

# ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

8



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
México 2012



## RA MEXA: POLISEMIA DE UN OBJETO ENTRE LOS OTOMÍES DE LA SIERRA ORIENTAL DE HIDALGO

MARÍA GABRIELA GARRETT  
*Subdirección de Etnografía,  
Museo Nacional de Antropología, INAH*

*Resumen:* Para los otomíes serrano la mesa (*Ra mexa*) constituye conjunto de agregados de significado que podemos circunscribir en diversos ámbitos de la vida y las relaciones sociales. Tiene una función práctica en la vida cotidiana, pero en el ámbito ritual adquiere una cualidad de metáfora espacial que funge como modelo del cosmos- mundo- comunidad, y constituye un enlace comunicativo entre hombres y entidades sagradas. Asimismo establece el marco de relaciones sobre las que se legitima la ética indígena del intercambio y la reciprocidad entre los hombres, con la naturaleza y los dioses.

*Palabras clave:* *Ra mexa*, ritual, cosmos, entidades sagradas.

*Abstract:* For the otomies of the Sierra Otomi-Tepehua, the table (*Ra mexa*) is a sum of meanings that appeals to different aspects of life and social relations. It is an obvious piece of furniture in everyday life, but in the ritual action, it acquires a high significance as a spatial metaphor: it is a model of the cosmos-human world- village, and provides a communication link between men and sacred entities. It sets the framework for relations on which indigenous ethics legitimizes exchange and reciprocity among men, with nature and the gods.

*Keywords:* *Ra mexa*, ritual, cosmos, sacred entities.

En octubre de 2008 me tocó presenciar el ritual de cabo de año del *bädi* principal en la comunidad de San Antonio el Grande, cuyo deceso había ocurrido un año antes tras un largo periodo de enfermedad. Mi llegada a la comunidad para realizar trabajo de campo coincidió con el aniversario de su muerte y se me invitó a presenciar todo el proceso ritual, mismo que he analizado en otro artículo (Garrett 2010).

Como parte de los preparativos para la “ofrenda sucia” o la limpia, el grupo de recortadores, la madrina y la dirigente del ritual (su nuera) permanecieron durante largas horas en la que había sido la habitación del difunto, sentados al costado de una mesa ritual, y procedieron a recortar largas series de figuras

de papel que representaban a las numerosas fuerzas con las que el *büdi* había interactuado en vida. Era necesario ofrendar para que éstas permitieran la partida del alma del difunto hacia regiones vetadas para los vivos. Mientras recortaban, la madrina hacía un recuento de las series y nombraba las entidades que representaban las imágenes. Entre los recortes enunciados, llamó mi atención *Ra mexa* (la mesa). ¿Quién era *Ra mexa*? ¿Por qué un objeto cotidiano era antropomorfizado? ¿Qué hay detrás de un objeto cuya asequibilidad dificulta concebirlo como susceptible de sacralización? Fue así como empecé a indagar sobre los diversos significados que los otomíes atribuyen a un objeto cuya cercanía nos impide mirarlo más allá de su utilidad práctica.

Este trabajo consiste en una reflexión acerca de la mesa como metáfora espacial que representa al mismo tiempo la configuración del cosmos en planos y el mundo en su superficie. Para construir una imagen amplia del símbolo fue necesario el acopio de testimonios, rituales y mitos dispersos en los que la mesa tiene múltiples representaciones.

Por lo menos encontramos que mesa tiene tres denotaciones más o menos comunes: un espacio geográfico, un mueble y una prosopopeya.

### *El espacio geográfico*

En la abrupta geografía de la sierra, encontramos diversos espacios naturales llamados “mesas”, tal vez en alusión a meseta, pues tienen en común que se trata de elevaciones diversas cuyas cimas se caracterizan por ser planas, o bien, también se les denomina así a las planicies que rompen con la pendiente de un cerro. Por ejemplo, a la subida del cerro Napateco, en Tulancingo, encontramos una superficie plana a la que se denomina mesa, que tiene gran importancia ritual pues constituye el primer descanso de los peregrinos durante su ascenso. También en San Antonio el Grande, Huehuetla, en un lugar especial del cerro Macho, se llega a un “plancito” (planicie) en donde improvisan una mesa de varas y depositan ofrenda. Allí permanecen un tiempo hasta que la entidad “da su permiso” de ingresar al espacio sagrado. También *Mayónijja* tiene su mesa, que se ubica justamente a los pies del peñasco donde está el sitio sagrado. En ella los peregrinos depositan una ofrenda voluminosa y bailan al son de un trío durante la noche previa. En estos lugares se realizan ofrendas a los guardianes del lugar, también llamados “policías”, que son quienes dan el acceso al santuario. Existen también algunas pequeñas comunidades asentadas en terrenos planos a las que se les denomina Mesa, Mesas, Planes, espacios aparentemente desprovistos de connotación sagrada pero en los que de inmediato se advierte su característica topográfica plana.

*El “mueble” cotidiano o ritual*

Muy probablemente *mexa* es un préstamo de la palabra castellana “mesa”. ¿Fue la mesa, tal y como la conocemos, uno de tantos objetos importados de Europa con la Conquista o fue la estandarización de un objeto cuyas características formales variaban de cultura en cultura? Habría que atenernos a sus características esenciales –superficie plana, sostenida sobre una base que la eleva por encima del suelo y cuya función es servir como depósito temporal de objetos. Quizá sea la forma cuadrangular y altura lo que se estandarizó en el México colonial, no así su función. *Ra mexa* es la traducción al yuhú, y alude tanto a aquella que encontramos en las casas para colocar objetos, alimentos, en cuyo alrededor se sientan a comer, en algunas las habitaciones, patios, etcétera. Difícilmente podemos rechazar la importancia de la mesa, es un mueble indispensable en cada casa, por humilde que sea. Pero también *mexa* designa al altar (Echegoyen 2007).<sup>1</sup> Es decir, no hay una diferenciación denominativa entre el objeto de uso cotidiano y el objeto de uso ritual. Comúnmente encontramos en los hogares católicos la mesa de los alimentos y la mesa del altar, esta última adyacente a una pared desde donde cuelgan imágenes, cruces varias y otros objetos significativos. Según Galinier (1990: 148), el altar funge como un marcador de patrilinealidad pues señala –por el hecho de ser un espacio anexo a la casa–, la presencia de una unidad de parentesco. Es común que los hijos varones –especialmente el más joven– hereden la casa paterna y por consiguiente el altar, aunque su mantenimiento es responsabilidad de la mujer. No obstante, frente a los cambios que viven las comunidades y ante la deserción del catolicismo por buena parte de la población, hombres y mujeres mortecinos heredan sus imágenes a los parientes católicos que estén dispuestos a darles cuidado. De esta manera, la vinculación del altar con la patrilinealidad es una práctica casi en desuso.

La ubicación de la mesa de los altares con respecto a la casa es variable: puede estar en alguna habitación o bien colocado en el espacio principal de la casa, mirando de frente a la puerta. El *bädi* coloca su altar en esta posición, de tal manera que mientras él da la espalda al umbral durante la consulta, la entidad convocada tiene dominio pleno del espacio y de los asistentes.

Se puede mirar la mesa en distintas perspectivas, lo que nos arroja diversos elementos simbólicos. Para efectos de este trabajo haremos primero un desglose para unificarlas al final.

<sup>1</sup> Como altar también se le denomina *á'tar*, *ran ts'áya* y *ran thó'mi*.

### Corte transversal: el cosmos

La mesa identifica espacios y es el punto de encuentro entre seres con distinta “calidad”, establece la brecha entre los diferentes y antagónicos, pero al mismo tiempo los unifica. El *bädi* invoca a la entidad, la atrae mediante la ofrenda en un proceso análogo al del trance, sólo que en lugar de ocupar el cuerpo del especialista, la entidad llega “al plato”<sup>2</sup> para alimentarse y establecer un diálogo con el convocante. Cuando se lleva a cabo la comunicación, se intersectan dos mundos o dimensiones, el de los hombres y el mundo Otro, espacio paralelo y simultáneo al primero, pero vedado a la percepción de la mayoría. Sin embargo estas entidades habitan en distintos planos según la topografía del cosmos: arriba, destinado a las potencias celestes, y abajo, residencia de las fuerzas inframundanas y ctónicas.

El altar del *bädi* se divide según esta topografía. Cabe mencionar que en el corte transversal, lo que importa señalar son los espacios que divide la mesa. Algunos utilizan una mesa doble de tal manera que resulta una geometría que divide el espacio en tres niveles: uno superior consagrado a Dios, los santos y las diversas entidades celestes; el espacio intermedio está dedicado al antigua o “Señor del mundo” y es aquél que representa también el lugar en donde habitan los hombres; el espacio inferior es propiamente la Tierra o el Inframundo, según algunos, donde rige la Madre Tierra, el Señor de los Muertos y el Diablo (este último asociado con el antigua). Estas entidades se caracterizan por su neutralidad moral; su ubicación espacial no es un indicativo de su condición ortógena o patógena.

Cuando se trata de una mesa sencilla, la compartimentación es doble: la parte superior es la esfera celeste y el mundo, mientras que la inferior es propiamente el Inframundo. A esta última se le hace ofrenda en el suelo.

Cabe destacar que los elementos, la calidad y cantidad de ofrenda son según la entidad con la que quiere establecer comunicación; sin embargo, el *bädi* hace pequeñas oblaciones o “respetos” en todos los niveles del altar, es decir, a la generalidad de las entidades que pueblan el cosmos. Aquellas entidades nocivas tienen reservado un espacio en el suelo lejos del altar y normalmente

<sup>2</sup> Se dice que el plato es el espíritu del santo. Se trata de un plato de cerámica blanco que ha sido tratado especialmente por el *bädi* para atribuirle su condición sagrada. Normalmente lleva un envuelto de velas de cera de abeja, ramitos de flores, cigarros y cerillos. En ocasiones el atado lleva una figura de papel recortado que alude al santo principal del *bädi*. En el fondo del plato se depositan varias monedas. Cuando la entidad llega al plato se escucha el movimiento de las monedas. Sin embargo el plato es también la agencia del don del *bädi* pues cuando éste va a morir debe heredarle su plato al sucesor.

se les encierra en un “corralito”, que consiste en un círculo de tierra o de figuras recortadas de “los aires” para evitar que salgan y provoquen daños. Estas potencias no deseadas que deben quedar fuera del espacio del altar son los aires malos cuya entidad regente es “el huracán”; se dice que viene de más allá del mundo y se debe mantener fuera de él porque causa muchos destrozos. Esta idea refuerza la concepción de que el altar es el cosmos con todos sus planos, pero al mismo tiempo una alegoría de la comunidad ya que fuera de ella acecha el peligro en diversas formas.

Esta compartimentación del espacio, salvo el caso excepcional del huracán, no hace alusión a las cualidades morales de las entidades en relación con los humanos, sino a su carácter y destino. La parte superior, caliente, debe llevar ofrenda cocida, pan, bebidas calientes varias, ciertos refrescos, refino, tortillas enteras, entre otras cosas; en la parte inferior se colocan alimentos fríos o crudos, galletas y panes rotos, café frío y demás. Sin embargo, aunque sí podemos apreciar que cualidades como frío y caliente, diurno y nocturno, quedan señaladas en esta esquematización del cosmos, el género de las entidades es dual y complementario. Cada una de ellas posee una pareja complementaria y asimismo pueden tener cualidades masculinas o femeninas, su “bondad” o “maldad” depende de la intención del *bādi* convocante, es decir, del tipo de ofrenda y recorte de papel.



*Figura 1.* *Bādi* haciendo una “consulta” frente a su altar. Gabriela Garrett 2007, colección personal.

Cada *bädi* conforma su altar según los dictados de su santón principal o su propio gusto. No obstante, cuando se observa la distribución de la ofrenda en el altar, arriba y abajo, apreciamos que hay una estricta jerarquía siguiendo la ubicación de las entidades en el cosmos. El *bädi* señala al destinatario según el lugar en donde la deposite, además de los elementos mismos que varían de acuerdo con el gusto de cada una. La mesa del altar se cubre con una cortina para apartarla de la vista ajena.

Sólo cuando el especialista va a hacer un trabajo o una consulta corre la cortina. Sin embargo en el caso de una consulta pública (asiste una buena parte de la comunidad), como en la apertura del Carnaval, el *bädi* coloca una silla frente al altar cubierto y espera a que la entidad se manifieste. Revisa constantemente el altar, pero no lo descubre. Cuando aquella “llega al plato” y comienza a hablar, el *bädi* se oculta detrás de la cortina y comienza a hablar en voz alta. Esta acción genera suspicacia por parte de los asistentes quienes dudan si realmente es la entidad quien ha poseído al hombre o es el hombre que se hace pasar por la entidad. Sin embargo esta parafernalia “secreta” es clave para la acción ritual y tiene la función social de privilegiar la posición del especialista como taumaturgo.

#### Corte longitudinal: poder, diálogo y comensalidad

La mesa se transforma de un mueble a un símbolo fundamental en el ritual a través del acto epifánico. En la mesa del altar se lleva a cabo el acto comunicativo de invocar a las potencias a través de la ofrenda. La ofrenda consiste, entre otras cosas en cubrir ciertas necesidades “orgánicas” de la entidad para que ésta responda al llamado del evocador. La entidad llega al plato, colocado en el centro, y desde ahí expresa su voluntad. Sin embargo, el *bädi* se abstiene de comer porque no hay una relación horizontal con su interlocutor –entre comensales–, sino un acto comunicativo entre dos personajes de distinta jerarquía: la humana y la extrahumana.

En este sentido, la mesa identifica espacios y jerarquías de autoridad: de un lado se encuentra el despachador y del otro el solicitante; de un lado el juez, del otro el juzgado; el que otorga y el que recibe. La mesa separa y une al mismo tiempo: establece la brecha entre los diferentes y antagónicos y, sin embargo, en su superficie se sellan los pactos, se firman los acuerdos, se hacen una su voluntades. Las entidades que llegan al plato llevan a cabo acciones humanizadas: consumen los alimentos, beben, fuman, se comunican en el lenguaje de los hombres, expresan sus malestares, negocian. La mesa pone en un plano dialógico a hombres y dioses, pero esta relación no se da entre

cualquier hombre, sólo el *bädi* o el especialista, cuya función social es la acción e interlocución con la sociedad del mundo otro y por ende se encuentra “al margen” del común de los hombres.

Esta idea de la mesa como escenario de diálogo entre hombres (difuntos) y dioses está presente en una imagen del más allá otomí. Existe un mito que se repite entre creyentes tanto católicos como pentecostales con variaciones menores. Una idea “catolizada” de la muerte entre los otomíes nos dice que, al morir, el difunto llega en primera instancia a un lugar “allá arriba” y se encuentra con Jesucristo, San Antonio, La Virgen (*sic*) y la Virgen de Guadalupe, sentados frente a una mesa.<sup>3</sup> En esa mesa, Jesucristo tiene la lista de pecados y faltas del difunto, la lee detalladamente y al finalizar decide hacia cuál será su destino final, si entra al Cielo o se lo lleva el Diablo (quien, por cierto, está de pie a uno de los costados de la mesa).

En esta lógica, si la mesa constituye una especie de acceso o “paso” al mundo vedado de los dioses, sólo los *bädi* y los difuntos tienen la facultad de dialogar con ellos. Ello puede interpretarse como la existencia una calidad análoga en la persona del especialista con la del recién fallecido,<sup>4</sup> por su condición se encuentra en una especie de estado intermedio entre los hombres y las potencias.

Otro ejemplo que recuerda esta asociación de la mesa con la autoridad lo encontramos durante el Carnaval. Se coloca una mesa afuera de la iglesia, donde se sientan las autoridades comunitarias –el delegado y su secretario– y los capitanes del Carnaval a tomar tepache, bebida ritual. Se dice que allí mismo llegan los difuntos que fueron delegados a rendir cuentas sobre el evento: si salió bien o si salió mal. La rendición de cuentas constituye el final del tiempo liminal del Carnaval. Después del acto solemne, los seres inframundanos y los ancestros se dirigen al cementerio desde donde retornarán a sus lugares de residencia.

### La superficie de la mesa: el mundo y la comunidad

De la misma manera que la mesa dispone verticalmente planos diversos asociados a la bipartición o tripartición del cosmos, la forma cuadrangular de

<sup>3</sup> La versión pentecostal sólo menciona a Jesucristo.

<sup>4</sup> Carlo Severi (2008) tiene importantes reflexiones acerca de la figura del chamán; quien tiene una posición “móvil”, siempre es observado por la sociedad a la que pertenece. Desde el punto de vista sociológico, el chamán no es un simple intermediario pues no tiene el mismo tipo de relación con los humanos que con los espíritus. Mientras que hay una *relación de diferencia complementaria* con los humanos, con los espíritus establece una *relación de semejanza simétrica* (“yo soy como los espíritus que me ayudan y protegen; si son fuertes, yo soy fuerte”): es una forma heterogénea de relación.



su superficie tampoco es azarosa. Es tema común que el cuadrado tiene un carácter simbólico fundamental en pueblos de raigambre mesoamericana, por su asociación con los ejes cardinales o solsticiales, los rumbos del universo regidos por fuerzas diversas y que tienen propiedades particulares. La superficie de la mesa es el espacio central desde donde parten los rumbos, es alegoría del mundo o de la comunidad, dependiendo de las acciones rituales que el *bädi* lleva a cabo.

Durante los costumbres en el cerro o el río, se colocan en mesas improvisadas de carrizo o varas las figuras de papel recortado que se depositan masivamente en “camas” elaboradas de hojas de papacla. Estas figuras antropomorfas representan a los dueños de los espacios naturales y lugares emblemáticos (naturales o artificiales), generalmente en papel “brujo” blanco y agrupadas en veintenas. El número de veintenas varía de acuerdo con la entidad con que se trate, su fuerza anímica y la importancia que ésta tenga para efectos del ritual. Quien determina el número de recortes es el *bädi* mediante comunicación onírica o trance. Opera como un verdadero “técnico de lo simbólico”, pues sólo a él le es revelado el orden de la ofrenda y la parafernalia para que la acción resulte eficaz. En la superficie de la mesa el *bädi* construye una cartografía del territorio, una reproducción a escala de los lugares-fuerza que son humanizados para que el especialista pueda incidir en su voluntad.

A través de ella intercambia dones y favorece el restablecimiento del equilibrio en la verdadera geografía y en la comunidad. Esta representación muestra que



Figura 2. Ofrenda a la Sirena. Danny Maessig 2007.

para los otomíes hay una topografía de la fuerza y un campo de relaciones que muestra el orden jerárquico del universo y su correlación con los hombres. Esta serie de recortes, sin embargo, no es el principal destinatario del costumbre, sino uno de sus elementos. Se dice que dichas entidades fungen como “ayudantes” o complementos de la potencia principal, aquella a quien va dirigido el costumbre. Por ejemplo, en el ritual dedicado a la Sirena se recortó una imagen de la deidad acuática a la que se dio un tratamiento distinto. Ésta era de mayores dimensiones y de color verde, estaba vestida con traje de satín, y una madrina hacía cuidado personal de la imagen. En algún momento del ritual el *bädi* y sus ayudantes montaron la mesa de carrizo con hojas de papacla en donde colocaron masivamente los recortes y los “firmaron” con sangre de pollo. Posteriormente se colocó la imagen de la Sirena sobre los recortes, se cubrió todo con ramitos de palma, flores y alimentos varios. Esta cartografía encabezada por la Sirena forma una sola estructura simbólica cuyo sentido está en el restablecimiento del equilibrio energético y, en especial, procurar el vital líquido (ni mucho ni poco) para lograr las cosechas.

#### *La prosopopeya: Ra mexa*

Prosopopeya es una figura retórica que consiste en atribuir a animales o cosas inanimadas características propias de seres animados o humanos. López Austin señala que la prosopopeya constituye uno de los procesos que prefiguran la generación de mitos aunque, en sí, la personificación puede de origen estar o no libre de acción mítica (López Austin 1998: 240-241). La tradición del recortado de papel—donde se representa los espacios naturales a través de figuras antropomorfizadas—entre los diversos grupos de la sierra—nahuas, tepehuas y otomíes—ha sido estudiada por diversos investigadores (Dow 1986; Sandstrom y Sandstrom 1986; Galinier 1990; Williams 1963; entre otros) y tal parece que su origen es colonial (Guerrero Galván en Báez *et al.* en prensa), aunque están basados en prototipos prehispánicos (Galinier 1990: 185). Las características esenciales del recorte y su tamaño difieren regional o localmente, y aunque cada *bädi* tiene su “estilo” particular de recortar, sigue un prototipo y ciertos modelos iconográficos. Por lo general las imágenes son de frente, con las extremidades superiores e inferiores extendidas, rostro plenamente identificado y ciertas incisiones en el área del corazón, el estómago y el sexo.

Las entidades que se repiten en los distintos lugares de la sierra son principalmente aquellas que se encuentran en el ábside del panteón otomí: el Antigua-Diablo-Señor del Mundo, la Sirena, el Sol, la Tierra, el Fuego, la Luna, entre otros. También tiene una amplia difusión la representación de



*Figura 3. Ra mexa: la prosopopeya. Gabriela Garrett, 2008, colección personal.*

plantas y animales con funciones nutricias o rituales: maíz, frijol, calabaza, diversas frutas, la santa rosa y demás. Encontramos representaciones de los dueños de espacios naturales o artificiales que sólo gozan de preponderancia local, por ejemplo los pozos, cuevas, cruces, la iglesia, los santos o los cerros epónimos. Estos pueden ser advocaciones de las entidades mayores o gozar de autonomía ontológica. Asimismo encontramos entidades menores que tienen el papel de policías, guardianes o ayudantes de las potencias de mayor jerarquía. En los rituales terapéuticos, el chamán recorta “su foto” del enfermo y actúa simultánea o paralelamente con ambos. En los trabajos de brujería se utiliza tanto el recorte de la persona que se quiere dañar. La relación del recorte con la fotografía es ampliamente difundida entre los otomíes. De hecho, cuando van a recortar aluden a que “le van a hacer su foto” y se considera que ambos objetos gozan de agentividad, es decir, más que representaciones, éstas actuarían como verdaderas corporizaciones que pueden ser manipuladas a voluntad del *bädi* para fines rituales y/o terapéuticos.

Hasta ahora únicamente he podido ver el recorte de *Ra mexa* en la comunidad de San Antonio el Grande, lo que sugiere que la prosopopeya tiene carácter local. Sólo la he visto durante la preparación de la ofrenda para el cabo de año del *bädi* y me resultó imposible rastrearla durante el gran acto

terapéutico, ya que se confundió entre el enorme volumen de recortes que se depositaron en el altar. El recorte medía alrededor de 20 cm, en papel brujo blanco, con rasgos masculinos (cabeza cónica), el *n'zaki*<sup>5</sup> a la altura del pecho, pero con la particularidad de que el *m'bui*<sup>6</sup> –su distintivo iconográfico– tenía recortada una serie de surcos.

Cuando pregunté en diversos contextos por el significado de los surcos en la parte del tórax, me citaron un acontecimiento mítico: desde *Ra mexa* cayeron al mundo las semillas que fecundaron por primera vez la tierra y con las que se alimentaron los hombres. El elemento entonces alude al origen de las semillas y muy probablemente la agricultura. La mesa se representa también como el espacio de la milpa (en cuyo *m'bui* tiene señalados los surcos) y, por añadidura, a los mantenimientos. *Ra mexa*, asociada a las semillas, coincide con una de las características de la deidad principal del panteón otomí, la que llaman Antigua, *Yogi*, “Señor del Mundo” o, en términos genéricos, las Semillas. Esto nos permite arrojar la hipótesis que *Ra mexa* sea una especie de avatar del Antigua, ya que muestra alguna de sus propiedades: simiente de la vida y los alimentos; por tanto, ancestro mayor.

Otro relato mítico refuerza esta asociación. Un informante refiere que son diferentes:

...la mesa donde está comiendo uno, y la mesa donde sólo se ponen buenas cosas, [donde] no se puede cotorrear [...] El evangélico (el Evangelio) dice que donde se sentó él [Jesucristo] y son 12 ellos [los apóstoles], donde comió, esa es la *mêxa*, ahí fue donde [Jesucristo] tiró a Judas, su hermano.

Judas es uno de los nombres del Diablo. Este relato nos señala que Jesucristo y el Diablo son hermanos y fue desde la mesa donde quedaron separados sus reinos o planos, el Arriba y el Abajo. Esta exégesis mítica coincide con la función de mesa como límite dimensional, como un elemento de transición

<sup>5</sup> Galinier (1990: 186) atribuye el *n'zaki* a la energía cósmica de la que todos los seres en el universo comparten. La exégesis señala que *n'zaki* es la fuerza o la vitalidad de los seres. Ésta es variable y manipulable. El *būdi* en este sentido es un manipulador de fuerzas que puede quitar o restituir el *n'zaki* a través de un acto terapéutico o una acción de brujería. Los costumbres en última instancia procuran el equilibrio cósmico a través de la manipulación del *n'zaki* de las fuerzas del mundo (Báez *et al.* en prensa).

<sup>6</sup> El *m'bui* se localiza en el estómago. Tiene que ver con la esencia de la persona, su cualidad individualizante. El mismo Galinier (1998: 20-22) apunta que el *m'bui* refiere también al corazón y puede considerarse como el receptáculo de las sensaciones, los afectos y el pensamiento. A diferencia del *n'zaki*, el *m'bui* no es manipulable.

y transformación. Asimismo, el acontecimiento bíblico de la última cena nos permite homologar el elemento con la milpa y el altar.

De esta manera tenemos numerosos elementos que se conjugan para atribuir a la mesa una enorme riqueza de significado, constituye un símbolo dominante que posee un alto grado de consistencia y es constante en la vida ritual otomí. En términos de Turner (1980: 31-33), el símbolo apunta hacia dos polos de sentido: uno ideológico, que refuerza normas y valores que guían la conducta de los miembros de un grupo determinado; otro sensorial, más apegado a la forma externa del símbolo y que se asocia a fenómenos o procesos naturales y fisiológicos. El acto cotidiano de sentarse a comer frente a la mesa permite activar el símbolo, ya que tanto en el tiempo profano como en el tiempo sagrado la mesa es depositaria de los alimentos. Tanto hombres como potencias necesitan alimentarse para subsistir. No obstante, el simple hecho de “comer” activa el sistema de reciprocidad indígena: el hombre queda en deuda con las potencias (Dios, la Madre Tierra, las Semillas y numerosas fuerzas varias) que le proporcionaron el sustento. Debe retribuirles el don a través de la ofrenda. Sin embargo, la relación se prolonga indefinidamente pues las potencias –que también son alimentadas durante la ofrenda–retribuyen en proporción a lo brindado. Un testimonio nos dice: “se ofrece lo que se quiere pedir, si quieres maíz ofreces maíz”. En el caso de San Antonio, la reciprocidad es equilibrada (Sahlins en Barabas 2006: 153-154) aunque la jerarquía de quienes intercambian sea asimétrica. En otras regiones otomíes, como en el valle del Mezquital, se promueve que las ofrendas al santo sean acumulativas, es decir, cada mayordomo debe ofrecer más que el anterior, de lo contrario retribuirá negativamente en su economía, su persona y en su prestigio social.

La mesa entrelaza el ámbito cotidiano con el ámbito ritual a través de la comensalidad. En el nivel más sencillo, un altar doméstico o un altar de difuntos en Todos Santos permite que los hombres puedan “reciprocarse” o solicitar a los seres extrahumanos ciertos dones. Para ello no se necesita de la conducción del *bädi*.

No obstante, en los asuntos concernientes a la terapéutica y a los costumbres, el intercambio requiere forzosamente la presencia del especialista. En este sentido, la mesa (su altar) funge como escenario ritual hacia donde atrae a las deidades con quienes dialoga, lucha e intercambia dones con el objeto de cortar la enfermedad y el desequilibrio.

A manera de hipótesis, también es posible que en la mesa opere una inversión simbólica entre el *bädi* y las potencias, pues cuando se despliega en ella la cartografía del mundo/cosmos, las entidades quedan sujetas a las operaciones del prestidigitador energético –el *bädi*–, en abierta alegoría del Señor del Mundo.

### *Conclusiones*

La mesa constituye un conjunto de agregados de significado que podemos circunscribir en diversos ámbitos de la vida y las relaciones sociales –tanto entre hombres como con lo sagrado– entre los otomíes. Funge como modelo del cosmos, del mundo o de la comunidad, también como escenario de la acción ritual, en donde cristaliza la visión del mundo otomí. Asimismo, establece el marco de relaciones sobre las que se legitima la ética indígena del intercambio y la reciprocidad entre los hombres, con la naturaleza y con los dioses. La sociedad de los hombres y la sociedad de las potencias funcionan de manera análoga, de tal manera que el orden divino también reproduce el orden mundano, la sociedad y sus autoridades. El *continuum* que entrelaza ambos órdenes es la acción ritual encabezada por el especialista. El *bādi* transforma el objeto cotidiano en escenario de lucha, atribuye al objeto facultades taumatúrgicas –junto con otros muchos artefactos– que apuntala su saber secreto y lo posiciona en una escala superior respecto al resto de su sociedad. La secrecía en el uso del objeto (por ello cubre la mesa con una cortina y se oculta cuando entra en trance) es una clave para hacerse de capital simbólico y social, y en este caso, promueve las técnicas de comunicación chamánicas.

### *Bibliografía*

BÁEZ, LOURDES, *ET AL.*

en prensa “Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo”, Ensayo para la línea de investigación sobre Chamanismo y Nagualismo, Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), Coordinación Nacional de Antropología-INAH, México.

BARABAS, ALICIA

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Miguel Ángel Porrúa, México.

DOW, JAMES

1986 *The shaman's touch. Otomí indian symbolic healing*, University of Utah Press, Salt Lake City.

ECHEGOYEN, ARTEMISA Y KATHERINE VOIGTLANDER

- 2007 *Diccionario yuhú. Otomí de la sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano, México.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 1998 “The dream’s cosmic print in Indian Mexico, an Otomi outline”, Piero Salzarulo y Patrizia Violi (eds.), *Dreaming and culture. Cultural context and the communication of dreams*, Brepols (Semiotic and Cognitive Studies, 6), Turnhout: 13-44.

GARRETT, GABRIELA

- 2010 “El cabo de año de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí”, *Dimensión Antropológica*, 17 (50), septiembre-diciembre.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1998 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SANDSTROM, ALAN Y PAMELA E. SANDSTROM

- 1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma.

SEVERI, CARLO

- 2008 Seminario “La memoria ritual”, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

TURNER, VÍCTOR

- 1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

WILLIAMS GARCÍA, ROBERTO

- 1963 *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.