



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LA RESIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD OTOMÍ.  
*Nzahki*: La construcción de persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes  
contemporáneos a través de rituales curativos

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
ROBERTO CARLOS MENDOZA CERÓN

TUTOR:  
DRA. MARÍA DE LOURDES BÁEZ CUBERO  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, INAH

Investigación realizada gracias al apoyo del Programa de Apoyo a los Estudios de  
Posgrado (PAEP-UNAM)

MÉXICO, D.F., OCTUBRE 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	4
1. LA IDENTIDAD OTOMÍ: CUERPO Y PERSONA	11
1.1. La concepción mesoamericana del cuerpo	13
1.2. La fabricación de cuerpos en la cosmovisión otomí: los jóvenes	19
1.3. La enfermedad en los otomíes contemporáneos	27
1.3.1. Chamanismo otomí	30
2. CONSERVAR TRANSFORMANDO: RITUALES OTOMÍES	36
2.1. El uso del ritual como regulador de las transformaciones energéticas	38
2.2. Rituales de sanación y adivinación: el contexto de la planta sagrada	43
2.3. El simbolismo y la eficacia de los rituales en el contexto urbano	47
3. MIGRACIÓN Y RESIGNIFICACIÓN	
DE LA IDENTIDAD OTOMÍ: Acercamiento etnográfico	52
3.1. Los ropajes de los jóvenes otomíes	54
3.2. Trabajo, residencia y relaciones pluriétnicas en la ciudad	65
3.3. La enfermedad y la migración como asuntos de transformación	73
3.4. Migración otomí y la vida mestiza: coexistencias y contradicciones	82
A manera de conclusión	89
ANEXOS	94
Referencias	101

## *Agradecimientos*

Agradezco a mis padres por estar conmigo y a mis hijos *Soffa Isabel* y *Roberto André* por ser mi fortaleza e inspiración todos los días.

A la UNAM por permitirme estudiar en este campus como un objetivo que tenía por cumplir.

Agradezco a la Dra. Ma. de Lourdes Báez Cubero por su valiosa ayuda en la dirección de esta tesis.

A la Dra. María del Carmen Valverde, directora del Posgrado en Estudios Mesoamericanos por su apoyo incondicional.

A mis sinodales: Dra. Ana Bella Pérez Castro, Dra. Antonella Fagetti Spedicato, Dr. José Carlos Aguado Vázquez y Dr. Raúl Horacio Fernández por haber contribuido a este trabajo con sus puntuales sugerencias y recomendaciones.

A mi esposa *Paulina Mariana* por sus invaluable observaciones y por estar conmigo en este proyecto de vida.

A mis compañeros de generación y amigos por acompañarme en este proyecto.

Agradezco a los jóvenes otomíes y sus familias por brindarme su confianza y hacer posible esta reflexión antropológica.

A los *bädies* por compartirme el saber ancestral otomí.

A los abuelos maternos de mis hijos por su ayuda en los momentos difíciles.

Y muy especialmente al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) por el financiamiento a este trabajo.

## *Introducción*

En los estudios acerca del cuerpo en el mundo otomí, Galinier menciona que esta concepción tiene que ver con una sutil red de correspondencias entre la imagen del cuerpo y la del cosmos, la cual nos permite tener un amplio campo de investigación con respecto a su etnicidad y a la resignificación de su identidad.

Esto coincide con la concepción mesoamericana como una visión conjunta de que todo ser en el mundo tiene una energía vital. Como es el caso de los otomíes orientales de Hidalgo y Pantepec, Puebla, que denominan a esta energía o fuerza *nzahki*. Según los estudios de Báez (2012) esta fuerza se entiende como un motor que mueve todo lo existente en el universo, que está presente en la totalidad del cosmos y que permite a los entes poseer agentividad.

Pitarch nos menciona que, esta fuerza puede ofrecer prosperidad y salud evitando el mal y la enfermedad mediante una modificación parcial de lo que hasta ahora se ha fabricado en el cuerpo, puesto que para lo que el denomina “alma”, aspecto de la persona dado desde el nacimiento, no puede ser modificado en el curso de la vida. Por tanto, es el cuerpo aquello destinado a ser transformado (Pitarch, 2011:167).

No obstante, estas interpretaciones muestran coincidencias entre los indígenas de la región que se ha denominado Mesoamérica, ellas nos permiten discutir el abordaje del cuerpo en relación con el cosmos. Asimismo creemos pertinente hacer la mención de varios conceptos en relación al cuerpo, como: fuerza, persona, piel y ropajes para entender los procesos identitarios de los otomíes contemporáneos y discutir las diferencias entre ellos.

Nos parece pertinente, por tanto, abordar principalmente la construcción del cuerpo y persona junto con la categoría de “jóvenes” para explicar una construcción socio-históricamente situada y significada de estos grupos, tanto al interior como desde la mirada de Occidente. Tomando en cuenta que la juventud no es un sector social cristalizado sino polisémico y cambiante (Valenzuela, 2009:17), y que esta condición refiere a una construcción desde el Estado en donde los jóvenes, entre ellos, los rurales e indígenas, como actores sociales y políticos, son indispensables

para que los países transiten hacia nuevas relaciones entre los diversos grupos que integran la sociedad.

En este sentido, el presente estudio trata de considerar diversas aristas del proceso identitario que viven los jóvenes indígenas contemporáneos. El aprendizaje y la capacidad de ver lo propio y lo ajeno en la experiencia migratoria, como situaciones a las que se enfrentan estos jóvenes, son una manera de explicar las coexistencias identitarias que provienen de dos visiones distintas y las contradicciones que con ello surgen.

Como denominador en esta serie de transformaciones, se encuentran los rituales curativos que entran en escena frente al incesante cambio de roles y al desdibujamiento de fronteras entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno. Las prácticas rituales fuera de los ámbitos tradicionales, también han sido necesarias como agentes regulatorios de las experiencias transformadoras que los jóvenes indígenas migrantes tendrán a lo largo de las estancias de trabajo, ya sean itinerantes o permanentes. Ejemplo de ello es el ritual curativo y adivinatorio de la Santa Rosa entre los otomíes, que es concebido como un medio interpretativo y curativo de los males y enfermedades que se adquieren en las grandes ciudades a causa de su condición migratoria, por parte de un especialista ritual relacionado con saberes ancestrales (badi) y con el consenso de la comunidad de origen. Incluso se puede hablar de la modernización en el ámbito espiritual para el sustento de estas prácticas, es decir, los elementos, los discursos y los nuevos escenarios que forman parte de los rituales contemporáneos indígenas.

Es así que el objetivo de la presente investigación es abordar y dialogar con los conceptos teóricos contemporáneos acerca del cuerpo y la construcción de la persona otomí en relación con la enfermedad y la migración, vistos como transformaciones del cuerpo; y cómo el uso de los rituales curativos funcionan como reguladores de ello en un contexto urbano contemporáneo. Este último, como un recurso adivinatorio y curativo ancestral vigente en los grupos indígenas otomíes. Los tres ejes de análisis son: 1) el cuerpo y persona en la cosmovisión otomí incorporando la noción de "joven indígena"; 2) el uso de los rituales curativos no sólo como mecanismos de cohesión y reparación de las relaciones sociales "mal llevadas", sino como regulador de las transformaciones parciales de los jóvenes

otomíes, en cuanto a su cuerpo y persona, considerando su tránsito hacia las grandes ciudades; 3) la noción de enfermedad y migración como asuntos de construcción, resignificación y contradicción de los procesos identitarios indígenas.

A partir de este planteamiento, el uso de los rituales curativos como reguladores de transformaciones parciales del cuerpo en los jóvenes otomíes migrantes hacia las grandes ciudades fungirá como hipótesis central de este trabajo.

La pregunta que guía la presente investigación es: ¿cuáles son los elementos del modelo identitario de los migrantes jóvenes que son resignificados a través de rituales curativos en el contexto urbano? De ésta se desprenden algunas preguntas específicas, como son: ¿De qué manera ocurre la resignificación de los rituales curativos en la ciudad? ¿De qué manera los rituales curativos conciben al cuerpo en los contextos urbanos? ¿Quiénes dentro de la familia del otomí migrante son los principales agentes de comunicación con la comunidad de origen para llevar a cabo los rituales curativos y por qué? ¿Cuáles son los conflictos y resistencias que resignifican la realización del ritual a distancia? ¿Cómo influye la migración en los cambios y la realización del ritual en las comunidades de origen?

La delimitación para la recolección de los datos etnográficos se enfocó a los grupos otomíes del estado de Puebla y de Hidalgo. Particularmente, los poblados de Pantepec<sup>1</sup>, Pahuatlán<sup>2</sup> y San Pablito en Puebla, además del poblado de Santa Ana Hueytlalpan<sup>3</sup> en el estado de Hidalgo (Anexo 1). No obstante, el recorte metodológico consideró a grupos de jóvenes migrantes a la ciudad de México, particularmente en la parte sur del Distrito Federal<sup>4</sup>, recuperando las rutas migratorias y las estancias temporales entre sus lugares de origen y su lugar de trabajo en la ciudad. En cuanto a la edad, retomé la construcción occidental de joven, la cual es expresada en la mayoría de los migrantes otomíes, entre los 15 a

---

<sup>1</sup> Pantepec (en náhuatl: pantli, tepec, 'bandera, cerro "Cerro de la bandera') es uno de los 217 municipios en que se divide el estado mexicano de Puebla. El municipio de Pantepec se localiza en la Sierra Norte de Puebla. Sus colindancias son hacia el norte con los municipios de Francisco Z. Mena, al sur con Jalpan, al oriente con Venustiano Carranza, y al poniente con Francisco Z. Mena y el Estado de Hidalgo (Véase figura 1).

<sup>2</sup> Pahuatlán (en náhuatl: Pahuatlán, 'fruta-lugar' 'Lugar de los frutos') es uno de los 217 municipios del estado de Puebla (en el centro-oriental de México). Forma parte de la región de la Sierra Norte de Puebla. Constituye uno de los principales enclaves de población otomí en el estado, en una zona donde la mayoría de la población indígena es nahua. Es conocido por la elaboración de papel amate siguiendo una técnica artesanal prehispánica (Véase figura 2).

<sup>3</sup> Se ubica en el oriente de Hidalgo (Véase figura 3).

<sup>4</sup> Específicamente en las delegaciones Tlalpan y Coyoacán, muchos de ellos son albañiles en la construcción de edificios o lavadores de autos.

25 años, la cual también es considerada adecuada para encontrar mayores espacios laborales. En cuanto al género, destacué el papel de los jóvenes como agentes de mayor incidencia en cuanto al uso de los rituales curativos, por ser mayoría en sus localidades de origen, aunque no fue factor para considerar testimonios de mujeres migrantes en estos mismos contextos.

El trabajo de campo se llevó a cabo en tres periodos en un lapso de dos años, de los cuales las entrevistas, historias de vida y la observación participante en algunos casos, representaron la forma de acercamiento y recopilación de los datos de este estudio. Mis actividades fueron el registro local de procesos relacionadas con los ritos de curación y/o adivinación en los habitantes jóvenes otomíes que migran a las ciudades y cuál es su inserción en el mercado laboral contemporáneo. En ambos municipios, Pahuatlán y San Pablito, las entrevistas a profundidad fueron con habitantes jóvenes y adultos indígenas comerciantes y campesinos acerca de la construcción de persona en sus hijos o jóvenes en la actualidad. Se retomaron temas acerca de la educación por parte del Estado y los medios de comunicación en temas de enfermedad y medicina tradicional de sus localidades.

Aplicué cuestionarios de opinión a los habitantes de las zonas de ambos municipios acerca de los médicos, curanderos y los llamados *bãdies*<sup>5</sup>. Así como las experiencias de iniciación de estos últimos. Por otro lado, fue importante registrar la enseñanza de la lengua otomí en estas zonas y su relación con la construcción del cuerpo desde la niñez y en cómo se considera esta concepción a través de los rituales de curación y/o adivinación.

Mi interés fue aportar teórica y etnográficamente a los estudios sobre la eficacia de los rituales curativos en un contexto urbano y su relación con la resignificación de la identidad indígena, haciendo énfasis en los jóvenes como vías para la transformación en los procesos de coexistencia con la modernidad.

Asimismo, mis entrevistas se dirigieron a algunos maestros de nivel medio superior de la Preparatoria local acerca de su concepción de los jóvenes indígenas y sus estrategias de migración actuales, así como de sus redes de apoyo y el tipo de actividades laborales que realizan y cómo ha impactado a sus comunidades. El

---

<sup>5</sup> Término que designa al chamán otomí. Se explicará con más profundidad a lo largo del texto, aunque cabe señalar, que los distintos autores lo escriben con algunas variantes.



énfasis fue en cómo se construye la persona otomí “joven” y su relación con los procesos de migración, juventud indígena y el impacto de los procesos educativos.

En San Pablito, las entrevistas a profundidad con *bādies* de la comunidad trataron principalmente sobre los rituales de curación y adivinación hoy en día. Consideré darle mayor importancia a las nociones que se tenían sobre los jóvenes que migran y que piden ciertos rituales para diagnosticar o curar enfermedades en su condición de migrantes. El registro de las fechas de festividades en relación a los rituales curativos y/o adivinatorios de estas localidades, entre ellos el de la Santa Rosa<sup>6</sup>, fueron esenciales y el registro del tiempo cíclico ritual que sigue guiando las prácticas de los migrantes. No obstante, en el registro de datos, incorporé el tipo de consumo cultural global en la expectativa del ser joven y sus adscripciones o apropiaciones de música, atuendos y actividades recreativas locales. Asimismo la importancia de la escuela y las herramientas que le permitan migrar a otros ámbitos.

Las conversaciones con algunos de estos jóvenes sobre sus concepciones indígenas acerca de cómo se enferma el cuerpo y de las prácticas curativas o adivinatorias que conocen me proporcionaron datos sobre las maneras de conducirse en un ámbito laboral urbano, cosmopolita y guiado por la ciencia. Por su parte, las entrevistas dieron cuenta de las dificultades a las que se enfrentan los grupos de migrantes jóvenes otomíes en las zonas urbanas y cuáles son sus percepciones sobre la permanencia de estas prácticas curativas en la actualidad y cómo se traducen en su cotidianidad.

Finalmente, hice un recorrido de las rutas migratorias de estos municipios hacia el D.F. principalmente en sus lugares de trabajo y estancias temporales. Realicé algunas entrevistas sobre la percepción que tienen de la ciudad, los trabajos que realizan y el cuidado del cuerpo en estos contextos. Todo ello en relación a su condición como migrantes jóvenes indígenas y cómo han cambiado en los últimos años según relatos de otras generaciones.

El trabajo consta de tres capítulos, siendo así que se consideraron los tres ejes de análisis que propusimos para explicar lo que llamamos la resignificación de la identidad otomí. Bajo estos parámetros, el objetivo fue proponer un marco teórico

---

<sup>6</sup> En el capítulo 2 se abordará el tema del ritual.

y construir empíricamente las categorías que dieran cuenta de los datos etnográficos que arrojó esta investigación. Por ello, los dos primeros capítulos abordan el estado de la cuestión de la temática propuesta, siendo el tercer capítulo únicamente el trabajo etnográfico con un marco interpretativo del diálogo teórico de los dos primeros.

El primer capítulo “La identidad otomí: cuerpo y persona”, retoma la noción mesoamericana de cuerpo y la persona en los grupos indígenas contemporáneos. Esto nos permitió insertar la noción de cuerpo otomí. Esta primera parte rescata la importancia de la fabricación de cuerpos en la cosmovisión de los grupos otomíes de la Sierra Norte de Puebla, y específicamente la de los jóvenes migrantes. Como parte de este estudio, la noción de enfermedad en la concepción mesoamericana pretende ser un aspecto relevante para visualizar las prácticas identitarias en los otomíes contemporáneos y demostrar la eficacia, permanencia y actualización de los rituales de curación y adivinación.

En el segundo capítulo, denominado “Conservar transformando: los rituales otomíes”, pensé el uso del ritual como regulador de transformaciones parciales de los cuerpos, formando parte de la tesis central de la investigación. El desarrollo giró en torno a las prácticas rituales contemporáneas y su eficacia en el contexto urbano y cómo se resignifican estas prácticas de índole mesoamericana en el mundo llamado mestizo, considerado este último como un mundo de desventaja y segregación. Es por ello que, el éxito en la migración no sólo se refiere a lo laboral sino también a un equilibrio entre los roles identitarios de su lugar de origen y los de la ciudad.

Finalmente, el capítulo tres, “Migración y resignificación de la identidad otomí”, pretendió conjugar los tres aspectos centrales de la investigación con los hallazgos del trabajo de campo. Poniendo énfasis en el tema de la migración a la ciudad por parte de los indígenas jóvenes otomíes debatiendo el tema de la identidad como proceso en constante construcción y complejización, debido a las dinámicas propias de la ciudad y el contacto con el Otro, no sólo con el “mestizo” sino con otros grupos indígenas. La enfermedad y la migración como asuntos de transformación de los cuerpos contuvo otra idea central con que estuve refiriendo el asunto del cuerpo y la enfermedad otomí. Por otro lado, la vida mestiza a la que se

incorporan estos migrantes indígenas definen una coexistencia contradictoria de prácticas y sentidos con respecto a su inserción al mercado laboral y a su consumo cultural de una manera parcial, ya que el consenso social y la construcción de su cuerpo y persona otomí constituyen formas culturales que se actualizan y se resignifican teniendo como escenario la modernidad tardía de las grandes ciudades.

## CAPÍTULO I.

### **LA IDENTIDAD OTOMÍ: CUERPO Y PERSONA**

El concepto de identidad, como primer eje, delimita al grupo social a estudiar. Puede ser entendido como autopercepción y autorreconocimiento de los actores sociales, que explica por una parte su existencia en el tiempo y su ubicación ante el conjunto de la sociedad. Ella posee una serie de rasgos, es subjetiva, histórica y contiene formas simbólicas de representación. Asimismo es entendida como un proceso social lo cual nos ayudará a situar el paso de resignificación de los grupos otomíes en un contexto urbano. Me parece pertinente el concepto de identidad social que menciona De la Peña y De la Torre (1994) como el cúmulo de representaciones compartidas que funciona como matriz de significados, y define y valora lo que somos y lo que no somos: el conjunto de semejanzas y diferencias que limita la construcción simbólica de un nosotros frente a un ellos. Así también, podemos pensar en una identidad étnica. La entendemos como el concepto que construye Camus, refiriéndose a una clase de sentimiento de pertenencia que vincula al individuo con la colectividad a la que pertenece por nacimiento o adscripción (Camus, 2002: 79).

Es así que, entender la identidad en relación al cuerpo, nos remite a la idea de una estructura simbólica de los individuos que sólo se entiende en una dimensión social. En palabras de Aguado: “La identidad está integrada a través de procesos ideológicos históricamente determinados. Por ello, es menester analizar los procesos ideológicos en su desarrollo histórico para comprender la estructura simbólica del cuerpo en su dimensión social.” (Aguado, 2004:27)

En cuanto al concepto de resignificación, retomo a Regina Martínez Casas cuando se refiere a la experiencia de migrantes indígenas en las ciudades, retomando el aspecto conflictivo y complejo de sus vivencias. Lo define como:

El proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto

urbano como en su comunidad de origen con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplía el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en la que los migrantes se mueven (Martínez, 2007:20).

El abordaje de estas categorías pretende explicar la coexistencia de modelos culturales distintos que confluyen en las grandes ciudades, así como el proceso que atraviesan las llamadas identidades indígenas en el espacio y tiempo urbanos, en torno a su concepción de cuerpo y la relación que mantienen con su comunidad a partir del reconocimiento de rituales curativos fuera de los ámbitos tradicionales.

## **1.1. La concepción mesoamericana del cuerpo**

La humanidad se define como un estado efímero y transitorio.  
(Neurath, 2011: 210)

Al inicio de este trabajo mencioné que la cosmovisión mesoamericana tiene una concepción conjunta de que todo ser en el mundo tiene una energía vital. Madsen lo describe como: “Todo lo que Dios hizo tiene un alma espiritual, porque nada puede vivir sin espíritu” (Madsen, 2012:126).

De la misma manera, Good Eshelman considera a esta energía en lengua náhuatl como *chicahualiztli*, a la que define como energía vital o fuerza (Good Eshelman, 2001:245-249). Asimismo, Pitchard (2013) en su estudio sobre los tzeltales de Chiapas llama a esta energía el estado *chul* como el cosmos en su forma original. En esta concepción, el hombre está integrado por dos cuerpos. Uno que es carne y otro que es presencia y por una infinidad de almas que se pliegan dentro de cada persona al momento de nacer. Con la muerte éstas se despliegan y vuelven a la montaña donde habitan desde el pasado primordial hasta el futuro perpetuo. Otro ejemplo que ilustra en este sentido, corresponde al mundo de los *rarámuri*. El cuerpo de cada persona está habitado por varias almas que lo abandonan de forma temporal, por ejemplo en el sueño o en la embriaguez, y de forma definitiva al momento de la muerte (Rodríguez L., 2014:15).

En su conjunto, esta visión de la energía vital en los grupos mesoamericanos es lo que construye a la persona indígena, que viene dado del mundo no humano, imperecedero, que no cambia y que viene colectivamente. Por tanto, no podríamos pensar al sujeto indígena como un ser individual, sino como un individuo que traspasa las fronteras de su piel (Romero, 2011:217).

Lo que sugiere que la humanización se alcanzará una vez que su cuerpo madure, sean bautizados, reconozcan a sus parientes y sobre todo se alimenten de maíz (Romero, 2011:49). La gestualidad, el habla y la indumentaria contribuyen igualmente a producir un cuerpo específico (Pitchard 2013:152). Pitrou lo describe de esta manera:

El cuerpo humano no se debe concebir como circunscrito a los límites de la piel y que está, por lo tanto, sometido a procesos incesantes de interiorización de agentes patógenos y de exteriorización, más o menos temporales, de entidades anímicas. Lo que implica que en el análisis de la noción de vida ha de considerar esta pluralidad de espacios, al mismo tiempo que esta dimensión transitiva (Pitrou 2011: 23).

La antropóloga Laura Romero, también señala que la comida es un mecanismo de identificación, pues comer como alguien y con alguien inicia o completa un proceso de transformación, que conduce a la identificación con ese alguien (Romero, 2011: 46).

Como coincidencia con otros grupos indígenas contemporáneos, Viveiros de Castro encuentra con grupos amazónicos la relación entre cuerpo y sociedad: “en lugar de ser el principio que justifica la posición del sujeto, la corporalidad humana y la subjetividad o vida interior nacen de la pertenencia a una sociedad, es portar las disposiciones para participar en las diferentes formas de interacción con los demás y es también tener el cuerpo que va con ella” (Viveiros de Castro, 2006:153).

Es así que, las prácticas culinarias, los rasgos morales, la vida social y la lengua son parte de esta construcción de la corporalidad indígena mesoamericana y la identidad humana de los vivos, de los muertos, de las plantas, animales y espíritus será enteramente relacional (Descola, 2005 citado en Romero, 2011:55). Por tanto, es necesario considerar las nociones sobre la persona no como nudos de ideas estáticos, sino procesos históricos que mutan (Romero, op. cit.:74) ya que pensar la metamorfosis del cuerpo como parte de la creciente movilidad hacia escenarios globales expresa la capacidad de coexistencia con el mundo del Otro.

Sin duda, la noción de cuerpo implica una producción de significado en cada una de sus interacciones al constituirse como persona. Carlos Aguado señala además la importancia de los otros cuerpos que no son los nuestros: “[el cuerpo humano] es un organismo vivo constituido por una estructura físico-simbólica, que es capaz de producir y reproducir significados. Este proceso de producción de sentido implica una interacción continua del sujeto con otros cuerpos dentro de un

tiempo y un espacio determinado” (Aguado, 2004:25). De la misma manera, el autor pone énfasis en reconocer al cuerpo humano constituido en algo orgánico, psíquico y cultural como un todo inseparable (ibíd.: 26).

En este proceso de producción de sentido, el cuerpo orgánico implica no sólo lo psíquico y lo cultural, sino también el reconocimiento de la existencia de otros entes o “fuerzas” que demuestran agencia y coexisten con lo que llamamos el mundo humano. Es decir, la relación permanente y necesaria con el mundo “otro”<sup>7</sup>.

En la concepción de cuerpo otomí, es necesario hablar de una teoría indígena de la “fuerza” y por tanto, de lo que el concepto otomí de fuerza implica. Esta puede ser definida como un motor que mueve todo lo existente en el universo, presente en la totalidad del cosmos, y es lo que permite que los entes posean subjetividad y capacidad de acción o agencia (Báez Cubero, et. al. 2014: 67).

En el Valle de Tulancingo y en la Sierra Otomí-Tepehua se registra una alternancia entre *nzáki*, *nzakhi* y *nzahki*, para el concepto de fuerza (Báez Cubero, et. al. ibíd.). La llamada fuerza vital<sup>8</sup> o *nzahki*, entre los otomíes del presente estudio, se encuentra ya presente en la persona antes del nacimiento y a lo largo de su vida. Por ejemplo, ya se concibe al cuerpo del niño desde que está en el vientre de la madre, por el grado de fuerza vital que tiene.

Los trabajos de la antropóloga Lourdes Báez, definen el concepto de *nzahki* y su relación con todas las entidades existentes como:

... un motor que mueve todo lo existente en el universo. Está presente en la totalidad del cosmos y es lo que permite que los entes posean agentividad. Prevalece la idea de la fuerza, como elemento en permanente devenir, que constituye a la totalidad de los seres existentes en el universo [...]. Éste contiene su propio *nzahki* que es a la vez, sustancialmente, el mismo que comparten las diferentes entidades que en él habitan (Báez, 2012:159).

---

<sup>7</sup> Como lo entiende Michel Perrin (1990), el sentido de esta categoría evoca el mundo que rige los fenómenos biológicos, geológicos, climáticos, cósmicos, entre otros.

<sup>8</sup> En la introducción del apartado *Los ropajes del cuerpo*, Lourdes Báez et. al. menciona que aunque la totalidad de los existentes comparten, de manera sustancial, el mismo tipo de energía cósmica o *nzáki*, no en todos los entes se presenta de la misma manera. Entre los cerros y entre los hombres existen relaciones asimétricas y jerárquicas definidas por el poder que contiene su fuerza. La vida individual y colectiva de los hombres está orientada permanentemente a mantener en buen estado la fuerza propia y la de la comunidad. A lo largo de la vida la fuerza va cambiando (2014:68).



Galinier menciona que los cerros<sup>9</sup>, al igual que el cuerpo humano, son algunos de los portadores privilegiados de la energía universal que se acumula en los lugares más sagrados. Ambos se consideran como perfectamente isomorfos, vista la antropomorfización completa de los elementos significativos del paisaje (Galinier, 2012:370). En este sentido, la relación de los otomíes con el mundo no humano parte, además, de un asunto de transformación como concepción ligada a los cuerpos.

En la transformación de los cuerpos, la concepción otomí considera no sólo la fuerza, que provoca o produce su devenir mismo y que contiene así mismo su propio *nzahki*, el mismo que comparten las diferentes entidades que en él habitan (Báez Cubero, et. al. 2014:67), sino también a *Xi*, la cáscara o piel del universo y del cuerpo humano, que asimismo contiene a la fuerza que está en permanente movilidad y circulación (ibíd.).

De manera más sistemática, podemos decir que la piel es una especie de envoltura o de cuero que engloba la sustancia fundamental, la fuerza vital (Galinier, 1990). En la condición de transformación el *nzahki* es considerado otro cuerpo sin piel capaz de desprenderse del cuerpo material.

Como soporte privilegiado del *nzahki*, la piel se concibe como una “tarjeta de identificación”, pero no actúa como frontera. Según Galinier, de ninguna manera se puede aislar una “piel humana” como tal, lo que es totalmente congruente con la visión otomí de una serie de envolturas sobrepuestas, marcadores étnicos y genealógicos al mismo tiempo. Esta característica semiológica de una piel porosa tiene importantes consecuencias en relación con el tema del *nzahki*. No sólo porque explica cómo pueden penetrar fácilmente en el cuerpo objetos o cuerpos ajenos, sino que en sentido contrario, el propio cuerpo de uno, puede ser un foco de difusión de fuerzas o de pensamientos malévolos (Galinier, 2012:374)

---

<sup>9</sup> La existencia de una topografía cosmológica de la fuerza; hay lugares y entes específicos que tienen una fuerza especial, como la iglesia, las piedras (como los ídolos y aquéllas a las que se reconoce como deidades ancestrales: los “antiguas”) y los cruces de caminos, entre otros (Báez Cubero et. al. 2014:68).

Como Galinier (1990) menciona, estos atributos sobre la piel no sólo están presentes en los humanos sino en otros entes. Como por ejemplo, a la piel de los árboles y a la corteza se les atribuye propiedades idénticas a las de la piel humana:

...las pieles de animal obsesionan asimismo la imaginación de los otomíes, en la utilización del carnaval (piel de jaguar, de oso hormiguero, de ardilla, etc.). Estas se ubican en un registro más cercano a la cultura que a la naturaleza, pudiendo el hombre en todo momento metamorfosearse en animal (ibíd.: 619).

Como bien han señalado autores como Johannes Neurath, en la concepción mesoamericana, sí hay la tendencia al reconocimiento del Otro, como una forma no sólo de reconocimiento sino también de apoderamiento:

El culto a estos “dioses enemigos” o “dioses colonizadores” implica, desde luego, apoderarse de los conocimientos y de las fuerzas oscuras de los mestizos (Neurath, 2002: 325-326).

El carácter de transformación en los otomíes contemporáneos consistiría entonces en el significado que le dan a las envolturas o marcadores étnicos que se adquieren en los procesos de diáspora o por la desterritorialización de sus lugares de origen. No obstante, la fuerza inestable del *nzahki* será la concepción mesoamericana, que veremos, puede desprenderse a través de brujería, susto u otras enfermedades en estos procesos migratorios.

Más que poder hablar de cuerpo o persona, nos interesa el proceso que implica la noción de cuerpo considerando la energía vital *nzahki* y cuándo ya puede hablarse de persona indígena otomí en distintos ámbitos socio-culturales, además de considerar la categoría de “joven indígena” para explicar los procesos de inserción a nuevos espacios laborales y de prácticas sociales determinados en gran medida por el estado neoliberal. En términos antropológicos, nos interesa la simbolización del cuerpo porque tiene que ver con la comprensión del cosmos, como bien lo señala Carlos Aguado: “el proceso de simbolización corporal está relacionado íntimamente con el contexto sociocultural y el universo ideológico

particular, por ello el concepto de cuerpo sintetiza la comprensión del universo de la cultura” (Aguado, 2004:31).

Este juego de correspondencias tiene un sentido dialéctico, en cuanto que en el concepto de identidad, cuerpo y persona dentro de la concepción mesoamericana tendrá lugar en los rituales de curación y adivinación que se practican en contextos y formas modernas, como en la ciudad o con implicación de artefactos modernos de comunicación. Para el análisis del trabajo etnográfico, estará implícita la dialéctica de cuerpo/ persona/ *nzahki* entre los jóvenes otomíes a la que hemos hecho referencia con el abordaje de la concepción mesoamericana del cuerpo. Partiendo de la teoría de la fuerza, como concepto inseparable de la noción de corporalidad humana entre los otomíes contemporáneos y que tiene la capacidad de producir y reproducir significados, no sólo socialmente, sino también en el mundo no humano. La experiencia de la piel porosa como envoltura de la sustancia vital será un aspecto fundamental para la interpretación del proceso de resignificación de la identidad entre los jóvenes otomíes.

## **1.2. *La fabricación de cuerpos en la cosmovisión otomí: los jóvenes***

El cosmos es pensado, por tanto, como un gran campo de batalla, pletórico de fuerzas en permanente pugna y contradicción.

Galinier, 2009

Galinier señala en los años ochenta que el grupo etnolingüístico otomí se encontraba repartido en nueve regiones culturales: la Sierra de las Cruces, las mesetas de Ixtlahuaca-Toluca, los Altos Occidentales del Altiplano Central, los llanos de Querétaro e Hidalgo, la Sierra Gorda, el valle del río Laja, los llanos de Guanajuato, la Sierra de Puebla o sur de la Huasteca (Galinier, 1987:18).

Los otomíes de la Sierra Norte de Puebla, como nos menciona este autor, han logrado pese a su historia, preservar una visión del mundo basada en una sutil red de correspondencia entre la imagen del cuerpo y la del cosmos, lo cual nos permiten tener un amplio campo de investigación con respecto a su etnicidad y a la resignificación de su identidad a través de sus rituales ancestrales (Galinier, 1990:11). En esta red de correspondencias entre el cuerpo y el cosmos destacan algunas a las que en el pensamiento otomí se le atribuye un valor de paradigmas comparables con el universo, como son: la piel, los huesos, la sangre y el esperma, el estómago y el pie (ibíd.: 615). Esto también tiene que ver con las prácticas curativas, en las que la función del chamán será fundamental (este punto se tratará más adelante). En ellas, se dirigen las inquietudes más profundas de los hombres e imponen referencia a todo un complejo simbólico y a una representación del universo sin la cual la intervención terapéutica no tendría ningún sentido (ibíd.: 188-189)

En este apartado, la idea de fabricación de los cuerpos, analiza la forma de crear y concebir la humanización entre los otomíes jóvenes. Para ello, nos valemos de la evidencia en cómo la cultura otomí es un complejo sistema particular doble de proyecciones del mundo mesoamericano: la percepción del cosmos a partir del modelo corporal humano, así como su contrario, la explicación de los procesos

constitutivos del cuerpo humano en función de las transformaciones del universo (Pérez González, 2014: 85). Este apunte sirve para el análisis de la identidad otomí de las nuevas generaciones y da cuenta del pensamiento que fundamenta los procesos identitarios de resignificación en distintos ámbitos socioculturales y laborales.

En la actualidad, a pesar de las obligaciones constantes y de las devociones que los otomíes suelen rendir a las entidades de la naturaleza<sup>10</sup>, el *nzahki* es un elemento perturbador de la vida individual y del orden comunitario. Los desplazamientos del *nzahki* universal generan desdicha, enfermedades o muerte (Galinier, 2012:370). En este sentido, si la noción de *nzahki* debe considerarse como clave, es porque la energía tiene un carácter *sünt'uski* ("delicado") obedece a un principio de degradación, disminuye y se regenera por la acción de los hombres o de otras entidades ubicadas en los puntos sensibles del espacio, como el monte, los ríos, las pozas o las cuevas (ibíd.).

Una primera forma en la que advertimos la noción de *nzahki* es en la niñez. El carácter de fuerza que constituye la corporalidad otomí y que es sometido a procesos de interiorización y exteriorización de agentes patógenos se muestra desde la infancia en estos grupos. Aunque a primera vista esté presente la negación de la identidad indígena en contextos urbanos como estrategia para evadir una herencia de segregación. Así lo menciona un estudio con respecto a niños indígenas migrantes en la ciudad en el ámbito escolar:

Niños con toda clase de problemas personales y familiares, por añadidura con población indígena y migrante, triada de complejos componentes que inciden en las actividades de los padres de los niños mismos y de los maestros, principales actores en su escolarización, con dos posibles estrategias hacia ellos: la negación o la discriminación que acaba por confluír en una negativa invisibilidad (Barriga, 2008).

---

<sup>10</sup> Tal y como los cuerpos de toda entidad presente en el universo, aquellos de los animales, *n'dahi* (malos aires, dueños, difuntos y entidades no humanas que moran en el monte), responden también a necesidades primarias y deseos fundamentalmente de cualquier ser: alimento y bebida (Pérez González, 2014:87-88).

No obstante, esta práctica se da también al interior del núcleo familiar, como lo menciona otro testimonio: “Mi esposo no quería que hablara así [en su lengua materna] como mis niños, se enojaba rete mucho si yo hablaba mi idioma” (Barriga, 2008).

Gradualmente, el *nzahki*, como carácter de fuerza, se acentúa conforme los niños se vuelven jóvenes. Se empieza a interactuar con cierta agentividad con las demás generaciones. Las tensiones dentro de las comunidades y los grupos están presentes entre los ancianos, adultos y jóvenes, debido a las diferentes percepciones y expectativas que cada actor tiene sobre el proyecto de recomposición étnica y la participación de los actores en él (ibíd.:41).

La construcción de juventud indígena se inserta en nuevas categorías de adscripción que resultan necesarias para visibilizar su condición a pesar de los nuevos patrones de conducta que esto conlleva. Por ello, en este apartado considero los estudios que han subrayado el hecho de visibilizar un sector de la población otomí que migra a la ciudad: los jóvenes. Con ello, pretendemos hablar de su concepción de cuerpo, persona y la relación que ésta tiene con la enfermedad y la migración; destacando su ser otomí y además su condición de joven migrante en un contexto urbano donde los rituales curativos responden a un proceso de resignificación, como proceso de actualización de la identidad otomí contemporánea.

Generacionalmente, los cambios son más notorios en los contextos urbanos. El testimonio de una anciana indígena acerca del aspecto de las jóvenes nahuas evidencia este hecho: “Mis nietas ya andan como *xinol*as, allá aprendieron sus modos para todo. ¿Cuándo íbamos a ver a una muchacha con los pelos pintados, o con la cara pintada? ¡Nunca!” (Romero, 2012:88) Un conjunto de prácticas de consumo que los jóvenes indígenas y mestizos incorporan y utilizan como umbrales de distinción/pertenencia, también lo son de inclusión, encuentros culturales y sincretismo cultural (Urteaga 2015:19).

Es importante señalar lo que entendemos, para este estudio como joven y cómo repercute en la condición migrante indígena. Ante este fenómeno, retomo a Maritza Urteaga (2013) ya que señala la importancia de esta categoría de la siguiente manera:

El concepto de juventud es una formación discursiva al interior de la cual diferentes tipos de jóvenes, y el concepto mismo de juventud, son construidos en cada cultura en diferentes momentos históricos. Esta perspectiva se instala en las prácticas socio- discursivas de los jóvenes, en la dimensión cotidiana de sus vidas y en su recuperación a través de narrativas y retóricas (Urteaga 2013:18).

Según Valenzuela, la juventud no es un sector social cristalizado, sino polisémico y cambiante (Valenzuela, 2009:17). Esta categoría explora las dimensiones de los grupos de migrantes jóvenes indígenas desde una perspectiva de clase, género y etnia como maneras de coexistir con el mundo del mestizo. Urteaga (2012) en su trabajo etnográfico sobre “indios, jóvenes y migrantes” en la ciudad, señala que se abre un abanico de situaciones de vida de estos actores, que en relación con la cultura hegemónica, sufren de empleo escaso y mal pagado en los últimos escalones y la falta de escolaridad restringe el acceso a mejores oportunidades. No obstante, las redes de apoyo para la inserción al trabajo son opciones de sobrevivencia. La autora apunta sobre la importancia de este compromiso con la comunidad:

Para los jóvenes, la asunción paulatina de estos compromisos significa ir haciendo pública su voluntad de pertenencia étnica, que posibilita una forma comunitaria de vida que la ciudad no puede ofrecerles y empezar a asumir que uno existe gracias a la comunidad, [...] Cumplir con estas obligaciones otorga “derechos sobre la tierra, aún viviendo en la ciudad, siempre y cuando se cumpla con lo anterior”. (Urteaga, 2010:40-41)

No obstante, la posición de los jóvenes tanto en la comunidad como en la ciudad es tensa; está definida pero no acabada. Al respecto, Lourdes Pacheco (2010) nos aclara:

La incorporación de los jóvenes indígenas al trabajo asalariado, su participación en la economía mercantil no ha legitimado su participación dentro de la sociedad mestiza, ya que ésta, al estar fundada en valores mestizofílicos, desvalora la

presencia de los jóvenes indígenas, a los cuales discrimina, margina y aísla de las oportunidades de educación y trabajo que disfruta el resto de los jóvenes; sólo los usa cuando los necesita y los devuelve a la montaña cuando los considera excedentes. (Pacheco, 2010:149)

Por ello, estos jóvenes deben regresar a sus comunidades ya que la sociedad del dinero no los incorpora como seres humanos sino en tanto significan mano de obra explotable. El espacio ciudadano interpela a los individuos y grupos creando tensiones evidentes. Como bien menciona Rivera (2012):

Es importante destacar que, la juventud, claro que está presente en contextos rurales e indígenas; sin embargo, las experiencias de vida no son idénticas a las que experimentaría un joven en un contexto urbano-ciudadino [...] En la juventud se cristalizan y se hacen evidentes las tensiones sociales que estará experimentando la sociedad a corto y a mediano plazos. (Rivera, 2012: 76)

Las tensiones o los conflictos no sólo son al exterior sino al interior de las comunidades de origen, directamente con parientes, amigos, autoridades, quienes cuestionan y ponen a prueba la manera de “hacer bien las cosas” o de correspondencia a la comunidad. Por decirlo de alguna forma, el núcleo familiar y comunal es un referente para las nuevas prácticas de los jóvenes que deciden migrar y sobre esa base están fundadas muchas de sus decisiones:

Es un hecho que para estos jóvenes la vida familiar continúa siendo un importante referente y un espacio clave en su desarrollo personal; sin embargo, la vida y las relaciones que tienen y experimentan no se encuentran exentas de importantes conflictos con sus padres e, incluso, con sus hermanos. (Rivera, 2012:89).

Trabajar en la ciudad cambia el tipo de relaciones sociales, por ejemplo, posponiendo la edad del matrimonio, favoreciendo el uso de anticonceptivos y otorgando un nuevo poder a las mujeres (Besserer, 1998: 18). En esto último, es importante señalar, que se puede hablar de una resignificación en las fiestas o rituales. En la actualidad, los jóvenes pueden tomar una voz pública, lo que puede



crear miedo y esperanza a la vez, por parte de los ancianos de la comunidad, ya que no es un rol que corresponda directamente a su género, desde una visión tradicional mesoamericana:

Los lazos con la comunidad se mantienen gracias al culto a los muertos y al calendario de fiestas, solo que ahora las mujeres están en la posición de financiarlas ellas mismas, las cuales les otorga un nuevo poder (Besserer, 1998:18)

Por otra parte, existe una necesidad un apego al territorio de origen, más que un desapego, como menciona Giménez:

[Existe] la persistencia de las identidades socio o etnoterritoriales, aunque bajo configuraciones nuevas. La “topofilia” (amor al territorio de origen) parece entonces ser más poderosa que la desterritorialización que se pronosticaba para las poblaciones urbanas y migrantes (Giménez 1997: 9, citado en Olavarría, 2000)

No obstante, otros estudios de Pérez Ruiz (2008) sobre los jóvenes indígenas migrantes señalan que los adultos y ancianos perciben a estos jóvenes de manera ambivalente, como sostén importante para la comunidad (esperanza) y, a la vez, como fuentes de cambio (temor). Estas contradicciones también se reflejan en que los jóvenes tienen voz pero no voto, ya que están siendo construidos dentro de una zona nueva: la construcción de sus formas de vida (Urteaga, op. cit.).

El trabajo también define su forma de relacionarse con los otros, ya sea con otros indígenas o mestizos. En tanto, el trabajo comunitario diseña una forma de ser joven indígena, además de asentamientos en espacios territoriales, en los cuales la producción agrícola, la recolección de frutos silvestres, la pesca de autoconsumo y la baja densidad poblacional son la base de estilos de vida, culturas y formas de participación específicas, por su parte, el trabajo asalariado diseña nuevos estilos de vida que [estarían] vetados para los jóvenes indígenas (Pacheco Ladrón, 2010:147). No obstante, estudios recientes señalan la pertinencia de hablar del consumo cultural entre los jóvenes indígenas, sean en contextos urbanos o rurales. Destacando el papel de las nuevas tecnologías como el celular y el internet; así como el consumo de vestimenta y géneros musicales propios de jóvenes:

Es interesante ver cómo son los medios electrónicos de comunicación los que juegan un papel importante en la construcción de los referentes identitarios de la mayoría de los jóvenes entrevistados. [...] La música es sin duda otro referente importante de consumo que denota las influencias provenientes del exterior [...] los cuales tienen poco o nada que ver con los gustos de las generaciones anteriores. (Rivera, 2012:91-92).

El uso generalizado de la tecnología impacta de manera directa a estos jóvenes, considerando esencial el uso de sus redes sociales, si la distancia así lo amerita, lo cual incorpora nuevas concepciones de realidad con respecto al espacio-tiempo:

El uso de los teléfonos celulares es común entre estos jóvenes y no está limitado a hacer y recibir llamadas, sino que también lo utilizan para enviar y recibir mensajes, tomar fotografías y escuchar música. Cabe señalar que estas funciones hacen del teléfono un accesorio hasta cierto punto básico y fundamental en el consumo de jóvenes, no obstante, el gasto que su uso implica, pues, en cierta forma, su posesión otorga prestigio y reconocimiento a quien lo posee (Rivera, 2012: 92).

Por otra parte, la realidad de las nuevas generaciones indígenas incluye ser parte de un proyecto homogeneizador escolar, que no les garantiza una vida mejor, ni mucho menos una iniciativa para que ellos puedan utilizar sus habilidades en sus propios intereses. La falta de material escolar, el desgano o descontento al mismo sistema educativo, muestra la poca valoración por la educación como algo deseable.

Es por ello que la construcción socio-histórica de la juventud en los grupos otomíes está relacionada con una situación de indefensión que comparten con la mayoría de la población joven mexicana. Particularmente, los jóvenes indígenas se enfrentan al proyecto de Estado homogeneizador que los despoja de sus actividades laborales tradicionales, como actividades colectivas en la familia y la comunidad. Ante ello, existe una escisión de la persona indígena, en una concepción más tradicionalista, como los ritos de paso que forman parte de la vida

adulta en la comunidad. Ahora bien, en lo que respecta a los jóvenes indígenas, ya puede haber un discurso que avale a la juventud, como una etapa de consumo y trabajo en la ciudad; y a la vez ser parte de un proceso identitario al que se puede adscribir un gusto por estilos o géneros particularmente ciudadanos.

Finalmente, la cuestión de la fabricación de la corporalidad otomí en este contexto, nos muestra que no sólo está en relación con la concepción de origen, sino que coincide en una dialéctica entre los procesos externos que influyen en el devenir de su construcción como persona, en este caso, la noción de joven, que le otorgará cierta agentividad<sup>11</sup> y resistencia en relación a la movilidad e inestabilidad de la energía del cosmos.

---

<sup>11</sup> Retomamos la idea de agencia de Alfred Gell: “La agencia es atribuible a aquellas personas (y cosas) quienes/que son vistas, como iniciadores de secuencias causales de tipo particular, esto es, eventos causados por actos de la mente o voluntad o intención, más que en meras concatenaciones de eventos físicos” (Gell, 1998:17), Traducción David Pérez.

### **1.3. La enfermedad en los otomíes contemporáneos**

De acuerdo con Galinier, en la cultura otomí existe la idea, compartida con el resto del mundo mesoamericano, de que el universo se encuentra en un estado de perpetuo desequilibrio (Galinier, 2012: 369). En razón a esto y con la noción de cuerpo en la perspectiva otomí, como reflejo del cosmos, el concepto de enfermedad constituye la materialización de esta movilidad de energías.

Es pertinente decir que el concepto de enfermedad en la noción indígena no solamente está íntimamente ligado a las prácticas adivinatorias y curativas ancestrales, sino también a las formas contemporáneas de tratar las relaciones sociales con los Otros. Asimismo, el uso ritual de plantas, semillas, pócimas enteogénicas, constituye también una parte importante del proceso curativo.

Van de Fliert refiere que el enfermarse no es un asunto individual sino de toda la familia. Nadie se enferma “porque sí”, sino por alguna relación social disfuncional y la enfermedad que se manifiesta en los individuos en realidad afecta a todos los miembros del grupo doméstico y casi siempre es atribuida a la práctica de la brujería, a los malos espíritus, a la negligencia en la atención a los antepasados y al mal cumplimiento de obligaciones sagradas<sup>12</sup> o rituales como el hecho de olvidarse de atender el oratorio familiar o dejar de adornar las tumbas de los ancestros (Van de Fliert, 1988: 204-207).

Estudios más recientes hablan sobre la noción de enfermedad en grupos indígenas actuales. Al respecto Antonella Fagetti menciona:

[Existe una]... relación con los muertos cuyas faltas cometidas durante su vida terrenal recaen sobre los familiares vivos y, especialmente, de las relaciones cotidianas con parientes y vecinos, de las cuales surge la práctica de la brujería, alimentada por envidias, rencores, enojos, rencillas y todo tipo de sentimientos que

---

<sup>12</sup> Según Galinier, si el cerro permite mantener el bienestar de la comunidad, propaga también enfermedades o puede desencadenar situaciones de caos. Ya que los cerros funcionan como receptáculos de los difuntos, de los antiguos (*nyoki*), los cuales influyen en el curso de la vida de los vivos (Galinier, 2012:370)

minan la buena convivencia, el bienestar y la salud individual y familiar (Fagetti, 2010: 211).

La autora también menciona que los padecimientos pueden ser provocados por los difuntos, por el aire (fuerza/ente pernicioso que se adueña de las casas y se introduce en las personas), por la pérdida del *shuti* (principio vital de la persona) debido a un susto o a una caída, por la señora del agua cuando “muere” a un niño y por la brujería (ibíd.).

La enfermedad, en este sentido, involucra tanto a las personas como a todos los existentes en el cosmos. Lo que supone que se empieza a vivir con ciertos endeudamientos que se acarrean de las generaciones pasadas, lo que trae, asimismo, una retribución hacia los otros:

Todos los seres humanos empiezan la vida endeudados con los demás por el trabajo o “fuerza” que recibieron en la infancia y su niñez, pero posteriormente durante su vida beneficiarán a los demás con su trabajo y su “fuerza” (Good Eshelman, 2011:189).

Con respecto a la energía vital, mejor considerada “fuerza”, Galinier señala que el *nzahki* tiene la particularidad de moverse de manera aleatoria, o de ser canalizada en función de demandas específicas, con el fin de restablecer el equilibrio homeostático del cuerpo enfermo, o de desencadenar una serie de acciones malévolas con el propósito de matar (Galinier 2012:371).

En general, podemos decir que la fuerza mantiene un carácter plural y simultáneamente condensatorio, y son estas características las que la definen también como sumamente compleja y paradójica [...] Es por ello que tanto la fuerza, como la praxis chamánica, contienen dentro de sí su contradicción armonizable y su potencial de transformación (Báez Cubero et. al. 2014: 67). ).

Para los otomíes, cuando se afecta la fuerza, esto es causa de enfermedades, provocando patologías (Mejía Lara, 2014: 129). Esta noción de fuerza y cuerpo, salud y enfermedad, parte de la vida diaria de las personas y de las familias en estas comunidades, convierte a las enfermedades que “no son de doctor” en el reflejo de las relaciones que permanentemente se mantienen entre los

humanos y extrahumanos y que constituyen una economía de la fuerza (Mejía Lara, 2014:130).

Asimismo, el factor onírico también es determinante en la causa de la enfermedad. En el sueño, aquella parte inmaterial de su cuerpo puede desprenderse y viajar como el espíritu el alma y la fuerza para ir al encuentro del ente demandado ya sea para negociar la devolución del espíritu del paciente enfermo, conseguir algún favor o arreglar cualquier situación que necesite la intervención de una entidad del mundo otro (Báez Cubero, 2012). En este sentido el sueño es un vector para entrar al mundo “otro”.

En la configuración de la realidad otomí, el sueño es un continuum donde se sigue viviendo, ya sea física o espiritualmente y por tanto no tiene un significado extraño (Báez Cubero et. al. 2014:71). Es así que los sueños constituyen la vía de contacto por excelencia con las entidades del mundo invisible al común de las personas (ibíd.:72). Es decir, el espacio onírico constituye un ámbito privilegiado en donde el mundo invisible se torna visible, o sea, es una forma de visión (Galinier, 1990:70).

Mientras el cuerpo reposa, el sueño es considerado como una salida del *nzahki*. Cuando la persona duerme hay un “vaciamiento”, y la envoltura –la piel- se queda. El *nzáki* puede ir a muchos lugares y conocer toda la topografía del mundo “otro” y a todas las entidades que lo habitan (Báez Cubero et. al. 2014: 72). Por lo general, los sueños conectan con el mundo de “abajo”, nocturno y depredador. Se interpretan como señales de infortunio (algo va a pasar) o en relaciones metafóricas –símbolos- (alguien o algo me está haciendo daño) que permiten saber sobre la condición del *nzáki* de una persona (Garret Ríos, 2014:116). En ocasiones el sueño premonitorio aparece junto a una enfermedad, que muchas veces es diagnosticada como grave (Báez Cubero, 2014:102).

El descubrimiento de la etiología del mal que aqueja a la persona se hace mediante la construcción de un relato: sueños, visiones, dolores: todo aquello que escape a la cotidianidad debe ser expresado al *bãdie* en orden de que reconstruya la historia del mal que habita el cuerpo o debilita la fuerza del paciente (Pérez González, 2014:83).

Mediante el relato que paciente y *bädie* han desarrollado en una construcción cooperativa, comenzarán a formularse los orígenes del mal, que pueden ir desde el descontento de algún ancestro, hasta la envidia de algún familiar cercano o incluso la brujería practicada por otro *bädie*<sup>13</sup> (ibidem).

Cuando un enfermo acude por algún mal que lo aqueja, el chamán realiza un primer diagnóstico tomando el pulso del paciente. [...] Todos los diagnósticos que realiza el chamán son corroborados durante sus sueños. Con el diagnóstico ratificado, el chamán, en su oratorio, además de recortar el espíritu del enfermo para tratar de devolverle la salud, entra en trance para que sean los “abogados” quienes realicen el trabajo directamente con el paciente y hacer que recupere la salud (Báez Cubero, 2014:98).

No obstante, el chamán no queda ajeno a las fuerzas con las que interactúa. En algunas ocasiones, el cuerpo del chamán experimenta en carne propia el malestar que perciben sus pacientes cuando se reintegra a su organismo el *nzahki* recuperado (sudor, temblor del cuerpo y cambio de temperatura corporal) (ibíd.:96). Porque el cuerpo no es sólo un contenedor de fuerza, el *nzahki*, sino además es el lugar donde se operan transformaciones, es su epicentro (ibíd.:97).

De acuerdo con lo anterior, se considera al sueño, al trance y a la posesión como parte de las técnicas rituales del chamán, de diagnóstico y de cura. Las utiliza diversamente en los “costumbres” (rituales dirigidos a las fuerzas de la naturaleza), en otros rituales colectivos y en las sesiones individuales de curación (Garrett Ríos, op. cit.:114).

## Chamanismo otomí

Otro aspecto a considerar en relación a la enfermedad es la terapéutica a cargo de los especialistas rituales, que se encargan de mantener o restablecer las

---

<sup>13</sup> La víctima es, en última instancia, la víctima de su propia agencia, por una ruta causal menos directa. La vulnerabilidad proviene de la posibilidad esencial de la representación, que no puede ser evitada (Gell, 1998:103, traducción Pérez González, D.).

fuerzas o energías que contienen al universo. Esta práctica está lejos de considerarse neutral, como menciona Báez Cubero:

La práctica chamánica opera desde la contingencia y acepta la contradicción que condensa dentro de sí a la brujería y a la terapéutica. Es a esta capacidad inherente de hacer el “bien” o el “mal”, a lo que Miguel Bartolomé (2005) se ha referido como “dualidad ética” y que es parte de la práctica de curanderos o de cierto tipo de especialistas rituales (Báez Cubero et. al. 2014:67).

Esta articulación de la praxis chamánica y la participación de la fuerza, tanto en los procesos de destrucción como en la reconstrucción del orden social, es visible durante el carnaval, al que podría definirse como un acto chamánico colectivo (Báez Cubero et. al. 2014:71).

Con respecto a este conjunto de operaciones terapéuticas, Galinier señala que el concepto de chamanismo sirve para designar este conjunto de operaciones relativas a la intervención terapéutica, la adivinación, el sacerdocio ritual y los fenómenos de embrujamiento (Galinier, 1990:155). Ya que, la concepción amerindia supone una unidad de espíritu y una diversidad de los cuerpos (Viveiros de Castro, 2013). Eduardo Viveiros de Castro (2004) lo ha reflexionado como una “naturaleza humanizada”, en donde todos los entes del universo poseen “espíritu”, lo que varía son los cuerpos. Esta idea sugiere que no sólo los humanos tenemos una esencia intrascendente, sino todo el universo está hecho de esta misma “materia” por decirlo de alguna forma.

Al estudiar las prácticas chamánicas, Viveiros de Castro señala algunas características especiales a ciertas personas:

El chamán amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades específicas, con miras a dirigir las relaciones entre estas y los humanos [...] los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además son capaces de volver



para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer (Viveiros de Castro, 2013: 43).

A partir de esta concepción, el chamán está autorizado para hacer uso ritual de las plantas sagradas, es decir, de tener contacto con el mundo Otro. Es así que se transita por dimensiones espacio-temporales específicas. Fagetti ejemplifica con algunos testimonios de personas entrevistadas sobre el estado que provocan algunas de estas sustancias:

La voz de la hierba y la voz de quien toma la pócima enteogénica se funden en un “nosotros”, como si la entidad presente en él, al ser ingerida por la persona, se “incorpora” a su yo y deviniera en un “nosotros” dotado de poder de visión, del poder de discernir y desentrañar lo desconocido, que sólo le corresponde a la divinidad, del poder de trasponerse a otro mundo, la dimensión donde las fronteras entre pasado, presente y futuro se desdibujan y todos los sucesos se perciben y viven en un continuo sin limitaciones espacio-temporales precisas (Fagetti, 2012:249)

En los grupos otomíes, el chamán es denominado *bädie*. Controla los ritmos sociales, vincula sus directivas, la vida cotidiana de las familias y de los grupos de linaje o inclusive de la comunidad entera, orientadas hacia la realización eficaz de una intersección ante divinidades mayores. Esta capacidad para controlar los acontecimientos espacio-temporales hace pues del chamán el eje central de la vida ritual (ibíd.: 158). Su sapiencia está, sin duda, cifrada en ese saber hacer cuerpos<sup>14</sup>, es decir, recortar muñecos de papel que son utilizados en los ritos de “costumbre”<sup>15</sup>,

---

<sup>14</sup> La manipulación corporal materializada en los recortes de papel no sólo presupone un conocimiento denso y profundo acerca de la constitución de la persona otomí –tanto en sus características fisiológicas como en la relación y fluctuación de la energía vital, *nzáki*-, sino que implica el saber sobre las cualidades de cada una de las potencias figuradas en el recorte de papel. Éstos no son meras “representaciones” sino corporalizaciones (Pérez González, 2014:87).

<sup>15</sup> “El costumbre” es todo proceso ritual ajeno, tanto en dirección, espacio y lógica, a cualquier celebración dependiente de alguna iglesia institucionalizada o estancia civil. De ahí que, para poder hablar de un “costumbre”, sea necesaria la presencia de un especialista ritual o curandero, quien es el encargado de disponer los espacios, determinar los tiempos y dirigir los actos rituales (Trejo, et. al. 2005).

saber que recibe en sueños y cuya preeminencia en el escenario de la competencia profesional está cifrada en la capacidad de recordar las enseñanzas que las divinidades comunican por vía onírica (ibíd.:12).

Las visiones, entendidas como experiencias oníricas tanto como alucinaciones en vigilia, constituyen efectivamente, según Dow, la característica principal del chamanismo otomí (Dow,1986: 8, 50-53).

El *bädie* también es considerado como un manipulador de fuerza, que realiza a través de la práctica terapéutica, su ámbito privilegiado de acción. Esto convierte a la experiencia chamánica en una actividad sumamente delicada, pues cada vez que el chamán ejecuta un ritual, lo que hace es, de alguna manera, poner a sí mismo y al cosmos en una situación de riesgo vital (Báez Cubero et. al. 2014:69). En este sentido, el canal de continuidad y equilibrio dinámico estará asegurado por la actividad del *bädie* (Pérez González, 2014:82).

Un objeto que forma un apéndice del cuerpo del *bädie* son sus tijeras para recortar, como menciona David Pérez. Estas estarán siempre benditas, siempre limpias en presencia de los santos, listas para consolidar la formulación de un cuerpo inanimado, en uno lleno de soplo de vida, del espíritu de Dios, *makandahi* (Pérez González, 2014:83).

La técnica del recortado de papel es una práctica ritual que suele caracterizar a los especialistas rituales de la región Huasteca Sur (Veracruz, Puebla e Hidalgo) Sierra de Puebla e Hidalgo. En ella se representan las entidades que habitan en el

mundo visible e invisible para poder ser manipuladas (Báez Cubero et. al. 2014: 73)



*Autor: Don Margarito, San Pablito, Pue.*

Esta técnica conlleva un reconocimiento manual y estético de los elementos implicados en la sanación o intento de daño. Las figuras de papel son representaciones antropomorfas de entidades presentes en el cosmos otomí tanto sagradas como terrenales (Báez Cubero et. al. 2014:73).

Dow ya ha puesto énfasis en que aún cuando cada *bädie* distingue sus recortes, ciertas reglas deben ser seguida: la cruz en la cabeza de los recortes de humanos o dueños, los brazos hacia arriba o hacia abajo si los recortes son los malos aires (Dow,1986:34). Por lo regular, es en la expresión estética de las figuras de papel recortado donde se identifica la región de acción a la que pertenece el especialista: los patrones de figuras indicarán género, calidad e intención. (Báez Cubero et. al. 2014:74). Son los *bädies* los narradores de cómo son las prácticas curativas ancestrales y cómo han ido cambiando. Ellos son los que tienen contacto directo con los ancestros y todos los seres existentes en el cosmos a través del recorte del papel<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Según Dow (2012:324) los ñähñu de la Sierra son conocidos popularmente por la fabricación de papel de corteza y por su utilización en los ritos chamánicos. Este uso ritual motivó el mantenimiento, a lo largo del tiempo, de la industria del papel; esta única tecnología sirvió como argumentación para designar a los ñähñu de la Sierra como precolombinos sobrevivientes. En 1990, se reportó que el papel se producía en San Pablito, Puebla, por Frederick Starr(1900;1908). Actualmente, las personas viajan por su cuenta para vender el papel en varios mercados fuera de San Pablito, lo que ha contribuido a la expansión del español en la zona (Dow: 2012:326).



*"santa Rosa" Autor: Don Margarito, San Pablito, Pue.*

En este tenor, Galinier menciona que el cuerpo humano también contamina cuando está enterrado, en este sentido se parece a las *Antiguas* ya que contaminan el mundo y propagan enfermedades, nos dice el autor. Por tanto, los recortes de papel son un verdadero microcosmos. En él está plasmado todo lo que acontece en el cosmos

otomí. Partiendo del principio según el cual "cosmos y persona" son categorías inestables (Pitrou, 2011: 24).

Debido a que el *bädie* otomí erige puentes entre lo social y lo individual, lo público y lo privado (Pérez González, 2014:82), este es considerado como un operador estratégico, ya que es un negociador que debe realizar permanentemente complejos análisis de coyuntura, de correlación de fuerzas cosmopolíticas (Galinier, 2009).

Este especialista ritual crea puentes comunicativos promoviendo el fortalecimiento de la relación del individuo enfermo y toda su familia con sus difuntos, conserva el nexo de continuidad entre vida y muerte concretada en la acción ritual, ambos presentes en todo el cuerpo, no como esferas de acción separadas (Pérez González, 2014:84).

## CAPÍTULO 2.

### CONSERVAR TRANSFORMANDO: RITUALES OTOMÍES

La *praxis* chamánica se despliega en una amplia diversidad de acciones rituales: dirige, manipula, negocia, diagnostica, interpreta, adivina, dialoga, combate, convoca y expulsa fuerzas, entes, ancestros, etcétera.

(Báez Cubero et. al. 2014:71)

En las comunidades otomíes de la Sierra Norte de Puebla, existe una noción de imbricamiento del cuerpo de la persona, sus prácticas cotidianas y las posibles enfermedades. De acuerdo con Galinier, para combatir el perpetuo estado de desequilibrio del universo, los otomíes de la Sierra Madre u orientales utilizan artefactos simbólicos y conceptos en su tratamiento del proceso de circulación de la energía cósmica y corporal *nzahki*. Asimismo para consolidar un mundo ordenado, predominan dos clases de actos religiosos, los rituales endocéntricos y los exocéntricos. Entre los primeros se encuentran los actos chamánicos o de la celebración de rituales de fertilidad agraria (los costumbres o bailes de flores). Los rituales exocéntricos son los que se relacionan con las peregrinaciones locales (hacia un cerro sagrado), regionales o nacionales (Galinier, 2012:369).

Las prácticas identitarias en los procesos de los rituales sirven para medir el grado de la cohesión social. No obstante, en los rituales curativos, no hay cuestiones inmóviles, estáticas o bien definidas. Por el contrario, como nos menciona Neurath, esto apenas es un guion que puede tener variaciones que son inciertas y pueden generar asimismo tensiones, contradicciones dentro del diagnóstico o la forma de curar.

Lo que una cosmogonía narra, si es, de cierta manera, un “guión” para el ritual, pero se trata de un guión en el que, de cierta manera, se desconoce el desenlace. Aunque, en términos generales, el ritual es cada vez el mismo, su desenlace puede

variar. [...] No todos los antepasados se vuelven ancestros. La creación del cosmos jamás está garantizada (Neurath, 2011: 211).

En las prácticas rituales indígenas se han observado la plasticidad y dinamismo que han llevado a la conservación de ciertas prácticas heredadas en referencia a una concepción mesoamericana del mundo. Lo cual implica un proceso de conservación de la memoria socio-cultural a través de la transmisión de saberes a las nuevas generaciones. En estas prácticas, Aguado aporta la idea del ajuste de la identidad en relación a la imagen corporal:

Cada cambio del sujeto implica un ajuste de identidad, es decir, un proceso ideológico que requiere a la vez plasticidad y conservación. La imagen corporal tiene estas cualidades y es en donde se realiza este fenómeno simbólico de cambiar-conservando (Aguado, 2010:51).

Por tanto, referiremos en los siguientes subcapítulos cómo el uso del ritual es un recorte espacio-temporal que puede traspasar las fronteras de los geográfico y las prácticas tradicionales, lo cual no reduce o delimita su eficacia ni tampoco su función como regulador bio-psico-socio-cultural e histórico de la colectividad.

## **2.1. El uso del ritual como regulador de las transformaciones energéticas**

Regeneración y alimentación tanto de los hombres como de espíritus, de sus cuerpos y de sus pieles, donde nada se desperdicia, pues todo ocupa un lugar en un ciclo de reciclaje.  
(Pérez González, 2014:85)

La noción de desequilibrio, como parte de la enfermedad entre los otomíes, corresponde a la relación que éste tiene con el aumento en la cantidad de energía que circula entre los humanos, generalmente “termodinámico”, con un exceso de calor o de frío (Galinier, 2012:372). En este proceso terapéutico, el *bădie* tiene el cargo de reorganizar el campo energético en función de la demanda social o privada del individuo enfermo. Eso explica el proceso terapéutico o de agresión<sup>17</sup>: no se trata de un simple acto mecánico, sino de una acción cuyo resultado es forzosamente aleatorio.

Desde este punto de vista, existe una regulación de las energías en el ritual a través de instancias convocadas y que muchas veces tienen poderes múltiples y antagónicos: tanto pueden desplazar una energía nefasta para la salud o actuar en favor del paciente (ibídem). Así también, la relación entre las sustancias utilizadas como remedios a la enfermedad también mantiene un continuum. En el caso de las plantas psicoactivas, como señala Fagetti, son laxantes y se considera que el “sacar”, que constituye un importante proceso curativo e, inclusive, en caso de enfermedad “natural” es el “remedio” principal (Fagetti, 2010:249).

Al considerar el uso del ritual como un regulador de energías, tanto del mundo humano como del no humano, la piel, está íntimamente ligada a este proceso. Es así que, tanto el hombre que muere como la figura de papel recortada por el chamán cargan en sus pieles (*Xi*: instancia delicada por excelencia) una potencia de

---

<sup>17</sup> [En] los otomíes como en toda Mesoamérica, no existe ninguna noción de causalidad natural: todo el diagnóstico terapéutico se hace en términos de acciones malévolas. No existe ninguna función patógena extranatural que no sea al mismo tiempo una acción humana. No sólo por la existencia de metamorfosis, sino también porque el cuerpo humano es el receptáculo de esas fuerzas que se ubican al mismo tiempo en la naturaleza (Galinier, 2012:373).

acumulación energética que es la materia prima de fabricación de un nuevo individuo. Por esta razón pensamos que en una sociedad que le otorga una preponderancia a la circulación energética, el cuerpo abre una posibilidad de ser un conductor de aquélla. Mediante esta fuerza animadora invisible, “soplo de vida”, la manifestación se actualiza y con ella la garantía de identidad (Pérez González, 2014:85).

Partiendo de la idea de que el cuerpo refleja el cosmos y viceversa, creemos que la transformación podrá ser en dos sentidos. Por un lado, en la concepción otomí, el mundo *Ximhöi*, es la “piel-tierra” que cambia de ropa cada temporada, es decir, igual que los hombres, animales, vegetación, agua y cielo que lo habitan, renuevan su “cubierta” (ibídem). En este sentido, coincidimos con Pérez González cuando escribe: “La persona está más allá del cuerpo: lo excede en una distribución aleatoria que el sujeto va dejando en su camino con sus acciones, sus huellas” (ibíd.:92).

En otras palabras, existe una transformación con respecto a la piel, como un ropaje que se renueva en cierto tiempo, como una intencionalidad<sup>18</sup> y una necesidad de ajuste o actualización de su propia existencia. Esto caracteriza a los procesos identitarios, en los cuales son necesarios la movilidad y el cambio. Tanto en lo individual como en lo colectivo.

La idea de varias identidades, e incluso contradictorias unas con otras, tiene que ver con la idea que Severi llama “la pluralidad ontológica”. Es decir, la capacidad amerindia a veces caracterizada como chamánica de habitar simultáneamente en mundos diferentes y de acumular identidades contradictorias (Severi, 1996).

En este sentido, Roy Wagner (2013) aporta en su definición de persona fractal, la existencia de un contraste con la idea de singularidad y pluralidad en la persona, en otros autores nombrado como multidentidades. No obstante, creemos que las transformaciones en el individuo y colectividad otomí, tienen que ver más

---

<sup>18</sup> La agencia a la que es sometida un objeto no es exclusiva de quien la “crea”, es decir, quien la produce, ya que puede surgir de la intencionalidad de quien ha ordenado crearla o motivada por un público receptor sin necesariamente identificar en el objeto la agencia del productor (Pérez González, 2014:90).



como el constante traspaso de fronteras simbólicas de otros mundos, por ejemplo, cuando migran a las grandes ciudades y adquieren distintos ropajes (roles, adscripciones, consumos) y asimismo la inestabilidad energética puede ser causa de la circulación de la energía vital. En mundos ontológicamente diferenciados que existen simultáneamente, por ejemplo, en Occidente, la persona no es partible es continua y homogénea, unidad y complitud y en el mundo indígena, son seres partibles, incontinuo, intermitente, heterogéneo (Pitarch, 2013).

Ahora bien, el otro sentido que puede interpretarse cuando abordamos el tema de la transformación, es lo que viene implícito en la idea de la energía vital o *nzakhi*: el constante desequilibrio energético que obedece a la jerarquía de fuerzas que coexiste con los individuos y la comunidad, siendo este un factor de cambio en su condición energética.

Con base en estos argumentos, retomamos la cosmovisión mesoamericana para entender el cuerpo otomí y su manera particular de enfermar dentro un contexto sociohistórico cultural que involucra a la comunidad y su relación con el mundo “otro” a través del chamán. Así como el ritual actúa como un mecanismo de cohesión y de reparación de los conflictos a través de las entidades no humanas, también tiene la capacidad de regular las transformaciones de la energía vital en los cuerpos otomíes. Lo cual podría traer muerte, por la pérdida o afectación de esta energía, como los deberes con los difuntos, la envidia, entre otros, como parte constitutiva de la colectividad.

El ritual como regulador de esta energía, viene acompañada de especialistas rituales, en este caso el *bädie*, que contribuye a adivinar y/o curar aquello que hace perder esta energía.

Así la acción ritual, como un dispositivo que regula los intereses de cada colectivo, el chamán figura como el ordenador de dichas relaciones, al ser el portador elegido de la lógica burocrática que media entre las múltiples comunidades de existentes (Pitarch, 2013). Es así que en el uso del ritual como regulador de las transformaciones energéticas de los migrantes otomíes, el chamán como enunciador, será la figura de autoridad en la acción ritual. Tal como lo menciona Romero, el chamán es pues un enunciador, ya que lo que nos “daña” o “alivia” de



las palabras es quien las ha pronunciado en una situación específica (Romero, 2011:45). Como la capacidad de “saber hablar”, el chamán también describe en la acción ritual la metamorfosis de un cuerpo/mundo inmerso en el tiempo (Severi, 1996:122). Y puede trazar un camino, exponer situaciones, revelar enemigos.

*Recorte utilizado en un tratamiento.  
Autora: Doña María, Pantepec, Pue.*

La eficacia del discurso ritual se origina no sólo en aquellos que hablan y cómo hablan, sino por quienes se habla y a quienes se les

habla; el papel del auditorio, muchas veces participantes silentes, sus acciones y pensamientos, son, puestas en juego para alcanzar el objetivo del ritual (Romero, op. cit.: 57). En el discurso que despliega en el rito terapéutico, habla el lenguaje de los vegetales y los animales, tanto de los espíritus aliados del chamán como de las entidades patógenas, según nos deja ver Severi (1996), esta característica de acuerdo con él y con Houseman, las características fundamentales del rito, cuya condensación, expresada aquí en términos de enunciación, definen “como existencia simultánea en una sola secuencia de acciones [rituales] de modos opuestos de relación” (Houseman y Severi, 1998: 77).

Lo que constatamos en el contexto de la migración es cuando existe apropiación de elementos modernos o incluso la modernización del ámbito espiritual para el sustento o que forman parte de los rituales contemporáneos indígenas. El

estudio de Pitarch sobre *La ciudad de los espíritus europeos* ejemplifica esta idea con la existencia de mundos virtuales indígenas que están fuera del estado ordinario de la existencia, habitados o visitados por los seres humanos, “en espíritu” sin su cuerpo carnal. Poblados en unos casos por almas de los muertos, en otros por almas desdobladas de los vivos o en otros espíritus o animales (Pitarch; 2012: 61). Todos ellos viviendo con los elementos modernos actuales y con abundancia de estos mismos bienes.

Aunque parecería contrario, el autor constata que en la existencia de estos “espíritus europeizados” es lo que revela el esquema lógico tradicional indígena al demostrar al mestizo como el Otro y como un reconocimiento de sus características y de poder. En donde se desarrolla una creatividad en donde relacionas las formas tradicionales y las modernas en una suerte de dialéctica. Como lo menciona Wagner:

La necesidad de la invención es llevada por la convención cultural, y la necesidad de la convención cultural es llevada por la invención. La invención y la convención están en una relación dialéctica entre una y otra, una relación de interdependencia simultánea y contradictoria...La idea de una tensión o diálogo como alternancia entre dos concepciones o puntos de vista que son simultáneamente contradictorias y soportes unas de otras (Wagner, 1975: 52).

Estas características demuestran que existe una regulación energética constante a través de los rituales. Esto es debido a la concepción de que el mundo de los vivos está conectado con otros seres no humanos incluyendo el de aquellos que han fallecido. Ejemplo de ello, es la concepción *rarámuri*, según Rodríguez López; a los pocos días de nacido y a lo largo de su vida, ellos deben cortar de cuando en cuando los lazos que los unen con el mundo de las almas; de no ser así podrían enfermar e incluso morir (Rodríguez, 2014: 16). El ritual, por tanto funge como constante regulador del mundo humano y no humano a través de los especialistas rituales.

La figura de cortar los hilos, desde esta perspectiva, coincide con los procesos de cortar relaciones patógenas, en el mundo otomí. En el cual, es necesario regular la continuidad social del mundo perceptible y no perceptible.

Más adelante, veremos cómo en los conflictos que trae consigo la migración, el ritual puede evitar una pérdida energética, robo, etc. en los contextos patógenos de la ciudad.

## **2.2. *Rituales de sanación y adivinación: el contexto de la planta sagrada***

Los principios de identidad y no contradicción se desvanecen en la ritualidad chamánica.  
(Báez Cubero, et. al. 2014:68)

Antonella Fagetti en su estudio sobre enteógenos y chamanismo considera que la conservación del conocimiento ancestral que, a lo largo de tiempo ha demostrado su eficacia, se ha conservado en las prácticas adivinatorias y curativas de los grupos indígenas contemporáneos (Fagetti, 2012: 248). Esta reflexión apunta al hecho de que muchas de las prácticas rituales indígenas giran alrededor de las plantas “sagradas”<sup>19</sup> utilizadas en los procesos curativos.

Como casi todos los indígenas de América, los otomíes usan plantas alucinógenas de cuando en cuando con el objeto de obtener visiones. Para ello llaman santa Rosa, la principal planta visionaria, a la que conciben como un ser suprahumano que es capaz de enseñarles cosas. [...] santa Rosa es consumida

---

<sup>19</sup> En el estudio de las plantas sagradas cabe destacar el aporte de Gordon Wasson que junto con otros científicos propuso el neologismo enteógeno, que significa “Dios dentro de nosotros”. Se resaltaba la característica de quien consume en un contexto ritual: el hacerse presente la divinidad, quien “habla”. (Fagetti, González C., 2012:149)

sólo durante los ritos con el objeto de comunicarse con las Antiguas y los tonales (compañeros animales).

El testimonio de un chamán, según Dow, ilustra la relación que existe con este tipo de plantas: “La planta ama a las personas, las sigue y les da el poder para decir la verdad. Sin embargo, es la planta la que habla, y habla sobre lo que saben los seres suprahumanos que están presentes [en el rito]” (Dow, 1986: 50-51).

Al respecto, Fagetti coincide con esto cuando escribe: “los enteógenos: semillas, cactus y hongos, encierran en sí a la divinidad que se engendra en quienes comulgan con ellos manifestando el poder de la adivinación y sanación que les es inherente” (Fagetti, 2012:252). En este sentido, también afirma que el enteógeno “vuelve divino” a quien lo toma confiriéndole el poder de ver y saber que detenta el chamán en todo momento (ibíd.). De esta manera, podemos definir al chamanismo como un sistema simbólico-mágico-religioso volcado hacia los procesos de adivinación, sanación, propiciación y reparación (Fagetti, 2012).

Ahora bien, el ritual de la santa Rosa ha prevalecido en procesos de larga duración a pesar de estos nuevos contextos globales debido a la densidad simbólica de su relación con la naturaleza, es decir, las plantas sagradas y con la dimensión de los no humanos ancestralmente concebidos en este proceso histórico.

Para algunas sociedades otomíes los medios que utilizan para entrar en trance como la santa Rosa (en Santa Ana Hueytlalpan nombran santa Rosa tanto a la mariguana como al toloache) o el toloache (*Datura Stramonium*), son además esencia de las mismas deidades; se le advierte su doble valor: como vehículo de transmisión de mensajes y como parte de la divinidad misma (Báez Cubero, 2014: 95). Parte indispensable de este ritual, es el recorte de papel<sup>20</sup> como la narración mítica del origen otomí.

Asimismo, en otra región otomí en el oriente de Hidalgo, en Santa Ana Hueytlalpan, según el estudio de Báez Cubero (2012) sobre el ritual de la Santa Rosa, los participantes conciben a la Santa Rosa como la deidad transfigurada en planta; ella se introduce en el cuerpo de los chamanes para enseñarles la “verdad”

---

<sup>20</sup> El tipo de papel puede variar, según el contexto inmediato al cual tienen acceso a este material. En San Pablito es el papel amate, en Pantepec es en papel “destrasa” y por su parte en Santa Ana Hueytlalpan se usa el papel china.

a través de las visiones que les provocan ingerirla (Báez, 2012: 161). Es ella la que les muestra el camino al conocimiento. Esta planta, como dispositivo ritual, moviliza los símbolos, las creencias y todo lo que involucre la experiencia que conlleve su uso (ibíd.).

El ritual otomí llamado “el costumbre” tiene la finalidad de mantener la relación de reciprocidad entre los seres humanos y las divinidades para que éstas no causen ningún daño al verse privadas de las ofrendas. Por lo tanto, “el costumbre” es sin duda un elemento cohesionador del grupo social puesto que tradicionalmente era la comunidad entera la que organizaba y participaba en el ritual, aunque actualmente, sólo son algunas familias o grupos de personas las que comparten esta celebración.

La comunicación del *bädie* con entidades no humanas es una constante durante “el costumbre”, donde el público asistente puede verificar la práctica del *bädie*, ya que una de las finalidades del “costumbre” es ofrendar a aquellas entidades y establecer una vía de comunicación a través de rezos, cantos y oblaciones. En muchos casos, el *bädie* (y algunos asistentes) entran en trance durante “el costumbre”, algunas veces auxiliado por la ingesta excesiva de refino o refino con *cannabis*, y otras, como resultado de extenuantes jornadas en vela en un ambiente dominado por la música, el murmullo y el humo. En última instancia, el talento y el prestigio del *bädie* serán calificados de acuerdo con el éxito del ritual y no en relación con el establecimiento de la comunicación con entidades no humanas (Pérez González, 2014:84).

En esta última parte, el *bädie* no sólo enunciará la geografía sagrada, sino también generará esta geografía a los existentes, fabricando los cuerpos en papel de manera simultánea.

De manera significativa, los *bädies* contienen el vehículo para enfrentar fuerzas contradictorias pero coexistentes, como se menciona en la obra “Una mirada detrás del telón” de Galinier, la cual sugiere que los actos chamánicos se dividen en dos secuencias, una dedicada a la “mala obra” (fuerzas patógenas), dominadas por el Diablo responsable de los desórdenes psíquicos y somáticos. La otra dedicada a Dios (Jesucristo, los santos y la Virgen), reestablece el equilibrio del individuo. El autor señala: “El chamán es un personaje clave de la comunidad. Combina las

funciones del curandero, de sacerdote de los grandes “Costumbres”, de adivino y también de hechicero” (Galinier, 2001: 466), esto a su razón de que el mundo es una jungla en la que enfrentan fuerzas antitéticas: Sol/Luna/Dios/Diablo, etc.

En el caso de los otomíes migrantes, la moderna tecnología<sup>21</sup>, como el celular y el Internet, ha impactado en este proceso ritual. En este sentido, algunos parientes son incluidos en este proceso a pesar de las grandes distancias. El caso del celular como dispositivo que acorta distancias, es utilizado en el ritual de la santa Rosa entre los lugares de trabajo o residencia de los indígenas migrantes y la comunidad, en donde el chamán se encuentra. Datos etnográficos en grupos migrantes otomíes avalan estos hechos, según Fagetti:

Durante una semana permaneció en casa y fue su hermana mayor quien, por medio de una llamada telefónica, puso sobre aviso a su madre: “¿Por qué no le preguntas a tu hijo que tiene?” Narra Doña Amelia, la madre de Javier. Fue así que supo del malestar del muchacho y de inmediato fue en busca de un *badie*, nombre otomí que designa a el-la que sabe, pero que la gente traduce como curandero, adivino o brujo, de hecho, una sola persona podría cumplir las tres funciones ( Fagetti, 2010:212)

Finalmente, creemos necesario vincular estos procesos de modernización de las prácticas rituales con la migración y con la resignificación del sentido otomí en sus prácticas curativas, siendo pertinente la visión de los jóvenes indígenas y su implicación en este proceso.

---

<sup>21</sup> Gillin sugiere que la fascinación por estos aparatos (modernos) no tiene que ver con que deslumbren como artefactos técnicos sino más bien porque despiertan curiosidad social. Serían aditivos y no sustancia de la vida social (López García, 2012: 96).

### **2.3 El simbolismo y la eficacia de los rituales en el contexto urbano**

Todas las personas humanas entran en relaciones con esta complicada constelación de fuerzas personificadas por medio de ofrendas, las peregrinaciones, los rituales, la curación, los sueños y dependen de ella para el éxito en sus actividades productivas.

(Good Eshelman, 2011: 184.)

El aspecto simbólico de los rituales curativos se enuncia en cada uno de los preparativos y de las prácticas llevadas a cabo para evidenciar el diagnóstico y la eficacia que en ellos se concibe.

En este caso, en la multiplicidad de factores, voluntarios o no, como la migración, el desplazamiento del *nzahki* produce una alta probabilidad de que agentes patógenos se generen en las relaciones sociales de ambientes urbanos, lo cual, como señala Galinier tiene que ver con que los pensamientos y los sueños circulan en el espacio y el tiempo, así como también las emociones y los afectos (Galinier, 2012:375). Es decir, ninguna subjetividad traducida en experiencia cotidiana es de causalidad o azarosa, por el contrario es totalmente intencional y requiere de un manejo especializado (chamán) que beneficiará o perjudicará de acuerdo al manejo de las fuerzas antagónicas del cosmos (humanos, plantas, animales o seres celestiales).

El traslado de significados también implica el lugar de emplazamiento del ritual y los cambios socio-histórico y culturales que ello contiene. No sólo el lugar, sino también los nuevos objetos que se insertan. En este sentido, Johannes Neurath explica que el simbolismo de las ofrendas nos da muestras para la interpretación del ritual, por ejemplo, cuando los objetos ofrendados son las armas y las herramientas que utilizan los dioses en sus quehaceres cósmicos (Neurath, 2011).

Las comunidades reciben a muchos de los migrantes que han estado fuera por poco o mucho tiempo, poniendo en circulación lo que Good Eshelman llama “la



fuerza”, haciendo hincapié en un cuerpo performativo con la finalidad de regresar a la ritualidad de sus comunidades, incluso si han variado o quitado algunos aspectos de las mismas. La actualización de estos rituales sigue condensando el sentido profundo de las prácticas recíprocas y colectivas, asimismo funciona como un lubricante ante los conflictos dentro y fuera de los espacios rituales.

A esto se añade, la importancia de la significación de los patrones de “triumfo”, es decir, cómo se triunfa o a través de qué se puede llegar a obtener éxito en diversas actividades con respecto a lo económico. Según trabajos etnográficos del Norte, Neurath (2011) apunta en este sentido:

La importancia que dioses indígenas mestizos como *Teíwari Yuawi* o *Kieri* tienen en las religiones indígenas se hace patente cuando coras o huicholes “hacen mandas” con estos “patrones” para triunfar en actividades económicas individualistas (no-comunales), como son la ganadería, la música popular (Jáuregui, 2003b) y el arte, o bien, el bandolerismo, el contrabando y el narcotráfico. El culto a los dioses mestizos permite apropiarse de los poderes de los enemigos, para triunfar en el mundo capitalista de los mestizos, pero también permite desarrollar una creatividad artística individual. “Hacer manda” implica una lógica de intercambio de dones tal como se practica en la religión católica popular (Neurath, 2011:217).

Una especie de fabricación de persona mestiza dentro de una unidad otomí adquiere la posibilidad de construir otras personas o incluso de una reversibilidad a su persona indígena sin una pérdida de una u otra. Es decir, la construcción de la persona está más allá de su colectividad como únicamente humanos, abarcando más bien todos los seres que en su mundo habitan (Roy Wagner, 2013). Como señala Good Eshelman: “Las personas que están lejos de la comunidad de origen, pero que continúan dando su trabajo al grupo doméstico y al pueblo, siguen perteneciendo aún en su ausencia física” (Good Eshelman 2011:188).

Más allá de su conocimiento sobre la circulación de flujos energéticos, o sobre la presencia e incidencia de los ancestros y habitantes de un “mundo otro” en nuestro mundo, parece que la labor más apreciada del *bādi* es la constante

actualización de un saber tradicional, traducido en formas y contenidos modernos e incluso en prácticas religiosas dispares (Pérez González, 2014:82).

Un buen ejemplo es la persistencia referencia de población migrante de la zona hacia el *bädie*, en un intento de reemplazar un camino lleno de peligros y vacilaciones (el trayecto migratorio) por las certezas de un diagnóstico y la confianza en una cura mediatizada por un individuo con alcances e influencias con ese otro mundo misterioso (Pérez González, 2014:82). Hay ocasiones en que el paciente no se encuentra físicamente en el lugar, como en el caso de los migrantes o de gente desaparecida a quien se intenta localizar; en este caso, un familiar acudirá con una foto. Sin embargo, si el objetivo es curar una enfermedad, será imprescindible su presencia para completar el ciclo terapéutico (Pérez González, 2014:83).

En cuanto a la construcción del cuerpo otomí en su condición de migrante, Pitarch señala que esto equivale a una transformación corporal ya que el cambio de escenarios geográficos incide directamente en los cambios de hábitos del cuerpo, alimentos en parte diferentes y actividades corporales y trabajos nuevos (Pitarch, 2013:153).

Según Garrett, regresar a la comunidad de origen implica participar en el carnaval, que es interpretado como un tipo de ofrenda, que por un lado constriñe el poder destructivo de las fuerzas que se hacen presentes, desviando el daño o limpiándolo, y por otro, se procura la homeostasis, es decir, el intercambio equilibrado de dones encaminado a la procuración de beneficios. Por tanto, el carnaval, como dispositivo social, pone en marcha los mecanismos sociales que pueden contener el desequilibrio que se genera en este tiempo inminente (Garret 2013:1998). Un testimonio que menciona la autora nos aclara esta idea: “si tú te entregas plenamente al carnaval, vas a tener buena cosecha...si no lo haces bien, entonces te puedes enfermar” (ibídem.)

Sin embargo, el nuevo contexto trasmuta a los nuevos actores, como menciona Rivera:

En este contexto, se abordó también el tema de migración del campo a la ciudad, pero ahí el campesino se transmutaba en un nuevo actor: el migrante, el colono o el obrero, quien venía a poblar los nuevos cinturones de miseria en la ciudad (Lewis,

1964; Lomnitz, 1987; Arizpe, 1978; Kemper, 1987) citado en Rivera González, 2012: 74)

Estudios recientes sobre la práctica del ritual en contextos transnacionales, como el caso de Smith, se menciona que el pueblo, la localidad anclada en un territorio histórica y simbólicamente configurado, se reorganiza y los que residen más allá de estos contornos integran también una misma comunidad, un continuum sociocultural en el que las personas que participan mediante prácticas políticas, económicas y culturales, con distintas intensidades y protagonismos, construyen una comunidad transnacional (Smith, 1997:211).

Por su parte, Regina Martínez, en su estudio acerca de migrantes otomíes urbanos, retoma un eje importante para esclarecer las dinámicas identitarias en los grupos indígenas contemporáneos en el medio urbano. La autora propone que el término aculturación en los grupos indígenas no es suficiente para explicar los procesos sociales ya que propone que la resignificación cultural de los grupos es un proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los grupos para experimentar su cultura indígena (Martínez, 2007: 20).

Como muchos grupos indígenas de México, los migrantes otomíes han transformado su pensamiento en respuesta a la interacción con otros grupos en la ciudad. Esto nos habla de ciertas distinciones de orden cultural. Como nos menciona Manuela Camus, los grupos indígenas al estar insertos en un contenedor político común, en este caso el Estado-Nación, la cultura va a ser el lenguaje mediante el cual se codifican, justifican y simbolizan sus diferencias. Así, la pertenencia a tales grupos se construye como una identidad social frente a “los otros”<sup>22</sup> Los “otros” indígenas son aquellos sujetos sociales tipificados como “étnicos”; lo son porque su ubicación se entiende subordinada y/o minoritaria en la estructura social (Camus, 2002: 23).

---

<sup>22</sup> Según Barriga Villanueva (2008), en su estudio Miradas a la interculturalidad: el caso de una escuela urbana con niños indígenas, describe el contexto de una escuela del D.F. enmarcada dentro del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, en la cual el único signo visible de interculturalidad y bilingüismo que se da en ella es la presencia de niños de diferentes etnias que se insertan, en forma desapercibida, en la forma escolar.

Por ello, nos parece importante dar cuenta de la práctica ritual en distinto espacio, tiempo y forma. Antonella Fagetti (2010) habla de prácticas rituales fuera de los contextos propios de origen. Nos dice que al parecer la distancia entre miembros del grupo es solamente geográfica.

El pueblo, la localidad anclada en un territorio histórica y simbólicamente configurado se reorganiza y los que residen más allá de estos contornos integran también una misma comunidad. Para la autora, la distancia no aleja de los influjos perniciosos de los entes malignos que generan enfermedad, no aminora resentimientos y enemistades, no propicia el olvido. Por ello, a menudo, quienes viven fuera de sus poblaciones de origen enferman repentinamente de males para los cuales los médicos alópatas no encuentran remedio efectivo; cuando el malestar se prolonga, la duda de sí el tratamiento es el adecuado se insinúa y el enfermo se pregunta porque su salud no mejora (ibíd.). Expone el caso de un otomí migrante que enfermó y ante la imposibilidad de no poder regresar a su comunidad de origen, su familia pidió que se realizará “el costumbre” con la ingesta de la santa Rosa y así asegurar un camino seguro a su recuperación.

Con respecto a esto último, en los recientes trabajos etnográficos acerca de los rituales del “costumbre” y la utilización o ingesta de la santa Rosa, se puede observar que en las nuevas generaciones de *bādies*, el trance o posesión de la divinidad puede darse sin haber propiamente comido la planta. Sin duda, podemos pensar que esto tiene relación con el incremento del uso de esta planta para fines lúdicos en otros contextos occidentales y principalmente ciudadanos. Lo que ha significado que el consumo de *cannabis* se distinga mayormente entre los jóvenes y adultos mestizos, como resultado del narcotráfico y por tanto su concepción sea negativa o de ocultamiento.

En la actualidad, el *bādie* y los especialistas rituales son cuestionados y tienden a perder legitimidad frente a un abanico creciente de ofertas religiosas y discursos de salvación. Su participación tiende a mermar en las actividades colectivas, no así –creemos- en la terapéutica individual, pues a pesar de la diversificación social e ideológica dentro de la comunidad, prevalecen valores sociales que les dan plena vigencia (Garrett Ríos, 2014:114).

### **CAPÍTULO 3**

#### **MIGRACIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD OTOMÍ: Acercamiento etnográfico**

La migración ha sido un factor permanente en la diáspora de los grupos indígenas contemporáneos<sup>23</sup>. Dentro del contexto de la globalización, la necesidad de inclusión en el proyecto de nación, proyecta un imaginario del mundo global a partir de las nuevas conexiones que ofrecen las recientes tecnologías.

El fenómeno migratorio a la ciudad de México no es la excepción. Datos del INEGI muestran que 500,000 habitantes del Distrito Federal son indígenas, y que aquí reside aproximadamente uno de cada 20 indígenas del país. Incluso, sin contabilizar a los indígenas que viven en los 27 municipios conurbados de la zona metropolitana. Por tanto, es posible afirmar que la ciudad de México es la principal metrópoli indígena del continente americano (Albertani, 1999: 197).

Sin embargo, existe un proceso de resignificación de estos procesos, los cuales están en una constante recursividad y reflejan un interés hacia nuevas formas de inclusión social y cómo concebir la corporalidad en un proceso identitario complejo y muchas veces contradictorio.

El proceso de reconocimiento del otro se hace notar. Como señala Aguado (2004), la identidad, en este caso, hace referencia a la historia, a la reproducción cultural y el sentido de la práctica en interacción con el otro y, tal vez lo que es más relevante, la identidad alude a un proceso permanente de reconocimiento en la acción (Aguado, 2004:35).

Si bien, hablamos de un proceso identitario que se reconoce en la acción, es justamente lo que este último apartado etnográfico pretende resaltar. Las voces y prácticas de los otomíes en relación a los procesos de construcción y tratamiento del cuerpo, así como de la particularidad de ser llamados jóvenes migrantes.

---

<sup>23</sup> Es pertinente destacar algunos datos sobre la migración de las familias de migrantes después del año 2000. Según datos del INEGI 39,360 niños indígenas migrantes, 10953 están ubicados en la Delegación Iztapalapa, de estos 9154 tienen 0 y 4 años, en tanto que 791 se encuentran entre los 5 y 9 años. Y los 1008 restantes están entre los 10 y 14 años.

Y por otro lado, las experiencias surgidas en sus lugares de trabajo en la ciudad, las nuevas relaciones sociales con mestizos y otros grupos indígenas y los testimonios que hacen evidente la concepción que tienen sobre la enfermedad y lo que gira en torno a ella, ya sea individual o colectivamente.

Narrativas, testimonios y charlas, tanto con jóvenes migrantes otomíes, como con padres, maestros y curanderos refieren cómo se pueden conectar la noción de enfermedad entre los otomíes y lo que gira en torno a la energía vital, el cuerpo, la persona y la piel en su experiencia migratoria a la ciudad. Nombrando y actualizando sus prácticas rituales y sociales, en entornos muchas veces desconocidos, las cuales entendemos como coexistencias con el otro, pero que también reflejan en gran medida su cosmovisión, lo que consideraremos indispensable al reflexionar sobre lo que nombramos como identidad.

### 3.1 Los ropajes de los jóvenes otomíes

[...] La manera en cómo se construye o se experimenta la transición de la juventud a la etapa de adultez, [está] en un contexto de mayor vulnerabilidad e incertidumbre. Esta situación se ha generado a partir de las consecuencias de constantes y cada vez más recurrentes crisis económicas tanto en el área nacional como en la internacional, lo cual se ha traducido en un aumento significativo de los índices de desempleo, en un incremento de las actividades por cuenta propia, en la falta de espacios educativos y en un incremento sustantivo de la violencia e inseguridad. Cabe destacar que todo lo anterior ha tenido un impacto negativo en la calidad de vida de la mayoría de la población, sin embargo, la población juvenil ha resentido en mayor medida su impacto [Urteaga Castro Pozo, 2009; Hernández Ramírez, 2007, 2009; Becerra Pedraza y Vázquez García, 2009; Fernández Arbeláez, 2009; Pacheco Ladrón de Guevara, 2009]( citado en Rivera González, 2012: 75)

En las comunidades otomíes de los estados de Puebla e Hidalgo, encontramos narrativas que hacen alusión a lo que ha sido llamado “los ropajes del cuerpo”, según Báez Cubero, et. al. 2014, en los que se considera la noción de la energía vital como fuerza y a la piel como contenedor y cubierta que transportan significados tanto al interior como al exterior. En este sentido, los datos etnográficos nos arrojan la importancia de ambos aspectos, que desde la niñez son interiorizados.



Los registros etnográficos nos indican que el niño otomí se incorpora como actor social a edad temprana, ya que la lengua materna es la que estructura en un primer nivel su condicionamiento como indígena frente al otro mestizo. Asimismo, el tratamiento del cuerpo dependerá de su concepción de energía vital como parte constitutiva de la persona. Sin embargo, para la sociedad mestiza en general, esto representa un atraso y una barrera para la incorporación de los niños a la sociedad.

La información obtenida en campo ejemplifica cómo se conciben estas energías y qué relación existe entre ellas. De acuerdo a Don Margarito, *bädie* de la comunidad de San Pablito, el nacimiento de un niño se concibe de esta manera:

Cuando un niño nace, también nacen siete animalitos en el monte y serán sus almas del niño también. Y si le pasa algo a estos animalitos, como el tejón, la víbora, conejo, zorra...[...] le afectará al niño. Y en el transcurso de la vida puede perderlas o ganar otras: en un susto, en una caída, por envidia o brujería. También puede perderlas por un familiar suyo muerto que esté pidiendo algo (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2014).

Al considerar los siete animalitos con los que nacen, se busca encontrar o saber qué animal tiene de compañero, adquiriendo las características simbólicas que la persona otomí tendrá. Principalmente, se hace alusión a animales depredadores, como el coyote, la víbora, el águila y el gato montés. Al respecto, pudimos observar que el núcleo familiar consensua que los niños se expresen corporalmente, en la cotidianidad, para darse cuenta qué animal pueden tener. Generalmente, se adjudica más al género masculino, ya que el hijo pequeño, algunas veces, puede pegarle al padre y éste asimismo observarlo, con el fin de descifrar sus características depredadoras, en razón a la potencialidad de su energía vital.

Otro aspecto que incorporo a la concepción de piel, es el nombre de pila de los actores sociales, que sin duda, juega un papel importante en la comunidad. En la comunidad de Pantepec, la función del nombre delimita al sujeto y lo condiciona sobre el rol en el que se instaura. Así lo menciona Doña Tomasa:



El nombre del bebé es importante, se piensa bien cuál poner, luego en el bautizo ya pensamos en el niño como una persona, le decimos por su nombre y podemos saber de dónde viene, qué cosas puede hacer y también nos recuerda nuestra familia, mi papá, el abuelo, alguien querido. (Tomasa, Trabajo de campo, Pantepec).

La manera cómo se percibe o se proyecta al niño o niña, en qué escenarios transitará es, por tanto, el tratamiento que se le da al cuerpo del niño o niña. Un ejemplo de ello fue una plática que sostuve con el Sr. Juan respecto del nombre de una niña mestiza que llegó a la tienda acompañada de su mamá:



-¿Y cómo se llama la niña?

[preguntó el Sr. Juan]

-Sofía [respondió la madre]

- Mmmm ¿por qué ese nombre, si la niña está bonita?

[La mamá ríe] ...y por qué lo dice...

-Porque hay nombres más bonitos, unos de artista...(Trabajo de campo, Sr. Juan Martínez, Pantepec, 2014)

Bachillerato "Diego Rivera", San Pablito, Puebla

De acuerdo a los datos obtenidos, pensamos que el nombrar a los niños o niñas con

nombres mestizos dotan de mayor prestigio y está considerablemente aceptado dentro de la comunidad, debido en parte a que, mostrarse en la sociedad mestiza con los elementos indígenas como la lengua, el vestido y el nombre, denotan segregación o discriminación. No es extraño, por cierto, que sea una estrategia de evitar, en un primer momento, estos prejuicios. No obstante, se reconoce el poder de los atributos de los contextos globales en los cuales están insertos.

En este primer momento de la niñez, la referencia que me hacen en la comunidad de San Pablito sobre la interacción continua de los niños otomíes con un tiempo y un espacio en la escuela, el profesor del Bachillerato de la región, es que los alumnos aprenden a hablar español hasta los seis años, edad en que algunos entran a la primaria:

...los niños otomíes aprenden a leer hasta tercer año, esto les genera un atraso en su nivel escolar, que se ve reflejado en el transcurso de su escolaridad, ya que no aprenden a leer bien (Trabajo de campo, Maestro Esteban, San Pablito, 2015).

El caso de los padres de jóvenes de San Pablito, sugiere que la noción de ir a la escuela la vinculan principalmente con saber hablar y escribir el español, así como saber hacer cuentas. Como nos refiere Don José: “Que vaya a la escuela pa’ que sepa hablar bien español, porque si no, luego no te bajan de indio” (Trabajo de campo, Don José, San Pablito, 2015).

La construcción de persona en el mundo otomí permite entender la categoría de joven indígena y así explicar los procesos de inserción a nuevos espacios laborales y el sentido de las nuevas prácticas sociales, determinadas en parte por el estado neoliberal.

La escuela, como medio de aprendizaje de formas identitarias, tanto en los niños como en los jóvenes, ha determinado además expectativas en los profesores de las escuelas rurales acerca de los jóvenes que ingresan y cómo se relacionan con su comunidad.

Como nos menciona la Directora del Bachillerato del municipio de San Pablito, con respecto a las muchachas otomíes de la región:

Me sorprende que a mis alumnas después de haberlas visto aquí en clase, peinadas, con zapatos y uniforme, como se los pedimos en la institución; después en la calle, al encontrarlas, andan todas desalineadas, con huaraches y con su ropa tradicional, hasta parece que ni vienen a la escuela (Trabajo de campo, Maestra Griselda, San Pablito, 2015).

En las prácticas tradicionales de esta región, se sigue encontrando el matrimonio a muy temprana edad, visto desde la construcción occidental de los jóvenes y su parámetro del ciclo de vida. Griselda, directora del Bachillerato, apunta en este sentido:

Aquí en el Bachillerato, hay alumnos que ya están casados y la alumna ya está embarazada. [...] y no saben leer ni escribir bien, lo que aporta más a su rezago educativo. No estoy de acuerdo con estas prácticas de su tradición porque obstaculizan mucho la enseñanza escolar (Trabajo de campo, Griselda, San Pablito, 2015).

Desde la visión mesoamericana, el matrimonio entre los otomíes no concuerda con el paso de la vida adulta de la visión occidental y la construcción del cuerpo joven dedicado a ciertas prácticas como la escuela o el ocio.

Por su parte, Mónica, joven estudiante del Bachillerato, considera que el matrimonio es parte de las prácticas consensadas de su comunidad:

Mi mamá me dice que hay que prepararse para cuando me case. A mi edad, muchas muchachas están buscando o esperando casarse, aunque vengan a la escuela. La maestra nos dice que hay que casarse después de tener un trabajo, pero aquí en San Pablito es diferente y hemos aprendido a trabajar aquí o salir a vender (papel amate o chaquira) en otras partes (Trabajo de campo, Mónica, San Pablito, 2015).

En esta idea, también corresponde a la resignificación de la fiesta, o “hacer costumbre”. Un antes y un después de las formas tradicionales de realizarla, de cambiar- conservando (Aguado 2010), aunque con ciertas actualizaciones que pueden significar enfermedad o malas acciones, en parte por la concepción que se tiene de que las energías están en movimiento y pueden, en cualquier momento, dar lugar a una transformación (pérdida, robo o invasión de otra energía).

En el contexto moderno, la transformación concebida a partir de la piel, como potencial de acumulador de energía latente para el cambio o la renovación, la entendemos también como los procesos identitarios de parte de los jóvenes otomíes migrantes. El vestir la ropa mestiza, adquirir hábitos alimenticios mestizos, hablar el español, asistir a la escuela, el acercamiento a nuevas relaciones sociales (divorcios, la inserción de la mujer en el mercado laboral) y muy recientemente el uso de modernas tecnologías de comunicación generan una especie de despliegue de la persona indígena otomí, en el sentido de jugar distintos roles sociales. Por ejemplo, en la ciudad y en provincia.

Cabe señalar que, en este proceso de transformación<sup>24</sup>, la cáscara, entendido como lo externo y lo que se observa a primera vista, tendrá necesariamente una capacidad de disposición. Como menciona Pitrou: “Estos diferentes regímenes de existencia y de verdad, lejos de excluirse definitiva o lógicamente, pueden actualizarse a cada instante según las situaciones”, (Pitrou, 2011: 24).

Portando así nuevos sentidos, estrategias y dominios, que será capaz de manejar a la hora de estar lejos de casa. Como señala A. Baricco (2008), la noción de jóvenes indígenas en esta concepción se puede explicar bajo la metáfora de los nuevos “bárbaros”, que se refiere a los portadores de nuevos sentidos, estrategias y dominios.

En este orden de ideas, también significa trastocar los sentidos fosilizados en miras de una transformación. Urteaga escribe al respecto: “Ellos irrumpen en el siglo XXI, ‘destruyen o pudren’, crean, transforman e inventan, para trastocar sentidos fosilizados” (Urteaga 2015:28).

---

<sup>24</sup> El testimonio de Báez Cubero acerca de la concepción de “transformación” en los otomíes de Santa Hueytlalpan, narra que al estar en una celebración religiosa, Doña Zenaida, *bãdie* de la comunidad, le prestó a ella una falda para participar en dicha celebración. Al ponerse la falda encima del pantalón, Doña Zenaida le comentó que parecía “chita”; más tarde, la investigadora le cuestionó al respecto. Doña Zenaida respondió contándole una experiencia que tuvo con un grupo de mujeres, que en una celebración del carnaval, ante la falta de hombres que quisieran representar al personaje de la llamada “chita”, es decir, un personaje femenino encarnado en un hombre, le preguntaron al capitán del carnaval si era posible que ellas representaran a la “chita”. El capitán les respondió que sí, pero que antes tenían que convertirse en hombres, lo cual se hacía vistiéndose con pantalón y camisa de hombre y, posteriormente ponerse la ropa de mujer. En esto se explicó qué era lo que la *bãdie* quería decir con su comentario (testimonio directo de Báez Cubero).

Aunque, los datos nos refieren a que la generación adulta no está muy de acuerdo con ello. El testimonio de una mujer mestiza de San Pablito Pahuatlán relata:



Cuando los jóvenes regresan de trabajar de la capital, hacen gala de toda una serie de atuendos de jóvenes; se dicen “cholos”, “eskatos”, usan estoperoles, se pintan y cortan el cabello. Lo que me parece exagerado, porque combinan cosas de todo tipo en su atuendo y no se ven bien. [...] Hasta me parece que se sienten muy orgullosos de vestirse así.

Jóvenes, Patio central de San Pablito

El uso de la tecnología para mantener el contacto con sus familiares en su comunidad es muy extendida entre los otomíes que trabajan o piensan trabajar en la ciudad. En los jóvenes esta práctica también tiene que ver no sólo con el uso, sino con el prestigio que éste otorga a quien lo porta, como una señal de modernidad.

Jacobo, narra cómo en la ciudad todos necesitan tener un teléfono personal y así saber de los suyos en cualquier momento: “Una de las primeras cosas que hice cuando llegue a la ciudad fue comprarme un celular, porque allá está más fácil de conseguir y no es tan caro. Lo necesitaba para comunicarme con mi familia y para no sentirme muy lejos”.

Las tiendas locales a un lado del camino son comunes en la zona de Pantepec, Puebla. En ellas se puede entablar una plática ya sea con el tendero o con las demás personas que pasan por allí, comprando refresco, refino o cerveza. En unas sillas de plástico y con la ventaja que da una sombra de teja afuera de la tienda, se puede charlar tranquilamente. Principalmente hombres que vienen de juntar leña, arrear ganado o su jornada en la milpa, acostumbran a detenerse un rato para contar sus anécdotas.

Don Javier, comentaba acerca de las nuevas prácticas de los jóvenes en la comunidad. Muchos de ellos, que trabajaban en la ciudad de México y que regresaban cada cierto tiempo, en fechas de carnaval o día de muertos, traían consigo el gusto musical de los llamados “narcocorridos”, los cuales aluden al consumo de drogas, se valoran las actividades riesgosas y la violencia, en donde se pone en peligro la integridad física, aunque en este contexto, estas actividades son consideradas como una forma de subsistencia.

Estas preferencias musicales conciben al mundo en suma violento, por tanto, el culto a la Santa Muerte y San Judas es muy popular entre los jóvenes migrantes otomíes. El testimonio de Don Esteban, el cual fue migrante y que ahora radica en Ecatepec, Estado de México, apunta datos sobre esta cuestión:

Sufrí una amputación de mi pierna por la gangrena que me dio por la diabetes. Antes de que me la cortaran fui a la iglesia de Tenexco [Pantepec, Pue.] a donar un “San Juditas”, porque no había y en la ciudad aprendí la fe y el poder que tenía para ayudarme. Cuando fui, mucha gente y mi familia me apoyaron en la celebración de llevar al santo. En eso, muchos jóvenes y sus familias llevaron también a sus “San Juditas” a la iglesia a bendecir.

De acuerdo con este testimonio, podemos decir que algunos santos que involucran cuestiones relacionadas con el peligro, las causas perdidas, etc. en la ciudad, son incorporados por las nuevas generaciones de otomíes que migran y se encuentran en situaciones de riesgo, así como el imaginario que tienen de la ciudad como un escenario peligroso.

Izel, joven otomí, es originario de Pahuatlán. A sus 23 años ya ha tenido la experiencia de ir a la ciudad en tres ocasiones. Casi siempre, comenta, antes de salir a trabajar lejos, que su mamá lo lleva a que le practiquen una limpia, pues como el mismo dice, el lugar donde van es peligroso y demanda que tengas suficiente fuerza para enfrentarlo.

Su testimonio también coincide con su idea del cuerpo en relación al sueño. Siendo este último una forma de viaje a lugares misteriosos:

Dormido hago cosas que no me acuerdo al otro día. La gente me dice que algunas veces me ha visto ir al cerro en la noche. Me ven bailando y hablando con el Diablo. Pero yo no sé decirles porqué. Porque no me acuerdo de nada al otro día. Algo me levanta en la noche, pero no soy yo...

Los jóvenes son seres susceptibles a otras fuerzas o energías más poderosas. Por ello, son considerados más vulnerables y son los padres o tutores los que mantienen el contacto o son intermediarios con los *bādies*. Es así que se explica, hasta cierto punto, el temor o la negación por parte de los jóvenes hacia los *bādies*. Que es traducido como el temor hacia las energías que existen a su alrededor, ya sea por el desconocimiento o por lo que se habla en la comunidad de los *bādies*, como el especialista que puede manejar esas energías, ya sea a favor o en contra de alguien.

Al preguntarle a Sebastián, joven de la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, sobre quién es el *bādi* o los curanderos locales, menciona:

De eso sí no sé. Mi mamá o mi tía saben de eso [...] yo no creo en eso... Sólo sé que curan a otras personas de los aires o de brujería, pero yo no sé si sea cierto... Sí, a veces hacen limpias, barridas pa' que te vaya bien en el trabajo o tengas salud, pero yo casi no entiendo de eso...

Mireya, una joven de Pantepec, considera que la idea de ir a trabajar a la ciudad es algo que tienes desde que eres niño. Comúnmente, son sus hermanos los que hacen el viaje y regresan contando historias de la vida en la ciudad. Mostrando cierta independencia económica, es decir, considerando sus propios gastos y ayudando

económicamente a la familia, los hermanos mayores muchas veces son vistos como ejemplos de vida.

Como parte de su experiencia, Mireya nos dice:

Me fui a trabajar con mi hermana la grande, a México. Éramos empleadas de un restaurant y a veces también cocinábamos. Cuando salíamos, casi siempre nos gustaba comprarnos cualquier chuchería... [...] Escuchábamos música de banda y conocíamos a otros muchachos [...] Y cuando regresé a mi pueblo, trataba de vestirme igual y ponerme mis zapatillas, pero las personas me veían y ya sabían que ya había ido a México...

Aunque la categoría de jóvenes implica en cierta medida un consumo cultural y un manejo del cuerpo de acuerdo a la importancia de las relaciones sociales, los jóvenes otomíes que migran a la ciudad, la definen a partir de su espacio-tiempo laboral. Es decir, el tipo de empleo que realicen y el horario que tengan determinan en gran parte, el qué y cómo utilizan el ocio.

Al respecto se cuentan historias como las siguientes:

A veces los domingos, vamos a la Merced o a la Alameda. Y conocemos a más personas, algunas que son de otros pueblos que están cerca del de nosotros. Muchos muchachos y muchachas solteros vamos, na' mas ese día porque es nuestro día de descanso. Aunque otros, como mi prima, no descansa más que en la semana, el martes. A ella le gusta descansar y a veces irnos a visitar al trabajo.

No obstante, el tema de la energía como fuerza en la concepción de cuerpo otomí, delinea los trazos a seguir en los tipos de trabajo y qué se puede esperar de ellos. Por ejemplo, si se dedican a lavar autos, necesitarán de que su energía vital contenga esa fortaleza para resistir la jornada y así, obtener un bien de prestigio, ya sea, uno material (ropa, zapatos, celular o incluso autos y en la participación del carnaval) o uno simbólico (en su comunidad ser parte de las redes de apoyo en la migración).

El alimento es un elemento importante al considerar al cuerpo. Mediante el “comer bien”, es decir, no desperdiciar la comida, se revela una concepción de su “cosmos”, su mundo. El desperdicio no sólo es una ofensa a la tierra que la proporciona sino a su comunidad. La contraparte consumista de la ciudad, ya ha



elaborado en la concepción otomí, una respuesta frente a ello, en la medida de que siguen manteniendo su horario de comida en un estricto orden, si el trabajo así lo permite, como forma de mantener una orientación en el tiempo y el espacio.

Los registros etnográficos en la ciudad, concuerdan con esta misma idea. El testimonio de una mujer joven otomí, que tiene poco de radicar en la ciudad, en la casa de sus tíos, hace mención de cómo se come en la ciudad:

Nosotros hacemos la comida para todos los de la casa. Todos nos cooperamos y así nos sale más barato y alcanza muy bien. Porque allá afuera está todo muy caro, un taco o un sope te cuesta mucho. Aquí mi mamá y mi tía nos han enseñado a estar juntos como hermanos y ayudarnos, porque sólo nos tenemos a nosotros. [...] Vamos a la central y compramos masa para hacer las tortillas, nopales y frijolitos y nos alcanza muy bien y así también no nos enfermamos.

Otros jóvenes otomíes han migrado a Estados Unidos. Julio refiere ese país como el lugar que te amplía tus posibilidades de modo de vida. Su primo sigue viviendo allá y juntos han hecho un negocio de “venta de tenis originales” en San Pablito. Muchos de sus parientes lo conocen por esta actividad, e incluso los niños lo llaman “tío”, aunque no lo sea directamente.

Para los jóvenes otomíes de esta comunidad, el consumo de tenis de las marcas populares que vienen desde Estados Unidos es proyectado como una meta. Los domingos, muchos de ellos, usan estos tenis como un elemento identitario del joven indígena contemporáneo, con consumos singulares de grupos de otros jóvenes indígenas que están en el “gabacho”. Así lo dice Julio:

Me llegan pacas de tenis que mi primo me manda. Hay de muchas marcas, pero las que se venden más son Nike y Jordan. A los de aquí les gustan, porque luego luego se ven que sí son originales y del gabacho [...] Los doy en pagos, hay unos más caros, como de a dos mil pesos y otros como de a mil [...] Algunos hasta me piden modelos especiales...Y pues a eso me dedico ahora.

De acuerdo con lo anterior se manifiesta la validez de nuestro intento de mostrar cómo se concibe el cuerpo en el mundo otomí, y particularmente en los jóvenes, que una ya constituyen una categoría de análisis también para los grupos

indígenas contemporáneos, considerando dos aspectos: la concepción mesoamericana del cuerpo y la manera específica de los grupos otomíes en sus prácticas rituales han resignificado ciertos elementos identitarios que tendrán que ver con la enfermedad y su trayecto migratorio.

### **3.2. Trabajo, residencia y relaciones pluriétnicas en la ciudad**

Otras versiones plantean que la religión *wixarika* era la religión universal original, pero poco a poco los diferentes pueblos “dejaron de hacer bien el costumbre”, así que los rituales de los demás grupos indígenas y de los no-indígenas se consideran versiones tergiversadas de las prácticas propias.

(Neurath, 2011: 215)

El planteamiento de este autor, nos parece pertinente, en su sentido emancipador de las distintas versiones de las prácticas rituales curativas en la ciudad. La confluencia interpela a cada momento la convivencia de los distintos grupos, no sólo indígenas, sino ahora podríamos hablar también, de grupos de migrantes transnacionales. No obstante, existen correspondencias y orígenes comunes, los cuales comparten y resignifican en los espacios urbanos para comunicarse y orientar sus intereses como grupos subalternos, invisibles y marginados.

Los tres aspectos a los que hacemos mención, el trabajo, la residencia y las relaciones pluriétnicas en la ciudad conjugan una serie de elementos a los que se enfrentan los migrantes en general cuando toman la decisión de migrar, ya sea temporal o permanentemente.

Como parte del aspecto laboral, los otomíes siguen un patrón de apoyo en la migración por parte de los parientes que ya están establecidos en la ciudad de México, o que conocen estancias baratas que pueden rentar colectivamente.

Como hemos dicho anteriormente, en una familia, los hermanos siguen una línea sobre quien puede migrar, ya sea por las posibilidades económicas como por los roles que juegue en la comunidad de origen. No obstante, desde pequeños aprenden a interactuar con desconocidos, cuando se dedican a la venta de productos que ellos mismos hacen, como el papel amate, en San Pablito, y artículos de chaquira como collares, pulseras, aretes, etc.

Específicamente, en la región de San Pablito, muchos niños se dedican a vender el papel amate a los turistas que llegan al lugar. Su estrategia de venta está en relación, primero a ofrecer el producto, una vez que se venda, regresará con la persona que le compró con la intención de que le compre otra cosa. Esta forma de interactuar con el otro “extraño” establece un modelo que combina el trabajo con el conocimiento del otro. Las charlas son continuas, en ellas otros niños se unen al estilo de venta, esperando que también se les compre algo de la mercancía que sus padres les dan a vender. Finalmente, al tener el último contacto con el comprador, esperan de él algún regalo, que puede ser algo de sus cosas personales o dinero. Lo que convierte esta actividad comercial en algo más parecido a la limosna. Lo que el otro le quiera dar es bien recibido por los niños, sin que los padres intervengan en este proceso.

Es importante señalar, que la venta informal de artesanía (en el sentido coloquial de la palabra) es un medio por el cual muchos de ellos subsisten, aunque actualmente puede ser la venta de artículos con mayor demanda, como dulces y fruta, por ejemplo.

Las relaciones parten entonces en relación al tipo de trabajo que desarrollen. El testimonio de Don Carlos relata algunos conflictos que hay al interactuar con otros grupos indígenas que son comerciantes y de alguna manera compiten por la venta cuando viajan a la ciudad de México:

La vez que fui a un concurso de artesanos en México, llevé mi mercancía de chaquira que ya había tejido. [...] Cuando estábamos ya en el puesto vendiendo, un huichol se me acercó y me dijo que no copiara su mercancía...pero yo le dije que todos teníamos derecho a hacer ese trabajo, no nada más él.

El trabajo de los jóvenes otomíes es itinerante. Van y vienen por temporadas. Puede ser que cada semana regresen a sus comunidades y otras veces pueden regresar hasta final del mes. Muchos de ellos tienen la posibilidad de quedarse a dormir en sus lugares de trabajo, lo cual permite ahorrar más el dinero y hacer más rápido el trabajo. Por ejemplo, Jacobo, un joven de Santa Ana Hueytlalpan, menciona lo siguiente:

Quando voy a México, trabajo de lo que haya. Esta última vez trabajé en una construcción y también me ofrecieron la chamba de velador. Y pues ya me quedaba a dormir ahí y no gastaba en pasajes ni en renta, como mis primos que se quedan en un cuarto na´mas, todos amontonados...pa´juntar más dinero.

Otro ejemplo que da cuenta cómo viven los jóvenes trabajando en la ciudad, lo narra Andrés, un lavador de autos en la delegación Tlalpan, D.F.:

Empecé muy morro a trabajar en la ciudad, casi siempre de chalán en la obra. Pero ahora trabajo en el lavado [de autos] porque siento que se saca más varo. Está pesado igual que la obra, pero te puedes quedar a dormir aquí, porque también es pensión, eso sí, si ya tienes tiempo y eres de confianza.

Él mismo narra cómo empezó su viaje migratorio a la ciudad. Primero menciona que los invita un familiar o amigo del pueblo a trabajar como ayudante de albañil, de herrero o de pega azulejo o en un autolavado. Ya con el tiempo se hacen oficiales o maestros oficiales, esto es, después de cuatro años aproximadamente, lo cual les permite tener contacto directo con los contratistas, ingenieros de las construcciones o dueños de los autolavado. Así, pueden venir por su parte, sin intermediarios a solicitar empleo temporal de manera casi segura.

Es importante señalar que en el transcurso de este proceso, es decir, desde que son chalanés, va aprendiendo a conocer la ciudad, conocer los lugares para vivir y cómo ahorrar en los gastos cotidianos, como comida y vestido. También forma parte de una especie de entrenamiento ante los peligros, como los lugares a los que no es seguro ir, así como andar siempre acompañado, evitar pelearse con desconocidos o tomar bebidas alcohólicas fuera de su casa. Aunque cabe mencionar que algunos lugares en los que viven una gran cantidad de migrantes, se puede observar que sí salen a caminar, a comer algo incluso a tomar alcohol cerca de la vivienda.

Los días de descanso del trabajo son para muchos de los jóvenes otomíes oportunidades de aprendizaje de la ciudad y su estilo de vida, así como la gran diversidad que implica. Como joven, la oferta de un mercado destinado a ellos, también los atrae, como menciona un testimonio:

Trabajando en la ciudad, me gustó escuchar la música de banda, ya luego andaba buscando botas que comprarme, cinturón y camisas como las que se usan para ir a los bailes...[...] antes no me importaba, allá en el pueblo de donde soy, pero ahora ya me identifico con eso. (Joven migrante otomí, D.F.)

Algunas historias sobre las relaciones amorosas en la ciudad, muestran que únicamente ven viable las relaciones con mujeres u hombres de su mismo grupo étnico, ya que si no fuera así se corre el peligro de ser embrujado, lo cual traería enfermedad y fracaso en el trabajo. Juan ilustra con su testimonio esta idea:

Cuando llegué a trabajar acá a México, conocí a una muchacha que era nahua. Platicábamos seguido, porque ella vendía dulces en la esquina del lavado. Cuando les conté a mis primos de ella, me dijeron que tuviera cuidado, porque luego hacían brujería y te enfermabas y desde ese día ya casi no le hablaba.

Claro está, que los agentes patógenos pueden venir de cualquier parte (humana y no humana), no forman un criterio con el cual, los grupos otomíes valoren una visita al doctor de la ciudad. No obstante, las observaciones de campo nos

permiten mencionar que otros tratamientos y diagnósticos pueden venir de otros grupos indígenas o medicinas alternativas. Sin embargo, se sigue considerando a la enfermedad como parte de un problema de relaciones sociales mal llevadas e influjos perniciosos. Es así que, no necesariamente se pide realizar rituales curativos o adivinatorios en su comunidad de origen, sino que pueden acudir a pedir otro diagnóstico con curanderos de la ciudad.

En ello, considero se encuentra parte de la resignificación de la identidad otomí, en cuanto a optar por caminos que antes no tenían sentido, y por ende eficacia alguna. La porosidad en el proceso identitario, también encuentra coexistencias de múltiples formas, en este caso de terapéuticas para sus males en la ciudad.

La referencia expresa que a pesar de las transformaciones que vive la comunidad otomí, la medicina tradicional sigue siendo un recurso para quienes se enferman fuera de su comunidad de origen y que las creencias sobre la salud y la enfermedad son parte de la vida de quienes tienen que salir con una condición de migrantes. Ante ello, será necesario dilucidar estas prácticas entre aquellos que las practican y dar cuenta tanto de los sedimentos como de los procesos de cambio que ello genere.

Sin embargo, queda claro que la utilización y la eficacia de los rituales curativos dependerá de cuán grave sea la enfermedad y los recursos tanto materiales como simbólicos que se tengan para su recuperación.

En el ámbito escolar, es común que los jóvenes sientan algún tipo de vergüenza al reconocerse otomí y ser parte del proyecto de educación por parte del Estado. Como un aprendizaje o ejercicio de negar para evitar una segregación inmediata. Esto lo menciona un padre de familia otomí: “Los niños niegan a sus mamás [otomíes] frente a sus compañeros, porque se avergüenzan que son otomíes.” (Trabajo de campo, Pablo, 35 años, Pantepec, 2013)

Entre los jóvenes recién llegados a las ciudades se prioriza comprar un celular. Me he percatado de estos hechos en la convivencia con estos jóvenes migrantes otomíes. Además, algunos incluso les ponen un nombre al objeto,

haciéndolo sujeto. La comunicación con la comunidad se extiende a tal punto de saber qué pasa en los espacios laborales con los que salen de su comunidad. Por lo que, también se extienden las redes migratorias, por las nuevas herramientas que permiten mantener contacto con sus parientes.

Aunque, la globalización puede retomarse en algunos aspectos como algo productivo y lente de aumento que visibiliza las prácticas de los actores sociales que se mueven entre los espacios, ya sean físicos o simbólicos del campo y la ciudad:

Con la llegada al campo de las políticas globalizadoras, también arribó una serie de cambios y transformaciones que no sólo se limitan al ámbito productivo. [...] Se establece ahora una nueva relación entre el campo y los espacios urbanos. (Rivera González, 2012:77)

En un ambiente hostil, descrito por ellos mismos, algunos de los jóvenes otomíes, por su ambiente de trabajo, destacan la necesidad de tener armas “blancas” con el objeto de protegerse de cualquier peligro. Por ejemplo, en el trabajo de machetero, Javier ha aprendido a llevar su navaja como arma a todas partes. No sólo es su instrumento de trabajo diario, sino es un objeto que lo cuida de las amenazas del lugar. La central de abastos de la ciudad de México es considerado un lugar donde se encuentran todo tipo de relaciones con una gran diversidad de grupos étnicos que trabajan o van a comprar regularmente en este lugar.

En este escenario de proyecciones, la siguiente narrativa ejemplifica:

Yo trabajo en la central desde hace como dos años. Trabajo cerca de las bodegas de machetero. [...] Muchas veces me ha tocado ver como asaltan a las personas que compran aquí...son rateros de por estos rumbos... Yo sí traigo mi navaja para defenderme, porque yo sí no me dejo. [...] Lo malo es que cuando me tocaba que me revisaran los policías, siempre me querían acusar de ratero, por la navaja y yo les tenía que explicar...

Otro ejemplo en relación del uso de armas y los conflictos que esto ha representado entre los jóvenes otomíes, es el testimonio de un joven que cuenta cómo esto le causo problemas y tuvo que regresar a su comunidad:

Me fui a trabajar con mi tío de ayudante de carnicero, allá por Milpa Alta, y traía casi siempre mi navaja. Una noche salí a tomar en la calle con unos amigos que hice por allá, estábamos bien hasta que uno de ellos se empezó a burlar de mí, que estaba chaparro y eso...y yo que me enojo y que lo pico [le enterró la navaja]...Salí pa' mi pueblo luego luego y pues ya no regresé a la ciudad. Acá estoy y siempre me acuerdo de eso que pasé y a veces les cuento a mis amigos en la borrachera.

En cuanto a las dinámicas de residencia en la ciudad y las relaciones que mantiene con indígenas y mestizos, los datos etnográficos me autorizan a decir que pocos jóvenes vienen a trabajar con esposa e hijos, generalmente vienen solos.

Si bien, en ese transcurso de la migración a la ciudad es cuando van buscando pareja. En este sentido, las pocas parejas que observé vivían en la ciudad, les era difícil resolver las dificultades que esto acarreaba. Al respecto, la historia de un joven que recientemente regreso a Santa Ana ejemplifica este aspecto:

Vivíamos mi esposa y yo en la ciudad. Yo era el que trabajaba todo el día y ella le ayudaba a su tía a vender fruta y cuidaba a mi hija. Pero un día, mi hija se quemó con el agua caliente pa' bañarnos y como no teníamos dinero para pagarle doctor, nos tuvimos que regresar al pueblo para que allá la familia nos ayudara con su curación.

Este testimonio también implica no sólo el desconocimiento y el poco acceso que tienen los migrantes otomíes a la medicina occidental, sino, además, las dificultades que esto contiene como un constante reto para las nuevas generaciones. Lo que demuestra que aún se conciben de gran importancia las relaciones en el pueblo para emergencias de este tipo y la autoridad que se les da a sus abuelos o tíos para que puedan sugerir algún tratamiento terapéutico local.



La pertinencia de esta propuesta se encuentra en la mirada antropológica a los procesos actuales que condicionan las actuaciones de los sujetos jóvenes, así como por sus prácticas y encuentros con la experiencia múltiple, fragmentaria, efímera, precaria y frágil de lo moderno (Urteaga, 2015:10). En relación a los nuevos espacios de interacción de estos jóvenes indígenas se insertan nuevos regímenes, como parte de la globalización, que modifica el espacio y el tiempo, produciendo nuevos y muy diferentes parámetros en la producción de la juventud y lo étnico (ibídem.)

Finalmente, podemos decir que las vivencias de los muchachos indígenas dentro y fuera de sus pueblos, como menciona Urteaga, tampoco puede ser entendida de forma autocontenida, como espacios o mundos herméticos sino a partir de situaciones de frontera tanto reales como simbólicas (Urteaga 2015:27). Ya que los grupos étnicos no debieran concebirse como un segmento internamente homogéneo, así también, percibir a los campos urbano y comunitario como opuestos, en cuanto los jóvenes hacen con ellos un *bricolaje* según sus intereses, configuraciones culturales y posibilidades económicas como posiciones de acción (Urteaga 2015:28).

### 3.3. La enfermedad y la migración como asuntos de transformación

La finalidad de toda acción ritual es estimular y propiciar el flujo de esta “fuerza” o *chicahualiztli* entre todas las entidades y así generar el cosmos y asegurar su buen funcionamiento.

(Good Eshelman, 2011: 186- 187)

Parto de la idea de la construcción del cuerpo en relación con la energía vital, tanto de él mismo como de la comunidad. El cuerpo otomí considerado como la representación del macrocosmos e inserto en redes sociales normativas refleja a la enfermedad como una incapacidad social. Como sugiere Rodrigues Brandão, lo que nos preocupa no es la construcción de un individuo, sino de seres colectivos facultados para desempeñarse eficazmente dentro de las redes sociales y simbólicas, propias de los distintos mundos culturales que habitan (Rodrigues, 1986: 53).

Para los otomíes de estas comunidades, la migración es un factor más que tendrá relación con el cuerpo y la enfermedad, es decir, las condiciones donde puede surgir el mal que aqueje al individuo. Todo ello, en relación a los cambios en los estados energéticos, vistos como transformaciones, que pueden ser pérdidas o invasiones desde esta concepción.

Siguiendo esta idea, el *bädie*<sup>25</sup> Margarito, de San Pablito, puso un ejemplo:

Un compadre vino a platicar conmigo, ahí se sentó, se quedó callado, pensativo y me hablaba en voz baja, que estaba preocupado porque se iba a ir, estaba preocupado. Y yo le digo, habla fuerte, que ¿ya no tienes energía?, ya las preocupaciones te la están quitando. [Refiriéndose a mí] Es así como la gente se enferma de las preocupaciones, se queda callada, no habla. Su fuerza se está perdiendo (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2014)

---

<sup>25</sup> El término *badie*, lo escribo como la Dra. Lourdes Baez, ya que a lo largo de este trabajo, otros autores lo citan con diferente escritura, como *badie* o *bädie*. No obstante, se refieren a la misma figura de “el-la que sabe”.

Por tanto, la energía vital puede perderse, de acuerdo a este testimonio, los otomíes consideran que esta pérdida está relacionada con muchas de las enfermedades.

Otro testimonio de Don Camerino de la comunidad de San Pablito coincide que la enfermedad tiene que ver con las relaciones mal llevadas de los vecinos. Lo que se le atribuye como brujería:

Con mi vecino peleamos por una entrada a su casa. Era un estacionamiento donde yo dejaba mi carro. Por esto, él me hizo brujería y me enfermó. Tenía dolores de cabeza, de espalda, de estómago y no me pude curar hasta visité a un curandero de aquí. Él me dijo que el vecino me quería matar con brujería. El curandero contrarrestó la brujería y se le regresó más fuerte causándole la muerte. Él quería que yo me muriera y yo me lo eché primero (Trabajo de campo, Don Camerino, San Pablito, 2014).

Considero que, por tanto, el cuerpo se construye en una persona a partir de ritos de paso, como es vista la migración y por la simbolización del cuerpo como organismo que considera todos los elementos del cosmos que se expresan en la praxis de la vida material, tanto en su comunidad como en los nuevos espacios urbanos y cosmopolitas.

El caso reciente de una joven mujer en la comunidad de Pantepec, la cual no quiso hacer caso de su llamamiento al don de curar, según un testimonio de un vecino del lugar:

La hija de Doña Gudelia, que estaba trabajando en la ciudad de México, de repente enfermó y no sabía por qué. Su familia, habló con un *bãdie* de la comunidad para preguntarle con una foto. Después de esto, ella llegó a la comunidad más enferma con ataques, como convulsiones, en las calles y muchos nos dimos cuenta. Por eso nos convocaron a una junta, para verla y hacer “el costumbre”, y que no se nos pasara a todos su mal. Nos pidieron que lleváramos dos gallinas, pero no fue mucha gente, porque ya no creen en eso. Pero todo esto, era porque ella no quería curar (Trabajo de campo, Sr. Juan, Pantepec, 2013).

Don Margarito, considera que todo lo que él sabe se le otorgó en forma onírica, por lo que no puede transmitir directamente a otro lo que sabe y por qué lo sabe. En su testimonio narra:

Todo lo he aprendido por el sueño. [...] A recortar papel, a rezar, a pedir a las Antiguas, al Dios del Monte, a la sirena del agua que me ayuden a ver dónde está el alma de la persona que se perdió. O si alguien le está haciendo un mal. Si un muerto suyo no se quiere ir, si quiere ofrenda [...] y cuando no quieren creer van con otro doctor para ver quien los cura y no les funciona y vienen conmigo (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2015).

Así, la enfermedad es entendida primeramente como las relaciones mal llevadas entre humanos y seres no humanos, lo que incluye a los espíritus de los muertos como ancestros, energías naturales como el rayo, etc. Ahora bien, en el contexto de la migración de los jóvenes otomíes, la enfermedad puede ser considerada una transformación de las energías, como posesiones de otras energías en los cuerpos o la pérdida por el robo de ésta por alguna deuda pendiente.

Con ello quiero decir, que los otomíes migrantes, al insertarse en el mundo del mestizo, se involucran en otras prácticas sociales, lo que puede llevar a olvidar o desatender sus obligaciones con su comunidad y por tanto, con los diversos seres que integran su colectividad ya sean humanos o no humanos.

Así, preguntando al *bãdie* Margarito sobre los jóvenes que migran a la ciudad y su relación con las enfermedades, menciona:

Si ellos enferman estando lejos, y no creen, entonces se mueren. [...] Hay enfermedades que curan los doctores, como la diabetes, yo curo el alma... [ ...] si no encuentran trabajo, así se ponen triste [...] por pensamiento, por dinero, necesita muchos dinero, o las mujeres estiman a una y las mujeres no los animan [...] si se enferman por trastornos de cerebro sí se curan, yo curo eso. No aguanta dominar el coraje o su gusto, así no puede aguantarse, por eso se enferma, como le dije que no está completo su espíritu, por eso no aguanta su gusto o su coraje... [...] tiene

siete animalitos o espíritus desde que nace, si los tiene va a ser más fuerte, si no los tiene todos es más débil, no aguanta la enfermedad. (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2014)

Don Margarito, añade que la familia es determinante para la curación de las enfermedades y es la que funge como intermediaria, éste menciona: “Ya cuando tiene algo [la persona], la familia busca quién puede curar” (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2015).

Asimismo, Doña María, *bádie* de la comunidad de Tenexco, menciona que fue su hija y su familia quien la ayudó a diagnosticar la enfermedad cuando no quería reconocer su don de curar.

*Badie*, silueta de Doña María de Tenexco, haciendo recorte de papel.

Considerando lo anterior, me parece pertinente decir que, por tanto, el diagnóstico está consensado colectivamente. Puede ser dado por la familia, la comunidad o ambas. En este sentido, lo que se entiende por enfermedad, dependiendo de los factores implicados, como las relaciones mal llevadas, los difuntos o el



desatender asuntos relacionados con la familia conlleva que los síntomas sean

significados de manera puntual hacia los *bādies* para su curación y no a los médicos occidentales de la comunidad. No obstante, más adelante, nos detendremos a explicar cómo en contextos urbanos, pueden atenderse estos males con otros especialistas rituales de otros grupos étnicos.

Conversando con Doña Zenaida, *bādie* de la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, me dijo que cree que el cuerpo de la persona enferma por distintas causas. En esa comunidad, lo identifica con el grado de aire que tiene:

Nosotros curamos con papel china. Cortamos y vemos cuánto grado de aire es lo que tiene. Lo curamos y listo, ya si le duele al muchacho o lo que sea, tenemos que sacarlo, es una limpia. Tiene que ser una o cuatro veces. Ya después ya si queda bien sus curaciones ya va sentirse mejor. Vamos a llevar a una iglesia con unas velas para que el padre que las bendiga (Trabajo de campo, Doña Zenaida, Santa Ana Hueytlalpan, 2015).

En San Pablito, el proceso en el cual “se saca” la enfermedad, es decir, se limpia el cuerpo, no sólo puede darse con ayuda de las plantas. También existen procesos curativos coexistentes con los anteriores, en los cuales, el temazcal, es un importante remedio “natural” para sacar la enfermedad:

Cuando la gente se enferma, no van al doctor, así están con la calentura como por cinco días y se meten al temazcal, que para sudar la enfermedad, y andan todos débiles, porque fue un aire que se les metió en alguna parte [del cuerpo y/o lugar] (Trabajo de campo, Profesor de Bachillerato, San Pablito, 2014).

Asimismo, en año Nuevo, se utilizan los temazcales de manera general dentro del ciclo ritual de fin e inicio de año. El profesor Adrián, de San Pablito, comenta que estos temazcales son usados con mucha frecuencia por la población otomí:

Los otomíes usan los temazcales todo el tiempo. En año Nuevo, cuando llegas al pueblo todos prenden sus temazcales para meterse. Por sus ideas que tienen de

limpiarse, de sudar la enfermedad. Yo sí lo uso de vez en cuando, pero ellos todo el tiempo. (Trabajo de campo, Maestro Adrián, San Pablito, 2015)

Así también, el *bädie* aprende gracias a un don, como lo menciona Doña Zenaida:

Yo no fui a la escuela, yo no sé leer ni escribir. Lo que yo sé, curar, me fue dado por la mente. Por la mente yo sé que tengo qué hacer y qué necesita la persona que está enferma. Es que nosotros tenemos un don. De niño no, sólo cuando tenemos 15 años (Trabajo de campo, Doña Zenaida, Santa Ana Hueytlalpan, 2015).

Por ejemplo, la mayoría de los *bädies* de los municipios de San Pablito y Santa Ana Hueytlalpan señala que sí han salido a curar fuera de sus comunidades a otros que así lo han solicitado. En torno a esto, Don Margarito menciona:

Sí he salido a curar, a Guadalajara, Sonora, D.F., Tulancingo, Huachinango. Ellos me pagan mi pasaje, lo que coma y aparte lo que es de la barrida o lo que se tenga que hacer para preguntar a las Antiguas qué es lo que tienen, quién le ha hecho daño, si debe algo, él o algún familiar a su panteón de muertos. (Trabajo de campo, Don Margarito, San Pablito, 2015)

*Bädie* Margarito recortando papel amate en San Pablito, Puebla.



Todo ello tiene un costo de aproximadamente 3,000 pesos. Lo cual nos dice que es un precio elevado para el común de los habitantes de estas regiones, ya que el poder adquisitivo es muy bajo. Aunque, dependiendo de la persona, se puede llegar a un acuerdo en la forma de pago, es decir, por el tipo de relación que se tenga con el *bädie*, ya sea por lazos

familiares, amistad o por una urgencia.

No todos los *bädies* llegan a cobrar grandes cantidades, esto depende también del prestigio que se haya alcanzado. En este sentido, es necesario señalar que cada familia extensa tiene por lo general a un pariente que es *bädie*, lo cual no significa que se acuda a éste, si no, la tendencia es consultar a otro especialista ritual de otro barrio o pueblo.

Como nos refiere, Adrián de 20 años, indígena otomí:

Quando llegué a la ciudad, la comida no me caía, no sabía andar en la ciudad. Fui con el doctor y me dio medicina para el estreñimiento y me fui aprendiendo las calles y a moverme en la ciudad. Luego ya mis primos me decían “ya pareces chilango”. (Trabajo de campo, Adrián, Pantepec, 2014)

Es así que, las prácticas de los jóvenes migrantes que han entrado en un desapego de la comunidad, al no regresar en fechas de carnaval<sup>26</sup>, Semana Santa,

---

<sup>26</sup> El estudio de Berenice Morales sobre los carnavales otomíes del Estado de Hidalgo señala que a través del carnaval se fusionan los mundos “paralelos”, donde seres humanos e inframundanos juegan para favorecer la reproducción social de las comunidades. De esta forma, se denotan el complejo sentido de la muerte entre los otomíes, que entienden que después del fallecimiento se continúan tejiendo relaciones en el ámbito comunitario, ya sea como potencias o como seres extra



día de muertos, Navidad y no mandar remesas (todos ellos reguladores de la identidad), se perciben como causantes de la enfermedad, en el sentido de la desatención a socializar con todos los existentes del cosmos. Se les puede considerar como mestizos y esto puede provocar la muerte. Que puede ser primero una muerte simbólica y luego se explica con estos términos la muerte física de esta persona, cuando se llegue a dar, por parte de los parientes, amigos o miembros de la comunidad.

Otro acontecimiento que sucedió en este sentido fue el que me relató un joven otomí que trabaja en un auto lavado del sur de la ciudad:

Cuando estaba trabajando, sufrí un accidente, me electrocuté con la pistola (que sirve para lavar a presión). Estaba lavando un carro y de repente empecé a sentir que me electrocutaba hasta que alguien se dio cuenta y bajo la luz. Sentí algo muy raro, porque eso no le había pasado a nadie de aquí. Luego pensé que porque no había ido a mi pueblo. Muchos les preguntaban a mis primos por qué no regresaba, creo que fue un regaño (Jorge, Ciudad de México, 2014).

Entre los otomíes actuales, el altar familiar es un elemento importante en la terapéutica tradicional. Forma parte de la protección del hogar y sus miembros a través de relaciones preventivas. Es decir, se utiliza principalmente como forma de relacionarse con todos los entes existentes de una forma más o menos anticipada, como atender las demandas de los santos, los difuntos y no causar desequilibrios energéticos entre estos y los miembros de la familia.

De manera que el altar es una forma de acercarse a la concepción del cuerpo, el *nzahki*, en la cual pueden acceder más fácilmente los jóvenes y los niños, como seres con energías vulnerables y con poco conocimiento de los procesos rituales, debido a que los padres son por lo general los intermediarios en estos procesos.

---

humanos. La cosmovisión otomí supone que el carnaval es un momento en el que “el mal” incide en todos los espacios comunitarios, por lo que es necesaria cierta normatividad relacionada con la abstinencia sexual, el respeto a los lugares sagrados, en encubrimiento de la identidad bajo un disfraz, la participación en el ritual y las limpiezas. Durante esta celebración se recrea el inframundo a través de la permisividad de las acciones irreverentes de los personajes que escenifican a los “antiguas” con la danza y el juego (Morales 2012:326-329).

Un testimonio constata la poca cercanía que tienen los jóvenes con los especialistas rituales, con excepción de los que son parientes de aquéllos. Juan Pablo, joven de San Pablito, narra cómo sus amigos y él en una ocasión se encontraron con el *bädie* local:

Estábamos un día tomando cerveza en la tienda de la plaza, unos amigos y yo...y sabíamos que el *bädie* estaba también tomando en su casa, porque lo habíamos visto [...] De repente se nos acercó ya borracho y nos dijo que quién le invitaba una cerveza...Nadie quiso, pensábamos que nos podía echar una maldición o regañar por algo...

Este testimonio apunta a que el temor a estos especialistas puede ser por considerarlos agentes patógenos, que manejan las energías y que pueden desatar el desequilibrio en la comunidad o a los que le rodean.

De acuerdo a las referencias etnográficas, existen nuevas implicaciones en las terapéuticas de los especialistas rituales. Si bien es cierto, en las comunidades, los *bädies* están actualizados de los conflictos que acarrea la migración y saben que las energías potencialmente dañinas pueden aparecer en las vidas de los migrantes. Por ello, algunos deciden viajar a estos lugares y hacer los rituales necesarios. No obstante todo dependerá de la familia del afectado, la gravedad de la enfermedad y de los recursos económicos con que se cuente, ya que algunos *bädies* tienen la mala fama de abusar del cobro por el diagnóstico y cura del enfermo.

### **3.4. Migración otomí y la vida mestiza: coexistencias y contradicciones**

Una visión a veces ideológica y abstracta tiende a olvidar que los principios de intercambio y reciprocidad que se manifiestan en la ritualidad no impiden al universo mesoamericano estar sometido a situaciones de choque continuo y de conflicto entre los distintos seres (Pitrou, 2011: 18).

El planteamiento del problema gira en torno a la noción mesoamericana de los grupos de jóvenes otomíes contemporáneos que se insertan en el estado neoliberal. Con base a ello, las prácticas de los grupos otomíes en este contexto transnacional conlleva a una resignificación de la concepción de juventud en este nuevo marco.

Ahora bien, la coexistencia con la vida mestiza crea ciertos tipos de contradicciones. Por un lado, el cuerpo es, en efecto, el aspecto de la persona que puede ser modificado a lo largo del curso de la vida, es decir, encarna literalmente aquello de lo que se alimenta en función de los alimentos que ingiera, y así se comportara la persona. Siguiendo a Pitarch, un cuerpo alimentado con maíz y frijol se comportará culturalmente de una manera distinta que uno formado por carne, cerveza o pan de trigo. Pero, además, la dieta puede ser modificada a una edad avanzada, lo cual provocaría igualmente un cambio en el comportamiento de la persona.

La transformación de la piel (vestimenta, en un sentido metafórico) como un medio de circulación energético, permite explicar cómo los otomíes se pueden relacionar con el mundo mestizo y que, en este constante traspaso de fronteras simbólicas hacia otros mundos, se puede ver cierta agentividad del joven otomí migrante<sup>27</sup> que forma parte de su subjetividad.

---

<sup>27</sup> De acuerdo a estudios recientes, los migrantes se orientan cada vez más hacia la economía informal. (Besserer, 1998, p. 17), ya que, según datos de La Secretaría de Desarrollo Social del D.F., el registro en el centro histórico tiene a 27 organizaciones indígenas dedicadas al comercio ambulante, las cuales congregan 9,657 familias. Sin embargo existen también un número

No obstante, la construcción de “joven” que se les da a los indígenas está más relacionada con su fuerza de trabajo<sup>28</sup> requerida por las grandes ciudades. Ya que no se incorporan las mismas prácticas lúdicas propias de otros jóvenes urbanos, por falta de capital cultural y escolar. Tampoco considera los mismos estereotipos de juventud por parte de la mercadotecnia y el consumismo.

Tenemos entonces que sus intereses como jóvenes otomíes, más allá del aspecto laboral, tiene que ver con la reformulación de sus necesidades y su entorno familiar para actualizar su estado migrante otomí frente a los otros. Así se condensa el pensamiento de varios autores al respecto:

En particular, es necesario darse a la tarea de indagar cómo los sujetos, los espacios y los grupos que se ubican en territorios urbanos y rurales constantemente se recrean, readaptan y reconstruyen de acuerdo con sus propios intereses y características, lo que conlleva a una reformulación de sus propias identidades a nivel individual, grupal o colectivo (Arias, 1992, 2005, 2007; Aguilar 2003; Delgado, 2003; Ramírez, 2003; Sobrino, 2003) citado en Rivera González, 2012: 79.

Por ello, considero que la migración otomí, como parte de un proceso de movilidad y apertura, no ha diluido una cosmovisión mesoamericana latente en los grupos de jóvenes. Ya que en ésta se concibe una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo. Puesto que el alma representa el aspecto de la persona dado desde el nacimiento y que no puede ser modificado en el resto de su vida. En ello, se explica el porqué de las coexistencias de mundos paralelos, el mundo indígena y el mundo del Otro. Y cómo la

---

indeterminado de grupos informales y de familias que se dedican al comercio en vía pública en otras partes de la ciudad (Mazahuas de Zitácuaro, Michoacán, otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla, etc.) De entre 50 a 60 mil personas indígenas que dependerían de la economía informal (La Jornada, 7 de Marzo de 1999). Está vieja esta información

<sup>28</sup> Indígenas, sobre todo, los de migración reciente, se desempeñan en trabajos de muy baja remuneración. Como cargadores, macheteros, “diablos”, peones de albañil, boleros o trabajadoras domésticas; otros más a la producción y venta de artesanías, o bien prestan servicios en las fuerzas de policías y el ejército y están los que piden limosna, sobre todo los niños. (Besserer, 1998, p. 16)

performatividad de los cuerpos es parte de este proceso dialéctico y multidimensional, en el que se toma en cuenta a todo ser vivo como seres relacionales. Ya que los jóvenes (hombres y mujeres) que llegan a la ciudad a trabajar por temporadas<sup>29</sup>, ellos migran sin familias y raramente se quedan más de cinco a seis meses en un año, casi siempre hablan español, mínimo tienen estudios de primaria y sus condiciones de vida son precarias aunque no desastrosas, a menudo comparten con otros jóvenes del mismo pueblo una vivienda a la que solo llegan a dormir (Besserer, 1998:17).

Por ello, la migración se puede ver como una acumulación de experiencias en las que queda cierto conocimiento que construye a la persona; un itinerario, sin embargo, sin una trayectoria fija donde lo que parece más importante es el desplazamiento mismo (Pitarch, op., cit.:168). En este desplazamiento, se incluyen sus nuevas expectativas de vida, así como su agentividad y creatividad como parte activa en las relaciones de dominación con el Otro. Es así que, muchas de sus expectativas, gustos y aspiraciones se encuentran fuera de sus comunidades y de sus localidades. (Rivera González, 2012:79).

Es así que, el modo de ser joven indígena está en constante construcción. La agencia y creatividad de estos jóvenes funcionan como lubricante ante las contradicciones que crean fricciones entre estas dos formas de entender y estar en el mundo. La permanencia de rituales curativos da cuenta de la necesidad de mediación de estas relaciones sociales que entran en conflicto, aún en la ciudad, insertando nuevos modos de resignificar su identidad como otomíes y como jóvenes, ya que una persona transmite su “fuerza” o energía vital a otras por medio del trabajo que realiza, los objetos que produce, y el dinero que gana con su trabajo o la venta de los productos de su trabajo (Good Eshelman, 2011: 185).

Finalmente, otro aspecto importante son las rutas migratorias. Ya que ellas asumen la forma de una red con muchos nudos y puntos de partida y llegada, donde

---

<sup>29</sup> Las remesas que ellos envían se han vuelto un elemento clave para la vida de las familias y de su comunidad, por lo que juegan un destacado papel como introductores de nuevas ideas y nuevas aspiraciones (Hernández, 2009, citado en Rivera González, 2012:78).

el espacio de los migrantes antaño local se vuelve transnacional (Albertani, 1999: 201).

Ya posteriormente, se aprende a priorizar un consumo cultural occidental en los niños más grandes o adolescentes, recurriendo así en parte a la subvaloración interna en la comunidad de sus padres indígenas. En este aspecto, el Sr. Juan menciona cómo niños de cuarto año, es decir, de nueve a diez años aproximadamente, esconden o niegan su origen indígena.

Aquí algunos niños se avergüenzan cuando van por ellos a la escuela, por su vestido, sus trenzas o porque sus parientes otomí. Lo que ellos quieren es no verse otomís porque sus compañeros se burlan de ellos (Sr. Juan, Pantepec, 2014).

En este sentido, Chano, un joven de la comunidad de San Pablito, menciona que, cuando se sale a trabajar fuera, se trae consigo la idea de dar una retribución a la familia extensa como parte de la fabricación de un cuerpo infantil a un cuerpo de persona adulta, a través de este rito de paso:

Unos se van y ya se olvidan de la familia, del pueblo. Se hacen mestizos...se pierden. Y eso está mal visto. Los que se van y regresan, son vistos mejor, como adultos, con el respeto de la comunidad. Puedes casarte, pagar tu cerveza en el carnaval y ya la gente te ve, ya no eres igual que cuando te fuiste (Trabajo de campo, Chano, San Pablito, 2015).

La aparente fachada del cuerpo indígena en búsqueda de lo mestizo, de parte de los jóvenes otomíes migrantes, como el vestir la ropa y adquirir hábitos alimenticios mestizos, hablar el español, asistir a la escuela, el acercamiento a nuevas relaciones sociales (divorcios, la inserción de la mujer en el mercado laboral) y muy recientemente el uso de modernas tecnologías de comunicación generan un despliegue de la persona indígena otomí.

En los otomíes de la Sierra Norte de Puebla, el saber hablar bien español, denota mayor capacidad de poder triunfar en el mundo mestizo y en ello considero

que se pueden ver tanto el despliegue de la persona otomí contemporánea, como un continuum de coexistencias en distintos mundos. A esto se refiere uno de los estudiantes indígenas del Bachillerato de San Pablito:

Cuando algunos de los compañeros saben hablar bien español, no paran de hablar. Cuando uno se equivoca en alguna palabra del español, se ríen y nos dicen “habla bien, pareces indio” (Trabajo de campo, Eduardo, San Pablito, 2015).

El testimonio da cuenta de que la fabricación de persona otomí contemporánea tiene más que ver con el éxito que tenga al aprender habilidades mestizas, que finalmente le sirven para triunfar en el mundo mestizo. Aunque la subvaloración de la palabra “indio” sigue teniendo un efecto colonizador de parte del otro que lo enuncia, se sigue manifestando en las comunidades, mostrando los efectos de las relaciones de poder entre los mismos jóvenes otomíes.

Por otro lado, lo que manifiesta esta reversibilidad es el retorno a tiempos cíclicos, como el del carnaval. Que se llevan a cabo en Semana Santa y Navidad.

En este sentido, pude observar en las comunidades otomíes cómo los jóvenes utilizaban muchos de los elementos mestizos de la juventud que traen consigo no sólo de las comunidades aledañas, sino también de los ámbitos citadinos en los que han tenido que incursionar laboralmente. Aspectos como camisetas o sudaderas de rock denominado “urbano”, vestimenta tipo cholo, botas de casquillo o vaqueras y consumiendo las marcas de tenis que se ven a gran escala en los medios de comunicación, como *Nike*, *Adidas*, *Reebok* y *Jordan*. A ello, se le pone interés al manejo del consumo de estas marcas y a los accesorios más modernos. Con respecto a los cortes de pelo “de moda”, son los estilo “reggeatonero”<sup>30</sup>, pelones al estilo cholo *gabacho*, utilizando mucho gel. En las mujeres se utiliza todo lo femenino de Occidente, aunque mucho de ello se ha intensificado por el consumo: el uso de tacones, incluso en terreno pedregoso o disparejo, cabello teñido, unas

---

<sup>30</sup> Cabeza rapada a los lados y con pelo corto al centro y una especie de flequillo. A esto se le puede sumar estilos como figuras a los lados y tintes o decoloraciones.

postizas y ropa mestiza. Se añade el uso del reciente *smartphone*, ya sea como instrumento de comunicación y al mismo tiempo como un accesorio de medición social.

El testimonio de una profesora de la preparatoria pública de San Pablito, Puebla, constata las tensiones que los jóvenes indígenas enfrentan, por ejemplo entre lo que aprenden en la escuela y la cosmovisión indígena en la que nacen:

Los otomíes de esta región empiezan a leer español a los ocho años cuando empiezan a ir a la Primaria [...] Ir a la escuela es por una beca de Oportunidades y es visto como un trabajo y una forma de aprender a hablar y escribir español para cuando migren [...] Por eso la tradición retrasa el aprendizaje escolar, por ejemplo cuando se van a las mayordomías, al trabajo de casa y no hay cómo justificar esas faltas...(Trabajo de campo, Griselda Valderrabano Santos, directora del Plantel, San Pablito, 2014).

Todo ello apunta a una identidad inacabada, en proceso. Algo que corresponde a la incorporación de nuevos elementos que actualizan estas prácticas. A ello se le suman la complejidad y contradicción de algunos de ellos en la experiencia migratoria y la vivencia de diversas expresiones culturales. No obstante, los rituales curativos han sido formas y espacios de ida y vuelta en los ciclos de mayor densidad simbólica, lo cual hace que no desaparezcan y que puedan darle sentido a las identidades de estos jóvenes otomíes en los diversos roles sociales a los cuales se tengan que enfrentar en la sociedad de los mestizos.

El testimonio de Erick, un joven otomí, habla al respecto de su experiencia en la migración a la ciudad de México:

Tienes que ser fuerte para poder resistir vivir en la ciudad. Saber hablar bien español, vestirse como mexicano y no perderte en las dificultades. [Cuando la migración es en Estados Unidos] Saber hablar inglés...irte más preparado (Trabajo de campo, Magdaleno, 16 años, San Pablito,2014).

En este relato, el joven cuenta que al verle consumir más marcas populares de ropa y su capacidad para moverse en el transporte público, incluso el poder



hablar en “doble sentido”, es decir, alburear, correspondía al modelo de comportamiento mestizo que tenían los demás de verlo. Siguiendo esta idea, el joven termina señalando que aquí en la ciudad “es otro”.

Resulta claro que los testimonios pueden abordarse como Urteaga propone con los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad: *posiciones de frontera*, las cuales se caracterizan por su “porosidad”, heterogeneidad, movimiento, etc. (Urteaga, 2015:15). Al respecto Severi (1996) también apunta a que la categoría de la pluralidad ontológica corresponde con la capacidad de estos jóvenes otomíes no sólo como agentes de cambio, sino como capaces de acumular identidades contradictorias.

Desde esta perspectiva el “yo joven” como indígena puede posicionar al sujeto con mayor grado de agencia. El sentido, corresponderá como menciona Urteaga, a sus habilidades y competencias para hacerse (de) y movilizar recursos culturales y simbólicos e incidir en su entorno (Urteaga, op. cit.:16).

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Las claves para descifrar cómo se concibe el cuerpo desde la perspectiva otomí fueron el concepto de fuerza, como una variabilidad en la energía, reflejo del cosmos, que asimismo se encuentra en condición inestable. Y la praxis que esto tiene con la experiencia migratoria por parte de los jóvenes otomíes en la ciudad.

En la mayoría de los casos presentados existe una relación entre lo que la comunidad distingue en la constitución de la persona otomí y los entes perniciosos que se encuentran en todo a nuestro alrededor, con una capacidad de agencia que no se puede regular por ellos mismos. La búsqueda de un equilibrio en las energías del cosmos, reflejo del mismo cuerpo y viceversa dentro de esta concepción, se encuentra en los especialistas rituales, que en el caso de los otomíes, el lugar lo ocupa el *bädie*.

Resulta claro a nuestro juicio, que a los jóvenes no se les permite ser conocedores “conscientes” de los estados corporales, desde el funcionamiento de las partes del cuerpo, las enfermedades, la función específica del *bädie*, por ejemplo, en un saber profundo. Incluso estos temas de conversación no se tocan a menudo con extraños. Más bien, lo hacen de manera indirecta, a través de relatos de otras personas cercanas, como son sus familiares, que han sufrido alguna enfermedad y construyen un relato que narran constantemente para sustentar la eficacia de la terapéutica del *bädie*.

Tenemos entonces que, la concepción mesoamericana del cuerpo, coincide con el manejo del cuerpo de los jóvenes otomíes, en el sentido de que puede sufrir transformaciones en dos sentidos. El primero tiene que ver con las pieles, en cuanto se pueden renovar como una cáscara, noción otomí. Del sentido metafórico, también consideramos al cuerpo capaz de manifestar estos cambios cada cierto tiempo y en circunstancias específicas, lo que hemos interpretado como una piel porosa en un sentido identitario por parte de las nuevas generaciones de otomíes que trabajan en la ciudad.

Los elementos del modelo identitario de los migrantes jóvenes que son resignificados a través de rituales curativos en el contexto urbano están en función de la integración de una experiencia comunitaria extra territorial (con el uso de tecnología), pero también con la apertura de un modo de ser joven indígena, como portadores de sentidos nuevos y estrategias de creación. La piel, como elemento que contiene en sí mismo energía vital, también puede ser considerada un elemento de suma importancia al momento de mostrar roles identitarios propios de la ciudad.

Los elementos del modelo identitario otomí, entendido como un proceso, en constante movimiento, cambio y actualización, que son resignificados en los jóvenes migrantes tienen que ver con la dialéctica cuerpo, piel y energía vital. Tanto el significado contenido en estos tres ámbitos, como la actualización y renovación de aspectos del cuerpo, son expresados en los rituales curativos contemporáneos.

Con respecto a la migración, los elementos etnográficos apuntan a una concepción específica del origen de la enfermedad por esta causa. Por ello, los rituales se resignifican al momento de prevenir con una limpia, una barrida antes o durante los estadios migratorios itinerantes. O bien, una petición por parte de los tutores o familiares de los migrantes que se realice el ritual de curación y/o adivinación en la comunidad, en casi todos los casos.

Por otra parte, observamos en los otomíes orientales que la manera de tratar al cuerpo en los contextos urbanos en los procesos migratorios mantiene un aspecto mesoamericano con respecto al equilibrio termodinámico de las energías que poseen todo cuanto nos rodea, así pues, requieren de una guía terapéutica ya sea por parte de los adultos o por los especialistas rituales. De esta manera, son la familia los principales agentes de comunicación con la comunidad ante los síntomas del afectado ya que es común considerar vulnerable las energías de los jóvenes migrantes.

El solo hecho de migrar, es ya un aspecto a considerar en el origen de la enfermedad. Las envidias, los trabajos de otros *bādies* para hacer daño, los deberes no cumplidos con los difuntos seguirán al migrante al destino donde se encuentre. Tenemos entonces que la migración influye de manera directa a pensar los procesos de enfermedad y curación en el contexto del ritual, ya sea el que se

práctica en la comunidad o la terapéutica en la prevención y protección para cualquier tipo de energías negativas en los aspectos antes mencionados.

La pertinencia de los ritos curativos considerados ancestrales en un contexto urbano son parte del modelo identitario de los indígenas en la época contemporánea. En el sentido de que son parte de la concepción del cuerpo en relación con la enfermedad. Aunque hemos entendido la identidad como maleable, porosa y en constante actualización en un marco socio histórico-cultural determinado, los jóvenes otomíes otorgan en la negación y el miedo hacia los especialistas rituales, la autoridad de ser aquellas personas con poder para hacer y deshacer males.

Es así que, la concepción de cuerpo y persona desde el pensamiento mesoamericano, coincide con esta noción de fabricación y mantenimiento constante y como algo destinado a ser transformado, ya que el alma, es decir, su fuerza vital, es algo ya dado y con lo que se ha nacido. Esta fuerza vital es de considerarse parte de una totalidad con los entes y el cosmos, donde todo tiene una cierta agentividad, y por tanto, se debe recurrir a los rituales de curación y/o adivinación para reparar daños o saber el origen de una enfermedad.

En el caso de la experiencia migratoria, existe una capacidad de transformación de lo que hemos denominado las pieles que les permite la coexistencia de elementos identitarios de mundos distintos, pero simultáneos, es decir, el indígena y el mestizo. Esto permite la maleabilidad, como re significación de la identidad, además que difumina la categoría de etnicidad como aquella condición que permanece en los grupos indígenas. Y más bien, los sitúa en condiciones y contextos específicos como actores creativos de sus estrategias de existencia, no sólo como agentes de cambio y movilidad, con la migración, sino como sujetos llamados “jóvenes indígenas” en ámbitos contemporáneos, los cuales se desenvuelven de manera simultánea y protagónica, posicionándose de múltiples maneras.

Los diversos estudios sobre ello evidencian que la juventud es una posición desde y a través de la cual se experimenta el cambio cultural y social. Pero también

donde se contiene el conocimiento y las prácticas ancestrales incluyendo, en la concepción sociocultural de juventud, la conformación de los distintos modos de ser joven.

Como formación discursiva por parte del Estado, el concepto de juventud, en sí, se construye al interior de cada cultura y en diferentes momentos históricos. El de joven indígena otomí, lo hemos vinculado con el transitar migratorio y búsqueda de empleo remunerado, pero también con el consumo cultural de la juventud urbana y diversa de la ciudad. Este desplazamiento de la mirada hacia los procesos internos, nos hace percibir los conflictos, las contradicciones y la movilidad de los sujetos étnicos. Como condición de frontera, los jóvenes otomíes, están en constante construcción de su posición social, no sólo en la ciudad sino también en sus comunidades, a las cuales llevan los nuevos aprendizajes y los reinterpretan en las nuevas condiciones que la posmodernidad ha impuesto globalmente, como el uso de la tecnología.

En estos nuevos espacios, los registros de campo con respecto a los otomíes en las ciudades son evidencia de las diversas formas de migrar, ya que las relaciones familiares y comunales dictan hacia dónde se puede migrar, y quiénes son aptos para ello y por tanto el apoyo y la red de contacto con el que contarán. Lo que refuerza los vínculos no sólo hacia sus familiares sino también hacia la comunidad en general.

Sin duda, en este posicionamiento de migrante, la noción de enfermedad se vincula con los agentes patógenos a los cuales los actores están expuestos. Es decir, la cosmovisión indígena no sólo contiene aspectos ancestrales sino también la actualización de éstos. De esta manera hablamos de que el uso de rituales curativos para tratar las enfermedades entre los jóvenes otomíes siguen vigentes.

Hablamos de la migración otomí y la vida mestiza como una existencia contradictoria. Al mismo tiempo, los jóvenes son considerados como fuente económica importante de la comunidad, por parte de los adultos, pero también como agentes de cambio, que muchas de las veces crea conflictos. Aunque esto último equivale a una transformación corporal, como acumulación de experiencias, no

elimina el pensamiento ancestral, la concepción del mundo y sus expectativas respecto a él.

Finalmente, encontramos que la cosmovisión mesoamericana no ha sido diluida en los jóvenes sino se concibe como una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo.

Aunque en este escenario de proyecciones, el ser joven indígena está en constante construcción. La agencia y creatividad de estos jóvenes funcionan como lubricante ante las contradicciones que crean fricciones entre estas dos formas de entender y estar en el mundo. Y por su parte, la permanencia de rituales curativos da cuenta de las necesidades de mediación entre las relaciones sociales que entran en conflicto aún en otros contextos, como en la ciudad, insertando nuevos modos de re significar su identidad, como otomíes y como jóvenes.

ANEXOS

*Figura 1.*



PANTEPEC, EDO. DE PUEBLA

*Figura 2.*



SAN PABLITO, PAHUATLÁN, EDO. DE PUEBLA

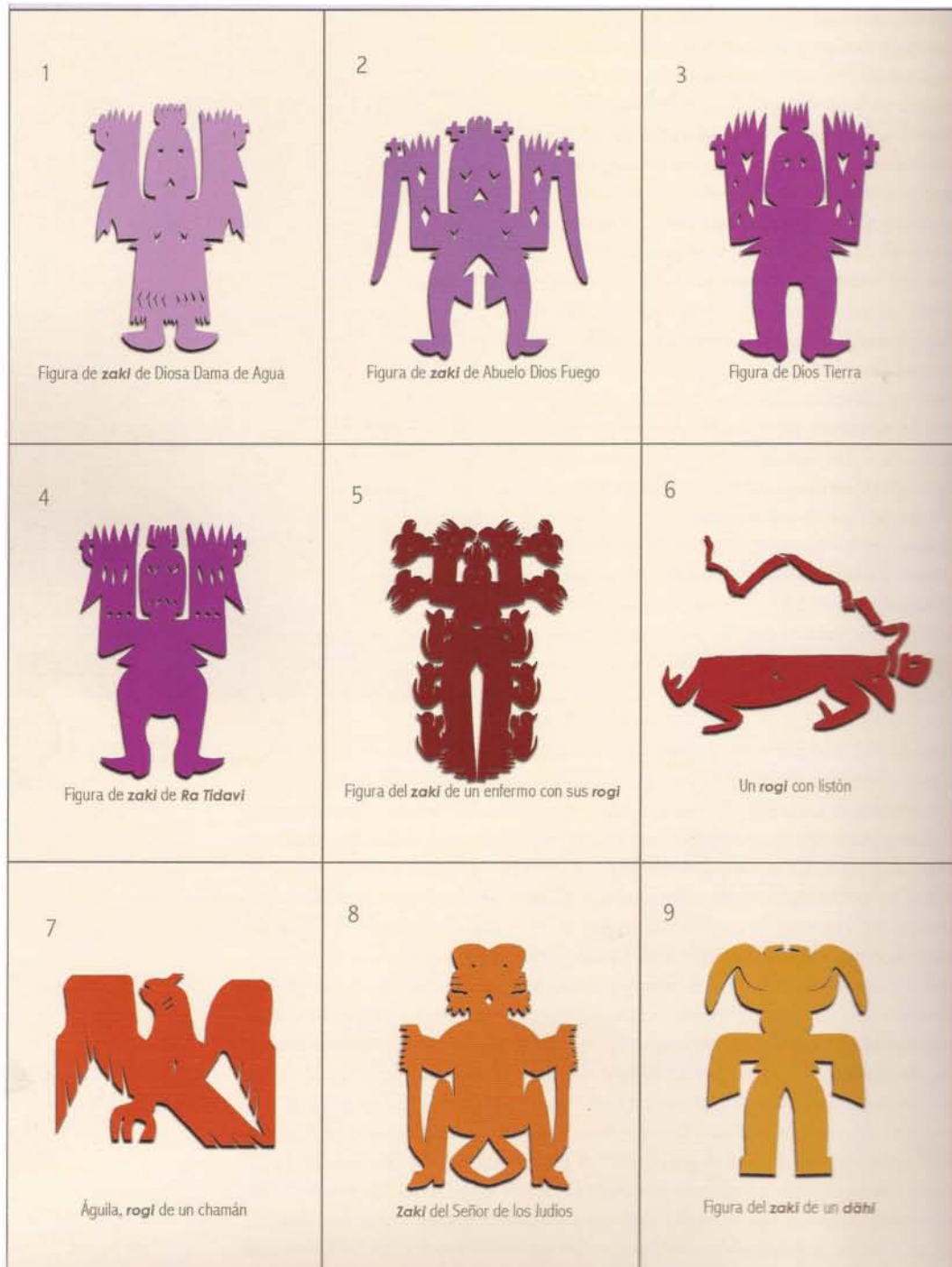
Figura 3.



*SANTA ANA HUEYTLALPAN, EDO. DE HIDALGO  
Ubicado en el municipio de Tulancingo de Bravo*



Figura 4. Mosaico de Papel Recortado<sup>31</sup> (Dow, 2012:332)



<sup>31</sup> Las figuras de papel que se utilizan en los ritos chamánicos representan el *zaki*, y así las llaman los especialistas rituales (Dow:2012:329)

LA CORPORALIZACIÓN DE LAS ENERGÍAS DESDE LA CONCEPCIÓN OTOMÍ  
ORIENTAL



“Zithü”<sup>32</sup>o Diablo,  
Autor: Don Margarito,  
San Pablito, Puebla.



El Señor del Monte

---

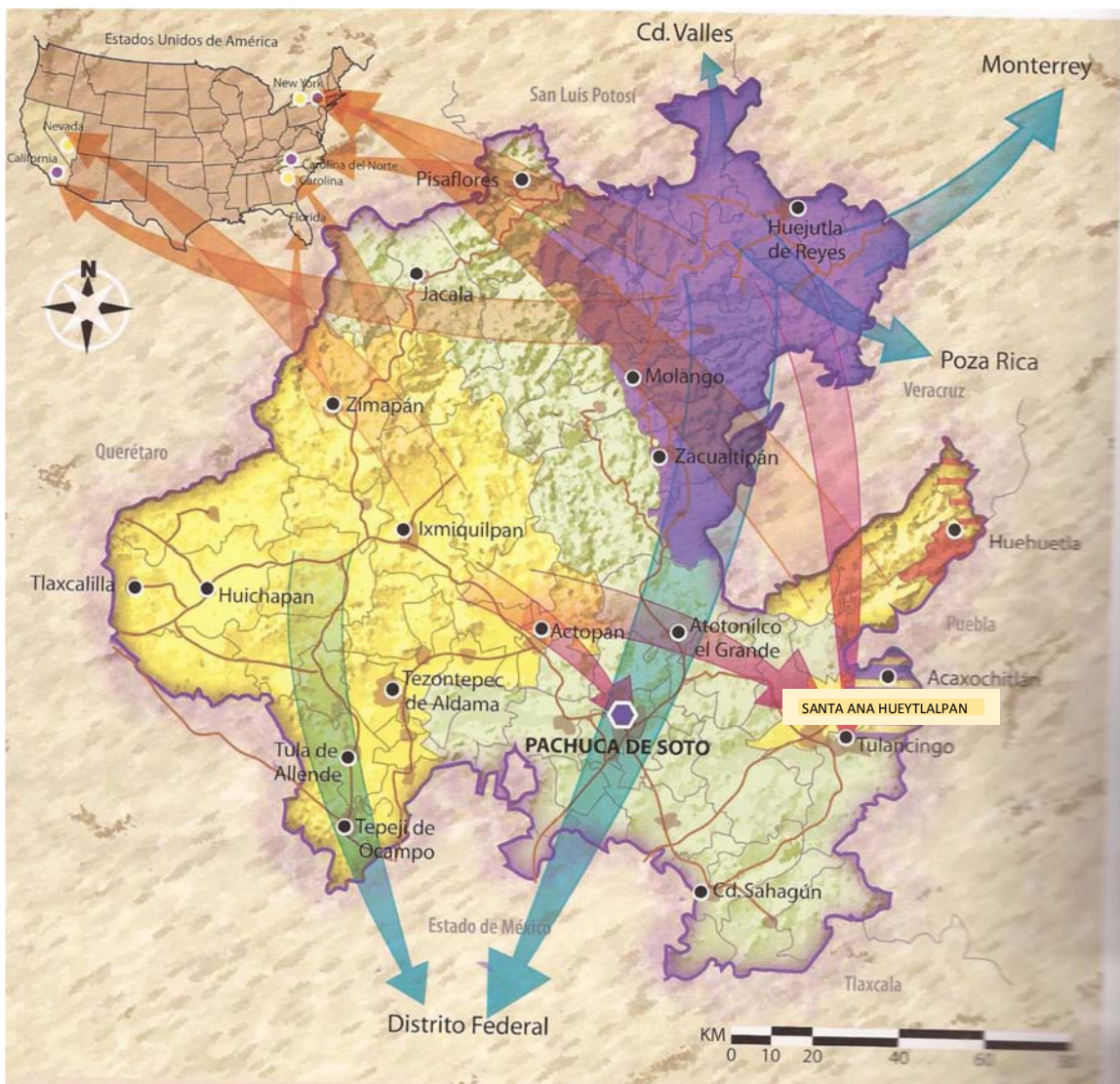
<sup>32</sup> Quien también recibe el nombre de Señor del Carnaval, el Mero Malo, el Muerto de la Calle, el Toro, el Bodhé (señor elegante), Y'ogi (Señor del Mundo), Malos aires, Los comanches o *huehues*, Los Danzantes o *Ne'i*, Los costaludos o *Her'za* (Dow 2012:342).

### LIBROS TRATAMIENTO<sup>33</sup>



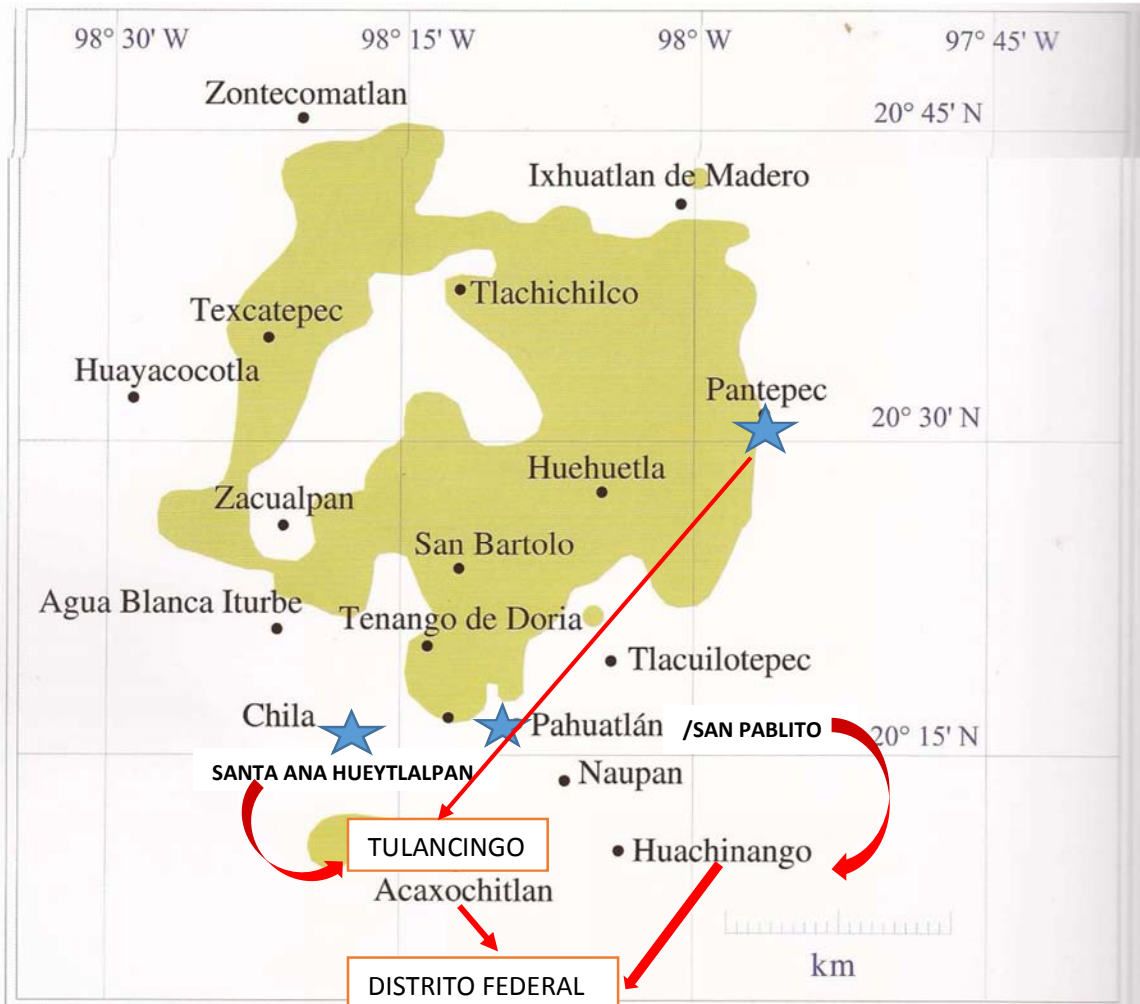
Dow, al constatarse de que todo el mundo estaba ganando dinero, al publicar libros en papel de corteza, algunos de los nativos de San Pablito comenzaron a escribir libros con lápiz o bolígrafo sobre el papel de corteza, creando libros preciosos que describen ritos tradicionales de la localidad (Dow:212:323). Cf. Sandstrom A. 1981.

Figura 5. TENDENCIAS DE MIGRACIÓN OTOMÍ (Hidalgo)



Según el mapa “Movilidad y migración” (Ramsay, 2012:224), en color amarillo se representa los asentamientos de población otomí, el morado la población nahua y el naranja la tepihua. Las flechas en color azul indican la Migración nacional, el color naranja la Migración a E.U.A y el color rojo la Movilidad regional. Señalo el poblado de Santa Ana Hueytlalpan, para ubicarlo en la red de flujos migratorios.

Figura 6. SIERRA OTOMÍ: Flujo migratorio



MAPA 23. Sierra otomí tephua. Tomado de J. Dow, 1998.

## REFERENCIAS

- Aguado, J.C., *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Facultad de Medicina/ Instituto de Investigaciones de la UNAM, México, 2010.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México, 1987.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, *La medicina tradicional en México*, IIA-UNAM, México, 1989.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983.
- Arizpe, Lourdes, *Indígenas en la ciudad de México/El caso de las "Marías"*, SepSetentas, México, 1975.
- Barrera Caraza, Estanislao, "Entrevista a un indígena en torno a la Santa Rosa", en *La Crónica* (sección cultural), Xalapa, Veracruz, México; año 1, núm. 14, 5 de marzo de 1990, pp. 16-17.
- Báez Cubero, Lourdes, *El uso del ritual de la "santa Rosa" entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan*, en *Revista Cuicuilco*, Nueva Época, volumen 19, número 53, enero-abril, 2012.
- -----, *Hidalgo y sus regiones: una aproximación*, en *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*, 2012.
- Báez Cubero, Lourdes (coord.), "Los ropajes del cuerpo. El saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo" en Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coord.), *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
- Bartolomé M., *La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas*, en Tercer Coloquio Paul Kirchhoff, *Identidad: Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, UNAM, 1996.

- Beaucage Pierre, *Cuerpo cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, UNAM-IIA/DIALOG/Unión de Cooperativas TosepanTitataniske/Plaza y Valdés Editores, México, 2012.
- Bernard, Michel, *El cuerpo*, Paidós, México, 1985.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, 1971.
- Bonfiglioli, Carlo, “La *si’piraka* rarámuri, camino e instrumento del poder shamánico” en Revista Artes de México, Número 112: *Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, Marzo 2014, México, D.F., pp.22-28.
- Bonfil, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México, 1987.
- Bordieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus Ediciones, Madrid, 1980.
- Camus, Manuela, *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Ser indio en la terminal*, en *Alteridades*, vol. 15, año 8, pp. 131-145.
- Castro Pozo, Maritza Urteaga; García Álvarez, Luis Fernando. Dossier Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica. Cuicuilco, Enero-Abril, 2015, pp. 7-35.
- Chamoux, Marie Noelle, “Persona, animacidad, fuerza” en *La noción de vida en Mesoamérica*, Pitrou P., Valverde Valdés M. y Neurath J., (coords.) UNAM,IIF, México, 2011, pp. 155-180.
- Descola Philippe, “Más allá de la naturaleza y la cultura”, en *Antropología de la naturaleza*, IFEA, Lluvia Editores, Perú, 2002.
- Dow, James, *The shaman’s Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- -----, *Religión tradicional de los ñähñu de la Sierra*, en *Pueblos indígenas de Hidalgo*, 2012, pp.323-340
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1968.

- Fagetti, Antonella, River Mar, Ma. Leticia, D'Aubeterre, María Eugenia, *Migración transnacional y medicina tradicional*, Revista Pueblos y Fronteras digital, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Iniciaciones, trances, sueños...Investigaciones sobre chamanismo en México*, ICSyH-BUAP y Plaza y Valdés, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, "Cuando "habla" la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la mixteca oaxaqueña", en Revista Cuicuilco, Nueva Época, volumen 19, número 53, enero-abril, 2012.
- García, L. Isaura, "La apropiación del espacio urbano a través de las prácticas mágico-religiosas: el caso del mercado de Sonora y la zona de la Soledad", en Romero, L. (coord.) *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2011, pp.
- Garrett, Ríos María Gabriela, *Identidad y alteridad entre los Pentecostales otomíes de la Sierra otomí-tepehua*, Universidad Veracruzana, IIH-S, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Saberes y técnicas oníricas en la comunidad de San Antonio el Grande, Huehuetla", en Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coord.), *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp.112-124.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-INI, México, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomíe*, INI, México, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales*, en Los pueblos indígenas de Hidalgo, 2012 pp. 369-380.
- \_\_\_\_\_, "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", Michel Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Ecuador, Abya-Yala, 1990.



- Gell, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford University Press, 1998.
- Good Eshelman, C., "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Jorge Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-FCE, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida" en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coord.) *La noción de vida en Mesoamérica*, UNAM, México, 2011.
- Heiras Rodríguez, Carlos G., "Las voces múltiples del chamán otomí oriental" en, Romero, L. (coord.) *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2011, pp. 61-82.
- Houseman, Michael y Carlo Severi, *Naven or the Other Self A relational. Approach to Ritual Action*, Leiden.Boston.Köln, Brill (col. Studies in the History of Religions, serie *Numen Book*, LXXIX), 1986.
- Islas Salinas, Liz E., "Entre lo huichol y lo mestizo: la práctica contemporánea del *mara'akame*" en *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, México 2011, pp. 285-302.
- Kirchhoff, Paul, "*Mesoamérica*". *Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, 2ª ed., México, Revista Tlatoani, 1960 (Suplemento número 3).
- Martínez Casas, Regina, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2007.
- Medina, Andrés, "*La textura india de la ciudad de México*", *Antropológicas*, México, núm. 17, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 5-16, 2000.
- Madsen, W., *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*, University of Texas press, 2012.

- Martínez, Isabel, "Crear un mundo caminando" en Revista Artes de México, Número 112: *Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, Marzo 2014, México, D.F., pp. 38-49.
- Mejía Lara, Amiel Ernenek, "Rifando la fuerza", en Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coord.), *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp.124-133.
- Muñoz, Oscar, "Ser civilizados mirando el pasado. Los modernos en el pensamiento purépecha", en *Modernidades Indígenas*, Pitarch P., et. al. 2012.
- Neurath, Johannes, "Vecinos, gente y ancestros: Ambivalencias entre los conceptos de vida y persona entre los huicholes" en Pitrou P., et. al. UNAM, IIF, México, 2011, pp. 205-229.
- -----, "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos" en *Relaciones. El Gran Nayar: Patrones de Cambio e Intercambio*, México, El Colegio de Michoacán, vol. XXVI, núm. 101, 2005, pp.22-50.
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomíe del Mezquital*, INI, México, 1974.
- Lazcarro Salgado, Israel, "Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana" en *Diario de campo. Boletín Interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 100 (68 inédito. El ojo del poder en imágenes), México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH-CONACULTA/Museo Archivo de la Fotografía-Secretaría de Cultura de la Ciudad de México-Gobierno del Distrito Federal, septiembre-octubre, 2008, pp. 10-24.
- Le Boulch, Jean, *Hacia una ciencia del movimiento. Introducción a la psicokinética*, Paidós, México, 1989.

- Lenkersdorf, Carlos, “ El concepto de la vida desde la perspectiva tojolabal” en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coord..) *La noción de vida en Mesoamérica*, UNAM, México, 2011
- Lomnitz, Larissa, *Redes sociales y estructura urbana de América Latina*, en León Portilla, M. (coord.), *Motivos de la antropología americanista*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 167-197.
- López García J., “Teléfonos celulares en la era de los mayas. Representaciones y usos entre los ch’ort’i de Guatemala” en *Modernidades Indígenas*, Pitarch P., et. al. 2012.
- Jiménez Moreno, W., *Origen y significado del nombre otomí*, in R.M.E.A. III págs. 62-68, México, 1939.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1980.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1962.
- Peña, Guillermo de la, y Renée de la Torre, *Identidades Urbanas al final del milenio*, Ciudades, 22, 1994.
- Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes, “Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas”, en *Los jóvenes en México*, Reguillo Rosana, FCE, México, 2010.
- Perrin, Michel, “Lógica chamánica” en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, México, CEMCA/Plaza y Valdés/UIA, 1995.
- \_\_\_\_\_ (coord.), *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Pérez González, “El bādi otomí, traductor de mundos” en Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (coord.), *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp. 81-93.

- Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, Artes de México y el Mundo, S.A. de C.V. y CONACULTA, México, 2013.
- Pitarch, Pedro, Orobitg, Gemma, *Modernidades indígenas*, Iberoamericana/Vervuet, Madrid/Frankfurt/México, 2012.
- Pitrou, Perig, “La noción de vida en Mesoamérica. Introducción” en *La noción de vida en Mesoamérica*, Pitrou P., et. al. UNAM.IIF, México, 2011, pp. 9-39.
- -----, “La integración de los objetos modernos en algunos rituales de la Mixe Alta del estado de Oaxaca. Complementariedad, substitución y domesticación” en *Modernidades Indígenas*, Pitarch P., et. al. 2012.
- Preuss, Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 327-332.
- Ramsay, Richard M., “Evolución y diversidad del trabajo migratorio: Gundhó, un pueblo ñähñu del Mezquital”, en *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*, 2012, pp. 223-240.
- Reinoso Niche, Jorgelina, *Ma jäi : noción del cuerpo y persona entre los ñuhu de Pantepec, Puebla*, ENAH, México, 2014
- Rico Bovio, A., *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Joaquín Mortíz, México, 1990.
- Rivero González, José Guadalupe, “Juventudes emergentes: percepciones en torno a la familia, la escuela, el trabajo y el ocio en jóvenes en contextos rurales en San Luis Potosí, México” en *Cuiculco*, número 53, enero-abril, 2012.
- Rodrigues Brandão, C., *Identidades y etnia: construcción de la persona y resistencia cultural*, Ed. Brasiliense, San Paulo, Brasil, 1986.
- Rodríguez López, Abel, “Los rimuká, hilos de vida y muerte” en *Revista Artes de México*, Número 112: *Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, Marzo 2014, México, D.F., pp. 14-21.

- Romero López, Laura E., *Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*, Tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2011.
- -----, "Del chamán en éxtasis al chamán enunciator: La importancia del lenguaje ritual en el estudio del chamanismo nahua" en *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2011, pp. 43-60.
- Sahlins M., *La ilusión occidental de la Naturaleza Humana*, FCE, México, 2011.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamanística amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996.
- Tornéz Reyes, Roberto, *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México, 2008.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza, "Género, clase y etnia. Los modos de ser joven" en Reguillo Rosana, (coordinadora). *Los jóvenes en México*, FCE, México, 2010.
- Valenzuela, Juan Manuel, "Decálogo para repensar las certezas", en el *Futuro ya fue, socioantropología de los jóvenes en la modernidad*, El Colegio de la frontera norte, Ed. Juan Pablos, México, 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en *Cosmopolíticas, perspectivas antropológicas*, Cañedo Rodríguez, M. (coord.) España, 2013.
- -----, "The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits", en EVC, mayo, Quebec, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio" en *Mana* 2(2), 1996, pp. 115-144.
- Wagner, R., *The invention of culture*, Prentice-Hall, USA, 1975.
- -----, *Persona Fractal*, Ed. Trota, S.A. Madrid, 2013.
- Znamensky, Andrei A., *The beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*, Oxford, University Press, 2007.

*Revistas*

- Revista Artes de México, Número 112: "Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra" Marzo 2014, México, D.F.
- Cuiculco, número 53, enero-abril, 2012.