

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

8



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2012



“VISTIENDO SANTITOS”
LA ACCIÓN RITUAL PARA VESTIR A LOS “ANTIGUAS”
ENTRE LOS OTOMÍES DE HIDALGO

LOURDES BÁEZ CUBERO
*Subdirección de Etnografía,
Museo Nacional de Antropología, INAH*

Resumen: El acto de vestir a las entidades sagradas, sean éstas del panteón católico o del local, constituye una de las fases primordiales del ritual. Sin embargo, esta acción no ha generado la atención debida entre los especialistas cuando abordan en sus etnografías el tema de la ofrenda. Lo que encontramos en relación con este aspecto, es una mención sucinta del hecho sin dedicar un análisis profundo a la significación simbólica subyacente en estos actos, que si bien en su mayoría conforman la fase preparatoria del ritual, son de capital relevancia para la eficacia posterior del mismo. Algunas sociedades consideran la ropa como parte inherente del cuerpo, pues no sólo contiene la esencia de la persona, sino que forma parte de la misma, aspecto muy importante en su concepción indígena del cuerpo, pues la imagen corporal ocupa un lugar de primer orden dentro del marco del orden del mundo. Por ello, contemplan la ropa como el regalo más preciado. Cuando ésta se obsequia a alguna entidad, forma parte de los dones que los hombres le deben ofrendar.

Palabras clave: otomíes, vestir, “antiguas”, ofrenda, cuerpo.

Abstract: The act of dressing sacred beings, whether they belong to the Catholic or the local pantheon, constitutes one of the primordial stages of the ritual. Nevertheless, this procedure has failed to attract suitable attention among specialists when dealing with the topic of the *Ofrenda*. What we find in relation to the aspect, are passing mentions of the datum without any deeper analysis of the symbolic significance underlying these actions: although it might just constitute the ritual's preparatory phase, the dressing doubtlessly is of crucial importance for the posterior efficacy of the same. Some societies consider clothing to be an inherent part of the body, as it does not only contain a person's essence, but it is an actual part of him or her. In the indigenous conception of the body, this is a rather essential aspect because the corporal image occupies a major position in the context of the world's order. Therefore, clothing is recognized as the most precious gift. The moment it is granted to any deity, it automatically becomes a part of the offerings, mankind is obliged to donate.

Keywords: otomi, dressing, “antiguas”, offering, body.

Introducción

Temprano por la mañana, después de la aparición del sol en el firmamento, en el oratorio adornado con flores y listo para la celebración nocturna,¹ se reúnen la pareja de chamanes y un grupo de mujeres para preparar a los “santitos” o “antiguas” para su “costumbre”. “Vestir a los santitos”, como le llaman a esta fase preparatoria del ritual, es una tarea exclusiva de mujeres. El chamán (varón) se dedica, mientras tiene lugar esta acción, a ultimar detalles para dejar listo el oratorio para el “costumbre”.²

De todas las actividades preparatorias de este “costumbre”,³ ésta es la más importante, no sólo porque si todo se dispone y lleva a cabo en la forma correcta, el objetivo final se cumplirá cabalmente; sino, sobre todo, porque su relevancia reside en la significación que la ropa tradicional tiene para los santaneros. Aun cuando no es del uso diario las mujeres, sí lo es de ocasiones festivas, esmerándose al máximo en su arreglo personal. Saben que este tipo de indumentaria es herencia de sus ancestros, ellos les enseñaron a vestir así, como reiteradamente afirman cuando se les pregunta por qué usan esa ropa. Por eso, cuando hay una ocasión importante, no dudan en seleccionar como parte de su arreglo la ropa tradicional local.

Por otro lado, la trascendencia de esta acción reside en la preeminencia de las entidades que se visten, pues son nada menos que sus ancestros primordiales y quienes otorgaron el “don”⁴ de ver a los *bädi*,⁵ los que saben, los especialistas rituales que los resguardan en sus oratorios.

¹ El horario en el que tiene lugar la celebración es por lo general durante la noche, pero algunos acontecimientos violentos ocurridos hace varios años motivaron el que algunos chamanes decidieran realizar estos costumbres durante el día, pues así se sentía más segura la gente.

² Notas de campo, junio 2009.

³ “Costumbre” es la manera en que designan los rituales nativos dirigidos por los *bädi*, especialistas rituales locales, que pueden tener como escenario los espacios domésticos, los oratorios chamánicos o los comunitarios, bajo reglas definidas por el grupo.

⁴ Los otomés siempre refieren con el término “don” a las capacidades propias de los *bädi*, superiores a las de cualquier persona y comparables a las de los *zithamu*, sus ancestros primordiales.

⁵ *Bädi* es el término local en otomí. En Santa Ana Hueytlalpan utilizan para referirse a ellos en español distintos adjetivos, como “adivino”, “brujo” e incluso “hechicero” sin que estos sean peyorativos. En este trabajo utilizaré tanto los términos locales: *bädi* y “adivino”, como los de “especialista ritual” o “chamán”; este último, muy controvertido. Sin embargo, coincido con lo que afirma Fagetti (2010) en cuanto a que “hablar de chamanismo en la primera década del siglo XXI significa otorgarle a un fenómeno complejo y todavía poco estudiado la importancia que merece como expresión no sólo de la labor terapéutica que realizan algunas personas,

También a ellos se debe el haber enseñado a los otomíes las actividades propias de hombres y mujeres antes de que fueran convertidos en piedras: el trabajo agrícola y el tejido en telar de cintura. No obstante que los otomíes manifiestan no tener relatos que refieran a lo que sucedió en tiempos primordiales, sí reiteran que el trabajo que realizan en sus parcelas, así como el tejido en telar de cintura, labor que ya pocas mujeres hacen en la actualidad, es herencia de sus “antigüitos”, porque, dicen, “siempre ha sido así”.

Estas entidades, llamadas en español “santitos” o “antiguas”, y *zithamu*⁶ en otomí, son celebradas tres ocasiones cada año en los oratorios donde habitan para agradecer el trabajo realizado;⁷ durante el festejo organizado por los chamanes, acuden los familiares y amigos cercanos de éstos, así como las personas a las que se les realizó una limpia satisfactoriamente⁸ en los últimos meses.

A estas entidades les gusta estar bien vestidas y arregladas para su fiesta. No siempre estrenan ropa,⁹ pero gracias a que los chamanes a cargo de estos “antiguas” procuran tener todo su guardarropa bien cuidado y limpio en el interior de un baúl que se encuentra dentro del mismo oratorio, su ropa se encuentra disponible en cualquier ocasión. Cuando estrenan alguna prenda de vestir, no siempre se trata del traje completo por lo oneroso que resulta adquirirlo. Pero no falta quien, en cada costumbre, obsequia a las entidades ancestrales alguna prenda de su indumentaria. Lo que sí es obligado es que la ropa con la que se va a vestir para su costumbre deba estar en buenas condiciones y limpia.

El aseo corporal es un aspecto fundamental que se debe tomar en cuenta cuando se trata de asistir a un costumbre, ya sea como parte de la organización o como invitado; atañe a todos y para esta ocasión el antiguo también es sometido

sino que permite puntualizar que su práctica abarca ámbitos de la existencia humana que se relacionan, por un lado, con el profundo vínculo que el ser humano tiene con lo sagrado, por otro, con facultades extraordinarias que sólo poseen unos cuantos elegidos”, como es precisamente el caso de los especialistas otomíes de Santa Ana Hueytlalpan.

⁶ De todas las potencias del panteón local, los *zithamu*, antiguas o santitos son las únicas que son visibles físicamente, ya que se trata de piedras que pueden ser restos arqueológicos o simples piedras que, para quien las encuentra, poseen un poder singular.

⁷ Los adivinos afirman que quienes en realidad llevan a cabo las acciones terapéuticas son los *zithamu*, ellos, los chamanes, hacen lo que les van señalando estas entidades. Por ello, les llaman “abogados”.

⁸ Tarea de la que las entidades fueron las verdaderas responsables, ya que cuando el chamán debe hacer una limpia, en realidad quien realiza la acción terapéutica es el santito, llamado por el chamán “el abogado”, porque el chamán sólo presta su cuerpo y sigue instrucciones sobre cómo proceder en la terapia.

⁹ La ropa es bastante cara. La gente dice que cuesta más trabajo hacerla en tamaño pequeño. Sobre todo el *quechquemil* de tejido en curva.

a la limpieza corporal, se le lava dentro de una jícara roja mientras se viste al armazón que le sirve de cuerpo. En el resto de los costumbres es obligatorio, además, guardar otro tipo de “limpieza”, es decir, no tener ningún tipo de contacto sexual con la pareja 15 días antes y 15 después del ritual, aunque esto no es un requisito. Lo que sí está vedado siempre es que una mujer menstruando asista a un costumbre: ello ocasionaría el enojo de la entidad, pues no estaría “limpia”, lo que se considera una falta de respeto hacia el santito.

Estos santitos, tenidos por los otomíes como sus ancestros más antiguos, son piedras a las que se considera son los huesos de los antepasados. Aunque para los otomíes, son piedras particulares que poseen agentividad,¹⁰ es decir, un poder causativo sobre alguien o algo, así como volición y fuerza, lo que es advertido por quien las encuentra. Ahora bien, no cualquier persona puede encontrarlas, sólo aquellas a las que la entidad desea comunicar algo importante, como indicarles que han sido elegidos para otorgarles el “don” para acompañarlos en su trabajo.¹¹ Eso las convierte en objetos particulares de culto cuyo manejo requiere cuidados especiales y mucho respeto.

Un relato recogido por Jacques Galinier (1990: 548) subraya no sólo el vínculo cerro-comunidad-piedras/ancestros de los otomíes, sino además el origen ancestral del tejido en telar de cintura:

Los ancestros no dormían. Trabajaban por la noche. *Las mujeres tejían la ropa*, los hombres comían y se iban a trabajar antes de que clareara el día. Las iglesias son construcciones inconclusas, edificios que quedaron allí de cuando el mundo fue bendecido. Es como un piso que le falta la casa. Los ancestros desaparecieron en el fondo de los cerros, donde tienen sus reservas. Todos murieron durante una revolución. Fueron transformados en piedras y viven aun bajo ese aspecto. Tienen la apariencia de viejas, de viejos, de ricos.¹²

Este tipo de relatos que subrayan la relevancia de este *saber hacer*¹³ de origen ancestral –tejer la ropa–, suelen encontrarse en pueblos donde una de las

¹⁰ El término agentividad deriva de la lingüística (Gruber 1967; Jackendoff 1976). Se le considera en relación con la causatividad dentro del estudio de los esquemas sintáctico-semánticos (Cuartero Otal 2000: 65). En este trabajo, la función del agente remite a la acción causativa de éste sobre algo o alguien. Autores como Gell (1998) emplean el término de agencia para referirse a la capacidad de un agente, que puede ser un objeto, de causar un efecto sobre algo.

¹¹ Una mujer *bädi* me refirió que cuando el santito la eligió para otorgarle el “don”, la entidad se comunicó con ella y le dijo que a partir de ese momento iba a acompañarlos y a trabajar junto a ellos.

¹² Cursivas más.

¹³ Por *saber hacer*, retomo la definición de Chamoux (1992: 16) como: “el conjunto de conocimientos y saberes humanos que permiten, a la vez, el funcionamiento del binomio

actividades sustanciales de las mujeres es el tejido con técnicas tradicionales, esto es, utilizando el telar de cintura, con lo cual también se enfatiza que la ropa trasciende el hecho de ser meramente un dispositivo que sirve sólo para cubrir el cuerpo: rebasa su carácter utilitario. Esto queda claro, sobre todo en el contexto de la acción ritual de vestir a los antiguas, con lo cual se revela el valor ontológico de esta praxis. Los *saber hacer* no son únicamente, como afirma Chamoux (1992: 35), “aptitudes individuales o colectivas adquiridas de una vez por todas. Son historias en sí mismas que trascienden, con mucho, las herramientas y a los procesos”. Por ello, son sobre todo, las relaciones sociales las que determinan la transmisión de estos *saber hacer* (*ibidem*: 179), que en Santa Ana son inseparables, además de la vida ritual.

En la actualidad, en Santa Ana Hueytlalpan, prevalece la creencia entre las mujeres de que sus antiguitos son quienes siempre han vestido así y por eso ellas visten con esmero esa ropa cuando se trata de un costumbre o una celebración que tenga lugar en una fecha significativa, como en los costumbres, carnaval o Todos Santos, eventos en los que hay presencia de alguna de las clases de ancestros que se reconocen en Santa Ana Hueytlalpan.

Santa Ana Hueytlalpan

Santa Ana Hueytlalpan es una delegación del municipio de Tulancingo de Bravo. Está situada a sólo 12 kilómetros de la ciudad de Tulancingo, cabecera del municipio del mismo nombre. Tiene una población de poco más de 5 000 habitantes, en su mayoría de origen otomí. La actividad principal de subsistencia es la agricultura, a la que se dedican todos los pobladores que permanecen en Santa Ana. Las tierras que trabajan son ejidales. De hecho, este ejido es el de mayor tamaño del estado de Hidalgo, ya que la superficie que abarca es de 2 671 hectáreas. Sin embargo, los principales recursos para el sostenimiento de la mayoría de la población provienen de la migración transnacional. El trabajo agrícola es complementario para la subsistencia familiar, pues lo que producen las parcelas es insuficiente para el mantenimiento permanente de los grupos familiares. La mano de obra que algunas parcelas requieren durante los periodos de siembra y cosecha se cubre con el sector femenino, pues la mayoría de los jóvenes se encuentran trabajando en los Estados Unidos.

Sin embargo, la actividad femenina por la que es reconocida esta localidad es la del tejido en telar de cintura, y particularmente por la elaboración del

herramienta-materia prima, el desarrollo de las secuencias operativas y la obtención de un resultado cercano a lo deseado”.



Figura 1. *Quechquemitl* en miniatura con la técnica de tejido en curva.

quechquemitl con la técnica de curva. Técnica muy compleja, de origen ancestral y exclusiva de Mesoamérica. Actualmente, son contadas las comunidades donde aún se tejen prendas con esta técnica, de ahí lo valioso de aquellas que la conservan, como Santa Ana Hueytlalpan (Stresser-Péan 2011).¹⁴ No obstante, la mayoría de mujeres que realizan en sus ratos libres alguna actividad textil la orientan al bordado de blusas y servilletas con la técnica del punto de cruz para su propio uso. Son algunas mujeres ancianas quienes continúan dedicándose al tejido empleando el telar de cintura para confeccionar enredos, fajas y *quechquemitls*, cuya demanda obedece a propósitos rituales. A fines de la década del ochenta y principios de la del noventa, el tejido en telar de cintura era una actividad muy dinámica y extendida (*ibidem*) ya que todas las mujeres realizaban esta actividad, porque, además, todas se vestían con esta indumentaria (figura 1).

Actualmente, ya no la visten diariamente, sino en ocasiones especiales. Por ello, sorprende el interés de las mujeres por este tipo de ropa tradicional. Una respuesta posible a la valoración positiva hacia esta indumentaria por parte de los otomíes la observo en la estrecha relación que mantiene ésta con su vida ritual, pues las mujeres gustan de arreglarse lo mejor posible siempre que hay un costumbre, lo cual es bastante frecuente. Otro dato significativo es que

¹⁴ En el acervo etnográfico del Museo Nacional de Antropología, se conservan varios ejemplares de *quechquemitl* con la técnica de tejido en curva, verdaderas obras de arte de pueblos que se sitúan en la región del Golfo. En la actualidad, en la mayoría de esos pueblos ya no se tejen este tipo de prendas, pues la técnica es bastante compleja. En muchos, estas prendas son guardadas por ancianas, y en otros, ni siquiera existe el recuerdo de esta prenda.

la más importante celebración a nivel comunitario es el carnaval, donde hay participación de jóvenes mujeres que salen a bailar acompañando a los *xitas*¹⁵ vestidas con su ropa tradicional, pero ésta va encima de ropa masculina: camisa, pantalones, tenis y sombrero tejano, que es la condición para participar bailando.¹⁶ Asimismo, en Todos Santos, específicamente el día 2 de noviembre, todas las familias acuden al panteón a honrar a sus difuntos y lo que se observa, además de un paisaje colorido por la profusión de flores amarillas que adornan las tumbas, es que la mayoría de las mujeres, de todas las edades, llegan vestidas con la ropa tradicional de Santa Ana, porque éste es un día de fiesta que convoca a todas las familias a compartir el banquete con sus difuntos y compadres.

Esta situación me permite afirmar que la tradición en Santa Ana Hueytlalpan, referida a aquellos aspectos de la cultura compartidos por la sociedad y que se mantienen a través del tiempo “con un orden determinado” (Severi 1996: 231), puede medirse a través de la intensa actividad ritual que va de la mano con la actividad textil.

Las imágenes católicas que se encuentran en los oratorios comunitarios, así como los antiguas que conservan los chamanes y algunas familias en sus oratorios, visten la ropa local de Santa Ana¹⁷ y se cambia cada vez que hay una celebración. En el caso de los oratorios comunitarios, las imágenes católicas salen con ropa nueva o limpia hacia la iglesia para permanecer en ella durante la fiesta patronal en honor a Santa Ana la semana del 26 de julio. Cada uno de estos oratorios, que son cuatro, están a cargo de uno o más adivinos a quienes se nombra “mayordomos”; algunas semanas previas a la celebración invitan a una persona de su confianza para apadrinar algún santo o Virgen. Entre las responsabilidades del padrino está el obsequiar la ropa que el numen vestirá para la fiesta patronal (figura 2).

En el contexto ritual en Santa Ana Hueytlalpan, la importancia de los *zithamu*, figuras ancestrales materializadas en piedras, deriva del hecho de que estas entidades constituyen el eje de la actividad de los especialistas rituales,

¹⁵ Los *xitas*, “viejos” en su traducción literal, son los personajes principales del carnaval, que representan a las entidades del inframundo: los “aires” asociados con el Diablo, que año con año llegan al mundo de los hombres a celebrar su fiesta. En otros contextos se les nombra *huehues*.

¹⁶ Hay una doble transformación en las jóvenes que participan en el carnaval bailando junto a los *xitas*. De ser mujeres, primero se visten de hombres, para nuevamente convertirse en mujeres. Galinier (1990: 97) afirma que el “cambio de ropa es un acto de actuación que genera cambios de estatus, de sexo, de rango, etc.”, en el caso explícito del carnaval esto se confirma.

¹⁷ Existe en Santa Ana un sistema doble, del que ha hablado ya Galinier (1990) que se repite en la estructura de los rituales: hay cuatro oratorios comunitarios dedicados a las figuras católicas y articulados a los cultos solares. Por otra parte, existen varios oratorios propiedad de los *büdi* dedicados al culto a los santitos o *zithamu*, entidades del panteón local, articulados a lo inframundano.



Figura 2. Santa Ana, patrona de la comunidad, vestida con ropa local.

los *bädi*. Cada *bädi* es designado por un *zithamu*, quien lo “elige” otorgándole un “don”, y a lo largo del ejercicio de su actividad esta entidad le acompañará como guía y protector. Sin embargo, la responsabilidad de lo que acontezca en el desarrollo social comunitario recae en la figura del *bädi*, en su habilidad para negociar con sus guías y protectores cada vez que se presenta un desequilibrio, como cuando una persona enferma por un “mal aire”, así como con la entidad que pudiera representar lo opuesto de los *zithamu*, la figura más temida, pero con la que los otomíes se identifican, incluido el santito: se trata de *zithu*, “el venerable ancestro”, que no es otro que el Diablo, considerado dueño del mundo y el ancestro mayor. Mientras los *zithamu* habitan en los oratorios, *zithu* mora en el cerro Napateco. Pero en la realidad, los oratorios son parte del cerro. Esto lo confirmó explícitamente un *bädi* cuando me mostró su altar y dijo: “aquí tengo parte del cerro, aquí tengo el bosque que está hasta arriba del Napateco”. En efecto, en la parte alta del cerro Napateco hay una cueva nombrada “cueva del chivo” en alusión a uno de los adjetivos del Diablo, donde los ritualistas solían ir con asiduidad para celebrar costumbres y dejar ofrendas. Actualmente, los *bädi* no suben con la frecuencia de antes, sino que lo que solicitan lo hacen desde sus oratorios.

Había señalado que los *zithamu* son ancestros de los tiempos más remotos. Ellos envían a alguien una señal, en forma de enfermedad, para indicarle que ha sido elegido para tener el “don”, que no es otra cosa que ciertas capacidades cognitivas para realizar el mismo trabajo que los *zithamu*. Estas

capacidades refieren a la facultad otorgada al *bädi* por estas entidades para poder establecer comunicación con todas las potencias del mundo “otro” así como a la interacción que realiza con éstas de manera frecuente; también está la capacidad de realizar “viajes” al mundo “otro”, ya sea a través de sustancias psicoactivas, como la Santa Rosa, o mediante la experiencia onírica, que es el medio más repetido; muy importante es el recorte de las figuras antropomorfas, de los ídolos de papel que los otomíes designan como *nzahki* o espíritu; otra de las capacidades es lo que los otomíes definen como “cantar”, que en realidad es un estado transitorio de la conciencia (trance y posesión), el poder para adivinar. Todas estas competencias del chamán refieren a la noción de “ver”, implican el conocimiento que posee del mundo “otro”, pero también refieren al modo de interactuar con todas las potencias que residen ahí. Cuando la persona acepta el “don”, además accede a proporcionarles a los *zithamu* un espacio donde habitar: el oratorio. A partir de ahí, el o los *zithamu* estarán siempre al lado del elegido guiándolo, acompañándolo en todo lo que haga. A cambio, el *bädi* deberá proveerles de alimento y vestido, y tres veces al año, celebrarlos con sus costumbres en el oratorio, acompañados de las personas más cercanas y aquellas a las que curaron: el 24 de junio, el 16 de septiembre y el 1 de enero. Estas fechas tienen relación con el ciclo agrícola; estas entidades son consideradas, en palabras de ellos como “dioses del agua”. Así, nombran la celebración del 24 de junio “San Juan” y uno de sus objetivos es la solicitud de lluvia; el 16 de septiembre se asocia con el inicio de cosecha. En cuanto al 1º de enero, mi hipótesis es que, siendo un periodo de reposo de la tierra, el costumbre tiene como uno de sus objetivos solicitar un buen temporal, además de celebrar el inicio de un nuevo año.

Las piedras entre los otomíes de Hidalgo

Entre los otomíes de Hidalgo se considera que las piedras son entidades sagradas. Conceptualizadas de diferentes formas, son, sobre todo, el eje articulador con la ancestralidad; más aún, se reconoce a estos objetos como los antepasados mismos, los de origen primigenio; se les adjudica una identidad particular, así como voluntad propia y un poder de decisión ilimitado, son poseedores de agentividad. Estas concepciones que consideran a las piedras como entidades sagradas se extienden, con algunos matices, desde el valle del Mezquital hasta la región oriental (altiplano y sierra).

En el valle del Mezquital, las piedras son concebidas como los huesos de los ancestros. Se trataba de hombres muy fuertes y de gran tamaño, eran como gigantes nombrados *wemas*; actualmente permanecen en los cerros y cuevas

custodiando los mantenimientos, como el agua, tan necesaria para la sobrevivencia de los hombres (Sánchez 2003, 2004). En algunas comunidades, las piedras, llamadas *cangandhos*, que se identifican por tener cierta forma, son representaciones sagradas materializadas de la Virgen de Guadalupe que custodian y protegen el territorio para quienes las encuentran. Existen dos tipos de piedra: las que resguardan el entorno doméstico desde los altares familiares o los solares, y las piedras de cerro que, por estar enclavadas en los cerros, constituyen santuarios o microsantuarios, que además protegen a la comunidad (Garrett y Moreno en prensa).

En la región oriental, desde el altiplano de Tulancingo hasta la sierra otomí-tepehua, a las piedras les nombran “antiguas”, “santitos”, *zithamu*, y son objeto del mismo cuidado que reciben las imágenes católicas: se les otorga dones, se les festeja y viste con su ropa. Estos antiguas se resguardan en los altares de los oratorios chamánicos, y mantienen una actividad intensa junto a los *bädi*, con quienes trabajan.

La ropa de los santitos

El acto de vestir a las entidades, ya sea las del panteón católico o del nativo, no ha generado el suficiente interés en las etnografías actuales sobre el mundo mesoamericano, no obstante que esta fase del ritual reviste una significación cardinal para el posterior desarrollo del mismo,¹⁸ en virtud de que esta acción se integra como parte sustancial del acto ritual (figura 3). Por el contrario, en Europa se tienen referencias importantes acerca de la costumbre de vestir las imágenes religiosas, práctica que no pierde vigencia y que data de varios siglos atrás, al menos desde el siglo XIII cuando algunas de ellas ya poseían un considerable guardarropa conformado por mantos, capas, coronas, así como una estructura organizativa bien definida para formar parte de los grupos que colaboraban en estas acciones (Albert-Llorca 1995).

Encontramos, a propósito de esta fase particular del acto de vestir a las deidades en algunos trabajos etnográficos sobre el mundo indígena mexicano, lacónicas menciones de este hecho sin dedicar una descripción detallada ni mucho menos un análisis profundo a la significación simbólica subyacente en estos actos que tienen efectos directos en la eficacia ritual, porque la ropa es parte de los dones que los hombres obsequian a sus entidades y tiene una gran

¹⁸ Hay mayor información de lo que acontecía en la época prehispánica en relación con la importancia capital que la indumentaria de los dioses poseía, pues cada aditamento tenía un sentido particular de acuerdo con la advocación específica de la deidad (León Portilla 1992 [1958]; Sahagún 1981 [1956]).

relevancia a nivel simbólico. En el caso particular de este costumbre, la fase de vestir a los santitos forma parte de la ofrenda que se obsequia a estas entidades, y la ofrenda opera en principio como mecanismo básico de la reciprocidad. Es decir, ofrendar es entregar algo que debe ser correspondido por quien recibe (López Austin 1997: 111), lo que implica una relación compleja que involucra dos concepciones: por un lado, “la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres”, y por otro, “la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas” (*ibidem*: 212).



Figura 3. Una *bādi* “vistiendo a los santitos” en el interior del oratorio.

En muchos de los contextos indígenas, la ropa se considera parte inherente al cuerpo del hombre, por lo cual proveer a alguien de su indumentaria es en cierto modo proporcionarle los medios para el bienestar de su persona. Esto la coloca como uno de los regalos más preciados. Por ejemplo, cuando se establecen vínculos de compadrazgo, el principal obsequio de los padrinos a sus futuros ahijados es su ajuar completo, a través del cual quedarán sellados entre los dos grupos parentales los lazos que no se disolverán sino hasta la muerte. En algunas comunidades estos lazos se refuerzan año con año para garantizar la protección del ahijado. En Chicontepec, Veracruz, cada año en Todos Santos los padrinos deben obsequiar ropa al ahijado. Entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla (Báez Cubero 2005: 91) existe la creencia de que aquellos padrinos de bautizo que faltan a esta responsabilidad por segunda ocasión, además de no reconfirmar este lazo, cuando fallezcan tanto los padrinos como el ahijado y se encuentren juntos en el mundo de los muertos, el ahijado les quitará la ropa que llevan puesta, dejándolos “desnudos”. Danièle Dehouve (2007: 93)

expone los distintos simbolismos que aluden al cuerpo humano en los depósitos rituales tlapanecos, que asocian el cuerpo con la ropa. En los depósitos se representa con formas alargadas a los huesos, que para los tlapanecos son también los vestidos. Estos ejemplos reiteran el alcance simbólico que posee la ropa en relación con el cuerpo, así como obsequiar ropa para vestir a una persona o entidad en el marco de un evento ritual.

Es sabido que el tejido de textiles en Mesoamérica tuvo una notoria importancia al estar asociado con algunas deidades femeninas, como *Xochiquetzal* y *Tlazolteotl*, por lo que esta labor se configuró como exclusiva de las mujeres. La diosa Xochiquetzal es designada por Durán (1995 [1880]: 156) como “abogada de los pintores y labranderas y tejedoras de labores”. Los instrumentos propios del hilado y tejido: el huso, el malacate y los palos que conforman el telar de cintura, eran atributos propios de estas diosas. Precisamente, durante la fiesta *Xochihuitl* en honor a Xochiquetzal, la piel arrancada a la mujer sacrificada que representaba a esta diosa era vestida por un joven que sostenía además los palos del telar, simulando que tejía como la diosa (*ibidem*).

Estas concepciones acerca del telar de cintura y su relación con algunas diosas llevaron a considerar este instrumento como una extensión del cuerpo femenino, creencia que prevalece hoy día entre algunos grupos.¹⁹

Esta idea que establece un *continuum* entre el telar de cintura y el cuerpo no es extensiva sólo para este instrumento, sobre todo la ropa es parte inseparable de su cuerpo,²⁰ no sólo porque sirve para cubrirlo, sino porque contiene la esencia e identidad²¹ del cuerpo y al morir debe acompañar al hombre en su viaje al mundo de los muertos, junto con otras prendas como los cobertores²² con los que se cubre al dormir, pues éstos también mantienen la esencia de la persona.

En las sociedades tradicionales, como las indígenas, el cuerpo del hombre no es objeto de una disgregación con respecto al cosmos, la naturaleza y la comunidad, pues se considera parte de éstos (Le Breton 1995: 22) ya que participa de los mismos elementos del cosmos,²³ la indumentaria debe com-

¹⁹ Por ejemplo, los nahuas de Naupan, sierra norte de Puebla donde he realizado trabajo de campo desde hace 27 años.

²⁰ Esto lo confirmaron algunas mujeres nahuas de la sierra norte de Puebla durante mi trabajo de investigación.

²¹ Se ha señalado cómo durante el carnaval, las mujeres que participan deben primero transformarse en hombres con el cambio de ropa, y encima de ese atuendo vestirse de mujer.

²² Los cobertores con los que se cubren los hombres para dormir no se consideran una extensión del cuerpo, pero contienen su esencia al estar en contacto con él.

²³ En el caso de los otomíes, el elemento a compartir es el *nzahki*, la fuerza que dota a todo lo existente de agenticidad.

partir estos mismos parámetros a través de su diseño, los colores empleados, los materiales utilizados y el contexto de uso.²⁴

Las entidades que son obsequiadas con prendas de ropa, como santos, vírgenes, cruces, piedras, figuras de papel recortado, etcétera, no se consideran como meros objetos o estatuas: trascienden el campo de la representación y se vislumbran como seres potentes que comparten el mundo con el hombre, son jerárquicamente superiores a éste, aunque algunos compartan su misma imagen. Sin embargo, lo que los distingue del hombre es el poder que poseen para causar el bien y el mal, poder que han asignado en parte a un selecto grupo de especialistas rituales en la tierra a través del “don” que les otorgaron cuando les enviaron la enfermedad. Ello justifica el extremo cuidado que reciben y las prescripciones que deben observar quienes las manipulan, pues son objetos “delicados”.

Vestir a los santitos

La intensa actividad que se despliega en los oratorios chamánicos tres veces al año tiene su fundamento en la preponderancia que tienen los santitos o antiguas en la vida de los otomíes, cuyas celebraciones²⁵ son además más atractivas que la que se organiza a la santa patrona Santa Ana; aun cuando para esta última coopera todo el pueblo y las autoridades se esfuerzan por hacerla atrayente, la realidad es que no lo es tanto en términos devocionales. He observado tanto la fiesta en honor a Santa Ana como los costumbres a los santitos y he podido constatar la significación simbólica que poseen estas entidades ancestrales para los otomíes de Santa Ana, pues están íntimamente ligados no sólo a su bienestar físico, sino a su equilibrio social.

Las celebraciones en honor a los *zithamu* tienen como principal objetivo agradecerles su trabajo realizado a lo largo del año. También, a través de su fiesta se mantiene el vínculo entre estas entidades y la comunidad, con el *bādi* como mediador directo, situando la reciprocidad como dispositivo básico para la reproducción social. Sin embargo, hay otro objetivo que no está muy visible, pero que es sumamente importante para la vida social y su reproducción: es la relación que estos costumbres mantienen con los ciclos agrícolas como se

²⁴ De las prendas de la indumentaria tradicional, la blusa o “camisa” es en la que son más visibles los diseños y colores que aluden a su entorno, como aves, flores, animales. Lo que distingue a una comunidad de otra es, además del diseño, la técnica empleada para el bordado; en Santa Ana Hueytlapan es el punto de cruz.

²⁵ Estos costumbres, junto con el carnaval, Todos Santos y los costumbres a los difuntos, son las celebraciones más relevantes de la vida ritual de Santa Ana.

mencionó antes, sobre todo el primero, San Juan. Por tanto, no es aventurado afirmar que una de las intenciones de estos costumbres es solicitar la intercesión de estas entidades para que lleguen las lluvias en cantidad suficiente y las cosechas logren su óptimo desarrollo. Además, los mismos adivinos han expresado abiertamente que su trabajo es colaborar directamente con los “dioses” del agua.

Son tres los *zithamu* que viven en el oratorio donde he observado el costumbre en repetidas ocasiones a lo largo de cuatro años seguidos: dos de género femenino y uno masculino, esto coincidía en otros oratorios y durante mucho tiempo me llamó la atención, sin encontrar una posible explicación. Sin embargo, al tratar de profundizar en la biografía de estas entidades en particular, me dijeron que se trata de una familia completa: Juan de la Tierra es el padre, María de la Tierra, la madre, y Anastasia de la Tierra, la hija de ambos. Ellos fueron los que otorgaron al *bädi* su “don” como adivino. Son herencia familiar y están con ellos desde hace mucho tiempo cuando llegaron en busca de un sitio para “vivir”.²⁶ El *bädi* dueño del oratorio cuenta que desde que él era niño sus abuelos le ofrecían a la familia de ancestros “de la Tierra”, sus costumbres, y a él le correspondía hacer algunas tareas. Está convencido de que esto fue determinante para ser seleccionado por estas entidades para otorgarle el “don”.

Cada santito, en cada uno de los oratorios donde se encuentra, tiene una identidad particular; son aquellos ancestros que en el tiempo en que vivían en el mundo, antes de convertirse en piedras, tenían también el “don” de “ver” como los adivinos, y ahora acompañan y guían a los *bädi* en su trabajo, “viviendo” entre ambos mundos: el de los hombres y aquel donde habitan todas las potencias el cual no es visible para el común de la gente. Esta posibilidad de desplazarse por todos los niveles del cosmos es gracias al don de ubicuidad²⁷ que tienen, porque se les sitúa en el mundo de los hombres pero también en el cerro, su lugar de origen y puerta de entrada al mundo “otro”. Ellos son los “abogados” de los adivinos, les dan instrucciones de cómo actuar, cómo curar, cómo recortar, etcétera; de ahí que el verdadero poder proviene de ellos y la importancia de celebrar su fiesta como a ellos les gusta.

Estas entidades, al igual que los chamanes, son entidades transespecíficas, en el sentido planteado por Viveiros de Castro (2002: 358), ya que pueden

²⁶ Según cuenta el *bädi* que tiene en su oratorio a la familia de santitos, los *zithamu* andan por todos lados buscando que alguien les proporcione alojamiento en algún oratorio.

²⁷ Es posible constatarlo durante estos costumbres cuando el *zithamu* está dentro del cuerpo del chamán, y al mismo tiempo lleva el *nzabki* de éste a un recorrido por su mundo “otro”, como lo afirman los *bädi* entrevistados.

“ver” lo que los seres humanos comunes no pueden. La “visión” a la que hago referencia es la que recibe el chamán durante los estados transitorios de la conciencia y que es transmitida por los *zithamu*; este “don” de “ver” es correlativo a un saber especializado y a un poder inherente a su investidura (Bonhomme 2001: 180).

Esto plantea otra cuestión interesante, y es el hecho de que por el mundo circulan los ancestros, pero no en forma individual, sino en grupos familiares. Por ello, observamos que cada oratorio es en sí morada de una familia de ancestros a la que el *bädi* debe atender debidamente, proporcionándole el alimento y vestido, ya que son finalmente ellos los ancestros con los que convive y trabaja estrechamente en bien de la comunidad.

La significación simbólica de estas entidades justifica el que su festejo sea tan relevante para los otomíes. Si bien, las tres ocasiones al año en que los celebran son fechas más o menos fijas, cada *bädi* debe consultarlos unos siete o 15 días antes para que sean estos santitos quienes decidan el día en que desean que se les realice su fiesta. Cuando se ha definido el día preciso, unos días antes del costumbre, el chamán busca en el baúl la ropa que van a ponerle a los santitos. Su compañera de trabajo o su esposa es quien se encarga de lavar la ropa y preparar los accesorios como los collares, comprar los aretes, que siempre son nuevos.

El oratorio también es objeto de arreglo. Puede ser que se pinte o se limpie. Si hace falta, el techo se adorna con guías de flores de plástico nuevas. Un día antes del costumbre, el *bädi* coloca flores frescas en el altar y prepara los floreros que serán utilizados para contener las flores y ceras que llevarán los asistentes al ritual como obsequio a las entidades. El mero día del costumbre se termina de arreglar el altar con la comida, fruta, bebidas sobre un mantel limpio —el cual, en varios de los oratorios en los que he estado presente, es de color verde.

En el interior del oratorio, frente al altar, donde está una vitrina en la que se guardan los *zithamu* rodeados de los objetos propios de la investidura del *bädi* (como el bastón de mando, la campana con listones, silbatos, los sahumadores, jicaras, recortes de papel, veladoras, botellas de licor, cigarros, refrescos, cervezas y flores de plástico) se realizan las acciones preparatorias para el costumbre nocturno.

Por la mañana muy temprano se extiende un petate como la primera condición para comenzar a vestir a los santitos. Enseguida debe encenderse el sahumerio, siguiendo los mismos pasos que se realizan cuando el chamán empieza el recortado de figuras de papel, con lo cual se hace hincapié en la importancia de esta actividad. Con la diferencia de que en el primer caso se cambia la ropa de los *zithamu* para vestir cuerpos que ya poseen su propia fuerza, su *nzahki*, y en el segundo el *bädi* crea cuerpos a los que posteriormente dota de agentividad

cuando abre las lengüetas por donde circula esta fuerza. Muchos de los cuerpos que recorta son de entidades que carecen de esta envoltura. El cuerpo es el gran diferenciador entre vivos y entidades extrahumanas. Al morir una persona, el cuerpo se descompone y algunas de sus partes se desintegran y retornan a la tierra, quedando sólo los huesos; pero la parte que mantiene su existencia en el cosmos es el *nzahki* o espíritu que carece de cuerpo. Al igual que los difuntos que fueron seres humanos, el resto de entidades no posee un cuerpo. Precisamente durante la praxis ritual, el *bädi*, armado con papel y tijeras, crea cuerpos y después introduce en ellos el *nzahki*. Por el contrario, al vestir a los santitos, entidades potentes poseen su *nzahki*, la ropa es su cuerpo.

Después de disponer la ropa limpia con la que se vestirá al santito, en una jícara pintada de rojo²⁸ que se utiliza para fines rituales el *bädi* vierte agua limpia donde irá echando cada *zithamu* para lavarlo mientras va vistiendo la estructura de madera donde éste reposa. Nunca deben colocarse varios *zithamu* en el mismo recipiente, es uno a la vez. Ya señalé que los otomíes son muy enfáticos en el aspecto de la limpieza. El agua no sólo los limpia, sino que actúa como elemento purificador.

Otra norma es que deben ser mujeres quienes vistan a los santitos. Es la *bädi* o, en su caso, la esposa del chamán quien coordina esta fase preparatoria apoyada por otras mujeres que conocen todas las acciones a seguir. Sobre el petate, la *bädi* coloca la ropa limpia o nueva en el orden en que la irá poniendo. Los santitos, por su dignidad, sea antes o después de vestirlos, no deben ser colocados sobre alguna superficie como el petate, a excepción de su vitrina sobre el altar; siempre deben ser sostenidos por alguien. En esta ocasión el petate sirve, además de ser depositario de la ropa de los santitos, para que ahí se siente quien vista a estas entidades.

Después de quitar la ropa puesta y doblarla cuidadosamente para llevarla a lavar, se comienza a vestir al *zithamu*. Todas las prendas, antes de ponerlas sobre el “cuerpo” del santito, deben pasarse sobre el humo del copal, pues siendo el antigua la figura de mayor jerarquía para el *bädi* y para mucha gente, todo lo que cubra su cuerpo debe estar “limpio” doblemente. El copal purifica.²⁹ Con mucha calma y minuciosidad se va colocando prenda por prenda al santito. El de género femenino viste sus dos blusas bordadas, su enredo, faja, sus listones de mujer soltera y en edad fértil, un *quechquemitl* de

²⁸ Cuando el *bädi* es iniciado para trabajar junto a estos santitos, entre los instrumentos rituales que se le entregan, además del sahumador, papel, tijeras, está la jícara decorada en rojo, cuya significación está asociada con el agua, entidad con la que trabajará el futuro *bädi*.

²⁹ Por ello, los que asisten a la celebración nocturna deben ir limpios y al llegar reciben una limpia con veladoras de parte de los chamanes para poder participar del costumbre.

tejido en curva sobre sus hombros, su chal tejido a gancho, muchos collares de papelillo de diversos colores y sobre su “cabeza” otro *quechquemitl* doblado, como lo usan las mujeres, y a ambos lados sus aretes grandes. Al santito de género masculino lo visten con calzón y camisa de manta, unos pantalones y camisa como los que usan actualmente los hombres: de mestizo, zapatos, dos cotones, uno sobre sus hombros y otro doblado sobre un solo hombro y al final su sombrero de charro. A todos los *zithamu* les colocan un fajo de billetes escondidos debajo de sus ropas. Al final, los enfloran con collares de flores, les ponen a un lado un ramo de flores y una vela. Estos mismos elementos –collar de flores, ramo de gladiolas y una vela– serán entregados a los *bädi* en la noche cuando dé inicio el costumbre, para que el chamán reciba en su cuerpo³⁰ a su santito protector vestido de la misma forma, ya que es este último quien realmente participa de la fiesta con sus invitados.

Antes de llevarlos de nuevo al altar después de vestirlos y listos para la celebración nocturna, se hace una limpieza a todos los presentes con cada santito. Cuando los dejan en su lugar les ponen su ofrenda con distintos tipos de bebidas, cigarros y fruta; más tarde les llevarán mole con pollo y tortillas. El agua con la que se lavó a los *zithamu* se reparte entre todos los participantes para que beban directamente de la jícara. Se considera que es agua con propiedades curativas por haber estado en contacto con el santito.

Enseguida, los pocos asistentes que colaboraron con los adivinos en esta fase comparten bebida: refrescos y cerveza, y bromean relajadamente después de haber cumplido con una tarea importante: “vestir a los santitos”, ya que éstos deben estar bien arreglados para su celebración. Después de un rato, se despiden para prepararse para la celebración nocturna. Estas acciones sellan esta fase preparatoria del costumbre, pero no por ello menos importante que el mero ritual, ya que es determinante para el futuro más próximo de la comunidad.

Es importante no sólo mantener una interacción constante con estas entidades, sino que ésta sea debidamente correspondida por el *bädi* y sus allegados en un juego permanente de alternancias entre los santitos y los hombres, encabezados por el adivino, para favorecer el equilibrio comunitario, preocupación constante de los otomés, a través de los dones y contradones que cada uno de los actores ofrece, entre los que destaca la ropa de los *zithamu*.

³⁰ Los otomés tienen clara la idea de lo que ocurre con el *bädi* cuando éste consume la Santa Rosa. Ellos dicen que después de tomar la “medicinita”, el “santito se monta en el cuerpo del *bädi*” y se queda ahí; mientras, el *nzabki* del *bädi* abandona el cuerpo y se va a pasear al mundo de los *zithamu*, donde aprenderá cosas, como nuevos recortes.

Conclusiones

A modo de conclusión, quiero destacar que la relación entre praxis ritual y actividad textil expresada a través de la acción de “vestir a los santitos”, pone de manifiesto que el arte de hilar y tejer emerge en principio como la memoria que condensa saberes de origen ancestral, porque el uso de la indumentaria tradicional de las mujeres de Santa Ana depende de la vigencia de la vida ritual. Pero además, vestir igual que sus ancestros fortalece su identidad porque ésta apela a un pasado entrelazado a través de las mismas acciones, que se vienen realizando “desde tiempos de los antigüitos”, como afirman los otomíes para legitimar sus prácticas.

Ello me lleva a una pregunta: ¿por qué la vigencia de prendas como el *quechquemitl* de tejido en curva, técnica bastante compleja, en una sociedad inserta en la modernidad?, sobre todo porque en otros lugares reconocidos como “más tradicionales” se ha perdido completamente. Quizá una respuesta posible esté en la demanda que tiene para vestir a estas ancestrales entidades, centrales en la vida de los otomíes.

Para finalizar, y en relación con la praxis que tiene lugar en honor a las antiguas, quiero destacar el hecho de que durante el tiempo ritual, la articulación entre la “ropa” y la acción misma, por mediación de quienes participan vistiendo a estas entidades, trasciende la barrera entre el microcosmos, representado por el oratorio chamánico otomí que además es parte del cerro, y el macrocosmos, referido al universo donde circulan estas entidades, para situarse en el mundo de sus ancestros, aquel donde se originó el tejido en telar de cintura y la forma de vestir actual. La experiencia que se vive, tanto durante la acción de “vestir a los santitos” como durante la celebración nocturna del costumbre es muy significativa, no sólo para el *bädi* sino para los participantes del ritual, ya que los coloca en el espacio-tiempo de las divinidades, con lo cual, además, se establece un retorno al tiempo primordial (Bonhomme *op. cit.*: 172).

Bibliografía

ALBERT-LLORCA, MARLÈNE

- 1995 [en línea] “La Vierge mise à nu par ses chambrières”, *Femmes et Religion*, Clio, 2, disponible en <<http://clio.revues.org/index494.html>>.

BÁEZ CUBERO, LOURDES

- 2005 *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

BONHOMME, JULIENE

- 2001 “A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)”, *Ethnopsy*, 2: 171-190.

CHAMOIX, MARIE-NOËLLE

- 1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

CUARTERO OTAL, JUAN

- 2000 “Algunas consideraciones sobre la agentividad en español”, *Anuario de Estudios Filológicos*, XXIII: 65-76.

DEHOUE, DANIÈLE

- 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés, México.

DURÁN, DIEGO

- 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar Rosa Carmelo y José Rubén Romero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

FAGETTI, ANTONELLA

- 2010 “Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórica-metodológica para el estudio del chamanismo en México”, *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés, México: 11-40.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional Indigenista, México.

GARRETT, GABRIELA Y BEATRIZ MORENO

- en prensa “Cosmovisión y ritual alrededor del paisaje entre los otomíes del Alto Mezquital, Hidalgo”, *El acontecimiento de la tradición. Procesos rituales*

en las regiones indígenas de México, Lourdes Báez y Johannes Neurath (coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

GELL, ALFRED

1998 *Art and Agency. An anthropological theory*, Oxford University Press, Londres.

LE BRETON, DAVID

1991 “Cuerpo y antropología: sobre la eficacia simbólica”, *Diógenes*, 153: 89-104.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL

1992 [1958] *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1997 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, Zamora: 109-227.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1981 [1956] *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, SERGIO

2003 *Elementos rituales del paisaje cultural en Ixmiquilpan, Hidalgo*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2004 “Wemas y cangandhos: limpias con piedras en el Valle del Mezquital, Hidalgo”, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coords.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 289-303.

SEVERI, CARLO

1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Abya-Yala, Quito.

STRESSER-PÉAN, CLAUDE

2011 *Des vêtements et des hommes. Une perspective historique du vêtement indigène au Mexique. Le vêtement précortésien*, Riveneuve, París.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

2002 “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*, Cosac Naify, Sao Paulo: 345-399.