a la misma planta, Báez Cubero (2012) califica a la planta de europea (159). Si bien es cierto que llegó a las colonias españolas procedente de España, cabe precisar que el cáñamo es de reconocido origen asiático y solo más tarde llegó a Europa.

- <sup>13</sup> De acuerdo a King (2000), el nombre científico *Cannabis sativa* identifica a las variedades botánicas de la especie que fueron introducidas tempranamente en el continente americano, de Florida y California a Jamaica y Colombia, y hasta lugares como Hawai y Tailandia, a donde pudo ser introducida por los navegantes de los imperios europeos. La otra identificación botánica, *Cannabis indica*, refiere a variedades afganas y pakistaníes, así como otras que, a partir de la década de 1970, comenzaron a difundirse por todo el orbe, mezclándose las variedades índicas con las «sativas», aun así llamadas *Cannabis indica* (2-5). Lumholtz ([1902] 1981), Gessain (1938), Emboden (1972), Schultes y Hofmann ([1979] 2000), Paul y McMahon (2001), Tornéz Reyes (2008) y Pacheco Olvera (2009) coinciden en la identificación *sativa* para la marihuana de uso entre varios pueblos indios de México, o específicamente de la Huasteca, y la introducida durante la época colonial. En la Huasteca, ni G. Stresser-Péan, ni Dow, Sandstrom o Barrera Caraza ofrecen identificación botánica de la marihuana de consumo ritual. Williams García ([1963] 2004, 224) y Galinier ([1974] 1987, 459; [1985] 1990, 40, 188), en cambio, la identifican como *Cannabis indica*. Tras ellos, otros etnógrafos dedicados a la Huasteca, hemos repetido esa identificación (Báez Cubero, Gómez Martínez, Heiras Rodríguez, Lazcarro Salgado y otros). *La religión de los totonacas de la sierra* y el *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* son las únicas fuentes bibliográficas en que aparece la identificación botánica de *Cannabis sativa* L. var. *indica*, referida específicamente para la Santa Rosa que usan los chamanes de la Huasteca (Ichon [1969] 1973, 279; Argueta Villamar 1994, 974). En la bibliografía revisada no hay ninguna identificación de la variedad o subespecie *Cannabis sativa* L. var. *sativa*.
- <sup>14</sup> En la traducción al español que publicó el FCE, se tradujo incorrectamente que «mastica granos de marihuana» (Stresser-Péan [2005] 2011, 351). En la publicación original en lengua francesa, aparece que «mâcha des graines de haschich (“marihuana”)» (Stresser-Péan 2005, 300).
- <sup>15</sup> Williams García ([1963] 2004) apunta que «Rosalino es hijo y yerno de parteras» (139), pero en ningún momento se refiere a él como curandero, brujo o adivino, y en ninguno de los varios ritos chamánicos que describe participa ese tal Rosalino como especialista ritual, a pesar de que el autor de *Los tepehuas* tiene el cuidado de señalar, siempre, los nombres de los oficiantes de los ritos de los que da cuenta.
- <sup>16</sup> La mujer fue tomada por Santa Rosa, con lo que quiero decir que la divinidad tomó posesión de la mujer humana, lo que no significa que la mujer consumiera la yerba ni que hiciera ninguna otra cosa con el fin de ser poseída o tomada por la divinidad Santa Rosa.
- <sup>17</sup> «La yerba que hace hablar» es el título de un apartado del capítulo cuarto de *Los tepehuas*, libro escrito por Williams García ([1963] 2004, 219-225). En mi opinión, se trata de un apartado malinformado sobre el lugar que ocupaba Santa Rosa en la sociedad tepehua de mediados del siglo xx pues, como dije, hace hablar a los otomíes, pero no —al menos no con frecuencia— a los tepehuas a quienes Williams García dedicó su monografía etnográfica.
- <sup>18</sup> En su tesis de licenciatura, Tornéz Reyes (2008) describe y analiza dos ritos comunitarios como si estos hubieran sido realizados en honor de Santa Rosa, cuando, al parecer, se trató, el primero, de un rito dirigido a «San Juanita» y tenía como intención principal la previsión de conjurar las lluvias torrenciales; y el segundo, un rito agrario, realizado en la fecha precisa (del 15 al 16 de septiembre) en que se agradecen los frutos tiernos del maíz que, debido a la sequía, ese año no se habían logrado. Los chamanes consumieron Santa Rosa las dos ocasiones y sin duda la incluyeron entre las divinidades atendidas y festejadas, pero creer que toda ocasión ritual había sido un «rito a la Santa Rosa» es un despropósito. En igual sentido, Reinoso Niche (2014) informa que desde que llegó en el año 2005 a la región, ha «tenido la oportunidad de ver varios

Costumbres para la Santa Rosa» (71), pero no informa expresamente si fueron ritos terapéuticos, de Año Nuevo, de Elotes o propiamente para Santa Rosa. Después del trabajo de campo de Reinoso Niche y de Tornéz Reyes, es posible que, hoy, los otomíes de Ixtololoya, Tenexco y El Pozo digan, como esos etnógrafos decretaron, que todo Costumbre es «para la Santa Rosa». Aunque no conozco todos los trabajos recientes de Reinoso, los últimos que he leído podrían sugerir que la etnografía ha tomado distancia de sus primeras opiniones. Por su lado, Barrera Caraza escribió una veintena de artículos, quizás más, todos dedicados a Santa Rosa como el centro de la actividad terapéutica y ritual otomí.

- <sup>19</sup> Al contrario de lo que nos informó personalmente el investigador tártaro ruso, Williams García ([1693] 2004) registra que los tepehuas consideran comestibles «diversas clases de hongos que crecen en el suelo o en los troncos podridos. También consumen los de jonote, guásima y chaca» (110). Sin haber realizado una indagación dirigida explícitamente a ello, yo solo registré, entre los hongos comestibles, diversas especies que crecen en árboles, lo mismo vivos que podridos. Esos hongos comestibles son tersos, suaves al tacto. No todos los hongos que crecen en la madera son comestibles: también los hay venenosos, que provocan malestares estomacales según mis interlocutores e informantes. Esos hongos incomedibles son duros y ásperos al tacto. Si bien durante el trabajo de campo etnográfico confirmé las cualidades táctiles (y las comestibles en su caso), esas características me fueron primero descritas por los tepehuas pedreños.
- <sup>20</sup> Lazcarro Salgado (2011) agrega que, en esta última acepción, *xumpf dēni* en su transcripción, la palabra *xumpf* «está reservada a las mujeres mestizas, las que hablan castilla», de lo que deriva el papel de Santa Rosa como traductora de los mensajes del mundo otro (4).
- <sup>21</sup> Agradezco a Albert Davletshin haber llamado mi atención sobre ese mito (comunicación personal, 2014).
- <sup>22</sup> Este artículo está dedicado en primer lugar a don Severo Téllez Mónica, mi principal interlocutor, informante y maestro en materia de chamanismo tepehua, quien vivía cuando entregué a dictamen la primera versión de este artículo, pero murió antes de ser publicado, y en segundo lugar al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, institución fundamental en la historia de la antropología mexicana, de entre cuyos fundadores y varios de sus más reconocidos investigadores visitantes —huastecólogos, otomiólogos y totonaquistas— algunos son ampliamente citados en estas páginas: muchas veces para seguirlos, otras pocas veces para disentir, siempre en deuda con su obra que inauguró los modernos y contemporáneos estudios etnográficos e históricos sobre la Huasteca-Totonacapan. Agradezco la ayuda de Jacques Galinier, Libertad Mora Martínez, Albert Davletshin, Alan R. Sandstrom, Pierre Déléage, Israel Lazcarro Salgado, Alessandro Questa Rebolledo, Federica Rainelli, Natalia Gabayet, Iván Pérez Téllez, José Antonio Romero Huerta, Mauricio González González y David Pérez González la revisión o cabal traducción de una palabra o un párrafo, el haberme facilitado un documento o referencia que aparecen en la bibliografía, así como el comunicarme un dato o resolver una duda que les comuniqué directamente. La muy relevante contribución de Alberto Davletshin a uno de los principales argumentos de este artículo aparece expresamente señalada en donde corresponde. Agradezco finalmente a los editores de *TRACE* y a los dictaminadores anónimos, cuyas críticas y sugerencias me invitaron a dar a este artículo su forma definitiva y a planear una versión más extensa de los asuntos que aquí no traté.