



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA

 **INBAL**

Repositorio de investigación y educación artísticas  
del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura

**Centro Nacional de Investigación, Documentación e  
Información de la Danza José Limón**

**Maka kä ti jä**  
**Del cuerpo a lo divino desde los rituales de sanación otomí**  
Maestro en Investigación de la Danza

**P R E S E N T A**

**Javier Crystian Navarro Cisneros**

**Asesores:**

Dra. Andrea Margarita Tortajada Quiroz

Mtra. Martha Gabriela Noyola Muñoz

Mtra. Guadalupe Barrientos López

Ciudad de México, mayo de 2024

 **CENIDID**

[www.inbadigital.bellasartes.gob.mx](http://www.inbadigital.bellasartes.gob.mx)

Formato digital para uso educativo sin fines de lucro.

Cómo citar este documento: Campos Cruz, Claudia Lizeth. (2024). *Maka kä ti jä. Del cuerpo a lo divino desde los rituales de sanación otomí*. CDMX.: INBA/Cenidi Danza, 2024. Descriptores temáticos (palabras clave): otomí, medicina tradicional, cuerpo mítico, tercer cuerpo, Estado de México.



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



**INBAL**

## **Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura**

**Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de la Danza  
José Limón**

### **“Maka kä ti jä Del cuerpo a lo divino desde los rituales de sanación otomí”**

Tesis

Que para obtener el grado de:

**Maestro en Investigación de la Danza**

Presenta:

**Javier Crystian Navarro Cisneros**

**Directora de Tesis:**

Dra. Andrea Margarita Tortajada Quiroz

**Comité tutor:**

Mtra. Martha Gabriela Noyola Muñoz

Mtra. Guadalupe Barrientos López

Ciudad de México, mayo 2024



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS ESPECIALES .....	3
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4</b>
<i>HYU NU MA NGE</i> E (TERCER CUERPO), DESCRIPCIÓN DEL TERCER EXCLUIDO .....	4
<i>KHARÖ YU</i> (RAÍCES DE HONGOS), MICELIO DE CONOCIMIENTOS .....	16
DEL CUERPO A LO DIVINO.....	27
ENAGUAS DE LA TIERRA .....	30
<b>CAPÍTULO 1 .....</b>	<b>43</b>
1.1 <i>Y'É TĒ KĪ</i> , EL QUE CURA.....	43
1.3 <i>NOYA MA'MFENI</i> , PALABRAS DEL PENSAMIENTO.....	52
1.4 SIEMBRA Y CEREMONIA.....	55
1.5 EL COSTUMBRE.....	64
<b>CAPÍTULO 2 .....</b>	<b>77</b>
2.1 TEJIDO DE COSMOS Y DEL MUNDO .....	77
2.2 INTERMITENCIAS DEL CUERPO.....	85
2.3 REALIDAD DE LO SAGRADO .....	88
2.3 LAS ANTIGUAS.....	94
2.4 LAS POTENCIAS.....	98
2.5 ALMAS DE CUERPO Y TIERRA.....	101
2.6 <i>NĪDU'NA</i> , EL MUNDO DE ABAJO .....	111
<b>CAPÍTULO 3 .....</b>	<b>119</b>
3.1 <i>SHEDĪS</i> O “ENERGÍAS VITALES” .....	119
3.2 <i>SHĒDI NZAHKI</i> O “LA FUERZA VITAL” .....	123
3.3 <i>SHĒDĪ T'SI BĪ</i> O “LA FUERZA VITAL DEL FUEGO” .....	127
3.4 <i>SHĒDĪ DEHÉ</i> O “LAS FUERZAS VITALES DEL AGUA” .....	132
3.5 <i>SHĒDĪ HŌI</i> O “FUERZA VITAL DE LA TIERRA” .....	138
3.6 <i>SHĒDĪ NDAHĪ</i> , LAS FUERZAS VITALES DEL VIENTO .....	142
3.6.1 <i>Xūmi ya ndahĭ nu ma ngee</i> o la sombra de los aires y sus cuerpos .....	146
3.7. LA FUERZA VITAL DE LA PRESERVACIÓN, SEXUALIDAD EN SILENCIO.....	152
3.8 <i>MAKA KĀ TI JĀ NU MA NGE</i> E <i>HŃĀ NŃYU</i> , EL CUERPO MÍTICO DE TRES CABEZAS.....	158
3.9 DANZA DEL <i>MAKA KĀ TI JĀ</i> .....	170
<b>GĀT'SI (CONCLUSIONES) .....</b>	<b>175</b>
<b>GLOSARIO .....</b>	<b>185</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>188</b>

*A mis amadas y amados...*

## Agradecimientos especiales

Estas palabras no reflejan el agradecimiento que tengo a todas y todos los que hicieron posible esta investigación. Al Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de la Danza “José Limón” (CENIDID-Danza), compañeras y compañeros de generación por haber cambiado mi vida y apoyándome en todo momento, a mi asesora Margarita Tortajada que he admirado siempre, a mis lectoras Guadalupe Barrientos por ser un referente determinante en mi vida y Gabriela Noyola por esa amistad incondicional.

A las familias de sanadores que me abrieron la puerta de sus casas, a la familia García Bermúdez Bermúdez y su hijo y amigo Erick Moctezuma les agradezco por su hospitalidad paciencia y conocimientos, a don Manuel Álvarez, a la familia de don Bonifacio Matías, a doña Mago Márquez por su apoyo y su sinceridad, a don Braulio que ahora forma parte de las *Antiguas*, a mi maestra de otomí Ana Ilaria Antonio García y su amorosa familia y a doña Micaela Caballero por su valioso tiempo y conocimientos. A mi hermana Itzel, mi madre Alejandra, mi padre Javier y los hermanos y hermanas que me dio la vida, a mi amiga Lizeth Campos que fue una guía valiosa para esta investigación, a mi amigo Javier Matías por esas noches interminables hablando de todo y nada y llorando por lo mismo, a Victor Caro por abrirme las puertas de su casa y compartir momentos tan emotivos, a mi alumno Josué Francisco y familia por compartir su tiempo y espacio, y a Jesús González... por todo, todos ellos y a todas las fuerzas existentes

*¡Jämadi, muchas gracias!*

## Introducción

### *Hyu nu ma ngee (tercer cuerpo), descripción del tercer excluido*

En la Escuela de Bellas Artes de Toluca (EBAT) ubicada en la ciudad de Toluca de Lerdo, Estado de México (Edomex), desde el 2016 desarrollamos diversos proyectos relacionados con disciplinas artísticas de carácter escénico en la Licenciatura de Educación de las Artes Escénicas (LEAE), de la cual formo parte. El plan de estudios está inclinado principalmente en desarrollar disciplinas dancísticas como danza clásica, danza contemporánea y danza folklórica, mi intervención en la carrera es con las dos primeras, aunado a prácticas escénicas y asesorando a algunos estudiantes en sus proyectos de titulación.

Durante el 2018 se realizaron diversas colaboraciones con representantes culturales de las distintas regiones indígenas como: mazahua, matlatzinca, nahua, mije y otomí, cuyas prácticas culturales y sociales de esta última llamaron fuertemente mi atención, de tal modo que pude conocer a danzantes, guardianes de la cultura y médicos tradicionales con lo que entablamos un diálogo didáctico para el estudio y la escenificación de algunas danzas tradicionales relacionadas con bodas, celebración a la primavera, rituales para la siembra y la cosecha, mismas que se incluyeron en los trabajos de prácticas escénicas del ciclo escolar. El intercambio cultural fue muy enriquecedor ya que nos permitió ofrecer diversos talleres de danza en algunas escuelas de artes regionales, casas de cultura y centros comunitarios del Edomex, fue así como poco a poco fui conociendo a más personas que salvaguardan elementos culturales de las comunidades mencionadas.

La EBAT, siendo una institución rodeada de zonas rurales, una gran parte de nuestros alumnos y alumnas son indígenas o tienen descendencia o linaje indígena, durante el periodo del 2019 al 2022 el 43 % de la población estudiantil total corresponde a este sector y su procedencia no solo corresponde a diversas regiones del Edomex, también de Michoacán, Campeche, Tamaulipas, Veracruz, Ciudad de México y Puebla. La mayoría van y vienen de sus pueblos o comunidades para tomar sus clases habituales, algunos otros viven con parientes que residen en Toluca o Metepec y otros más optan por la renta de cuartos ante el enorme gasto que representa el transporte o la inseguridad de los trayectos, en suma se puede considerar que en la EBAT se vive una multiculturalidad.

A pesar de ello las y los estudiantes no se muestran identificados con su cultura<sup>1</sup> nativa, son ajenos a las actividades del campo a pesar de vivir en zonas agrícolas o rurales, no tienen interés por sus festejos tradicionales, mucho menos con su lengua materna, no recuerdan sus historias o leyendas originarias, han dejado a un lado su participación religiosa, peor aún, no tienen una identidad común relacionada con su comunidad, negando de esta forma su orígenes, en este sentido, enfocándonos a la población otomí tan solo el 18.98% de sus habitantes se considera a sí mismos indígenas, el resto no se reconoce con esta identidad, no habla la lengua materna, ni realiza las actividades de sus antecesores y la gran mayoría abandonó sus tierras de origen (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2020),

---

<sup>1</sup>Para fines de esta investigación se toma la definición de *cultura* refiriendo a Giménez (2005), quien a través del análisis de Pietro Rossi anota lo siguiente: se toma por *cultura* a “todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos o implícitos, racionales, irracionales o no racionales que existe en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano” (p. 44), definición la considero sustancial, ya que acorta la distancia entre la conceptualización del fenómeno

este fenómeno ya se identificó por María Nieto (2016) especialista en derechos internacionales indígenas, quien lo nombra como autoadscripción identitaria, lo cual describe como: “elementos que dan la pauta para identificarse como parte de un grupo social, además de explicar los medios que éste tiene para reconocerse como miembro de un pueblo originario [o] un pueblo indígena reconocido por el Estado Nacional y que se identifica como tal” (p. 9) de este modo, y para efectos de esta investigación, autoadscripción identitaria lo planteo como el sentimiento y la decisión de pertenecer a una región o una cultura o tal vez negarla, de acuerdo con el lugar de origen del individuo.

Durante las actividades de cierre que correspondieron a los montajes de prácticas escénicas de la EBAT en el 2018, durante un conversatorio expuse la evidente pérdida de la identidad cultural dentro de la comunidad indígena en la ciudad de Toluca, coincidiendo de manera apasionada con la Doctora Nancy Castañeda, coordinadora del área de LEAE en ese momento, por lo que me extendió la invitación personal para participar en diversos proyectos donde pude tener contacto con jóvenes de comunidades otomíes ubicadas en Tejupilco, Jiquipilco y Temoaya. Fue así que comencé a relacionarme con las personas, a conocer a las familias de mis alumnos, saber dónde y cómo viven, percatarme de algunas costumbres relacionadas con los rituales de sanación de la medicina tradicional otomí, despertando mi curiosidad por su tratado y el enfoque humanístico del cuerpo, su relación con la naturaleza y su espiritualidad<sup>2</sup>, para ello realicé diversas actividades de campo en la comunidad de Enthavi, Solalpan, que pertenece a Temoaya en el Edomex.

---

<sup>2</sup> En esta investigación, se toma como *espiritualidad* al conjunto de prácticas y creencias referenciadas en la sabiduría de los antepasados, donde los espíritus, la naturaleza y la magia son parte de la vida

No obstante, la pérdida de identidad en la comunidad estudiantil no era compartido con mis compañeros docentes en la LEAE. Dentro de las reuniones técnico pedagógicas, los profesores del área de danza clásica mencionaron su preocupación por “elevar” el nivel de los alumnos egresados, señalando que deberíamos ser más cuidadosos en la selección del perfil de ingreso de los estudiantes, que según su perspectiva, las características del cuerpo indígena<sup>3</sup> son un defecto que les impide desarrollar las habilidades corporales dancísticas en las artistas escénicas, cabe destacar que en la Licenciatura en Danza Clásica impartida en la misma institución no aceptan bajo ninguna circunstancia a alumnas ni alumnos con este perfil morfológico y en la carrera de Interpretación Dancística del Folklor Mexicano existe una notoria preferencia por otorgar los papeles solistas a personas con piel blanca, complexión delgada y de mayor altura, que considero corresponde al modelo occidental hegemónico<sup>4</sup> de belleza, si bien la igualdad social y la no discriminación son principios fundamentales en la educación mexicana es una realidad que viven día con día, desafortunadamente es una dinámica que permea la visión que se tiene sobre el mundo y que afecta dramáticamente la perspectiva que se pueda tener sobre el cuerpo y sobre sí mismo.

En este panorama, los jóvenes originarios o con descendencia indígena buscan referentes culturales apegados a un contexto cultural que corresponde a Estados

---

cotidiana y su interacción sagrada con los seres humanos que conducen tanto el modo de vida de un grupo social como su pensamiento (López, 1980).

<sup>3</sup> De baja estatura, color de piel oscura, cuello, piernas y brazos cortos, de complexión robusta y regordeta.

<sup>4</sup> Supremacía que una cultura ejerce sobre otra dejando ver la superioridad y dominación sobre las otras, refiriendo en esta investigación al europeo o estadounidense (RAE, fecha de consulta diciembre del 2023).

Unidos de Norte América<sup>5</sup>, externando su deseo por pertenecer a un mundo más “actual” y “moderno”, al que se le podría considerar occidentalizado. El rango de edad de los estudiantes de la LEAE oscila entre los 17-28 años, etapa crucial para el desarrollo de la personalidad, sin embargo la gran mayoría de linaje indígena rechazan su origen y todos los elementos culturales de pertenencia a su comunidad, situación preocupante ya que al rechazar estos principios puede verse afectada su autoimagen y lo que es peor la relación con su entorno social se ve distorsionado. Con esta falta de conexión a sus orígenes, el reconocimiento a los elementos culturales, comunitarios y espirituales muere poco a poco, desafortunadamente este acontecimiento pareciera inminente.

Ante este panorama y mis múltiples cuestionamientos al cuerpo académico de la LEAE, surgió la necesidad personal de replantear, con sensible urgencia, cómo se mira el cuerpo indígena desde las artes escénicas, en particular la danza, creí necesaria la búsqueda de un nuevo ámbito para reconfigurar su percepción, disputando el derecho que los profesores nos adjudicamos sobre los estudiantes y de romper con la concepción de una posible eficiencia basada en ciertas características físicas que favorecen el “buen” desempeño de la danza tal como la conocemos, estamos tratando con un cuerpo al que se le conoce muy poco consecuencia de la discriminación y la exclusión social o cultural reflejada, en este caso, en los espacios formativos de arte, alejado del predominio de cómo debería ser el cuerpo en el escenario, el planteamiento anterior requirió de nuevas formas de pensamiento lejos de las convenciones establecidas de concebir el cuerpo, dicho en palabras populares

---

<sup>5</sup> Denominé de esta manera al gusto por la cultura Pop de la actualidad, refiriéndose a la moda para vestir, estilos de danzas urbanas y gusto por cantantes del mismo género ya sea estadounidenses o europeos.

“mirar del otro lado del cerro”, la construcción de esta concepción toma en primera instancia el planteamiento de Basarab Nicolescu (2006), físico teórico que propone relacionar el arte, ciencia y tradición a través de la multidisciplinaria, quien revela su postulado *tercero incluido*, un espacio propicio para la descripción de un ser que no corresponde a ningún modelo establecido por lo que no está reconocido dentro de la “norma” pero que tampoco corresponde a lo que ésta rechaza (1996), nos habla de un individuo alejado y apartado del ideal preponderante, relegado por no pertenecer a lo comúnmente aceptado, la lógica del *tercer incluido* intenta definir un espacio que no somos capaces de concebir, en palabras del autor se describe lo siguiente: “los opuestos son más bien contradictorios: la tensión entre los contradictorios construye una unidad más grande que los incluye” (p. 29), lo anterior se refiere a mirar el enorme espacio que hay entre dos planteamientos que aparentemente son antagónicos, del mismo modo Nicolescu (1996) plantea otro principio dentro de esta misma lógica que se contrapone a este espacio intermedio al que nombra *tercer excluido*, en suma niega la existencia de el tercer elemento habitante de esta zona intermedia donde no hay posibilidad de un tercer término, para lo que el autor apunta:

[...] la lógica del tercero excluido es dañina en casos complejos, por ejemplo, dentro de las esferas económica, social, cultural, religiosa o política, pues en tales casos ésta opera como una lógica genuina de exclusión: bueno o malo, derecha o izquierda, infierno o paraíso, vivo o muerto, mujer u hombre, pobre o rico, blancos o negros. (p. 16)

Este ámbito de pensamiento lo consideré propicio para esta investigación con la intención de reconciliar los diferentes lugares donde se puede reflexionar sobre ese cuerpo que no se considera facultado para la danza pero ya es parte de la danza misma, para ser más claro, muchos de las y los estudiantes forman parte de mayordomías, cofradías o grupos populares donde se practican danzas tanto rituales como tradicionales y buscan en la EBAT un espacio para continuar con la profesionalización de estas prácticas, desafortunadamente se enfrentan a los problemas antes mencionados. Para mi, hablar de la lógica del *tercer incluido* es romper con la lógica del *tercer excluido* y su funcionamiento en la realidad, siendo este último término el que se empleó como eje articulador en la narrativa de esta investigación e identifica este cuerpo relegado, contemplar este cuerpo es detallar en elementos que van más allá de lo que se ve en apariencia; para lo anterior el *tercer excluido* ofrece la oportunidad de reflexionar en otras corporalidades y a su vez qué realidades configuran su movimiento, intento visibilizar lo que no se puede ver del cuerpo, lo que nombré como cuerpo mítico, de este modo la medicina tradicional y sus prácticas de sanación las consideré una práctica que podía cambiar mi visión sobre un cuerpo técnico que danza y cómo se relaciona con este cuerpo mítico esta íntimamente relacionado con la naturaleza y el cosmos, me ofreció la oportunidad de aprender de las posibles realidades y cómo éstas afectan la nuestra creando un espacio ontológico de mutua reflexión, sabiendo que el cuerpo mítico era una conjetura propia planteada desde mi postura de observador participante, a lo largo de la investigación me dediqué a recopilar elementos teóricos que pudieran respaldar la noción de este cuerpo que no se puede ver sin saber que los sanadores ya me mostraban esta corporalidad con cada elemento de su cotidiano.

Es así como se plantea uno de tantos factores que pueden coadyuvar a la revalorización de los orígenes comunitarios de las personas con linaje indígena dentro de las artes formativas del cuerpo no solo en la EBAT sino en diferentes ámbitos de la danza, pero el mayor esfuerzo fue cambiar mi visión como bailarín, docente y coreógrafo para acompañar al *tercer excluido* en el desarrollo de su plenitud como individuo, lo cual refiero en el postulado de la Autonomía de los Pueblos Originarios, Incluido en los Derechos Humanos (2016) que establece el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), donde se menciona que las normas de convivencia social y política reguladas por la costumbre y el derecho no escrito, requieren un panorama específico donde “exige recrear modelos cosmogónicos de universos morales; en los que, el derecho es una manifestación de la voluntad común, dinámica y flexible ante la realidad inmediata” (Cruz citado por el TEPJF, 2016, p. 7), que busca la *reinención de la identidad cultural*, la cual implica la validación de los antiguos saberes que permitan retomar el derecho a una práctica viva identitaria, integrada por el diálogo entre la comunidad tradicional de pertenencia y el horizonte de la modernidad que en ocasiones parece absorberlo todo.

En este sentido y para definir el **objetivo general**, esta investigación intentó describir el cuerpo mítico desde los rituales de sanación otomí, lo cual se fundamentó al indagar en su conexión con el cosmos y la naturaleza que pudiera derivar en la transformación del individuo, así también se examinó la posibilidad de diversas corporalidades que derivan de ello, de igual modo se detalló en los mundos posibles que conforman el cosmos otomí, con lo anterior se planteó que pudiéramos reflexionar cómo nos relacionamos con nuestra cultura de origen para enriquecer los

espacios de formación y creación artística que definen lo performático<sup>6</sup>, a este esfuerzo por conservar la *identidad cultural* al reconocerse y aceptarse como parte de un grupo social determinado Bojacá (2005) lo nombra como *relación auto-esencial*, lo cual implica retomar los elementos que forman parte del propio origen que forma parte de la concepción del individuo en relación con la naturaleza a lo que nombró *etnocultura*, concepto que para fines de esta investigación se plantea desde dos procedencias, por un lado la etnografía que es el estudio y la descripción de la cultura perteneciente en un grupo humano en conjunto con su medio (2005) y por otro retoma la definición de cultura que Geertz Clifford (1989) que retoma la búsqueda de significaciones desde el entendimiento y el corazón de los hombres, para lo que el autor apunta:

[...] considero que la cultura es esa urdimbre<sup>7</sup> y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación. (p. 20)

---

<sup>6</sup> En el contexto de esta investigación *performático* se referirá al cambio que sucede en el cuerpo a nivel expresión corporal que propicia un lenguaje poco habitual relacionado con lo contemplativo, espiritual o mágico delimitando un momento especial en el cotidiano de las personas.

<sup>7</sup> Conjunto de hilos que se colocan en el telar paralelamente unos a otros para formar una tela (RAE, fecha de consulta 23 de enero de 2024).

Clifford en su propuesta de “descripción densa” propone una profunda reflexión sobre el actuar de las personas basada en el “pensar pensamientos” (p. 21) y en las propias interconexiones contenidas de manera social dejando al investigador la ardua tarea de acceder a ellas, siendo esta descripción densa una propuesta esencial para reflexionar sobre los conocimientos en los que me vi sumergido durante esta investigación. La etnocultura es una oportunidad para tratar de cerca algunos elementos ocultos del ser humano que nos ayuda para analizar las materialidades de la imaginación, es decir cómo nuestras creencias se convierten en realidad en la medida que las tomamos como verdaderas, mi planteamiento es que esta materialidad se refleja en el cuerpo y transforma nuestro entorno así como la forma en la que nos relacionamos con él, en este sentido los elementos culturales que retomé como guía para el análisis etnocultural del *tercer excluido* están basados en la propuesta teórica de Bojocá (2005, p. 91) los cuales cito a continuación:

- Elementos materiales u objetos concretos, retomados de las labores cotidianas y el lenguaje.
- Elementos significativos representados en tales objetos materiales, en diversas prácticas culturales y diversas manifestaciones populares.
- Elementos espirituales implícitos en historias populares, prácticas de trabajo cotidiano, análisis de los elementos materiales y espirituales que se manifiestan por medio del lenguaje y las expresiones múltiples.
- Elementos teóricos e investigaciones propuestos por diversos antropólogos en torno a los estudios etnográficos.

Dada la naturaleza de este análisis y para observar al *tercer excluido* inmerso en su propia naturaleza y espiritualidad, se planteó como ámbito inicial el tratado al cuerpo en la medicina tradicional como una manera de replantear la visión que la danza y las artes escénicas depositan en el *tercer excluido*, en este sentido retomo la propuesta de descripción densa de Geertz (1973) para mencionar que fue necesario una metodología a la que percibo como sensible<sup>8</sup> y que en palabras del autor se retoma lo siguiente:

La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre. (p. 40)

De este modo y por las actividades que en ese momento realicé con la comunidad otomí en Enthavi se empleó un modelo metodológico de intervención etnografía participativa para una reflexión sobre las conexiones entre los elementos, las personas y las formas simbólicas que se plantean en sus hechos sociales (1973) realizando actividades cotidianas, prácticas de sanación y actividades religiosas, con la intención de indagar en el estudio alternativo del cuerpo basado en los elementos espirituales del ser humano relacionados con la naturaleza, el cosmos y sobre todo consigo mismo. Cabe destacar que si bien un estudio etnográfico requiere el análisis

---

<sup>8</sup> El adjetivo de lo “sensible” toma como referencia la propuesta de Geertz (1989) que detalla en la reflexión del ámbito empírico considerando las emociones derivadas de sumergirse en el medio de la acción social, dicho de otro modo, escuchar el sentir de las personas para conocer desde otra perspectiva su realidad y permitirnos vivir y reflexionar la diversidad de emociones que esto nos produce.

de los festejos y costumbres comunitarias, el periodo de esta investigación inició durante la pandemia derivada del COVID-19 en el periodo del 2020 al 2024, por lo que el confinamiento sanitario impidió la realización de las mismas, de ahí que este análisis etnocultural comenzó en un ambiente familiar y completamente íntimo.

Para dar cuenta de todo ello, esta investigación se presenta en tres capítulos, en los que se puede indagar cómo la medicina tradicional otomí nos ayuda a mirar el cuerpo tangible e intangible; en la Introducción se desglosa de manera general elementos detonantes para esta investigación así como la descripción del contexto donde está inmerso el *tercer excluido*, la justificación y pertinencia su análisis relacionado con su espiritualidad, esta mirada toma como punto de referencia el análisis etnocultural en este contexto en conjunto con la crítica especializada así como una descripción detallada de las líneas teórico metodológicas aplicadas, de igual manera se encuentra el contexto histórico incluyendo la conceptualización de la medicina tradicional y marcos legales que han surgido en torno a ella, tomando en cuenta las regulaciones de la Secretaria de Salud (SS) en México sobre su práctica, aunado a ello se muestra el estudio de la lengua otomí, de manera muy general, como parte del análisis social y etnocultural, así mismo se muestra cómo el ciclo de siembra y cosecha genera diversos acontecimientos sociales, circunstancias y fenómenos en la población como la migración y pérdida del territorio otomí.

En el capítulo 1 se repasa en la descripción de la figura del sanador en diferentes comunidades estudiadas, el capítulo 2 contiene una perspectiva de lo que es considerado como sagrado y cómo se relaciona con el cuerpo, de igual modo se describe el estudio de las entidades espirituales más importantes para la cultura otomí, el capítulo 3 describe las fuerzas de la naturaleza relacionadas con las

funciones vitales del cuerpo y para finalizar, y a manera de reflexión sobre la transformación del *tercer excluido*, se describe una curación realizada por una sanadora donde se dispone de las principales nociones del cuerpo mítico planteadas en el ámbito de esta investigación.

### ***Kharö yu* (raíces de hongos), micelio de conocimientos**

Desde mi perspectiva, una de tantas particularidades que caracteriza la etnocultura otomí radica en la elaboración compleja de representaciones espirituales de la realidad y cómo estas dan ciertas virtudes al cuerpo, lo cual ofrece una diversidad en significaciones, interpretaciones y contextos presentes en el cotidiano comunitario para conceder la “riqueza simbólica del pensamiento otomí” (Galinier, 1990, p. 332), sobre su estudio se tomaron los **postulados teórico metodológico** cuyos puntos principales entablan un diálogo de posturas que miran hacia la decolonización del conocimiento ya establecido, para lo que se plantea de primera instancia la propuesta Boaventura de Sousa (2017), doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale, con su propuesta *Epistemologías del sur* que mencionan un ámbito propicio para el nuevo conocimiento, para mi esta idea dialoga íntimamente con el planteamiento de Donna Haraway (1991), profesora emérita estadounidense en el Departamento de Historia de la Conciencia y el Departamento de Estudios Feministas de la Universidad de California en Santa Cruz en Estados Unidos de Norte América nombrado *epistemologías situadas* que nos invitan a mirar hacia diferentes orígenes del conocimiento, en suma la propuesta teórica-filosófica de *La crianza mutua*,

formulado por Elvira Espejo (Espejo, 7 de octubre 2021), investigadora y artista plástica boliviana especializada en el arte de la hiladería ancestral, quien describe la existencia recíproca para la creación de nuevas formas de vida y conocimiento sensible que vincula las fuerzas del pensamiento y los sentimientos, como eje transversal de esta investigación traigo a cuenta la formulación del *tercer excluido* de Nicolescu (2006), a través de nuevos modelos de pensamiento multidisciplinario que en este caso trastocan la concepción de un solo cuerpo que representa el mundo.

Del mismo modo las aproximaciones a estudios antropológicos especializados como las observaciones de Jaques Galinier (1990) antropólogo cuyas propuestas abrieron la mirada hacia la espiritualidad de la cultura otomí a través de su cotidiano, aunado a ello Patricia Gallardo (2016) antropóloga, investigadora y catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México describe diversas actividades religiosas relacionadas con la espiritualidad, por otro lado Jorgelina Reinoso (2020) cuyas investigaciones reparan en las prácticas chamánicas de la medicina tradicional otomí, si bien estas investigaciones fueron realizadas en el Valle del Mezquital forman parte de mis **antecedentes** y que dan una posible referencia a múltiples preguntas sin respuesta aparente sobre los grupos otomíes que habitan el Valle Central del Edomex, para complementar dicho marco teórico fueron incluidos los referentes antropológicos y etnográficos como López Austin (1980, 1990), historiador mexicano especialista en estudios del México precolombino experto en cosmovisión mesoamericana y en los pueblos indígenas, quien desglosa la cosmogonía náhuatl, concepciones del cuerpo y prácticas curativas, los cuales son precedente importante dentro del registro de las prácticas rituales de diversos grupos indígenas mismas que describen la “representaciones de la constitución y funcionamiento del organismo

humano” (p. 10), por último se toma los estudios de Israel Lazcarro (2008) quien indaga en las reflexiones antropológicas que describen rituales relacionados con diversos elementos de la naturaleza, entre ellos los relacionados con el agua, de los que se desprenden diversos conocimientos que toman lo social como parte fundamental de su discurso, todo ello da cuenta de los puntos teórico que enmarcan esta investigación mencionando solo los principales.

Cabe destacar que el trabajo prioritario de campo se realizó en la comunidad de Enthavi, municipio de Solalpan en Temoaya Edomex, incluyendo diversas investigaciones en Pilares y San Pedro de los Metates en el municipio de Acambay, correspondientes al Valle Central del Edomex, aunado a esto se estudiaron dos comunidades del Valle del Mezquital en Hidalgo que son Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec particularmente, además de Ixtenco en Tlaxcala. Los informantes, fuente directa de esta investigación son citados por sus nombres, esto por petición de Don Manuel Álvarez, guardián de la cultura otomí en San Pedro de los Metates y como una manera de identificar el conocimiento planteado de fuentes personales. Ante un panorama tan diverso con puntos teóricos aparentemente distantes fue necesario desarrollar un entramado teórico-metodológico poco convencional que considera cada propuesta teórica, empírica, saberes y reflexiones comunitarias que se entrelaza con lo sensible como elementos vivos ejemplificado en una metáfora de un micelio<sup>9</sup>, la cual toma en cuenta la propia naturaleza del fenómeno esperando que sus componentes pudieran dialogar entre sí como una red de elementos ontológicos interconectados, pensando en el funcionamiento del micelio que es desarrollarse,

---

<sup>9</sup> Cuerpo subterráneo propio de los hongos, formado comúnmente de filamentos muy ramificados y que constituye el aparato de nutrición de estos seres vivos, se cree que es usado por otros organismos vegetales para comunicarse (RAE, fecha de consulta septiembre del 2023).

retroalimentarse y comunicar a diferentes seres mediante filamentos debajo de la tierra, se propone tomar como referencia al individuo, su realidad, creencias, espiritualidad, la naturaleza donde está inmerso, los saberes comunitarios en conjunto con el cuerpo formando una red que de igual manera abraza las propuestas teóricas; fue así que para fines de esta investigación la metodología usada se nombró como *micelio ontológico*, metáfora que me puede ser de gran ayuda para explicar su interconexión.

Tomar en cuenta dichas teorías pareciera una invitación a “mirar al lado contrario donde sueña el rayo”, dicho en refranes populares, en apariencia es mirar hacia donde no pasa nada y tal vez encontrar realmente el origen del suceso, lo cual requiere un tejido de pensamiento que parten de diferentes perspectivas no convencionales, al respecto Haraway (1991) nos invita a mirar desde otro panorama el pensamiento hegemónico o como ella lo describe alejarse de la “sistematicidad global” (p. 334), señala que cada filamento o saberes instaurados en el tiempo, el espacio y la conciencia de los seres debe dirigirse de manera profunda hacia los conocimientos propios de su cultura y alejarse de dicho sistema global, en este sentido pienso que los principios teóricos que forman parte de este micelio ontológico parten de las creencias que se entretajeron sobre el mundo donde el *tercer excluido* está inmerso, mirarlo, conocerlo y seguir dichas fibras de esta red nos puede replantear la manera de percibir el cuerpo, en este caso el otomí, la necesidad de resignificarlo **ante la danza pero sin la danza** me llevó a la búsqueda de otros puntos fuera de lo escénico, encontrando en los rituales de sanación una posibilidad de

enriquecer las concepciones del cuerpo que pertenece a este mundo y a otros posibles.

La propuesta anterior plantea la deconstrucción de la realidad tal como la conocemos bajo un sistema de constante observación y reflexión a lo que Nicolescu (2006) llama *axioma ontológico* donde formula una existencia de diferentes niveles de realidad existentes en la naturaleza y la interconectividad entre ellos, lo cual describió a través de otras disciplinas como las ciencias sociales y artes para lo que formuló la idea de “axiomas de la metodología de la transdisciplinariedad” (p. 22) que en palabras del autor se describen lo siguiente (pp. 22-23):

1. Existen en la naturaleza y en nuestro conocimiento de la naturaleza, diferentes niveles de realidad y, correspondientemente, diferentes niveles de percepción.
2. El axioma lógico: El paso de un nivel de realidad a otro es asegurado por la lógica del tercero incluido (que en contexto de esta investigación se refiere al *tercer excluido*).
3. El axioma de la complejidad: La estructura de la totalidad de niveles de realidad o percepción, es una estructura compleja: cada nivel es lo que es porque todos los niveles existen al mismo tiempo.

Como lo hace notar Nicolescu la palabra *realidad* se refiere a “designar lo que *resiste* a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes [...]” (p. 24), es decir cómo percibimos el mundo y de qué manera le damos una explicación, los axiomas mencionados son una propuesta que nos puede ayudar a validar la concepción y descomposición del mundo como lo conocemos a partir de analizar los elementos no visibles en conjunto con los pensamientos que fluyen en el cuerpo, la

coexistencia entre la pluralidad de pensamientos, creencias, vivencias y memoria pueden ampliar nuestra perspectiva sobre el *tercer excluido* como parte de un todo y cambiar la misma realidad a partir de estos pensamientos que pudieran derivar en su transformación.

Uno de los saberes sustanciales que conforma el ámbito de este micelio otológico proviene del modelo de pensamiento llamado *Epistemologías del sur* de Sousa (2017) que repara en todo el conocimiento que surge de las culturas dominadas del hemisferio sur, se plantea un contraflujo al saber “legítimo”, para ello el autor plantea un espacio imaginario propicio donde propuestas desafiantes encuentren un ambiente rico para desarrollarse a lo que el autor describe como *Ecología de los saberes*, donde el conocimiento generado por la ciencia pueda dialogar con los saberes obtenidos de manera natural o con el conocimiento popular desapegados de la cultura dominante, dicha confrontación puede ayudar a replantear la misma realidad, la intención es obtener conocimiento a partir del intercambio de otros conocimientos.

De Sousa propone re-nombrar o re-escribir un conocimiento desafiante a los saberes impuestos que construyera un espacio de convergencia para nuevas ideas sobre la realidad al que nombró como *Sociología de las Ausencias*, a manera de *justicia epistemológica* que mira más allá del modelo ya construido e impuesto, un espacio que muestra “la relacionalidad constitutiva que existe entre los mundos biofísicos, humanos, y sobrenaturales o espirituales” (p. 33) que han sido descartados y descalificados por no ser parte de un raciocinio “lógico” y “moderno”, de tal modo que estos pensamientos interconectan los elementos espirituales o no visibles con la vida material, la *Sociología de las Ausencias* es mirar hacia lo desconocido,

descalificado por la cultura o pensamiento dominante así lo que no es de esta realidad tal vez es posible, al respecto el autor apunta:

Mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe. Así de inmediato compartimos esta racionalidad perezosa, que realmente produce como ausente mucha realidad que podría estar presente.  
(p. 23)

Parte de esta propuesta es “transformar los objetos imposibles en posibles y con base en ellos transformar las ausencias en presencias centrándose en los fragmentos de la experiencia social” (p. 109) que son propios de cada espacio, así existe la posibilidad de encontrar un nuevo tipo de pensamiento que formuló la existencia de otro tipo de mundo relacionado con la naturaleza.

Retomando el micelio ontológico y los nuevos pensamientos que pueden fluir a través de ello, planteo integrar el postulado de las *epistemologías situadas* que de acuerdo con Haraway (1990), es la manera de generar conocimiento desde otras prácticas de vida e intelectuales referenciadas con el “poder de las teorías críticas y modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos” (p. 322). Lo anterior se desarrolla mediante un circuito de conexiones que unifican esos cuerpos excluidos “incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y muy diferenciadas” (p. 322) a las que pertenecen y reparan en mirar el cuerpo “íntimamente, personal e individualizado” (p. 334), para apreciar los conflictos que su propia existencia genera en diversas orientaciones sociales mismas que

podrían diversificar los significados en la realidad, indispensables para visibilizar nuevas culturas o bien, nuevas corporalidades.

Estas concepciones son tomadas como fibras o filamentos que forman parte de este micelio ontológico, una de ellas proviene de los saberes ancestrales de la cultura aimara y quichua nombrado por Espejo (7 de octubre 2021) como *La crianza mutua* que retoma los saberes de sus antepasados y plantea un nuevo modelo de pensamiento más relacionado con la naturaleza de sucesos comunitarios, lo anterior está enfocado para enriquecer las posibilidades que la investigación artística puede proporcionar al conocimiento, de tal modo que pudiera tener otros enfoques mismos que nombró *Yañak uywaña* que significa “la crianza mutua de las artes”, donde reconcilia la transformación del objeto en sujeto, mira con sensibilidad al cuerpo y abre la posibilidad de que el pensamiento se transforme a través del tiempo. *La crianza mutua* intenta reparar la fragmentación de la educación y la ciencia occidental separada del arte y las actividades creativas locales, explica el grave alejamiento de la razón en relación con la sensibilidad que genera un conocimiento desarticulado, sin embargo el mirar a un pensamiento y conocimiento sensible nos conduce a un razonamiento auto-reflexionado.

Para los fines de esta investigación se tomaron tres modelos del *Yañak uywaña*, el primero retoma el arte de fabricar hilos artesanales bajo el término *quapucamani* en aimara o *phuxkaxquamayux* en quichua, cuyo significado es “la crianza mutua de la hiladería”, describe la unión de los campos de fuerza de los elementos en constante movimiento, retoma la acción de transformación de las materias primas como el algodón, la lana o las plumas para transformarla en hilos, la actividad de sentir el material con los dedos transporta la conciencia a otras zonas del

cuerpo. Espejo nos invita a “pensar con los dedos” mostrando cómo el pensamiento se puede sentir o en palabras de la autora el *sentipensar* que intenta ejemplificar la complementariedad entre la sensibilidad de las cosas, los seres en conjunto con el poder del pensamiento y la creatividad que en aimara es nombrado como *Yañakluri* que significa: “*el o la creadora de las cosas*”.

Por otro lado el postulado *Sami quamani* en aimara o *llimphiquamayux* en quichua nos habla, en un sentido literal, de colorear las fibras a través de la inmersión de agua con tintes, lo que intenta explicar que no hay un ser dominante que consume a otro, sino dos seres que se complementan: la crianza mutua de las existencias que implica un pensamiento más equilibrado y sensible. Espejo lo relaciona con el despliegue de la vida o elementos de la naturaleza en su dinámica de interconexión, con ello da un espacio para entender la teoría del sentido y la sensibilidad de los seres vivos y su interacción. Para ejemplificar lo anterior, pongo por caso la elaboración de brebajes o infusiones medicinales que se unen en diversos ingredientes para crear una sustancia que sanará al cuerpo enfermo. *La crianza mutua de las existencias* es una herencia de conocimiento superior, que involucra la complementariedad de los seres o seres que se integran para conformar otro más.

Aunado a ello y siguiendo estas fibras de conocimiento indago en la aproximación a este micelio ontológico la propuesta de López (1996, 1990), nos habla de diversas teorías etiológicas<sup>10</sup> y terapéuticas náhuatl que pienso atienden un enorme vacío en el tratado de información sobre la medicina tradicional otomí, ya que muchos elementos, costumbres, significados y orígenes que describen sus prácticas

---

<sup>10</sup> Estudio de las enfermedades para identificar sus causas y clasificar su origen (RAE, diciembre del 2023).

consideradas desde su entorno, se han olvidado. Pareciera un vacío en la memoria comunitaria que deriva en un silencio sepulcral, en un principio planteaba que la comunidad protegía algunos de estos elementos etnoculturales o religiosos como un secreto que no debía salir de su entorno, sin embargo al indagar en esta investigación mi perspectiva cambió, planteo que estos *silencios* sean vistos como información perdida, tal vez producto de la pérdida de territorio y la contención de la cultura comunitaria, fenómeno en el que detallaré más adelante, el prolijo postulado de López (1996) sobre la relación de cosmos y cuerpo fue para mi un antecedente para diversas reflexiones sobre la relación del tiempo, el cuerpo y su vínculo con el universo.

Para diferenciar las propuestas teóricas de los saberes obtenidos de manera directa como informantes, médicos, curanderos, sanadores o miembros de la comunidad junto con experiencias vivenciales y por otro las fuentes teóricas o crítica especializada sobre el tema de cosmos, tradición y cultura otomí se diferencian de la siguiente manera:

- Los postulados que recabé de fuentes vivas y producto de mi experiencia, los nombro como *hñähñu*<sup>11</sup>.
- Los autores y crítica especializada los nombro como *otomí*.

---

<sup>11</sup>En el año de 2015 el INALI convocó a las principales comunidades otomíes a reuniones para la normalización y registro de la lengua donde de manera colaborativa fue creado el término *hñähñu* que significa "el que habla con la nariz" que describe la lengua nasalada, misma que "está compuesta por los vocablos: *ñäh-* que significa hablar, y *-hñu* que viene de *xihñu* o *nariz*" (p. 117) los participantes de esta acción colectiva fueron "la población autoidentificada, en este caso, como hablante del *hñähñu*" (Roche, 2016, p. 116).

Debido a que existe una gran variedad de elementos que fluyen a través de este micelio ontológico considero precisar el origen de las fuentes dentro de este diálogo entre teorías, con ello espero aclarar la constante amalgama de saberes, tomando en cuenta el “poder de las teorías críticas y modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos” (Haraway, 1991, p. 322) para crear una perspectiva sobre las múltiples corporalidades y realidades, con ello se plantea la descripción de este cuerpo que no es tangible y la posible existencia de diversos mundos alternativos a lo que conocemos tomando en cuenta su interconexión como aproximaciones que pudieran ser *posibilidades simbólicas* de nuestro entorno, en lo que detallaré más adelante. La finalidad de recuperar estos pensamientos tan particulares en esta investigación es “que haya mejores versiones del mundo” (p. 338) que en mi perspectiva sí son posibles.

Se plantea que las ideas, aproximaciones, conceptos o conocimientos encontrados en el micelio ontológico se nombren como “nociones” tal y como Monroy (2019) atendiendo los distintos cambios de enfoque que pudieran tener según las perspectivas y el nuevo conocimiento que deriven de su estudio, optar por considerar *nociones* a conceptos es “una propuesta metodológica que asume movimientos constantes, inestabilidades [con la] imposibilidad de fijaciones” (p. 9), con lo anterior intento describir diversos elementos que conforman la etnocultura otomí relacionados con el cuerpo y su misticismo aunado a los diversos fenómenos del cotidiano que nos muestran “vastas posibilidades simbólicas” (Ayús y Eroza, 2008, p. 8) tomando en cuenta la enorme capacidad de transformación cultural de cualquier sociedad. El “funcionamiento” del micelio ontológico se ilustra en la figura 1, donde se puede apreciar los cruces de saberes que nos darán *nociones* sobre el *tercer excluido*:

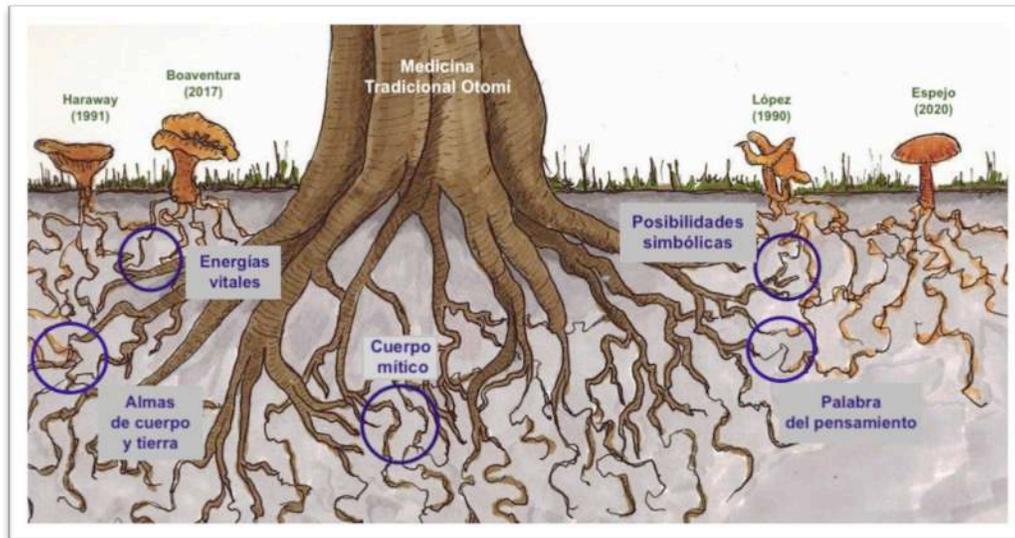


Figura 1. Micelio ontológico. Esta ilustración nos puede dar una idea de cómo el modelo de *khāro yu* o micelio es de gran ayuda para las intersecciones de conocimientos que de un inicio son distantes.

## Del cuerpo a lo divino

Para detallar en la **problematización** de esta investigación menciono que para mi hablar de la cultura *hñähñu* es como intentar dibujar un ave al vuelo que sobrevive gracias a su transformación en el tiempo, usando como refugio los bosques en los cerros, escuchando la voz del viento que resuena en las montañas, contempla la mancha gris de las ciudades que amenaza con devorar su memoria, con una mirada serena la confronta, con sueños a cuestras la engaña, conservando los pies en la milpa y las manos cubriendo los ojos a la luz de la modernidad. Mirar ese cuerpo que pertenece a esos espacios es mirar más allá del día y la noche, es una oportunidad de percibir la transparencia que separa la realidad de la espiritualidad, es decir, traspasar el mundo que conocemos y ver lo que trajo el viento, lo que nos lleva a

ejercer nuestro derecho a mirar otros mundos donde puede ser que estemos inmersos.

Indagar en estas redes que entretengan lo tangible con lo sutil, lo que no existe pero que pudiera ser real, escuchar las creencias con lo que se manifiesta y no podemos entender, nos puede llevar a descubrir una nueva dimensión corporal partiendo del cosmos otomí y los cuerpos que lo habitan. Ya lo menciona López (1990), en su esfuerzo por estructurar desde la antropología diversas perspectivas del mito y el cuerpo:

Pretende el estudioso comprender globalmente las antiguas concepciones de lo divino; y sabe, además, que ese orden se creía difundido en el resto del cosmos. Penetrar en las regularidades de [lo espiritual] es aproximarse a los principios de las cosmovisiones mesoamericanas. El descubrimiento de las regularidades y la aplicación de éstas al ordenamiento de la información son dos procesos de esclarecimiento recíproco. (p. 139-138)

Este flujo de encuentros y posibilidades nos invita a plantear conjeturas sobre el cuerpo como parte de un todo, incluso de lo que no se puede ver como lo que habita en el orden de lo espiritual de donde parte **las preguntas guía** de esta investigación: ¿Cómo podemos resignificar el cuerpo otomí a través de su conexión con el cosmos y la naturaleza? ¿Qué tipo de realidades ontológicas se descubren al indagar en la posibilidad de un cuerpo múltiple? Al respecto Gallardo (2016), nos menciona que “desde el punto de vista de los actores y las formas de vida individuales, aparece como una relación inminente entre los dioses y los hombres que

se presenta como relaciones de poder, interdependencia, intercambio y reciprocidad” (p. 110). Todos los seres somos elementos materiales e imaginarios y a su vez estamos interconectados, somos lo que vivimos y nuestro movimiento se experimenta en acciones que se manifiestan en la realidad a su vez esta acción crea dimensiones místicas o espirituales que se manifiestan culturalmente.

Así pues, para indagar en la relación del *tercer excluido* con la naturaleza y el cosmos debemos seguir los filamentos que componen este tejido de múltiples elementos culturales que forman parte de los rituales de sanación siendo el eje articulador en este análisis, mismos que van desde la vida cotidiana y sus costumbres, el trabajo en el campo, las creencias religiosas-míticas y la convivencia social, identificadas en las diversas comunidades otomíes propuestas, lo cual nos permite ver cómo el mundo espiritual está diluido en el material, en este aspecto intentar darle una explicación “lógica” a lo que sucede en este mundo haría cenizas esta identidad y existencia local, ya López (1996) nos dice que “los cuentos y leyendas aunque no se refieren a sucesos reales, son fuentes que nos llevan al conocimiento de una concepción del mundo” (p. 90), así que para descubrir todo ello, se plantea escuchar atentamente y con cierta ingenuidad los relatos que se cuentan por las noches a la luz de una bombilla, con un jarro de café caliente entre las manos, estos momentos tan valiosos me permitieron ver cómo la naturaleza del cosmos otomí se manifiesta en el imaginario y cómo este interfiere en el cuerpo... así en la tierra como en el cielo.

## Enaguas de la Tierra

Aunque existen grandes diferencias entre planteamientos teóricos de la crítica especializada, se consideró que pueden ser de gran ayuda al encontrar vacíos en los elementos antropológicos que enmarcan mi investigación a lo que llamé “silencios”, al respecto Beuchot citado por TEPJF (2016) nos invita a “discernir los elementos culturales de una etnia y correlacionarlos respecto de otra” (p. 92) como uno de tantos factores de restaurar la memoria de la cultura otomí que habita en el Valle Central del Edomex. Analizar lo que rodea al *tercer excluido* me brindó una oportunidad de plantear la existencia de un cuerpo mítico y cómo ello deriva en lo performático, fenómeno presente en las comunidades *hñähñu* que habitan a lo largo del Eje Neovolcánico Transversal, para lo que se tomaron en cuenta los siguientes aspectos: la actividad agrícola y el fenómeno migratorio relacionado con los trabajadores del campo a la ciudad y de la ciudad al campo tomando en cuenta su transformación a partir del confinamiento sanitario que se vivió en el periodo del 2020-2022 derivado de la pandemia causada por el COVID-19, todo ello da cuenta de un **contexto histórico** en constante transformación y es de suma importancia reparar en el contraste de cómo se vivía tan solo cinco años atrás.

Al respecto Irma Ramírez (2009), antropóloga y profesora en el Edomex, identificó en su investigación a los otomíes como “parte del grupo otomangue y de la familia lingüística otomí-pame, la cual se divide a su vez en dos grupos: por un lado los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecos, y por otro los pames y chichimecojonaz” (p. 18), de origen migrante. En el siglo XVI eran considerados los más antiguos e importantes pobladores de la Meseta Central del país, incluso más que los nahuas.

Esos grupos que provenían del centro del país se asentaron en diversas regiones del Altiplano Central y el Eje Neovolcánico Transversal, para visualizar o identificar las principales poblaciones otomíes se tomó como referencia las regiones donde se habla la lengua, en este sentido el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) a través del Gobierno de México identificó los estados de Hidalgo, Norte y sur de Tlaxcala, el noroeste de Puebla, el noroeste de Veracruz, el oriente y occidente de Querétaro, algunas porciones de la región meridional y oriental de Guanajuato, oriente de Michoacán y en la región centro-norte del Estado de México (Ramírez, 2009). Actualmente se encuentran prácticamente en los mismos territorios, tal y como se aprecia en la Figura 2, en color azul podemos apreciar al grupo otomí que habita la Sierra Madre Oriental y sierra norte de Puebla, en morado los que y el color café señala el grupo del Valle del Mezquital aunque cada una varía según el estado, en rosa podemos observar las del Valle Central del Edomex, en verde podemos encontrar una pequeña población hablante de otomí que radica en Michoacán (Sistema de Información Cultural, 2019), si bien esta investigación se desarrollo en regiones como Temoaya, Acambay en el Edomex, Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec en Hidalgo e Ixtenco en Tlaxcala considero importante identificar las regiones orográficas a las que pertenecen para comprender la relación con el entorno que los otomíes han generado a lo largo del tiempo.

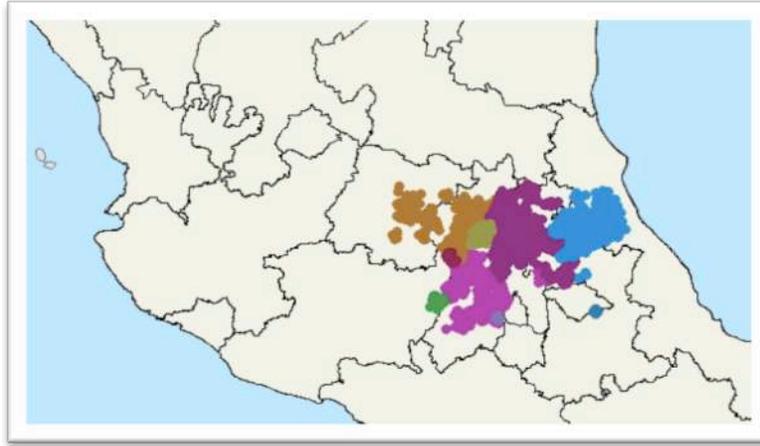


Figura 2. Principales asentamientos otomíes en la República Mexicana (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Fecha de consulta 2023).

Los otomíes han sido víctimas de constantes conflictos agrarios y saqueo de sus tierras originarias, el asentamiento y reconocimiento de ellas ha sido un proceso muy largo y complejo que va desde el Plan de Ayala, propuesto por Emiliano Zapata en 1911, hasta 1992 en el marco de la Reforma Agraria. El Plan exigía la devolución de las tierras saqueadas a los pueblos originarios, pero fue hasta la Constitución de 1917 que incluyó el reparto de tierras en su artículo 27, cuya intención era el restablecimiento de un gobierno nacional hegemónico (Warman, 2003):

Desde entonces, y con sucesivas adecuaciones hasta 1992, el reparto de tierras fue mandato constitucional y política del Estado mexicano. Dicho reparto sigue siendo prerrogativa del Estado si se concibe la reforma agraria como un concepto más amplio que la mera distribución de la propiedad. (p. 1)

Diversos registros históricos relatan que las comunidades otomíes se beneficiaron con el reparto agrario y comenzó su integración al territorio y las políticas nacionales (Vargas, 2016), sin embargo cuando el pueblo otomí solicitó la restitución de tierras que les fueron despojadas se les negó, debido a que no contaban con títulos ni documentos de identificación oficiales que los acreditaran como dueños de la propiedad; a cambio, el gobierno les entregó algunas tierras vía dotación ejidal. Los indígenas tomaron esta alternativa por lo que fueron replegados a los cerros, montañas y pequeños valles alejados de sus tierras originales. De ahí surgieron centros importantes en el Edomex, como Aculco, Acambay, Jiquipilco, Temoaya, Morelos, Oztolotepec, Timilpan y asentamientos periféricos a Toluca (Ramírez, 2009), sin embargo en la actualidad esos territorios ejidales que pertenecían a la comunidad indígena han sido ocupados por grandes empresas trasnacionales, además los ríos y lagos que irrigan las tierras de cultivo se encuentran contaminadas por las mismas industrias que los desplazaron. Así se describe la verdadera cara del abuso, el engaño y el robo a las comunidades indígenas que habitan la zona.

La pérdida de la tierra no ha sido lo único que ha afectado a la población otomí y es su memoria llevan diversos eventos que afectaron dramáticamente la vida de la población, al respecto don Bonifacio (entrevista personal 12 de enero del 2022), agricultor y padre de una familia con tradición hierbera, nos relata sobre la peste que dejó a las familias fragmentadas y con pocos miembros y un terremoto que azotó la región, según los relatos populares fue el peor del que se tenga registro, abrió grandes zanjas en el campo y pulverizando las pocas casas dispuestas en el paisaje. Sobre estas aseveraciones, el antropólogo e historiador Victor Torres (2022) en su investigación para el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), entre 1812 y

1815 una epidemia de tifoidea acabó con gran parte de la población indígena que habitaba zonas rurales del Valle Central del Edomex, al respecto el autor apunta:

En el caso de la epidemia, las defunciones por tifo comenzaron a darse, primero, en función de la cercanía con la Ciudad de México, en Villa del Carbón, en febrero de 1813. Podemos agrupar las parroquias de acuerdo al mes en que se incrementa el número de entierros en sus respectivas jurisdicciones comenzando por Villa del Carbón en febrero; Jilotepec en junio; Ixtlahuaca, Atlacomulco, Temascalcingo, Chapa de Mota y Aculco en el mes de agosto; Jiquipilco y San Felipe en septiembre y finalmente, Jocotitlán y Acambay en octubre. En la mayoría de los casos, la sobremortalidad se prolongó entre seis y ocho meses, siendo el periodo comprendido entre agosto de 1813 y mayo de 1814 el que mayor número de entierros registró para la región en general. (Torres, 2022, p. 23)

De acuerdo con los registros del Gobierno de México, un siglo después, el 19 de noviembre de 1912, ocurrió un sismo de 6.9 grados con epicentro en Acambay, del cual un periódico local con fecha de 21 de noviembre de 1912, registra lo siguiente: “Sólo quedaron ruinas del pueblo de Acambay... pues no quedó ni una sola casa en pie, habiéndose derrumbado la iglesia en el momento que se celebraba una misa [...]” (Periódico El imparcial citado por el Gobierno de México, 2020, p. 1).

Retomando la entrevista a don Bonifacio (2022) la población ante la fragmentación de los núcleos familiares a raíz de la muerte de muchos de los miembros de una familia producto de la peste y el terremoto antes mencionados,

decidieron unirse para perpetuar el legado comunal y no perder las tierras que ya tenían pues el gobierno las expropiaba, al respecto don Bonifacio relata:

Las casas [refiriendo a las familias] se juntaban, cada uno con sus hijos, no importaba si la señora era ya mayor o el señor era viejito, todos ya éramos familia y nos trataban bien, y nunca nos faltó para un taco, así como si fuéramos todos hijos. Lo hacían porque el gobierno se quería quedar las tierras que quedaron sin dueño, pero nos juntamos para juntar las tierras de cada familia y defender lo que era nuestro. (15 de febrero del 2023)

Los núcleos familiares desbaratados y la persecución del gobierno contra los grupos de pobladores que se negaban a entregar sus tierras, llevó a los otomíes a huir de las propias y olvidar lo que eran, cómo se llamaban y hasta de dónde venían (Bonifacio, 15 de febrero del 2023), tal vez sea por ello que los hombres y mujeres perdieron la memoria o negaron sus apellidos, conservando solamente el nombre, lo anterior es visible en la gran parte de la población otomí cuyo apellido paterno es un nombre propio, como don Bonifacio Matías, Javier Matías, Christopher Aquino, Josué Francisco y Ana Antonio, informantes de esta investigación.

Sin embargo, la defensa familiar por las tierras duró muy poco, los cuerpos de agua que abastecían la región del Valle Central del Edomex también fueron trastocados, para aclarar este punto, las principales regiones hídricas son: Lerma-Chapala-Santiago denominada como RH12, que abastece poblaciones como Acambay, Morelos, Jiquipilco, Temoaya, Oztolotepec, Toluca y Zinacantepec; la del Pánuco clasificada como RH26, irriga Aculco, Timilpan, Villa del Carbón y el municipio

de Amanalco, que se encuentra dentro de la región hidrológica del río Balsas (Ramírez, 2009). Todas estas regiones están contaminadas por descargas industriales derramadas en proyectos económicos que pertenecen al Corredor Industrial Lerma-Toluca y Atlacomulco. De manera contradictoria en la región RH12 se ubican las zonas agrícolas de temporal y de riego, consideradas de mayor importancia para el abastecimiento de frutas y verduras así como suministros para el ganado, no solo para el estado sino para casi todo el país.

El deterioro de las zonas que les fueron asignadas a los otomíes por “el crecimiento industrial y urbano [...] los cambios en los precios internacionales de los productos agrícolas y la variabilidad en la demanda de los productos artesanales campesinos” (Barrientos, p. 13), muestra la visión de una sociedad contemporánea que se desarrollaba sin considerar a las comunidades otomíes y que provocó el desinterés de estas por continuar el trabajo en el campo, este fue uno de tantos factores que orillaron a la población a migrar a la ciudad en búsqueda de una mejor vida fuera de su territorio original. De acuerdo con Lascarro (2010) para la cultura otomí, el ser humano tiene diversas pertenencias, la primera corresponde a la comunidad, la segunda a la Tierra, la tercera a las fuerzas propias del hombre (ejidales y políticas), la cuarta le pertenece al mandato de la naturaleza y la última a las fuerzas cósmicas, es decir el ser humano pertenece al mundo y el hombre no es poseedor de él.

Si bien los campos no quedaron vacíos y siguen siendo productores agrícolas, esta situación dio origen al fenómeno que definió los motivos de migración como parte de su pluralidad dinámicas de vida, en otras palabras ir y venir del campo a la ciudad y de vuelta, se convirtió en un estilo de vida que se perpetúa hasta estos momentos.

Al respecto Irma Ramírez (2009), antropóloga e investigadora en la Universidad Autónoma del Estado de México, detalla:

En el Estado de México las migraciones comenzaron a partir de la década de 1940 hacia las ciudades, como consecuencia del proceso de industrialización en el país; el flujo migratorio comenzó de las poblaciones más cercanas a las ciudades, aunado a la extensión de las carreteras hacia las cabeceras municipales del norte del Estado de México. A partir de la década de 1970, el proceso de migración está acompañado por la fuerte presión sobre la tierra en las comunidades indígenas. (p. 29)

Los otomíes migrantes con salarios “estables” son los que han conseguido empleos con remuneraciones que dependen de un tercero, ya sea empresa o patrón, la propuestas de Ramírez clasifica las fuentes económicas en dos sectores: a) los que buscan trabajo asalariado, b) los que permanecen independientes (p. 29) donde menciona que solo podían aspirar a trabajos de oficio como estibadores, albañiles o empleos que requirieran mano de obra no calificada, en ese sentido la población migrante otomí que opta por trabajo independiente, funge como comerciante en locales propios, como distribuidores de algunos productos del campo en el comercio formal e informal, no obstante según lo observado, actualmente la población migrante *hñähñu* cuenta con micro empresas, posicionadas en altos puestos ejecutivos, políticos, en el sector de ingeniería, dentro del magisterio, en el sector médico lo que hace un par de décadas parecía impensable, si bien los distribuidores de algunos productos del campo o artesanías en el comercio formal e informal siguen vigente, la

comunidad *hñähñu* ha mirado en compartir sus tradiciones y cultura un recurso económico generoso que a su vez ayuda a su difusión, pongamos por caso las actividades relacionadas con la medicina tradicional, ofreciendo experiencias “sanadoras” u holísticas, por decirlo de alguna manera, ofreciendo a personas de la ciudad consultas médicas, temazcal, gastronomía tradicional, cursos y talleres de herbolaria, masajes holísticos y en casos muy particulares ofrecen sus hogares, ya acondicionados, como centros de entrenamiento para deportistas de alto rendimiento, ya que la altura de las montañas ofrece una resistencia física que beneficia su desempeño.

En el caso de las madres migrantes, Ramírez (2009) las clasifica como solteras que fungían solo como trabajadoras domésticas, sin embargo el sector que opta por seguir en su tierra sigue siendo muy poderoso, se desempeñan en los otros sectores profesionales antes mencionados y también en las labores del campo, en este sentido Barrientos (2004) señala: “la responsabilidad del trabajo agrícola (y la venta de sus productos) [recae] en las mujeres, quizás debido a la migración temporal de los varones” (p. 18). Actualmente, se observó que mujeres y madres de familia son dueñas de micro empresas, puestos de jefaturas gubernamentales, políticas, maestras, responsables de familia, doctoras, etcétera. Esta nueva realidad corresponde a un fenómeno social del empoderamiento de la mujer que apenas comienza a transformar lentamente la visión de las comunidades indígenas.

Existe una simbiosis entre la actividad migratoria y el trabajo agrícola de los otomíes del Edomex, Barrientos describe cómo las familias de los otomíes están organizadas según los ciclos de cultivo y cosecha, al respecto señala: “aunque existen zonas de riego, la mayoría de las tierras son de temporal; así la alternancia

entre la temporada de secas y la de lluvias determina la organización de la actividad agrícola” (p. 12). La preparación de la tierra y la siembra del maíz comienza en marzo, razón por la que algunos hombres están pendientes de las parcelas durante este periodo: trabajan o estudian entre semana y regresan al campo a continuar con las labores cada fin de semana o quincenalmente hasta junio, julio y agosto, que es la época de lluvias. Es entonces cuando comienza la escarda y el desyerbe. En algunos pueblos “se cosechan los primeros elotes en el mes de agosto [y] hasta octubre que caen las últimas lluvias” (p. 12). Entonces inicia el tiempo de sequía en noviembre y diciembre, los hombres migrantes regresan para la cosecha, ya que se requiere de trabajo comunitario. Para el mes de enero se recoge el forraje, actividad en la que participa toda la familia y algunos trabajadores contratados, es decir toda la planta seca se recoge y almacena para dar de comer a los animales y se limpia la tierra para dejarla descansar y comenzar de nuevo todo el ciclo en marzo.

Algunos de los varones con estudios mínimos que dejan el campo para el trabajo en las grandes ciudades, encuentran en la construcción una opción de acceso “fácil”, sin embargo con la pandemia esto se vio afectado, la gente retomó el trabajo en las parcelas y algunos oficios que tuvieron la oportunidad de aprender durante el 2015 en los programas impartidos por el Departamento de Asuntos Indígenas y la Secretaría de Economía de cada comunidad, estos fueron programas de capacitación y empleo, en los que se enseñó a las personas de la localidad algún oficio como carpintería, electricidad, corte y confección, cultivo y cosecha de setas u hongos comestibles. De esa manera ellas y ellos son capaces de fomentar iniciativas económicas sustentables que elevan la calidad de vida dentro de la comunidad y

evitar la migración y fragmentación de las familias, siendo éste uno de los fenómenos que afectan directamente el tejido social.

Los principales destinos de migración dentro del país son la Ciudad de México y los estados de Jalisco, Querétaro, Michoacán, Puebla e Hidalgo ya sea por estudios, empleo o comercio informal, los que representa desde la propuesta de Ramírez (2009) la *sociedad mayor* o *cultura dominante*, es decir la que determina cómo debería ser la estructura social aceptable, cómo se debe llevar el control económico y cómo deben de relacionarse los núcleos que la componen. Lo anterior conforma los motivos de la enorme brecha económica que existe en el país entre la cultura dominante y las comunidades indígenas, a su vez muestra los motivos fundamentales en la migración:

- Marginalidad, los lugares de origen se encuentran fuera de la economía dominante y la calidad de vida en ocasiones se considera inadecuada.
- Oferta laboral, la cultura dominante ofrece fuentes de ingresos ya sea por empleo o como fuente de ingresos económica.

Sin embargo se anexan los identificados durante la experiencia de esta investigación:

- Estudios, la cultura dominante oferta espacios de formación académica donde se legitima el conocimiento formativo.
- Negación a la autoadscripción identitaria no existe el sentimiento de pertenencia a la tierra de nacimiento.

No obstante, el confinamiento sanitario que comenzó en el 2020 disminuyó de manera dramática las fuentes de empleo, los centros escolares cerraron y la sociedad mayor dejó de ser el punto focal de sobrevivencia, de cierta manera el campo se convirtió en un lugar seguro. Ante esta situación, una parte de la población otomí que radicaba en las ciudades regresaron a sus lugares de origen. Así, el trabajo de la siembra dentro de las comunidades que estaba relativamente descuidado, se convirtió de nueva cuenta en la principal actividad de las familias y las parcelas que habían quedado a cargo de las mujeres, se convirtieron en espacios de integración familiar, durante este periodo.

Cabe destacar el fenómeno tanto migratorio como el potencial económico que deja el sector estudiantil, representan desde hace 20 años el mayor flujo migratorio del pueblo indígena y creo que debe considerarse como el más importante en la actualidad, ya que marcó un cambio en la vida de los otomíes, llevando conocimiento de las comunidades a la ciudad y de la ciudad al campo. La inversión de manutención de las familias al apoyar a las y los estudiantes durante su permanencia en las ciudades, pienso que representa una derrama económica significativa que revitaliza las zonas aledañas a los centros escolares, de igual manera en la medida que las y los estudiantes amplían sus conocimientos y se insertan en el campo laboral se observa transforman el estilo de vida al llevar nuevos conocimientos a su comunidad, de igual modo al retribuir económicamente a las familias que los apoyaron en su periodo de estudios.

Durante el confinamiento sanitario derivado del COVID las y los estudiantes de todos los niveles quedaron imposibilitados de continuar sus estudios con el programa Aprende en casa, implementado por la Secretaría de Educación Pública (SEP) a nivel

federal, como su nombre lo dice, se planteó para que los chicos siguieran con sus estudios en situación de confinamiento, sin embargo el panorama fue desolador, ya que en las regiones montañosas la recepción del internet no es buena, en las casas no es prioridad tener este servicio como parte de los gastos básicos y los dispositivos móviles de los jóvenes no soportaba el flujo de datos, peor aún los maestros rurales, sin capacitación alguna perdieron el objetivo de la enseñanza básica, aunque algunos de ellos idearon diversas estrategias para continuar con la educación a distancia, hubo quienes colocaban cartulinas fuera de las escuelas con las tareas y actividades a realizar durante la semana, algunos otros lo hicieron por medio del perifoneo. Ante esta situación la SEP ordenó la aprobación de todos los estudiantes dejando un vacío en la educación por lo menos en este sector, es así como el *tercer excluido* queda relegado de la sociedad y sin el derecho a la educación por derecho constitucional le corresponden.

## Capítulo 1

### 1.1 *Y'é te kī*, el que cura

A lo largo de este capítulo se analiza la figura fenomenológica del sanador y cómo esta cobra diferentes significaciones dentro de la comunidad otomí, lo anterior tiene la intención de transparentar diversas dinámicas y aconteceres sociales en los que el *tercer excluido* está inmerso y cómo intervienen en su cotidiano. De igual manera se busca dialogar con los contrastes culturales de las prácticas sanadoras en la comunidades otomíes que habitan el Eje Neovolcánico Transversal que en la región del Valle Central del Edomex están casi perdidas y por otro en el Valle del Mezquital cobran vida y se transforman a partir del sincretismo cultural producto del cruce de rituales místico-religioso que, de acuerdo con esta investigación, están relacionadas con la santería, espiritismo, *New Age* y prácticas propias de la cultura nahua cobrando fuerza día con día.

En lo que respecta al primer ámbito, un factor que transformó dramáticamente la práctica de los rituales y las prácticas de sanación antes mencionadas fue la “regulación” ante la Ley de Medicina Tradicional (LMT), de la Dirección General de Desarrollo y Planeación en Salud de la Secretaría de Salud (SS) en el 2009 garantizando el “buen” manejo de las sustancias consideradas como medicamentosas a través de su regulación y supervisión, en este sentido la medicina tradicional está definida por SS de México como: La concreción de un cúmulo de saberes en torno a la salud y enfermedad que los pueblos indígenas originarios han acopiado y organizado a lo largo de su historia.

Estos conocimientos han sido ordenados en una visión del mundo (Cosmovisión) que pone énfasis en la totalidad de las cosas, en la relación de las personas y los seres vivos con la naturaleza, las divinidades, el cosmos y en el equilibrio entre diferentes elementos y conceptos que se manifiestan físicamente en el organismo y/o partes de él con procesos de frío o calor. Así se estructuró y se mantiene en un sistema determinado y complejo de atención a la salud que configura un modelo causal propio muy elaborado; una nosología que pone el acento en el equilibrio corporal y en la fuerza vital de los individuos; procedimientos diagnósticos complejos que obedecen a la misma racionalidad; así como un conjunto amplio de procedimientos terapéuticos que pretenden la restauración del equilibrio perdido en la persona, así como con las fuerzas sociales, naturales y divinas en las que se mueve. (Secretaría de Salud, 2009, p. 1)

Al respecto las prácticas implementadas por la SS generó recomendaciones para regular lo que denominó Medicina Tradicional Indígena puntos que se pueden encontrar en el Artículo 4º de dicha ley, cuyo principio fundamental repara en lo siguiente: “Esta ley reconocerá, protegerá y promoverá los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en relación con sus conocimientos tradicionales en Salud y su Medicina Tradicional” (p. 9), no obstante, la práctica que se deriva de este artículo dista mucho de sus intenciones en la realidad, estas disposiciones y artículos regulan quién, cómo y con qué objetos pueden ser y ejercer las terapias tradicionales, los elementos de seguridad del establecimiento, de las sustancias utilizadas, solo por mencionar algunas, sobre todo hace hincapié en las sanciones que se aplicarán a las

personas “irregulares” que van desde una multa monetaria hasta sentencias en prisión, todo ello se puede encontrar en la sección XIII de dicha ley.

Lo anterior ha mermado notablemente el interés de muchas personas por difundir sus prácticas aprendidas de manera empírica, ya no es común encontrar a los curanderos de la región atendiendo a la población, ni a los hongueros enseñando a los más jóvenes las propiedades de los hongos silvestres, además la mayoría de las personas mayores que perpetuaban en su memoria las prácticas ancestrales murieron debido a la pandemia provocada por el COVID-19. Quienes sobreviven como Magdalena García Bermúdez en la comunidad de Enthavi, se han apegado a los estándares impuestos por la LMT donde se menciona cada detalle de la práctica, desde los utensilios empleados en la preparación de medicamentos hasta una estandarización en la obtención de las sustancias activas por medio de microdosis, esta última práctica impartida por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), reduce los procedimientos de la medicina tradicional otomí a los empleados en la herbolaria sin tomar en cuenta los aspectos espirituales y míticos en los que están inmersos. En contraste diversas instituciones privadas como el Tecnológico de Monterrey, ofrecen becas a personas de grupos indígenas para enriquecer sus prácticas a través de cursar talleres, diplomados y certificaciones de marketing, ingenierías, ciencias de la salud, diseño industrial y diseño gráfico siempre impulsando la identidad cultural.

Por otra parte, durante 2023 en la comunidad de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo apenas comenzaron las primeras asambleas para consolidar una asociación que reúne a todos los sanadores de la región para consolidarse como un grupo ante el gobierno, el proyecto inició en febrero del mismo año con 13 personas y en abril el

número de integrantes ascendió a 67, todos guiados por don Ángel Trejo, integrante de la comunidad nativa. Esta organización llamada *Gohö Shedi*, que significa “las cuatro fuerzas” referenciando los cuatro elementos de la naturaleza, clasifica a los sanadores o terapeutas tradicionales en cinco principales actividades<sup>12</sup>:

- Masajistas
- Médicos de herbolaria
- Parteras
- Esotéricos
- Temazcaleros
- Hueseros

Lo anterior es de vital importancia ya que la Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud, en su colaboración con la propuesta elaborada por la Comisión de Salud del Parlamento Latinoamericano, no repara en identificar las principales actividades relacionadas con las prácticas de sanación a los que la SS denomina como terapeutas tradicionales. Únicamente dispuso la “regulación y modulación de la práctica, la enseñanza y la investigación de la Medicina Tradicional Indígena, a fin de establecer las necesarias medidas de Vigilancia y seguridad para la sociedad” (SS, 2022, p. 1), estas disposiciones y las personas encargadas de vigilar su ejecución se concentran en el sano manejo de los medicamentos, así como sus prácticas

---

<sup>12</sup> Cabe destacar que dentro de esta clasificación los practicantes de *fuerzas oscuras* o magia negra no fueron admitidos en la agrupación, sin embargo no se ha descartado la posibilidad de que se integren de manera oficial en un futuro, pueden asistir a las asambleas pero no se les toma en cuenta para las decisiones comunales.

higiénicas y salvaguardar la vida de los pacientes así como resguardar los insumos naturales ya sea minerales, animales o vegetales para evitar que sean amenazados con la extinción.

Estos intentos de la SS por legitimar las terapias de sanación pareciera tener buenas intenciones, aperturando la escucha a la sabiduría ancestral resguardada en la memoria colectiva y sus respectivas prácticas, al respecto se acota lo siguiente: “Este sistema ha organizado propuestas coherentes para interpretar las relaciones de los grupos humanos en sus actividades cotidianas, en el ámbito del trabajo, la producción de sus satisfactores materiales, sus actividades sociales, religiosas y de salud” (SS, 2022, p. 1). No obstante, esta iniciativa se concentró particularmente en el trabajo de las parteras, mismas que sufrieron a principios del 2002 una persecución violenta por parte de las autoridades sanitarias, prohibiendo su práctica bajo pena de cárcel, apenas en el 2009 estas disposiciones lograron entrar en equilibrio con las prácticas comunitarias, pero cabe destacar que hay mujeres que siguen en prisión por atender partos antes de esa fecha.

Aún las prácticas consideradas “tradicionales” sufren cambios y es así como han podido sobrevivir en el tiempo atendiendo las necesidades de varias generaciones, en este sentido doña Mica Caballero, encargada de salvaguardar la práctica, enseñanza de la lengua *ñuhu* en Ixtenco, desconoce las prácticas actuales relacionadas con los rituales ceremoniales dedicadas a la siembra y cosecha, al respecto doña Mica, comparte lo siguiente:

¿Y eso del su’merio? Dicen que en temazcal, ¡que ya es ritual! Digo si ella tenía a sus bebés, y lo que hacían era juntarle lo que tenían que hacer,

ocupaban a las que las bañaban, los atizaban los bañaban ¡y ya! Pero no llevaban su'merio...y ahora dicen que ya llevaban su'merio, y que dicen que hay partes donde lo hacen, acá no, entonces dijo la hermana de don Cordelio: pero están con sus rituales, yo que me acuerde, dijo ella que es antropóloga, usted conoce eso de los rituales, pero 'ora digo yo: ¿¡donde , donde?!, ¡o sea lo que es!, ¡lo que es! Y ya hasta don Agustín el rancharo... quesque danza para la lluvia, también ya lo hace, ¡ya danza, ya salta! Como ese señor anda donde quiera, ya tomó eso, pero ¡hay que ser lógicos! Pero yo que aiga visto y a sus 80 años [refiriéndose a su madre] nunca vio esto, y luego yo le pregunto: oiga a'ma ¿usted hacía esto? Y luego le pregunto a su papá a su mamá y no, yo le pregunté a mi abuelita que ahorita tuviera 120 años ¡que no! (Mica, 7 de enero, 2023, se respeta las formas de expresión de la entrevista)

Doña Mica, aclara que hay diversas prácticas que no son ancestrales aunque así la misma comunidad las considere, pero se han tomado como propias de la cultura *ñuhu*, ejemplifica con el toque del caracol y otras danzas, incluso el uso del sahumero no era tan generalizado. Hay diversas prácticas que no se realizaban, pero ahora forman parte de las prácticas religiosas y ceremoniales, ella invita a que los practicantes sean claros con lo que es “original” y con lo que es agregado ya que los elementos que forman parte de la identidad se distorsionan, doña Mica hace una clasificación sobre las danzas que acompañan dichas prácticas llamadas como “baile de gusto” que se refiere a las que se realizan en torno a la comida, como la Danza del guajolote o la Danza de los tamalitos Tenenepos o tamales Largos para que la olla o la comida “no se sienta” y los tamales no se *axúxen*, es decir que la masa se haga

chiclosa y no se cuecen. Doña Mica identifica también algunas prácticas relacionadas con la sanación y habla de los sobadores, adivinos, el temazcal, baños con hierbas (presentes también en el Valle Central del Edomex), las limpias con ramas de pirul, huevos de *totola* y flores, “lo que toda mamá debe saber” (7 de enero, 2023), mirando así en el cuerpo femenino un repositorio de la memoria relacionada con la sanación a través de las prácticas culinarias y curativas con el uso de las hierbas.

Dentro de los cambios que existen en las tradiciones *hñähñu*, también existen variables para nombrar a las figuras que representan y ejercen los rituales de curación, así la opción de *terapeutas tradicionales* propuesta por la SS no es reconocida dentro de las comunidades estudiadas y de hecho resulta incómoda su sola pronunciación para los que la ejercen, encontramos en la propuesta de Galinier (1990) y Reinoso (2020) la palabra *chamán* que es usada constantemente en sus propuestas teóricas, sin embargo dentro del trabajo de campo se descubrió en el cotidiano este calificativo no es usado, la comunidad lo identifica pero no pertenece a su cultura y no lo asocian con las personas encargadas de dichos rituales, por lo tanto este término no fue empleado en esta investigación. En las comunidades de Tenango de Doria y San Bartolo nombran como *bädi* que significa “el que sabe” y es la descripción mayormente empleada en diversas investigaciones antropológicas otomíes, en contraste el término *sanador* o *la/el que cura* es el más usado para identificar a la persona de la comunidad que se dedica o que tiene el poder de curación siendo este último adjetivo el empleado para esta investigación.

En el Valle Central del Edomex la figura del *bädi* es usada para nombrar a una persona muy estudiosa y con gran experiencia de vida, al sanador se le nombra como *y'é te* o “el que remueve las aguas internas”, en Temoaya se le nombra *y'é te kí* que

significa “el que cura”, por otra parte en la región de Ixtenco en Tlaxcala se nombra *gha bādi*, “el adivino” y es para describir a quien tiene ciertos poderes extraordinarios de visión y puede interpretar diversos fenómenos de la naturaleza, mientras al sanador se le conoce como *dī ñhe thàté* “el que cura con sus acciones”. En el Valle del Mezquital el *bādi* representa una figura de poder, sabiduría, misticismo y sanación. En algunas ocasiones ciertas prácticas curativas son exclusivas ya sea para mujeres o para hombres. En la región de Temoaya en el Edomex la práctica del temazcal es solo para las mujeres, a las personas mayores les resulta molesto que existan espacios mixtos para esta experiencia, en contraste en la región de Enthavi y Solalpan, a tan solo 5 km. es común encontrar diversos centros ecoturísticos enfocados a difundir las prácticas de medicina tradicional, aunque la misma comunidad las consideran producto de la ignorancia de la gente de la ciudad o “cosa de *hippies*” lo que lleva a las personas a realizar rituales que no están permitidos para todas las personas (Christopher, entrevista personal, 15 de marzo 2023). Esto es probable que esté relacionado con la manera en la que las mujeres mayores creaban sus espacios de sanación pues se dice que hacían reuniones solo para ellas y darse baños de hierbas o lavados vaginales, es así como atendían enfermedades en zonas íntimas.

Por su parte en las comunidades del Valle del Mezquital están más enfocadas a lo espiritual, a la adivinación y se apoyan de prácticas que implican sacrificios de animales o dejar tributos u ofrendas en espacios sagrados dichas actividades están notablemente alejadas de las prácticas relacionadas con el campo y parecieran dos actividades que se llevan por separado aunque su guía es más cercana a las estaciones del año.

La diversidad en las prácticas sanadoras puede parecer que marca puntos divergentes en su estudio y hasta contradicciones muy marcadas entre grupos, en este sentido, y para intentar describir diversas circunstancias culturales que pudieran involucrar el cuerpo mítico, se tomaron en cuenta las enseñanzas ancestrales guardadas en el idioma por lo que consideré como una posibilidad analizar la lengua para descubrir algunos fenómenos en la realidad de las comunidades implicadas, en este sentido Aquino (2023) describe a esta línea de estudio como *hñätuismo* que puntualiza el uso de significados en *hñähñu* para dar explicación a ciertos fenómenos sociales y describir ciertos elementos que no tienen una lógica aparente en el contexto o cultura occidental, desde esta perspectiva la palabra “cuerpo” nos proporciona distintos saberes sobre su relación con el mundo y el cosmos. En el otomí de Temoaya la palabra cuerpo no existe, su equivalente es *nu man ngee* que significa literalmente “la suya carne”, pienso que se trata de una pérdida corporal producto del despojo de sus tierras originarias, un cuerpo sin raíces ancestrales y sin memoria, no obstante en el Valle del Mezquital la palabra cuerpo se referencia como *jäi* que significa “gente”, de acuerdo con Reinoso (2020) nos habla de un cuerpo que se crea desde el colectivo. También la palabra *hai* (cuya pronunciación es la misma que *jäi*) significa tierra lo que me lleva a indagar si es que la concepción de cuerpo está relacionada con la pertenencia a la tierra ya que en todas las culturas estudiadas se menciona que el cuerpo le pertenece a la tierra y regresamos a ella al momento de la muerte.

Aun así, su cotidiano es guiado por los ciclos de la naturaleza, ya sea por la llegada de lluvias, los cambios de estación o bien los ciclos de siembra y cosecha, la gratitud y convivencia con la naturaleza junto con sus creencias que construyen

imaginarios, acogidos por una identidad cultural que se transforma con el tiempo. De este modo el cuerpo humano es una extensión de la tierra y pareciera que en él se viven acontecimientos propios de un ecosistema, desde lo material hasta lo que pertenece al cosmos, del que en ocasiones desconfían.

### 1.3 *Noya ma'mfeni*, palabras del pensamiento

Como se mencionó anteriormente la lengua otomí es también conocida como *hñähñu* que significa “el que habla con la nariz”, se escribe de distintas maneras: *hñähñü*, *hñähñu*, *hñä' hñu* y por último *hñähñu* aunque todas las acepciones apuntan al mismo significado (excepto en Temoaya). Uno de tantos factores determinantes para reconocerse a sí mismo como indígena es el manejo de la lengua madre. Cabe mencionar que Aquino (1 de febrero de 2023) nos aclara que en Temoaya la palabra *hñähñu* se usa para describir a alguien que no se conoce en la región pero que forma parte de tu comunidad, en otras palabras es un desconocido en su propia tierra, es la única región donde se le da esta acepción.

La lengua otomí, *hñähñu*, *ñuhu* u *otopame*, pertenecen a la misma familia lingüística otopame, se caracteriza por cambiar notablemente de región a región por lo que Gallardo (2016) la considera como un idioma con alto grado de divergencia interna. En el 2008, el INALI clasificó “once familias lingüísticas indoamericanas que tienen presencia en México, 68 agrupaciones lingüísticas correspondientes a dichas familias y 364 variantes lingüísticas pertenecientes a este conjunto de agrupaciones” (INALI citado por Corona, 2016, p. 15).

Los resultados de la encuesta intercensal de 2015 “indican que la población otomí, a nivel nacional, asciende a 291 722 hablantes” (Corona, 2016, p. 16). En Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla y Veracruz aún hay poblados que mantienen de manera vigorosa el idioma, en Guanajuato y Michoacán se encuentran pequeñas comunidades donde la población de hablantes es mínima en Tlaxcala, en el poblado de Ixtenco particularmente la lengua estaba en extinción, ya que solo era utilizada por personas mayores (Lastra citado por Corona, 2016, p. 15), sin embargo con las diversas estrategias de difusión y el acceso a las clases virtuales durante la pandemia, algunos programas culturales en Ixtenco hicieron posible que las personas más jóvenes pudieran acceder a este tipo de enseñanza con algunos programas apoyados por el gobierno estatal (Mica, 7 de enero, 2023).

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2020), publicó en el Censo de Población y vivienda en el 2020 la existencia de una población de 29,8861 hablantes de otomí en el país, aunque el mayor porcentaje se presenta en los estados centrales de la República Mexicana donde se localizaban antes del siglo XIX, en los últimos años se han registrado cifras más significativas en otras localidades como centro y sur de Veracruz, Guadalajara, Michoacán, Sureste de San Luis Potosí y Aguascalientes, fenómeno originado por la migración actual siendo el Edomex uno de los estados con mayor hablantes de otomí y sus variantes lingüísticas, en contrapunto la población joven no tuvo formación y enseñanza en la lengua *hñähñu*, principalmente por la protección a la discriminación que las personas pudieran vivir pues era casi un motivo de vergüenza no hablar español, sin embargo ya existen diversos programas de rescate a la lengua madre donde en educación básica cuentan con enseñanza bilingüe tanto escrita como oral, dicho programa es

muy joven y los resultados de una población bilingüe son lentos, por mencionar la problemática actual, en el actual 2024 en la carrera de Interpretación Dancística del Folklor Mexicano en la EBAT, de los 134 alumnos que forman parte de la población total de la carrera y de los 123 alumnos de la LEAE **solo tres** se autodenominan como indígenas otomíes y **solo uno** sabe hablar la lengua (EBAT, 2024), al respecto algunos de mis estudiantes declararon que sus abuelos, al escucharlos repetir palabras en *hñähñu*, fueron reprendidos con la frase: *tú no hables así*.

A pesar de ello y para fines de esta investigación se analizó el significado de las palabras como saberes resguardados en el poder de la voz y la memoria, por medio de diversas expresiones de uso cotidiano o bien especificaciones puntuales para identificar ciertos acontecimientos o circunstancias de la naturaleza y del cosmos, lo cual me permitió interpretar la fonética e indagar en fenómenos y acontecimientos para la descripción mítica del *tercer excluido* o el cuerpo mítico otomí, por ejemplo:

- *Nikjä* significa “iglesia” pero se usó como *cerca de lo divino*.
- *Khäro yhu* significa “raíz de hongo” pero se usó como micelio de conocimientos.

De manera paralela la propuesta teórica de *yañak uywaña* que significa “la crianza mutua de las artes” (Espejo, 2020), me permitió plantear diversos aconteceres de la realidad y del cuerpo a través de los significados de palabras en otomí que intentan generar teoría muy específica e ilustrar las nociones planteadas en esta investigación apoyadas en el vocabulario cotidiano *hñähñu*.

## 1.4 Siembra y ceremonia

La vida del campo lleva a las diversas comunidades y asentamientos *hñähñu* a formular su vida en torno a los ciclos de la siembra, cosecha y la preparación de la tierra, lo que suscribe la espiritualidad de los habitantes derivada del contacto con la tierra. Al respecto Barrientos (2004) menciona: “la actividad agrícola, que gira en torno al cultivo del maíz, está íntimamente ligada a los ciclos ceremoniales” (p. 12). Existe una formulación espiritual presente en las manos del campesino otomí que relaciona lo que sucede en la tierra con los sucesos del cosmos y de reversa, los cuales impactan fuertemente en todo lo que integra a la tierra, del mismo modo Turner (1982) identifica los elementos de la ritualidad del trabajo diario al mencionar que se debe tomar en cuenta “el poder de los símbolos de la comunidad humana” (p. 74), donde cada uno de ellos está representado no solo en las acciones cotidianas también en la construcción del imaginario.

Esta visión y explicación ceremonial traspasa la barrera del tiempo y formula un origen relacionado con las diversas entidades espirituales, fuerzas cósmicas y elementos sobrenaturales que integran las creencias del pueblo *hñähñu*, al respecto Gallardo (2016) desglosa de manera detallada la narrativa otomí sobre el origen del mundo y cómo se relaciona con el trabajo agrícola:

Antes no existían los hombres, había otro mundo que estaba oscuro, no había luz ni día. Allí, en ese mundo, la gente de antes, las antiguas, hicieron lo que hoy tenemos: las piedras, la iglesia de Tuto. Cuando terminó el mundo, las semillas quedaron en el cerro, adentro: maíz, frijol, caña, café, quelite. (p. 40)

Estas cinco semillas son parte fundamental de la vida *hñähñu*, el maíz como alimento primordial de la comunidad, junto con el frijol, calabaza y caña, forman parte de los principales cultivos del Estado de México y por lo tanto, son elementos indispensables en las ceremonias y ofrendas que realizan a las numerosas entidades espirituales y las fuerzas que rigen la naturaleza.

Aunque el café se consume de manera habitual, difícilmente hay sembradíos en el Edomex, el que llega en forma de grano molido tiene un costo muy alto, por lo tanto en las mesas de las casas de las familias es común ver los jarros de barro con agua hirviendo para mezclarlas con café soluble, teniendo una notable preferencia por el que contiene sabor a canela para consumo habitual y en ofrendas.

En este contexto la caña de azúcar se ha adaptado muy bien en algunos valles a lo largo de todo el estado y su cosecha forma parte de diversas danzas y festividades que se celebran. Por otra parte el quelite, hierba de sabor amargo, crece en todas partes, se puede dar todo el año pero cuando el maíz está xiloteando (mayo-agosto) es la época donde se puede consumir, en invierno el sabor del quelite es muy amargo y fibroso, se encuentra de manera habitual en milpas de riego e invernaderos, mientras que en el campo tiene el mismo ciclo que el maíz, no es necesario que se le cultive de manera afanosa y es fundamental en la dieta de las comunidades *hñähñu*, se le puede encontrar prácticamente en cualquier espacio donde haya tierra o grietas entre las rocas, junto con la calabaza, epazote, verdolagas y algunas hierbas para infusiones medicinales o para disfrutarlas como bebidas calientes. En las parcelas existe una dinámica de siembra llamada cultivos asociados (Matías, entrevista personal, 15 de septiembre 2022) y se refiere a que el maíz proporciona una sombra y

un micro-clima amable para otras especies más pequeñas y frágiles, los frijoles nitrogenan la tierra y las calabazas se expanden rápidamente evitando el crecimiento de otras hierbas, es una especie de coexistencia.

Actualmente son muy populares los proyectos apícolas artesanales con enjambres silvestres, las colmenas son capturadas de los bosques cercanos y llevados a los diversos habitáculos con la esperanza de que puedan establecerse. Esta actividad es muy apreciada ya que agiliza notablemente la polinización de las diversas plantas de cultivo que crecen en las parcelas familiares. Si el enjambre decide crecer en los cajones en los que se depositan, es símbolo de buena suerte, es un tipo de bendición para la familia y augura buenas cosechas. La miel que se produce no es muy abundante ni de gran calidad, pero es un símbolo de prosperidad para la familia que acoge a las abejas ya que se produce suficiente miel y dulce de los panales de cera para consumo personal.

En las diversas comunidades del Valle Central del EDOMEX, el frío está presente casi todo el año; en primavera forma parte de las primeras horas del día y hasta el atardecer, mientras el sol quemante dificulta las labores del campo y alimenta las plantas del entorno, cuando bajo sombra el frío puede “calar los huesos<sup>13</sup>”. En otoño se puede percibir cómo las bajas temperaturas llegan con el viento al ocultarse el sol y en invierno (incluso desde octubre y hasta febrero), son las heladas más duras, inclusive se puede ver la escarcha cristalizando la hierba y congelando el agua de las piletas. Es por ello que la opción de los invernaderos se ha vuelto muy popular en las familias *hñāhñu*, inclusive hay diversos programas económicos estatales que

---

<sup>13</sup> Expresión muy popular en México que describe la sensación de dolor en los huesos a causa del contacto repentino con aire frío, comúnmente llamado “reuma”, una sensación muy interna y desagradable que se queda en el interior del cuerpo durante todo el día incluso por varios días.

dan a las familias materiales a bajo costo para su construcción además de capacitación para el cultivo de diversas hortalizas, verduras, setas, champiñones, lechugas y otras plantas que requieren de un clima controlado.

Durante junio y julio, la llegada de las lluvias augura una amenaza de granizadas, lo que es un terrible drama para las cosechas, ya que existe el peligro de que la planta “se sienta<sup>14</sup>”. Si esto ocurre puede que se pierda toda la cosecha de maíz o de cualquier otro producto; las plantas dan frutos de poca calidad, más pequeñas o mal formadas, no se desarrollan al cien por ciento o crecen muy pequeños y en el peor de los casos, la cosecha se verá afectada el resto de la temporada. Las flores crecen considerablemente más pequeñas y, de igual manera, las colmenas que se crían en los patios regresan al bosque abandonando los cajones en los que crecían. Es por ello que las lluvias no solo traen consigo la renovación de la vida, sino también el caos y movimiento en la naturaleza. Es la razón por la que los otomíes realizan todo un ciclo de ceremonias que forman parte de su cultura ritual. Al respecto Barrientos (2004) apunta:

Las primeras ceremonias del año tienen que ver con la petición de lluvias [y el inicio de un nuevo ciclo]; una de ellas —posterior a la bendición de las semillas para la siembra, que tiene lugar el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria— es la peregrinación al santuario del Señor del Cerrito (Ixtlahuaca), llamado también el “Señor de las Aguas”, en la que participan numerosos pueblos otomíes. (p. 12)

---

<sup>14</sup> Expresión popular que explica la reacción negativa de los seres vivos, en este caso de las plantas y que afecta tanto su metabolismo como su funcionamiento habitual.

Otra de tantas festividades relacionadas con la siembra-cosecha y “que anuncia la proximidad de las lluvias” (p. 12) es la del 3 de mayo junto con el 5 de mayo día de la Santa Cruz. Del mismo modo el 15 de mayo se celebra a San Isidro Labrador, en la comunidad de Acambay donde el poblado lleva a bendecir sus tractores, animales de arado y semillas en costales<sup>15</sup> para la bendición del cura y obtener una buena cosecha. Existe una festividad relacionada directamente con la milpa es el 15 de agosto, día de la Virgen de la Asunción, es la fiesta de los primeros frutos” (p. 12) y es cuando se pueden ver en la mayoría de las casas los árboles de ciruelos, capulines, peras y manzanas llenos de fruta que se consume en familia, se comparte con amistades o se lleva a los caminos o a las ciudades para su venta se celebra bendiciendo la milpa con un sahumero, se colocan en las esquinas del espacio ramilletes de flores silvestres con los que más tarde se frota la planta del maíz.

Es una de las festividades más significativas en esta época ya que es un agradecimiento a la tierra por todos los beneficios que nos ofrece, en la figura 3 se puede apreciar a doña Malena bendiciendo su milpa. El maíz, como es bien sabido, es un elemento fundamental para la vida del ser humano, para los *hñähñu* es vital su ciclo de transformación con las lluvias por lo que es nombrado de distintas formas durante su desarrollo.

---

<sup>15</sup> Cabe destacar que estos datos son incongruentes aunque suceden, ya que la bendición de las semillas se marca el 2 de febrero para que se siembren lo antes posible, no obstante si la bendición ocurriera el 15 de mayo apenas comenzarían las lluvias dejando el crecimiento de la planta incompleto para el invierno.



Fig. 3. Doña Male sahumando la milpa en el la Bendición de la semilla (archivo personal, 15 de agosto 2023).

En enero, cuando se recoge la planta seca que es el forraje o follaje, se le llama *zacate*; en la siembra con los primeros brotes se le llama “mata” y alcanza una altura de 1-1.20 m., lo que sucede aproximadamente en abril-mayo, durante la escarda<sup>16</sup>. Cuando comienza a crecer con las primeras lluvias toma casi su altura máxima (1.80-2.10 m.), la planta presenta las espigas, que es su flor; en ese punto la mata se transforma en *caña de maíz*, cuando “ya espigó” (Matías, entrevista personal, 15 de febrero 2022). En plena temporada de lluvias vienen los frutos, el elote o mazorca, que es el maíz tierno como comúnmente lo conocemos con las semillas suaves. Después la planta se deja secar siguiendo la naturaleza del ciclo de lluvias

<sup>16</sup> Proceso mediante el cual se prepara la tierra para el desarrollo óptimo de la cosecha, se invierten los surcos del maíz de su forma inicial para que la tierra se oxigene y tenga una óptima captación del agua de las lluvias, se deshierba, se abona y se mantiene en constante movimiento.

que en este punto se terminó, las semillas se vuelven duras y se dice que el elote alcanza su madurez aquí la semilla se puede almacenar para la siguiente cosecha y es cuando regresa a transformarse en zacate que se utiliza para alimentar a los animales durante el invierno.

Por otro lado, don Manuel, guardián de la cultura *hñähñu* en San Pedro de los Metates del Edomex compara la planta de maíz con el cuerpo humano y nos explica una metáfora muy usada de manera popular de cómo se puede compararse con una familia donde la mazorca (parte considerada femenina de la planta, como se puede apreciar en la figura 4) desde antes de ser polinizada es vista como símbolo de una madre, sin la cual la planta no tiene sentido de vida, se dice que tal vez la planta pueda sobrevivir y completar su ciclo aun sin las espigas (la parte masculina de la planta) que representa al padre, pero sin la mazorca no, incluso muere antes de tiempo. El terrible drama de la pérdida de una madre es también para las familias *hñähñu* una desgracia que puede augurar la desintegración familiar. Si se llega a encontrar en la siembra una caña de maíz sin frutos es de mal augurio y se lleva de inmediato a la madre de familia con la curandera de la localidad a una limpia, ritual que explicaré más adelante.

No solo la morfología de la caña de maíz augura diversos acontecimientos también pueden desprender algunos fenómenos sociales que afectan la vida de las familias *hñähñu*. Cuando se encuentra una caña con doble mazorca es retirada del resto y guardada de manera especial; después de la cosecha se le deja secar, se le adorna con cruces de telas y listones, se convertirá en un símbolo de compadrazgo y lealtad pues se entrega al padre de otra familia para pedirle que sean “compadres”. Después esa cruz o esa caña se utilizará para adornar la casa o presentarla en la

iglesia el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Es así como este lazo de la comunidad queda consolidado.



Figura 4. A la izquierda se puede apreciar la espiga, la parte masculina de la planta y a la derecha la mazorca sin polinizar o parte femenina (Archivo personal, 2021).

A finales de año “los preparativos de la cosecha están enmarcados por los festejos de San Miguel y del Día de Muertos. Ya en el mes de diciembre las familias empiezan a levantar los *cincolotes* —estructuras rectangulares de madera en las que depositan las mazorcas ya cosechadas” (Barrientos, 2004, p. 12, cursivas añadidas), y se inician los preparativos para festejar a la virgen de Guadalupe y las fiestas de Navidad y año nuevo, aunque estas últimas no son las más importantes para la cultura otomí.

Las lluvias traen consigo una explosión de vida en los cerros. La recolección de los hongos, frutos silvestres, hierbas de consumo y aguamiel siguen muy presentes

en la cotidianeidad de las familias como vestigio ancestral de la vida nómada, al respecto Barrientos menciona: “el ritmo de la naturaleza y su relación con los hombres marca el flujo y reflujo de la actividad en esta región indígena” (p. 12). El consumo de “los regalos del bosque” como les llaman, la oportunidad de recolectar la comida o productos para sobrellevar la vida cotidiana directamente del monte es una reconexión con la tierra, los cerros, el bosque y las deidades que ahí habitan, así se refuerza una comunión con todas estas fuerzas que ahí habitan pues como detalla Gallardo (2019) “los otomíes saben que las deidades son de algún modo volubles, no se puede predecir cómo actuarán, ni cuándo lo harán, por eso son ‘delicadas’, pero ellos siguen tratando y refuerzan las ofrendas y los rituales” (p. 64), un ejemplo de ello es la terrible sequía por la que pasó la zona noroeste del Edomex se cree que al no recibir ningún culto a la tierra estos últimos años el desbalance de los ciclos naturales se vio alterado, cosa que fue imposible por la pandemia del COVID-19, del mismo modo las inundaciones y el desbordamiento del río Lerma tal vez sean producto de la furia de la naturaleza que busca restaurar todas las regiones perdidas.

Las entidades que controlan o dirigen la naturaleza son más poderosas que el ser humano; ellas están dispuestas a otorgarle lo que necesita y a cambio se les debe rendir tributo y respeto (Gallardo, 2016). De esa manera, los otomíes consideran que existen energías que están interconectadas entre sí, incluso con las personas que la habitan y que a su vez dirigen el destino de los humanos, influyendo en su propia realidad de manera tangible o sobrenatural. Estas entidades denominadas *Antiguas*, son diferentes entre sí, tienen su propia naturaleza y realizan diferentes actividades, de las que hablaré en detalle más adelante.

## 1.5 El Costumbre

En la región del Valle del Mezquital, Lazcarro (2020) identifica la práctica *el Costumbre*, como “los rituales que se celebran a lo largo del año [...] *sea que tengan su acento en la fertilidad agrícola o que sean más bien terapéuticos, ego-referenciados o colectivos*” (p. 8, cursivas añadidas), detalla procesos culturales y religiosos que “han configurado un complejo sistema de creencias, saberes y prácticas que les permiten interactuar con el mundo, vivir en él, servirse de sus recursos mientras buscan la manera de retribuirlo” (p.1).

En la región de Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, se conoce como *el Costumbre* a pequeñas figurillas de papel que representan diversas fuerzas de la naturaleza, mismas que son colocadas en los altares de tipo religioso, son usadas comúnmente para proteger a las personas de fuerzas nefastas producto de envidias o brujería también tiene la función de pedir por la buena salud o abundancia de los que acuden con el *bădi* o “el que sabe”. Un ejemplo de ello se puede ver en la figura 5, que muestra un espíritu que contiene diversas fuerzas que guardan la naturaleza, desafortunadamente se desconoce el nombre.

Para realizar una consulta a estas entidades y poder realizar diversas curaciones, el *bădi* don Braulio de Tenango de Doria, asignó un cuarto especial dentro de la casa donde se encuentra una mesa con un mantel rojo, las paredes que lo rodean están ataviadas de imágenes gráficas de santos, vírgenes y diversas representaciones de Jesucristo, a este espacio se le llama *altar*, en el que se colocan enormes contenedores con flores junto con las figuras que representan las mismas entidades en yeso, se colocan también jarras de cristal con agua bendita, veladoras y

una cantidad considerable de botes de aluminio con tijeras, cuchillos de acero y varas de árbol.



Figura 5. *El Costumbre* es la representación gráfica de los espíritus que contiene diversas fuerzas que guardan la naturaleza (Archivo personal, 2023).

Ante el *altar* se realizan “consultas” para la persona enferma a la que llamaremos “consultante”, el *bãdi* y el consultante se paran frente a este espacio y se realizan preguntas sobre el mal que le aqueja, se llena una copa con agua bendita, al que se le dirigen las preguntas, después de un par de oraciones y palabras en otomí se pronuncia el nombre del *consultante*, se arrojan 12 granos de copal a la copa, se observa cómo se mueven en el agua, algunos flotan o se hunden y otros se mueven en la superficie, según este movimiento y su traducción por el *bãdi*, es lo que aqueja a la persona.

En un sobre de papel blanco se coloca *el Costumbre* junto con la foto del *consultante* que solicita “la bendición” y se mete en un sobre exponiendo la mitad del recorte y la fotografía a la vista de todos. A menudo y para potencializar el poder de la curación o la petición a los espíritus, se puede enriquecer el altar con carne, cigarros, bebidas alcohólicas, junto con las flores o si “el trabajo” es muy grande se sacrifican gallinas, conejos o guajolotes, la sangre de estos animales se salpica para manchar el sobre, esperando que la fuerza “del trabajo” sea mayor. Esta “composición”, por denominarlo de alguna manera, es colocada en el altar para después prenderle una veladora llevada por el consultante, se le rodea con varias tijeras abiertas formando un cuadro o una estrella en la base de la copa con agua bendita y todos los presentes pronuncian una oración indicada por *el bādi* y así se cierra la petición.

La figura del *bādi* es asociada con el varón, durante la entrevista a don Braulio, le pregunté si ya estaba preparando al siguiente sanador para preservar la tradición y el conocimiento, a lo que respondió con una negativa y cierta indiferencia, su esposa doña Licha mencionó que solo su hija se había interesado por seguir los conocimientos y ya realizaba algunas curaciones pero que no sabía tanto como su padre, don Braulio mencionó también que si muere, la tradición se acaba con él. En junio del 2023 recibí la mala noticia que don Braulio había fallecido y para la familia la tradición ya había acabado sin considerar que la hija ya era una *bādi*, en otras palabras la familia no reconoce que la tradición sigue viva a través de la hija, tal vez sea por ser mujer y porque el padre nunca le dio la “bendición” ni el reconocimiento.

Por otro lado, el 3 de mayo es Día de la Santa Cruz, festividad vinculada con la Bendición de la semilla, muy significativa para la comunidad otomí, es celebrada de diferentes maneras en cada región pero todas apuntan a la petición de lluvias y

bendición de la cosecha; en el contexto de esta investigación y debido al confinamiento sanitario no fue posible celebrar dicho evento.

Comúnmente las figuras que se integran en la *composición*, son figuras de papel de corteza del árbol jonote (*Alahuactli heliocarpus*), sin embargo en San Bartolo es común encontrarlas de cartulina, los *bãdi* son quienes realizan dichos recortes, en este sentido Gallardo (2016) suscribe: “no todos los especialistas rituales recortan papeles; ésta es una tarea para los especialistas denominados como *ya bãdi*, también considerados como *brujos*” (2016, p. 48, cursivas añadidas), las figuras pueden representar diferentes entidades, realmente no se sabe qué entidad se hará presente, el *bãdi* se deja llevar por sus visiones, es como si esa entidad dirigiera la mano que recorta la cartulina, es hasta después que se identifica qué entidad está protegiendo al *consultante*, Gallardo nos describe a detalle la práctica de esta acción ritual según sus investigaciones:

Se hacen grandes “mesas” de muñecos recortados; algunas de las figuras se visten y depositan en las cuevas y grutas; otras en el “monte”, en los montículos prehispánicos, en el fogón casero. También se hacen figuras de las fuerzas-energías que habitan los humanos; éstas se entregan al portador. Por último, las figuras de las potencias del “lugar de los muertos” constituyen envoltorios llamados *tõnts’i* o limpia; este ‘bulto’, después de pasarlo por toda la gente a manera de limpia, se deposita en el “monte”, en los cerros donde —se dice— habitan. (pp. 48-49)

Si bien el uso de papel picado tiene una connotación sagrada, el día de hoy se ha comercializado, en diversas zonas se venden a precios muy elevados, algunas de las figuras se pintan en camisas, bolsos o pantallas para lámparas, mismas que se pueden conseguir en puestos de artesanía locales, ferias o encuentros culturales y hasta en plataformas digitales de ventas. En la figura 6 podemos apreciar una camisa pintada por un miembro de la comunidad, misma que porta para promocionar sus productos en el 2<sup>a</sup> Encuentro cultural de la cultura Otomí en Ixtenco, Tlaxcala en el 2023.

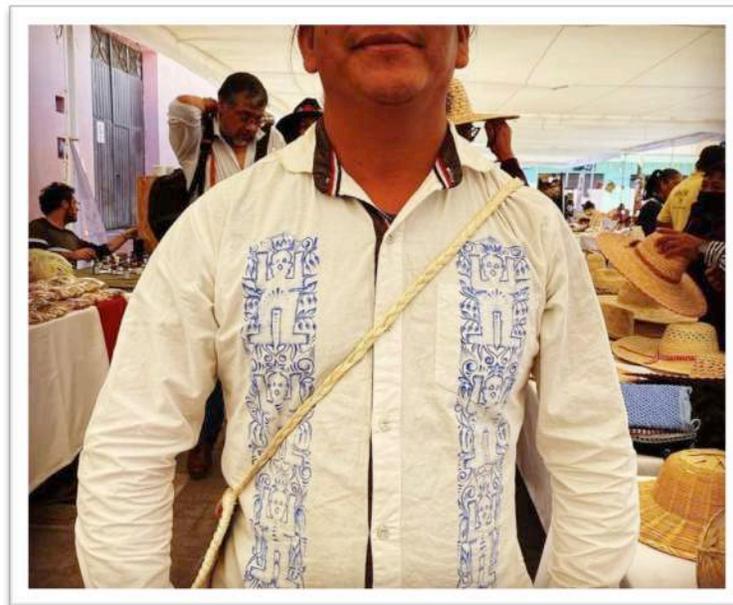


Figura 6. Camisola de manta con estampado del Costumbre. 2<sup>a</sup> Encuentro cultural de la cultura Otomí en Ixtenco, Tlaxcala (Archivo personal, 2023).

Esta práctica *del Costumbre* en las comunidades *hñähñu* del Valle Central del Edomex no es reconocida por la comunidad misma, no es preciso si su práctica está mal vista o si el concepto se ha perdido, el silencio se apodera del conocimiento. Sin embargo pienso que sí esta presente pero de diferentes maneras y se puede ver en distintas prácticas de agradecimiento a las fuerzas de la naturaleza que hacen posible

la abundancia de los alimentos y la salud de los individuos pues es una manera de agradecer los diversos recursos que se necesitan para el desarrollo de la vida, lo cual tiene una fuerza particular en los grupos que dependen del campo para sobrevivir.

En el contexto del grupo *hñähñu* del Valle Central del EDOMEX, las ofrendas se hacen principalmente con flores, según Javier Matías (2 de noviembre 2023), hijo de don Bonifacio, por su característica efímera, se piensa que sí se les puede llevar al mundo espiritual. Anteriormente las ofrendas se hacían con flores silvestres, sin embargo las cultivadas en invernadero se han convertido en las más utilizadas; uno de los rituales donde *el Costumbre* está presente son las relacionadas con el Día de muertos o Todosantos, expresión usada por el grupo *ñúhú*<sup>17</sup> para describir la misma fecha y ofrecer alimentos, objetos, bebidas, entre otros, en los altares montados en casa para honrar la memoria de los difuntos familiares que también incluyen flores. Estas siguen estando presentes dentro de los elementos representativos de las ofrendas y rituales *hñähñu*, en este sentido Gallardo (2016) señala una relación entre el mundo de los vivos y el cosmos (*màhëts'i*) reflejada en cómo colocan las personas cada elemento en las ofrendas llamadas *el Costumbre*, considerando que su disposición en dicha ofrenda sería su posición en el *màhëts'i* o en el mismo inframundo.

Se usa también como *Costumbre* a lo que doña Mica describe como *alfombra o tapete*, obsequio que se le ofrece a una persona para mostrar su aprecio. Se traza con una rama o tiza un dibujo en la tierra que se encuentra afuera de la casa, en el

---

<sup>17</sup> Nombre del grupo *hñähñu* que corresponde a la región de Ixtenco en Tlaxcala.

piso de alguna persona para celebrar “su santo”<sup>18</sup> o cumpleaños mismo que se adorna con pétalos de flores silvestres, semillas y tierras de colores diferentes, es una práctica común en Ixtenco, Tlaxcala, su montaje es una celebración elaborada por amigos o familiares.

Al indagar en diversos rituales relacionados con *el Costumbre* que se viven en la actualidad dentro de la cultura *hñähñu*, cabe destacar la práctica denominada como las limpias<sup>19</sup>, es un proceso ritual presente en todas las comunidades estudiadas, son reconocidos por la comunidad y de cierta forma son generalizados no solo por la población otomí sino en la cultura mexicana. Dicho ritual está enfocado a eliminar o alejar las “malas energías”<sup>20</sup> se puede hacer con huevos de gallina y también de *wila*<sup>21</sup> o en la mayoría de las regiones *hñähñu* con un ramillete de hierbas y flores.

En Ixtenco el ritual de limpia más popular se realiza el 12 de diciembre, en celebración a la Virgen de Guadalupe antes de la misa correspondiente, las familias se *limpian* con flores, a menudo suelen ser crisantemos por su color blanco, pero pueden ser cualquier otra incluso flores silvestres.

El uso de flores como *el Costumbre* en el noroeste del Edomex se puede ver de igual manera en la bendición de las parcelas el 15 de agosto, donde colocan un ramo de flores en las cuatro esquinas de la milpa antes de la cosecha en junio y para

---

<sup>18</sup> Festividad muy popular en México relacionada con celebrar el día que coincide con el nombre de la persona y la celebración del santoral.

<sup>19</sup> Ritual relacionado a la liberación de diversos embrujos, malas vibras, magias funestas, hechos con flores o huevos de diferentes aves, con los que se frota, sacude o cepilla el cuerpo, acompañado de rezos u oraciones.

<sup>20</sup> Expresión popular en la cultura mexicana que se refiere a hechizos, malos deseos, envidias o cualquier tipo de fuerza no visible funesta para el individuo, lugar u objeto.

<sup>21</sup> Hembra del guajolote, conocida de esta manera en la región de Acambay, Edomex.

agradecer las bendiciones de la siembra; normalmente se hace antes de *xilotear el maíz*<sup>22</sup>, como se mencionó anteriormente.

Doña Malena nos muestra que, en ocasiones, las flores son también usadas en los temazcales ya sea para adornar el círculo central donde se colocan las piedras calientes o bien como esencia en las vaporizaciones, de igual manera ella las usa para limpiezas y otras curaciones comunes como curar de espanto, el mal aire, el embrujo, entre otros rituales.

El *paseo de los santos* de las iglesias podría ser considerado otra *Costumbre* muy particular, pongamos por caso su práctica en Acambay, si la lluvia no llega después de primavera, es común que se *saque al santo de paseo*, es decir se realiza una fiesta patronal en la que el santo patrono de la iglesia se saca de la iglesia para un paseo por las calles principales del pueblo. Es ataviado con flores, se prenden cohetes y se le pide que interceda para que realice el milagro de la lluvia. Javier (Matías, 13 de febrero del 2023) nos cuenta una historia de su abuelo cuando en Acambay, San Andrés Timilpan y el Aculco pasaban por una sequía intensa (sin precisar fecha), en ese entonces sacaron a sus santos el mismo día y al mismo tiempo para pedir por la lluvia y las cosechas. En la sequía del 2022 se le ofreció una misa a San Miguel Arcángel en Acambay y antes de sacar al santo de paseo comenzó una lluvia moderada.

Siguiendo en esta misma región, *el Costumbre* está muy relacionado a lo que denominamos rituales de agua, que están enfocados en agradecerle a este elemento su bondad de la vida. A través de diversas actividades religiosas, la comunidad muestra su constante agradecimiento. Estas prácticas visibilizan algunas ceremonias *hñähñu*,

---

<sup>22</sup> Cuando el maíz muestra los filamentos que sobresalen de la mazorca.

durante el mes de agosto en la comunidad de Enthavi en Solalpan, Temoaya, gente se reúne para ofrecerle una misa al río, llevan arcos hechos de cañas de azúcar y de maíz adornados con listones y figuras de papel metálico, flores, pequeños retoños de pino para reforestar y copal. Se realiza una procesión por el pueblo junto con música de banda para dirigirse a la ribera del río, los presentes celebran una misa, se arroja al río el adorno elaborado o *composición*, esperando que “se lo coma”.

Dentro de los rituales de agua, el cuerpo humano puede considerarse un alimento para el río, si la gente desaparece y se sabe que fue cerca de él o de alguna laguna, se cree que a esa persona se lo llevaron la sirena o los duendes<sup>23</sup>. En este caso se le ofrece un tributo en el lugar donde se sospecha la desaparición, se le llama a la persona esperando que aparezca gritando su nombre en el río y se le da a la sirena algo a cambio como arreglos florales con veladoras, pero eso no garantiza su regreso. En algunas ocasiones (y el mismo fenómeno se presentó en Enthavi y Tenango de Doria), la persona regresa padeciendo de sus facultades mentales, entonces se convierte en alguien que vaga por el pueblo embriagado, hablando solo, agrediendo a la gente que pasa o, como Lazcarro describe, “de existencia errática” (2009, p. 49) o como diría Javier Matías “las personas regresan pero su cabeza no” (14 de enero del 2023 entrevista personal), al respecto nos cuenta una historia relaciona con esta leyenda:

---

<sup>23</sup> Visualizados en la comunidad de Enthavi como niños más no como adultos diminutos como en otras culturas.

Una noche a mi abuelo le gritaron por su nombre, eran las tres de la mañana, le respondió con majaderías, la verdad era muy mal hablado, sabía que era su compadre, le dijo que qué quería y le pidió que por favor saliera:

-¡¡Pero son las tres de la mañana!!- le grito mi abuelo enojado, pero de todas maneras salió.

-¡Llévame a mi casa que la bruja me jaló pa'l río!- le dijo su compadre con una voz temblorosa y casi sin aliento.

Cuando mi abuelo lo pudo ver, estaba afuera de su casa empapado y temblando de frío y aunque lo llevó a su casa su compadre nunca fue el mismo, se comportaba extraño, como loquito... tampoco podía dormir bien. (14 de enero de 2023)

Para los rituales de agua, los pozos son un elemento importante dentro de las comunidades otomíes, normalmente son bendecidos por sacerdotes católicos o bien con diversas oraciones de la familia, si el pozo presenta poca agua, se saca todo el contenido, se limpia, se tallan las paredes, le quitan toda la basura y se realiza una pequeña ración familiar para “despertar” el vital líquido, esperando que con ello regrese el nivel a su normalidad. El agua es considerada un lazo para unir a las personas, si una familia pide el vital líquido, sin dudarlo se le ofrece lo necesario, Javier Matías (14 de enero, 2023) nos relata “el agua no se le niega a nadie, cualquier persona puede pedir agua de tu pozo y no se le puede negar”, si hubo problemas entre familias, darle agua es para olvidar cualquier tipo de diferencia personal o disgusto que se tenga.

En otro aspecto, *el Costumbre* puede verse también en las acciones de limpieza o purificación tanto de la casa o del espacio vital, podría considerars parte de las actividades cotidianas, según doña Malena, lo primero que se debe hacer es barrer o quitar la hojarasca de las entradas, accesos, veredas o estancias de la casa, para recibir a las personas que acuden a consultarla, al respecto doña Malena comenta: “es como si los pasaras a tu casa y todo estuviera sucio, no habrá confianza de platicar, es por respeto” (8 de agosto 2020, entrevista personal), la acción de limpiar es considerada el preludeo para iniciar el día y de igual manera se repite para abordar a cualquier cuerpo enfermo.

Antes de cualquier curación, es común hacerle una limpia ya sea con flores o con un huevo, considero importante visibilizar que todos los elementos para hacer una limpia son objetos vivos, se frota todo el cuerpo con él y después se abre, se vierte en un vaso con agua limpia, se analiza la yema y las figuras que se forman. De esta manera *y'e te kí* o los sanadores, podrán ver el mal que los aqueja, ya sea un mal físico o uno provocado por alguien, en la figura 6 se puede apreciar las figuras que se desprenden de la yema y la clara del huevo que ilustran el mal que aqueja al enfermo.

Los tributos o *Costumbres* forman parte fundamental de la comunicación e interacción de las personas, con las entidades espirituales o diversas fuerzas que rigen la naturaleza, como petición para perpetuar la estabilidad y restablecer el delicado balance en los ciclos climáticos o naturales y su intervención con el cuerpo, pueden ser consideradas como parte del sistema de retribución o de las obligaciones que tenemos con la tierra y el agua, donde el compromiso de una eterna gratitud puede ser que defina el estar en el mundo *hñähñu*.

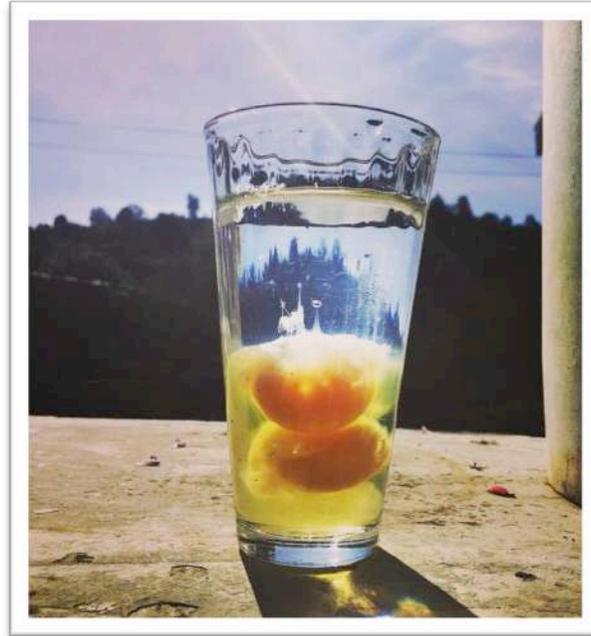


Figura 6. Huevos usados para efectos de una limpia cuya forma bajo el agua devela los secretos que aquejan a la persona enferma (Archivo personal, 2021).

Mirar de cerca hacia las creencias que se desprenden del trabajo en el campo y los elementos cosmogónicos que los enmarcan, de cierta forma permitió indagar en el mundo espiritual del *tercer excluido* siendo esta una de tantas conexiones con la naturaleza donde está inmerso, como uno de tantos factores que pueden dar una explicación a la vida misma (Turner, 1982) lo cual nos da una idea de los elementos imaginarios, que en mi perspectiva, pueden ser tangibles en un espacio de creación, por lo que se propone experimentar en el espacio performático las conexiones que pudiéramos tener con el cosmos, conservar el contacto directo de la tierra desde el cuerpo que danza, percibir las presencias que nos anteceden a través de las sensaciones espontáneas que ahí se viven y que dibujan un imaginario apenas comprensible pero perceptibles en el espacio creativo que enmarca el cuerpo, lo único seguro que sucede para el tercer excluido son los grandes sacrificios presentes día

con día, por un lado entregar el arduo trabajo en la milpa cuando es tiempo de cosecha para ir después al salón de clases, dejar atrás a la familia para entregarle a la danza el máximo sacrificio que es el trabajo y amor por la vida.

## Capítulo 2

### 2.1 Tejido de cosmos y del mundo

Precisar en la descripción de las diferentes perspectivas espirituales que conforman el mundo *hñähñu* sería imposible, pensar en definir los diversos seres<sup>24</sup> cosmogónicos que lo habitan sería muy arriesgado y pudiera lastimar su verdadera esencia multiforme, para siquiera mirarlos debemos ser sensibles a su carácter y su relación intrínseca con la naturaleza, para lo anterior en este apartado se describirán los diversos fenómenos cósmicos que están relacionados con los meteorológicos y cómo referenciados con lo invisible que rodea al *tercer excluido*.

En este contexto, López (1980) define cosmovisión como: el “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender [del] universo” (p. 20). Partimos de esta idea para resaltar los elementos que están interconectados en una realidad que puede considerarse como relativa, refiriendo “relativa” para visibilizar las distintas maneras no solo de pensar el mundo, sino de concebirlo y percibirlo, esta construcción nace en conjunto con los miembros de una comunidad que forma parte de la visión mítica en la cual está involucrado un ser con el mundo.

Las fuerzas místicas parecieran encontrar en el cuerpo un repositorio que se transforma constantemente con cada acontecimiento del mundo en conjunto con las

---

<sup>24</sup> Para fines de esta investigación seres se refiere tanto a las criaturas vivas, “todo aquél que posee un alma” (Lorousse, 2020, p. 345), una criatura que puede ser algo vivo pero también se refiere a una entidad espiritual tomada como algo desconocido, las cuales pueden ser antropomorfos, zoomorfos o bien de diversas formas orgánicas que tienen acción o un propósito dentro de la naturaleza y el mundo espiritual.

fuerzas que lo componen, es por ello que propongo mirar en ambas direcciones en lo que ocurre en la naturaleza visible e indagar en lo invisible para especular sobre cómo reacciona el cuerpo a ese fluir cósmico. Lo planteo de esta manera ya que pareciera que el cuerpo mismo es un sesgo transversal no solo del universo sino del mismo tiempo, al respecto López (1980) menciona que en la cosmogonía náhuatl la aparición del hombre es punto de partida para la concepción sólida del tiempo y los seres que se crearon, la nombra “seres del tiempo del hombre” (p. 60) cuya clasificación la determina con el nacimiento o creación del mismo en conjunto con su espiritualidad, es así como el cuerpo se divide en dos: uno de carne y otro de viento, al que llamaremos *cuerpo mítico* que obedece a fuerzas espirituales cuya forma es indefinible.

Sin embargo, de acuerdo con diversos estudios antropológicos especializados en mitología indígena –y de manera muy general– existen otras concepciones relacionadas con la creación del mundo. Se plantea que antes de la aparición del hombre existía “El otro tiempo” (p. 65), que nos invita a descolocar al hombre como centro del cosmos. Una vieja historia cholulteca describe el mundo sin la referencia del ser humano o tratando de humanizar sus elementos: “antes que la luz ni el Sol fuese creado, estaba la tierra en oscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa creada. Toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes de agua, sin árbol ni cosa creada” (Durán, 2005, p. 327), esta descripción plantea un mundo totalmente diferente pues ni la Tierra era tal como la conocemos, solo era oscuridad, a este periodo López (1980) lo denomina como tiempos primigenios.

Hablar de otro tiempo convierte al ser humano en un hilo más de este tejido de existencias y realidades, López (1552) describe de igual manera el “tiempo del mito”

(p. 54), en el que habitaban seres en comunicación y en equilibrio constante, considerados como los creadores de “los hombres, los animales, las plantas, las piedras, el agua, el Sol, la Luna, la Tierra” (p. 54), el ecosistema en la naturaleza prevalecía con seres materiales y espirituales que interactuaban de manera armoniosa y en constante retribución.

Si bien estamos habituados a concebir que el tiempo sucede de manera lineal esta investigación propone una perspectiva múltiple, es decir un tiempo donde suceden otros tiempos más, lo que nos invita a pensar en la indeterminación del espacio-temporal, lo anterior lo apoyo en el postulado de López (1990) quien propone identificar el fluir del tiempo desde la creación de los seres, al respecto el autor señala: “El otro tiempo no es homogéneo. En trabajos anteriores he distinguido tres tiempos: primero, el de la existencia intrascendente de los dioses; segundo, el tiempo propiamente mítico, el de la creación, y tercero el tiempo de los hombres” (p. 59). Esta propuesta desplazada dentro de la cosmogonía otomí tiene enormes coincidencias con los principales seres responsables de la creación del mundo, su funcionamiento y su relación con el cosmos, estos conceptos los veo entrelazados como un tejido que describe múltiples realidades que intenta describir una realidad mítica en convivencia con nuestro mundo y todos los seres que la habitan, este tipo de propuestas Galinier (1990) las llama “referencias míticas” (p. 235), como el inicio a reconocer diferentes nociones de seres espirituales o no tangibles que fluctúan a través del tiempo y de diferentes mundos, mismos que se describen a continuación:

Primer tiempo lo relaciono con las *Antiguas* o *ya yógi* que significa “dueñas del mundo”, las que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las

cuevas, mascarillas y figuras de origen prehispánico” (Gallardo, 2016, p. 42), también en figurillas hechas de barro o pequeñas piedras antropomorfas que simulan rostros, estas entidades son muy importantes ya que son las creadoras del todo. Segundo tiempo, el de la creación el cual asocio con las llamadas *Potencias*, relacionadas con el control de las fuerzas de la naturaleza, incorporadas en puntos geográficos relevantes: “*la sierra, el monte, lo salvaje, las cuevas y las grutas* son residencia de estas energías” (p. 43, cursivas añadidas). En algunas regiones otomí de Puebla se representan con figurillas de papel picado simulando figuras humanoides notablemente transformadas relacionadas también con *el Costumbre*. Tercer tiempo es el de los hombres, se denomina así por la aparición del mismo en el *Xímhăi*<sup>25</sup> o “mundo”, en este espacio fueron creados los hombres, las mujeres y todas las entidades espirituales habitantes de la naturaleza, nace el mundo tal como lo conocemos, la conexión de este mundo con otros posibles es de manera espiritual, la pueden hacer los fallecidos o muertos-familiares descritos como “*ánima, espíritus, esencias*” (p. 42). Esta composición se puede apreciar en la figura 8, en la que presento una relación del tiempo y sus habitantes.



Figura 8. Tejido de cosmos y del mundo, asociación del otro tiempo y sus habitantes.

<sup>25</sup> En el diccionario Otomí del Valle del Mezquital (2010) señala la escritura de la traducción mundo como *ximhai* (p. 461), sin embargo Gallardo (2016) lo registra como *Xímhăi*, siendo esta escritura la que usaré en el texto.

La concepción de otros mundos también procede de un planteamiento relacionado con lo espiritual, en este sentido la Tierra o *Xímhǎi* es el lugar donde habitamos y se encuentra en el Tercer tiempo: tiempo de los hombres, pensando en una cierta “posición geográfica” relacionada también con el cuerpo, está dividida en dos partes descritas como *yo yógi* o “mundo de arriba” y *nì’du’na* o “mundo de abajo”, tal como lo plantean Galinier (1990) y Gallardo (2016), advierten que el *Xímhǎi* o la Tierra a pesar de verse dividida, sus partes no son opuestas por el contrario deben apreciarse como complementarias así la composición de los mundos queda dispuesta como se puede apreciar en la figura 9. Sin embargo, de acuerdo a las observaciones realizadas en esta investigación creo que no solo existen tres mundos, propongo pensar en cuatro posibles, Javier Matías (12 de junio de 2022) nos habla de un inframundo que se conecta con el cosmos o *màhět s’i*, un inframundo que no se encuentra en el subsuelo como en la mayoría de leyendas mesoamericanas, al existir una estrecha relación entre ellos de tal modo que se entrelacen entre sí, que tal vez su posible intersección con el tiempo son los seres que la habitan, diluyendo también el tiempo entre todos esos cuerpos y espacios.

Los que habitan en estos mundos son seres que como humanos no podemos ver, en mi perspectiva esta forma incorpórea les permite viajar entre diversos mundos así como en tiempos diversos, en este aspecto propongo que estos mundos no sean vistos de manera lineal sino circular donde el fluir entre todos ellos es constante y en ambos sentidos, el *màhět s’i* o cosmos es un espacio sublime, donde habitan los astros y los grandes espíritus creadores del todo, el mundo de arriba o *yo yógi* es considerado como un mundo donde habita lo espiritual, las fuerzas que rigen la naturaleza, el *xímhai* o la Tierra se refiere a todo lo material.



Figura 9. Composición de los mundos pensando en una “disposición geográfica” de acuerdo con Galinier (1990) y Gallardo (2016).

Es el mundo que conocemos y que como seres humanos habitamos, las almas de los difuntos se convierten en *Antiguas* integrándose como espíritus creadores del todo, el *màhēt s’i* o cosmos provienen del Primer tiempo: existencia intrascendente de los dioses, finalmente el *nìdu’na* es el espacio que alberga a las entidades anímicas o desencarnados pero es un espacio de transición para llegar de nueva cuenta al *màhēt s’i* o al cosmos. Esta *composición* es ilustrada en la figura 10, donde se puede apreciar la interconexión entre los mundos *hñähñu*.

Pareciera que todos estos mundos están bien delimitados pero considero que existe una fluctuación efímera entre todos ellos que refiere al estado de transición de los seres y del tiempo donde proceden, dicho de otro modo uno se desdibuja sobre el otro, en este sentido Aquino (entrevista personal, 1 de febrero de 2023) apunta: “pensar en los mundos y espacios no es una dimensión física, es una circunstancia en el tiempo”.



Figura 10. Propuesta de mirar más allá de tres mundos, donde se puede apreciar su interconexión circular.

Pensar en el tiempo es delimitar una dimensión donde la posibilidad de transicionar de un tiempo a otro es posible, a esta circunstancia la nombré como *nikjä* cuyo significado literal es “iglesia”, con ese término se intenta describir un momento para estar cerca de lo sagrado, circunstancia que describe el fluir de los seres, tal vez sea una noción donde pueden devenir-ser los diversos habitantes del cosmos *hñähñu*.

Respecto a esta posibilidad de mirar diversos mundos y el flujo entre ellos, en conversaciones con Aquino (30 de enero de 2023) menciona la posibilidad de nombrarse como *mundos intermitentes* que se refiere a una concepción de la existencia de múltiples planos de realidad que se entrelazan entre sí de manera cíclica. Estos mundos podrían ser percibidos como estados espirituales que coexisten con nuestro mundo físico pero que no son fácilmente accesibles o perceptibles, representan estados de existencia que fluctúan o se manifiestan de forma periódica,

influenciados por ciclos cósmicos, energías espirituales y procesos de transformación que podría sugerir una comprensión de la realidad como algo dinámico y multifacético, donde nuestra percepción está limitada a una pequeña parte de un espectro mucho más amplio de posibilidades y dimensiones donde todos convergen en un solo espacio y suceden a la vez.

El des-pensar un solo mundo lineal y temporal contradice la idea hegemónica que proviene de la concepción de un solo Dios que nos lleva a concebir una sola realidad, un solo mundo con una sola espiritualidad y una sola contraparte. Aquino nos invita a ejercer nuestro derecho de concebir lo múltiple y percibir diferentes totalidades, no solo sucede una cosa, suceden muchas cosas a la vez en este y en otros mundos, compartiendo la misma propuesta cito a Gallardo (2016) con su reflexión del cosmos, al respecto la autora establece:

Finalmente, el cosmos otomí no es una construcción mental del observador: es algo que se construye con la praxis, tanto en el ámbito cotidiano como en la ejecución constante de los rituales. Por medio de estos ritos, la cosmología otomí es socialmente reproducida como un todo coherente. (p.109)

Encontrar un repositorio donde estas nociones del tiempo y el espacio sean posibles no es tan complicado, las leyendas, los relatos, las historias sobre vivencias y enseñanzas que cuentan en la comunidad cobran sentido al tomar como referencia un planteamiento fuera del pensamiento generalizado y sistematicidad global (Haraway,1991), el imaginario suscrito en la vida cotidiana de las personas nos habla de diversos espacios creativos donde habita el cuerpo encarnado del tercer excluido y

que ante la vista de un mundo sobrenatural o no palpable se transforma en un cuerpo intangible, los *y'e te kī* o los que curan tratan esos cuerpos sobrenaturales con sus respectivas prácticas, algunas de sanación, otras de retribución, es dilucidar en el cuerpo que no se puede ver a través de las prácticas de sanación.

Considero que la formulación con Aquino sobre los mundos intermitentes llena algunos vacíos sobre la significación de ciertas prácticas o elementos etnoculturales cuyo espacio en blanco pareciera una duda heredada al construir el mundo que en ocasiones se diluye ante la modernidad y el pensamiento global. Plantear el tejido del cosmos y del mundo, es hablar de la importancia de cada una de sus partes y su relación entre sí, este tejido muestra que una no es más que la otra y el hombre no está como figura principal es parte de un todo.

## 2.2 Intermitencias del cuerpo

De acuerdo con los estudios de Reinoso (2020) sobre el cuerpo otomí, “energías anímicas” (p. 98) y rituales de curación de la comunidad que habita Pantepec en Puebla, es necesario visibilizar la diferencia entre las características espirituales que tiene una persona dedicada a la sanación y otra que no lo es, definida por la energía vital que contienen en el cuerpo en comparación los *bādi* o el que sabe, con las personas que no lo son o como ella las describe “no iniciadas”, tienen una energía vital diferente, el primero tiene una cantidad mayor de energía vital que el segundo es por ello que tiene la habilidad de curar, escuchar a los espíritus y entender los mensajes de la naturaleza. En la mayoría de los casos las habilidades del *bādi* son heredadas y representan un cúmulo de saberes ancestrales por parte de sus antepasados, digamos que de generación en generación se van acumulando los

conocimientos, a lo que la autora denominó como “condición plural” misma que transcurre a su vez en un tiempo habitual y en otro tiempo, es decir se puede dialogar con estos saberes almacenados en la memoria del cosmos, por decirlo de alguna manera, se cree que esto solo puede ser comprendido por las y los *bad'i* pero en mi experiencia con la comunidad creo que la mayoría de las familias *hñähñu* lo viven sin darse cuenta pues saben los tratamientos para ciertos males ya sea físicos o espirituales y los practican, sin embargo declaran que “ellos no saben tanto como el sanador”.

Por otro lado hay personas que nacen con el “don” es decir sin tener familiares sanadores pueden tener los conocimientos de manera innata, pues el espíritu de un sanador puede elegir dónde nacer y con qué habilidades dotar la memoria, llevando consigo esta condición plural de tal modo que está depositada en el cuerpo colectivo de la comunidad aunque no de manera consiente, por lo que es difícil ponerle palabras. A este fenómeno Giménez (2005) lo llama “cultura interiorizada”, que define como la cultura considerada “desde la perspectiva de los sujetos y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas y no bajo sus formas objetivadas [...] desde el punto de vista de los actores y sus prácticas” (p. 81) tomando en cuenta su interacción, en este sentido tanto los curanderos como la gente no iniciada que realiza algunos de los rituales básicos de sanación, lo hacen casi de manera instintiva pues son prácticas heredadas o tal vez epifanías atribuidas a esta condición plural pareciera que el cuerpo ya sabe qué hacer.

En este aspecto Morcovici (1969) resalta la importancia del individuo, en este caso el sanador, y su intrínseca relación con la sociedad, construyendo una parte de un cierto sentido común que caracteriza a su entorno social, lo llama “representación

social”, que “son estructuras de pensamiento cotidiano cuyos contenidos se construyen y reconstruyen incesantemente [...] como un conjunto heterogéneo de manifestaciones empíricas” (p. 442). Estas representaciones están definidas por el proceso cognitivo a nivel individual y por un proceso colectivo que genera sensaciones del entorno influenciadas por las creencias espirituales compartidas en la sociedad. Tomando en cuenta la condición plural y la capacidad que el conocimiento puede desplazarse entre personas, se plantea la formulación de intermitencias del cuerpo<sup>26</sup> (Aquino, 31 de enero de 2023) que se compone de diferentes nociones sobre las perspectivas del cuerpo relacionadas con sus diferentes manifestaciones materiales y espirituales sin un tiempo lineal que lo rijan, lo cual forma parte implícita de las corporaciones<sup>27</sup> *hñähñu*.

El tejido del cosmos y del mundo como propuesta de “modelo simbólico” (p. 75) reúne elementos tomando en cuenta su función dentro de la cultura social y religiosa, apoyadas en las creencias que forman parte de la cosmogonía articulada sobre el cuerpo, por lo anterior propongo deconstruir la concepción de mundos concretos y bien delimitados para escuchar un diálogo entre sí “de saberes, valores, creencias y prácticas” (2005, p. 75), los cuales conforman una estructura de representaciones históricas y culturales en constante cambio, el tejido del cosmos y del mundo no es una estructura rígida o un listado de elementos identificados sino una composición viva, móvil y en constante cambio que se replantea según la mirada o la participación del que analiza los símbolos culturales.

---

<sup>26</sup> Término acuñado de manera conjunta en conversatorios personales y entrevistas con el Maestro Cristófer Aquino.

<sup>27</sup> Término recurrente y de gran valor citado constantemente durante el 10º Coloquio de Investigación en Artes Re/Visiones del conocimiento artístico: estrategias y tácticas 2023, se refiere a diversas reflexiones sobre la realidad o sus fenómenos depositadas en el cuerpo.

## 2.3 Realidad de lo sagrado

Para detallar en la propuesta de mundos posibles de la mitología *hñähñu* y lo que ahí habita, planteo nombrar una realidad paralela a la que vivimos, un mundo conformado por vastas manifestaciones míticas y diferentes elementos simbólicos como espíritu-naturaleza-cuerpo suscritas en el cosmos, a la que nombro realidad de lo sagrado, un espacio donde la convivencia con seres de lo espiritual es posible a través del tiempo y entre diversos mundos intermitentes. Si bien se planteó una posible relación entre seres relacionados con el tiempo, ahora propongo indagar en la relación seres y sus mundos, al respecto Gallardo (2016) apunta:

En síntesis, *xímhăi* se encuentra habitado por diferentes clases de seres: los hombres y las mujeres (*ya Jă`i*), los hombres que pueden hablar con las potencias (*ya bă`di*), las antiguas (*ya yógi*), los muertos completados (*ăníma*), los muertos que no completaron (*ts'ónthi ne ndă`hi*) y el señor del lugar de los muertos (*Zithü*). (p. 105)

De este modo, se advierte la diversidad y simultaneidad de los mundos que no pueden ser habitados por cuerpos materiales, corresponde a un cuerpo mítico cuya carne ha sido sublimada, es decir que pasa de un estado material a uno espiritual para convertirse en un cuerpo intangible, a los habitantes de estos mundos se les ha otorgado una función y un significado simbólico basado en la *cultura interiorizada* donde pareciera que se configura de acuerdo a las facultades que cada comunidad

les otorga, representando de diferente manera las fuerzas provenientes del cosmos o de la naturaleza depositadas en esos seres que unen a todos estos mundos, dicho de otro modo estas entidades incorpóreas de otros mundos y otros tiempos carecen de cuerpo material ya que son de un cuerpo intangible, cada comunidad los concibe de diferente forma aunque esencialmente es la misma entidad, por lo que propongo recopilar lo que habita cada mundo:

Mundos	Seres que habitan estos mundos y otros tiempos
<i>Màhēt s'i</i> o Cosmos	<i>Antiguas</i>
<i>Yo yógi</i> o Mundo de arriba	Potencias
<i>Xímhăi</i> o Mundo de la tierra	Ser humano y diversas entidades espirituales, muertos no completados
<i>Nidu'na</i> o Mundo de abajo	<i>Zithü</i> junto con las <i>ánimas</i>

Estos seres son grandes entidades o fuerzas divinas que tienen un papel importante en la creación en conjunto con el movimiento de la realidad de lo sagrado presentes en el mantenimiento y continuidad del universo. En este contexto planteo que las prácticas de los *y'e te kī* o los sanadores, intentan crear una conexión o diálogo con todos ellos, de esa manera las personas *no iniciadas* o los que no tienen el don de la sanación, pudiéramos ser escuchadas y a su vez podemos entender las voces que resuenan en el eco desde otros mundos.

Traspasar la barrera de nuestro mundo para ir a otro implica una habilidad poco común que poseen las y los sanadores, brujas, brujos y nahuales, toma como principio lo que tiene forma humana para transformarse en otra cosa con una energía

vital inusual, esta habilidad sobrenatural de adquirir múltiples corporalidades les permiten no solo ver alguna parte de esos mundos, sino traducir estos acontecimientos que tienen o tendrán consecuencias para nosotros o para nuestro entorno.

El paso entre un mundo y otro en esta realidad es fluctuante y permeable, de tal manera que un mundo pudiera llevar a otro o bien podemos ver, de alguna manera lo que hay del otro lado, por ello en este cruce se plantea algunas posibilidades cosmogónicas de transición, circunstancias atribuidas a un espacio físico y por la naturaleza de su función relacionado con lo ritual o espiritual, que en el contexto de esta investigación llamaremos circunstancia de transición, la cual esta referida en el *nikjä* (iglesia), espacio específico dedicado a la oración y nos ofrece una oportunidad impredecible de estar cerca de lo divino, ahí la comunicación con los seres que pertenecen a la realidad de lo sagrado es posible, el *nikjä* se apertura con la contemplación, la oración y es un espacio construido o diseñado específicamente para ello; un ejemplo son las llamadas capillitas u oratorios otomíes, un pequeño cubículo presente en algunas casas *hñähñu* donde se colocan figuras relacionadas con la adoración católica con una dinámica etnocultural muy específica relacionada con lo espiritual y religioso, Josué Francisco, miembro de la comunidad otomí de San Pedro Arriba en Temoaya, bailarín de folklor egresado de la EBAT, investiga el fenómeno y nos cuenta que hace mucho eran pequeños espacios donde las personas rezaban, al respecto Josué nos relata:

Son como pequeñas casitas donde se introduce un santo, se hace una ceremonia con rezos, se le hace su danza tradicional y una pequeña fiesta, la

fiesta principal para los oratorios es el 25 de diciembre, después de eso se le da a la gente de comer y se le deja rezar. Ahora ha caído en desuso, la gente ya no hace casi nada de eso desde que el padre de la iglesia dijo que eso eran tonterías, pero en mi casa se sigue haciendo de manera secreta. Mi abuelita no quiere que muera la tradición. (Josué, entrevista personal, 15 de agosto del 2023)

La acción de entrar en un pequeño espacio para la meditación o el refugio del mundo exterior es una *circunstancia de transición* donde el diálogo con el santo es íntimo pues en el oratorio “solo está uno con Dios” (Josué, entrevista personal, 10 de septiembre 2023), considerando que los que habitamos el *Xímhǎi* podemos escucharlos a los que habitan el otro mundo, ellos pueden escucharnos a nosotros también, el oratorio es una ventana a la realidad de lo sagrado que permite a los *no iniciados* a entablar un diálogo con lo que habita ese otro mundo. En la figura 11 podemos apreciar la estructura y el interior del oratorio, casi en todos los casos está ubicado cerca del granero o donde están los animales.

Por otro lado existe un espacio que representa una *circunstancia de transición* donde literalmente pueden fluir los seres de un mundo a otro, a esta se le llama *okirashī ku* o “donde no se puede estar”, un espacio que se apertura entre mundos, como se planteó anteriormente, casi todos los seres pueden fluir a través de estos espacios para llegar a otros pero el ser humano con su cuerpo de carne no puede, si esto sucediera su mente y espíritu quedarán varados en ese otro espacio mientras su cuerpo es recuperado a donde pertenece, algunas veces con vida y otra no. El *okirashī ku* o “donde no se puede estar” pueden de distintas naturalezas, una

relacionada con la tierra como cuevas, grietas en laderas, barrancos, pedregales, otra relacionada con el agua como los ojos de agua, lagos, ríos o lagunas, incluso una olla con agua en casa puede convertirse en esta puerta entre mundos, otros más por acontecimientos meteorológicos con los restos de un árbol quemado por un rayo, un lugar en el camino donde ocurrió una desgracia, una casa derrumbada o abandonada se convierte en un portal donde constantemente se pueden ver otro tipo de seres.



Figura 11. Oratorio otomí de San Pedro Arriba en Solalpan, Temoaya, Edomex, espacios de oración cerca de lo divino, que en el contexto de esta investigación se le denominó *nijkä* (Archivo personal, 2023).

De acuerdo con las observaciones de esta investigación se identifica también el *okirashī ku* construido por el hombre, un ejemplo de ello es la milpa un espacio circunstancial de transición donde se pueden escuchar, ver y percibir a muchos de los seres mitológicos *hñähñu*, los panteones y los altares destinados a Todosantos, incluso se dejan objetos para el uso del difunto con sarapes para que pueda cubrirse del frío o sillas vacías para que pueda descansar de su largo viaje.

Los objetos que se encuentran en todos estos espacios no deben ser utilizados por nadie y doña Mica fue muy enfática en este aspecto, ya que todos esos objetos “no pertenecen a este mundo, le pertenecen al difunto” (7 de enero del 2023), por ejemplo la leña que resultó de un árbol quemado por un rayo no debe ser usada ya que las personas que se beneficien de ello pueden enfermar, los objetos dejados en una tumba o en el altar no pueden usarse para otra cosa, incluso hay que sacudirse bien la tierra de los zapatos cuando se visita un panteón o “puede que algo se te pegue en la tierra”.

Identificar los mundos que integran la realidad de lo sagrado, nos ayuda a pensar en las dimensiones de esos cuerpos míticos, incluso pensar en lo que no es mundo como estos espacios circunstanciales de transición mismos que nos puedan aportar elementos imaginarios para detallar en los elementos que son invisibles a nuestros ojo pero que afectan nuestros cuerpos al momento de su intervención en esta realidad. En mi práctica como creador escénico, este espacio es palpable, en la LEAE impartí la materia de Prácticas Escénicas III y IV, donde las y los estudiantes pueden experimentar con actividades de improvisación diversas sensaciones a través del contacto físico que llevan a los participantes a experimentar un momento de realidad alterada, permitiendo que el cuerpo adquiriera una naturaleza extra cotidiana o bien una sobrenaturaleza, con la intención de crear nuevos lenguajes para la danza, dicho ambiente al que nombré BioConsturcción (González, 2017) lo consideré propicio para enriquecerlo con los saberes obtenidos en esta investigación desarrollando la experiencia creativa, estos momentos nos llevan a transitar el *nikjã* o “donde se está cerca de lo divino”, donde la explosión de la percepción sensorial es inspiradora para el quehacer artístico.

## 2.3 Las Antiguas

De acuerdo con las diversas investigaciones antropológicas en torno a la cultura otomí, las primeras entidades espirituales que se describen son las *Antiguas* o *dúxki*, como Gallardo (2016) las identifica son entidades que provienen desde tiempos de la oscuridad cuando se creía que no había nada, creadoras del mundo y de casi todo lo que existe en él, desde las cuevas, los ríos, plantas y animales que componen el mundo como las semillas de frijol, maíz, café y el quelite. Reinoso (2020) las describe como familiares que han fallecido, una visión que pareciera más sensible de estos seres que controlan el todo, al respecto la autora señala: “la vida, así como la fuerza y el conocimiento vienen de los ancestros muertos llamados *Antiguas*, estos seres de poder son los dueños de todo lo que existe en el mundo” (p. 103). Se atribuyen a ellas diversos fenómenos cósmicos o grandes acontecimientos, se les percibe con un carácter muy parecido al de los seres humanos con sus diferentes altibajos emocionales.

*Las Antiguas* son consideradas también como seres sagrados o bien espíritus de curanderos que ya fallecieron, “humanos devenidos en potencias divinas” (p. 103), según los relatos populares de las comunidades del Valle del Mezquital son gente enorme, con aspecto diferente al de las personas de nuestro tiempo, contradictoriamente en el Valle Central del Edomex la comunidad *hñähñu* no las reconoce, jamás han escuchado de ellas su existencia quedó atrapada en el silencio. Sin embargo, de acuerdo con las observaciones de esta investigación, la creencia de diversas fuerzas creadoras y controladoras del todo sí esta presente, por ello planteo que *las Antiguas* provienen del *Primer tiempo*, en la existencia intrascendente de los

*Dioses* (López, 1980) como uno de los primeros seres que existieron, aunque parecieran distantes al ser humano, sus voces o mensajes pueden ser percibidos en sueños como palabras a la distancia, revelaciones, manifestaciones meteorológicas o bien pueden causar trastornos en la salud.

En el Valle Central del Edomex, la fuerza más representativa es Dios padre de Jesucristo, sin embargo en todas las actividades relacionadas con el campo está presente el agradecimiento a fuerzas invisibles que hacen posible que la naturaleza nos provea de agua y comida, reconociendo que los elementos que la conforman contienen un espíritu con mucho poder como lo son los ríos, lagunas, la lluvia, la Tierra, el Sol, la Luna, las montañas y las rocas, al respecto Galinier (1990) señala: “Las piedras llamadas *antiguas*, de apariencia antropomórfica, así como diversos objetos arqueológicos, incluso fósiles, son utilizados conjuntamente con los cristales por el chamán” (p. 76, cursivas añadidas), sin precisar si “chamán” refiere al curandero, al *bădi* o al hechicero de la comunidad, Galinier invita a mirar a las *Antiguas* como seres primigenios que aún están presentes en este mundo en forma de piedras, un ejemplo de ello es la virgen de Guadalupe en la pequeña capilla de La casa Santa María Temazcal en Enthavi en Temoaya hecha de cantera, se piensa que sale de paseo cuando nadie la ve, toda la familia que la resguarda cree fielmente que la imagen tiene el poder de elegir en dónde estar y en qué momento salir de la capilla que habita, para ilustrar lo anterior presento un registro de mi experiencia en campo:

La virgen de Guadalupe está representada en un imagen de cantera rosa en una pequeña capilla que se construyó en casa, en el segundo nivel de sus parcelas, la familia dice que es de las únicas capillas circulares que existen con la imagen del santo al centro, pienso que podría ser una especie de oratorio, pero es muy grande.

Esa capillita fue la tercera que le construían pues todas las que le mandaron a hacer se cayeron o se desgajó la tierra que soportaba la estructura, doña Male piensa que a la virgen no le gustaba estar en otros lados hasta que por fin la ubicaron cerca del bosque, ahora está donde ella escogió. Doña Male dice que por las noches o por las mañanas la virgen sale de paseo, se le puede ver o se le puede escuchar, si eso ocurre no hay que espantarse, se le saluda con mucho respeto y se le pide permiso para estar ahí.

A la virgen le hacen su misa cada año, viene el padre y la bendice, a los que vienen a verla se les deja todo el tiempo que necesiten y al final se les ofrece un taco aunque no se les conozca. Casi todos van a pedirle favores de salud, por trabajo o solo para recibir la bendición. Doña Male dice que se le ponen flores, veladoras, a veces frutas y copal... (Navarro, 10 de octubre de 2020, nota de campo)

De acuerdo a lo observado, la representación de *las Antiguas* a través de piedras o rocas es visible en algunos rituales funerarios de los *hñähñu* en la región de Acambay, donde uno de tantos preparativos que se realizan para las tumbas es la colocación de una roca en la cabecera, antes de la instalación de la cruz y otra más pasando nueve días después de que falleció la persona, es decir del novenario, que se coloca cuando la cruz ya está lista. Las tumbas están direccionadas con la cabeza al amanecer y los pies al atardecer, al preguntar el motivo de esta disposición las personas no saben qué responder.

En su andar cotidiano, los *hñähñu* recogen piedras en el camino con forma de rostros, cuerpos o animales, mismas que se deben resguardar en los altares, para dedicarles rezos, ofrendas y son considerados manifestaciones materiales de estos grandes espíritus a los que estamos unidos a través de una fuerza vital llamada *nzahki*, Gallardo (2016) menciona que *las Antiguas* o *yogui* también pueden ser ancestros de la misma familia habitando con los vivos desde el cosmos, “unidos por una misma energía anímica, *nzahki*” (p. 103). Los sanadores, tienen el poder de interpretar todos estos mensajes y sobre todo identificar su procedencia. Es por ello que su presencia en las comunidades es vital. A continuación se presenta la segunda parte de la nota de campo que intenta ejemplificar la experiencia vivida en la comunidad de Enthavi, Temoaya relacionada con *las Antiguas*:

Esta mañana me levanté muy temprano y realicé mi rutina de estiramientos habitual, de pronto escuché una voz que no conocía, parecía ser una mujer joven, la voz provenía de la capilla pero no eran muy claras las palabras. Saludé amablemente, como me habían dicho que se debe hacer pero nadie respondió, al contrario, se hizo un silencio, yo insistí una vez más levantando un poco la intensidad de mi voz, pero conservando la amabilidad en el tono, una risa un tanto tímida se escuchó pero al final no respondió, cuando me asomé tratando de seguir la broma, no vi a nadie, la capilla estaba vacía y tampoco vi a alguien entrar o salir, solo estaba la figura de la virgen de cantera en el centro, adornada con sus flores y su *quexquémítl* de lana bordado en pétalos morados. (Navarro, 10 de octubre de 2020, nota de campo)

Finalmente Reinoso (2016) nos invita reflexionar sobre *las Antiguas*, como seres que cuidan a los hombres pero que también pueden reclamar tributos. Para lo que detalla: “Cuando Dios hizo el mundo, le entregó el conocimiento sagrado a las *Antiguas* para que ellos gobiernen la tierra. Son los intermediarios entre Dios y las personas otomíes” (p. 44) y se les relaciona con el *màhë ts’i* que significa cielo o bien más allá del cielo.

Sea cual fuere el nombre de esos seres primigenios son repositorio de las grandes fuerzas que dan el flujo a la naturaleza, a los seres humanos nos recuerdan que debemos mantener su equilibrio dando gracias por los beneficios que nos otorga la vida y aunque su existencia pareciera haber quedado en el olvido en el cotidiano pareciera recordarnos que dependemos de algo más poderoso que aún no podemos entender.

## 2.4 Las Potencias

Don Manuel, guardián de la cultura otomí reconocido por la comunidad de San Pedro de los Metates, advirtió que los otomíes del Edomex no reconocen a *las Potencias* como entidades espirituales propias de la cosmogonía *hñähñu* sin embargo por sus características pueden compararse con otras variantes culturales como a los que llaman *señoritos*, “encargados de cuidar la naturaleza, habitan el mundo espiritual y el material algunas veces se manifiestan en formas corpóreas ante los humanos” (Manuel Álvarez, entrevista personal, 15 de mayo de 2022) encargados de cuidar y controlar las fuerzas de los ecosistemas.

Entre tanto, para Gallardo (2016), *las Potencias* son entidades espirituales relacionadas directamente con el mundo terrestre o *xímhăi*, su existencia está

asociada con la fuerza de los ríos, lagos, árboles, los cerros, el Sol y en algunas regiones la Luna; provienen del comienzo del *Segundo tiempo: el Tiempo Mítico de la creación de la creación*, se dice que habitan cuevas, la sierra, el monte, los cerros, grutas y los bosques.

Para los otomíes es muy importante mencionar las temperaturas ya sea frío o calor, es parte de la descripción del todo, el cuerpo por ejemplo es caliente en la parte superior y frío en la parte inferior (Reinoso, 2020), de igual manera los elementos que habitan el cosmos y los lugares sagrados relacionados con la luz o su ausencia. Es de llamar la atención que no se asocia lo lumínico con el calor y la oscuridad con el frío como estamos acostumbrados, sin embargo éstas son otro tipo de concepciones que deben tomarse como parte de otro contexto ya que dentro de la realidad de lo sagrado las cosas parecieran adquirir una lógica mutable. De acuerdo a lo observado los *y'e te kí* o sanadores, consideran este fenómeno como uno de los principales motivos de la enfermedad, los aires y las temperaturas aunque parezcan inofensivos contienen en su poder enormes fuerzas espirituales relacionadas con su procedencia de trastocar el equilibrio del cuerpo.

Las *Potencias* son las encargadas de regular casi de manera directa el comportamiento del ser humano en su convivencia con la naturaleza, se piensa que las personas han sido afectadas por alguno de los seres intangibles cuando pierde la salud, si cometió alguna falta o su desequilibrio lo llevó a la enfermedad, por lo cual las relaciono con la descripción que don Manuel (mayo, 2022) hace de los *señoritos*, también conocidos como padres o dueños de la naturaleza, don Manuel aclara que decirles señoritos no es una manera de menospreciar su presencia o su poder, todo lo contrario es como una forma máxima de respeto, los describe haciendo hincapié en

que son poseedores de la naturaleza, considerados seres superiores al ser humano, los *señoritos* mencionados en esta investigación fueron los siguientes:

*T'sitas hyadi* – Padre sol. Relacionado como una entidad del fuego, considerado el más importantes de todos como si fuera el dios supremo. Tiene una supuesta entidad masculina. Está presente en muchos relatos y leyendas de la mitología *hñähñu*.

*T'sita hets'i* – Padre cielo. Es una entidad de gran fuerza, presente tanto de día como de noche, es la que controla los cielos y en ciertos relatos es como la puerta al *Zíthü* o al inframundo. Se le relaciona fuertemente con la Luna y las estrellas.

*T'sim dehē*– Dueño del agua. Esta entidad puede considerarse como una identidad sin género definido, pues fluctúa entre lo masculino y lo femenino aunque las entidades que habitan en el agua son mayoritariamente femeninas. Es considerada el sustento de la vida tanto material como espiritual.

*T'si ndähi* – Vientecito o padre viento. Esta entidad es una de las que afectan al ser humano de manera directa, puede ser bueno o malo y mientras las otras afectan el entorno que, a su vez de manera indirecta afecta a las personas, el *T'si ndähi* afecta la salud de manera positiva o negativa de las personas. Gallardo (2016) menciona que este tipo de entidades está ligada con las temperaturas, que también pueden ser un aliciente de salud o enfermedad.

*Mehahi tho* – Dueño de la tierra/madre tierra. Una entidad que por su naturaleza se relaciona con los montes y los cerros, tiene el poder de enfermar de manera directa a las personas, si se corta un árbol o planta sin permiso, si la persona duerme en un lugar considerado sagrado, el espíritu puede provocar que muera, es una entidad a la que se debe rendir tributo con ofrendas y es considerada nuestra madre y repositorio de la sabiduría ancestral.

La fragilidad del cuerpo está en las manos de los *padres o señoritos*, somos más vulnerables si nuestras emociones no están equilibradas aunque no siempre es motivo de “ataque”, los sanadores piensan que el cuerpo espiritual es al que se agrade primero, es decir la enfermedad comienza en lo que no es cuerpo, al que Reinoso (2020) nombra: “*cuerpo otro*”, primero enferma el cuerpo que no se puede tocar, para después enfermar el cuerpo que sí es posible tocar. Para los *y’e te kī* o sanadores es reconocible la enfermedad o el malestar provocada por las *Potencias* o “*señoritos*”, en ocasiones puede evitarse con algunos amuletos o bendiciones pero en el mundo espiritual no hay reglas establecidas para proteger al cuerpo.

## 2.5 Almas de cuerpo y tierra

No hay que perder de vista algunas de las concepciones espirituales en torno al cuerpo y al individuo relacionadas intrínsecamente con la naturaleza y el cosmos, casi siempre con una fuerza o presencia superior a la de un ser humano, de acuerdo con la *sanadora* doña Malena (15 de septiembre de 2020), en cuanto a los seres que habitan el *Xímhăi* o el mundo, no necesariamente tienen un control sobre él, algunas están enfocadas al cuerpo y de manera indirecta su sola presencia puede augurar

acontecimientos o develar secretos. Estas concepciones espirituales en torno al individuo también las denominé *seres*, refiriéndome a una criatura que puede ser algo vivo o una entidad espiritual tomada como “algo”, alguien o “la cosa” tal como lo describen en diversos relatos de la comunidad, las cuales pueden ser antropomorfas, zoomorfas o bien de diversas formas orgánicas que tienen acción o un propósito dentro de la naturaleza y el *mundo otro*.

Para ahondar en la descripción de los *seres*, se considera importante plantear algunas nociones a partir de sus corporalidades pero al indagar en todo el cúmulo de elementos etnoculturales y sociales depositados en esas formas corpóreas las denomine *corporaciones*, de este modo intento describir cómo se pueden percibir a partir de las características de su cuerpo o la ausencia de éste y la conceptualización etnocultural que contienen, según los relatos de los *y'e te kī* o sanadores con los que se realizó el estudio, los concibo principalmente como:

Seres con cuerpo

Seres sin cuerpo

Dentro del contexto de la realidad de lo sagrado, López (1980) se refiere a los seres como entidades sobrenaturales, al respecto detalla: “llamémoslos así a reserva de precisar su sobrenaturaleza, no son como el resto de los seres son difíciles de percibir. Sin embargo, la relación perceptiva se explica también como una capacidad limitada de los mortales” (p.148), es decir la capacidad que tenemos las personas de percibirlos es restringida, pero se refiere a los seres con otras características y habilidades diferentes a los de este mundo. Existen también los seres invisibles, los

que simplemente no se pueden ver pero su presencia es percibida. Finalmente los seres míticos atienden su facultad espiritual y su actuar explica diversas circunstancias del cosmos ya que en su naturaleza está incrustada cierta sabiduría pueden afectar nuestro cuerpo y al cuerpo otro, para ilustrar lo anterior se muestra la figura 12.

<p><b>Seres:</b> entidad tomada como algo o alguien que posee alma (Larousse, 2020), puede ser antropomorfas, zoomorfas o formas orgánicas que tienen acción o un propósito dentro de la naturaleza y el <i>mundo otro</i>. Se tiene la noción de que algunos <b>tiene cuerpo y otros no</b>, derivando en una basta apreciación simbólica.</p>	
Seres del <i>mundo otro</i>	Ser cuya procedencia deriva en una acción o propósito que sucede dentro de la naturaleza y proviene del <i>mundo otro</i> .
Seres sobrenaturales o Seres intangibles	“[...] a reserva de precisar su sobrenaturaleza, no son como el resto de los seres son difíciles de percibir” (López, 1980, p. 148) se refiere a los seres con otras características y habilidades diferentes a los de nuestro mundo. Están conectados con las fuerzas del entorno.
Seres invisibles	No se pueden ver por el ser humano pero su presencia es percibida, pueden tener o no ciertos propósitos, algunos están conectados con fuerzas de la naturaleza.
Seres míticos	Atienden su facultad y poder espiritual, su actuar explica diversas circunstancias del cosmos ya que en su naturaleza está incrustada cierta sabiduría, afectan nuestro cuerpo o al cuerpo otro, pertenecen a este y a los mundos intermitentes.

Figura 12. Descripción de los seres identificados en las comunidades estudiadas.

La primera propuesta de los “seres con cuerpo” la vinculo con lo planeado por López (1980) en el Tercer tiempo: “seres del tiempo del hombre” (p. 60) cuya clasificación está basada en las características de un ser humano y la concepción que tiene consigo mismo, atribuyendo las funciones de esos seres a las propias, desde la capacidad de habla, los sentimientos, la manera de reaccionar ante ciertos impulsos como la ira o la confusión, también ciertas funciones biológicas como alimentarse, descansar o incluso morir, a todo ello López lo describe “como sinónimo de *ser persona*” (p. 54), en este sentido antes de este proceso incoativo<sup>28</sup> del mundo o pensando en el origen del mundo todo hablaba y todos los seres se podían comunicar desde el agua, los animales, las plantas, las rocas hasta el Sol y la Luna con la Tierra:

[Los seres] tenían otras características, y éstas eran próximas a las humanas: eran *como* gente, hablaban *como* gente, tenían pensamientos y pasiones, porque eran personas. Eran seres a los que se puede señalar con su antigua naturaleza y con el germen de la existencia que tendrían sobre la tierra. Dicen los huicholes que el más sabio de los que esperaban el nacimiento del Sol era el hombre-codorniz; pero estaban allí, en la reunión, otros hombres-animales, entre ellos los hombres-hormigas arrieras. Todo esto hasta el momento de la gran transformación, por la que se perdieron las facultades superiores y se adquirió, por completo, la condición que sería definitiva en el tiempo del hombre. (p. 54)

---

<sup>28</sup> Que implica o denota el principio de una cosa o de una acción progresiva (RAE).

Las corporalidades concebidas de un cuerpo vivo se le denominó, en el contexto de esta investigación como cuerpo cárnico o existente y es aplicada para la descripción de seres ya sea tipo humano o animales, ya que diversas narraciones suelen ser confusas en ese sentido, lo que intento aclarar con el término de cuerpo cárnico es que ese tipo de entidades tienen un cuerpo material aunque sean seres sobrenaturales, lo anterior tiene como referencia la descripción de López (1552) sobre diversos seres míticos mesoamericanos donde se describe una correlación hombre-animales o bien de apariencia zoomórfica, lo anterior lo vemos presente en diversas entidades o corporaciones cárnicas como las brujas que se transforman en aves o nahuales que se transforman en perros, lobos o cabras, existe la posibilidad que haya algún ser que aún no se conozca y sea parte de la descripción de los seres sobrenaturales o seres de oscuridad que se manifiestan a través de animales o que se transforman en ellos, al respecto Victor Caro (2020), artista plástico otomí miembro de la comunidad de Tenango de Doria, describe la existencia de los seres de oscuridad de la cosmogonía otomí y menciona que estos seres se expanden más allá de su propia carne tomando formas diferentes a la humana, incluso describe seres de apariencia confusa, no terminaron de ser animal pero tampoco son humanos, estos seres que forman parte de lo humano y lo animal contienen cuerpo cárnico o existente.

No obstante para los seres sin cuerpo propongo el concepto de *corporaciones otras*, que reparan en la formulación de lo intangible o invisible. En los estudios de López (1990) encuentro sustento para esta formulación cuando se refiere a los seres intangibles o invisibles:

De esta manera los invisibles acababan<sup>29</sup> la causalidad del cosmos pues la certeza o la suposición que los hombres tenían de su existencia abolían la posibilidad de lo incausado. La concepción de lo invisible, por tanto, era una parte del esfuerzo humano por controlar el mundo y se creyó controlar el mundo por los distintos métodos de mover lo invisible, propiciando los procesos benéficos, atajando los nocivos. (p. 149)

La creencia es que los *seres sin cuerpo* controlan diversos acontecimientos en la realidad de lo sagrado puede que sea una manera de dar explicación al acontecer del entorno y tener un conocimiento relativo sobre los diversos procesos del *Ximhái*. Lo que habita ahí es múltiple y poliforme, los seres relacionados con lo intangible puede que sean esencia pura de la naturaleza o de la tierra, existen también los que fueron seres vivos, o mejor conocidos como desencarnados, su función no se conoce propiamente pero sus acciones son de cierta forma predecibles. López (1990) nos dice que no siempre la bondad está presente en los *seres sin cuerpo* o que tienen *corporaciones otras*, se les considera de cierta forma terribles, ya que en su condición incorpórea pueden atacar al hombre sin que este se de cuenta, están por todas partes y son imperceptibles el ser humano, son escurridizos debido a su habilidad para transformarse en *corporaciones otras* no obstante con cierto tipo de “percepciones aumentadas” (p. 90), puede que sea posible percibir su existencia como: sombras, manifestarse a través de los cambios de temperatura, a través del viento, humo, neblina, manchas borrosas en el camino o tal vez otro ser no reconocido, para

---

<sup>29</sup> Según la RAE (2023) el significado textual es “Pasear o andar a caballo”, sin embargo debe entenderse como “fluir a través de”.

Gallardo (2016) pueden ser referidos como *seres del mal aire* o seres desencarnados, a los que denominó como seres completados o *ánima*, espíritus de personas que fallecieron de manera natural, por otro lado los *ts'ónthi ne ndä' hĩ* son espíritus de personas que no completaron su ciclo de vida, es decir fallecieron de manera abrupta o violenta.

En este sentido doña Mago (15 de mayo 2021) menciona que existen seres que alguna vez tuvieron vida pero no han pasado por el proceso de la muerte, quedaron varados en ambos mundos y a su vez ya no pertenecen a ninguno, otros seres son consecuencia de embrujos o manipulaciones cósmicas, para ilustrar las corporaciones que parten del cuerpo cárnico nuestro la figura 13.

Seres del mal aire: que tuvieron forma humana.	
Seres completados o <i>ánima</i>	Espíritus de personas que fallecieron de manera natural denominados desencarnados.
<i>Ts'ónthi ne ndä' hĩ</i>	Espíritus de personas que no completaron su ciclo de vida, es decir fallecieron de manera abrupta o violenta, se manifiestan a través de malos aires
<i>Nombre desconocido</i>	Quedaron varados en ambos mundos y a su vez ya no pertenecen a ninguno, consecuencia de embrujos o manipulaciones cósmicas.
<i>Ya ndä' hĩ</i> o muertos no completados	“víctimas de algún accidente, que no completaron su misión en esta tierra, que dejaron algún pendiente o bien que se portaron mal, a las cuales no se les permite desprenderse del mundo terrenal” (Gallardo, 2016, p. 62)

Figura 13. Los que tuvieron cuerpo o desencarnados.

Con el fin de enriquecer la percepción de los *seres sin cuerpo* o de corporaciones otras que habitan el mundo otro, traigo a cuenta el postulado de López (1980) quien identifica, dentro de la mitología indígena náhuatl, seres sobrenaturales que forman parte del mundo no visible:

- Seres invisibles. Aquellos que no pueden ser detectados a simple vista, sin embargo pueden percibirse por sensaciones
- Seres celestes. Aquellos relacionados con los cuerpos celestes como la Luna, el Sol, las estrellas, y algunos fenómenos meteorológicos.
- Seres sobrenaturales. Relacionados con los espíritus, diversas apariciones y entidades míticas.

Esta descripción alternativa al cuerpo que repara en lo espiritual y en los mitos que lo rodean la veo muy relacionada con su constante interacción con el ser humano y el entorno aunque estemos hablando de seres inmateriales que provienen del mundo otro, para detallar en este contexto traigo a esta fórmula la propuesta de Villa (1978) quien expone elementos de la mitología maya que pueden ser un referente para especular sobre la interacción de los *seres sin cuerpo* con el ser humano dentro de cosmogonía otomí.

Son invisibles para el hombre en condiciones normales de vigilia, porque en el sueño, en el desmayo, en el éxtasis o bajo los efectos de una droga el hombre los distingue claramente. También se ven cuando por accidente el hombre

traspasa las fronteras de los sitios que les son exclusivos. Y ellos tienen el poder de hacerse visibles para probar a los mortales retándolos a la lucha, o para transmitirles sus mensajes. (p. 268)

Me pareció fundamental indagar en esta frontera mítica entre este mundo y el espiritual de estas creencias, en diversos relatos de la comunidad de Tenango de Doria y Acambay se plantean ciertas entradas al *mundo otro* o lugares donde se puede tener un acercamiento incluso donde los objetos quedan encantados o hechizados<sup>30</sup>. Al respecto Aquino identifica esta frontera como un estado de voluntad, lo que permite que las personas puedan atravesar esta fase de transición que conecta estos mundos, por lo que Aquino describe:

Hay sitios que no puedes tocar porque te puedes enfermar a esos sitios, que sí son sitios físicos se les dice: donde cayó el rayo. Donde cae el rayo no puedes pasar porque puedes enfermar, la leña que cae por árbol que fue quemado no se puede tocar porque ya pertenece a otra dimensión. Si lo tocas [refiriéndose a la leña] te conviertes en una especie de puerta para que “eso” te habite o para que tú te vayas y eso es una enfermedad. Hay un símil con lo que puede suceder en un espacio religioso, la iglesia, donde se manifiesta una energía, esa es *nikjä*, eso es iglesia, [...] y nos habla de un momento donde puedes estar cerca de Dios o de esa energía, y se puede transicionar a otra cosa. (7 de enero 2023)

---

<sup>30</sup> En mi entendimiento “hechizar” es la facultad mágica que puede tener un objeto al convertirse en el testigo material de un evento extraordinario, convirtiéndose en un testigo material de lo que sucedió.

Retomando la noción de *nikjã* o “donde se está cerca de lo divino”, pareciera que es exclusivamente para los *seres sin cuerpo* o *corporaciones otras* pero creo que no es así, ya que pueden existir diversas *corporaciones* incluso para nosotros mismos, según las vivencias en la comunidad de Enthavi, puede ser a través de la contemplación, de la meditación o tal vez bajo el influjo de alguna sustancia natural alucinógena hecha con plantas u hongos que apertura los canales sensibles de la percepción que permitan estar entre dos mundos para transicional sin que nuestra integridad corra riesgo, del mismo modo existe la posibilidad que una persona desequilibrada emocional o mentalmente pudiera atravesar por una circunstancia que altera su percepción, sucede también cuando hombres o mujeres tienen que pasar por una prueba que cuestione sus virtudes o bondades por designio divino, de igual manera puede ser que los caminantes que tengan malos sentimientos o que viajen con temor puedan encontrarse con ellos. Nunca se sabe cuando se puede transitar por el *nikjã*, puede que “una ráfaga, un destello, una voz, una sombra, un crujido o un roce delatan su presencia” (Villa, 1978, p. 435), los olores pestilentes también son parte de este tipo de manifestaciones, cabe destacar que para los animales la circunstancia del *nikjã* es algo muy natural, que ellos pueden ver a los otros seres todo el tiempo aunque unos más que otros.

López (1990) reconoce a las “puertas” u “orificios” al *mundo otro* y las identifica según las leyendas, como cuevas, orificios en la tierra, cañadas, troncos viejos ahuecados o podridos, cuerpos de agua, en el camposanto<sup>31</sup> y espejos dentro de los hogares. Doña Mago (15 de mayo 2021) recalca que particularmente los hombres son

---

<sup>31</sup> Panteones.

más susceptibles a ser atraídos o secuestrados por diversas criaturas y son procesos muy difíciles de revertir, es probable que sea por un pensamiento machista donde la mujer es “fuente de pecado”, en lo que detallaré más adelante. Retomando el tema, los días relacionados con los difuntos, el *nikjä* se abre totalmente y es entonces que los *seres sobrenaturales* pueden transitar libremente de un mundo a otro, tal vez tengamos la suerte de percibirlos algún día nos encontremos por casualidad en su tránsito o ellos en el nuestro, quizás sea interesante especular si a ellos les interese encontrarse con nosotros o este mundo o por mundos intermitentes.

## 2.6 *Nidu'na*, el “mundo de abajo”

Como se mencionó anteriormente está ubicado en el subsuelo y no debe confundirse con el infierno católico. Repara en la noción del *Nidu'na* fue sumamente complicado, ya que de pronto las fuentes antropológicas referidas a la cultura otomí, aunque llenas de detalles y descripciones de rituales alucinantes, se alejaban de lo que viví durante la investigación y la convivencia posterior con la comunidad, en la experiencia real con los *yé te kí* o sanadores, fue la convivencia cotidiana lo que me llevó a indagar sobre el mundo de los muertos.

El inframundo otomí o el *Mundo otro* (Reinoso, 2020) se vive en todos lados y todo el tiempo, está presente a cada momento, incluso pareciera estar unido con el mundo del cosmos. Gallardo (2016) refiere a lo que habita el *Nidu'na* y menciona los espíritus o *ánimas*, descritos como la esencia de las personas y también “por los malos aires [*ya ts'ónthi*] ” (p.43), como se dijo anteriormente, son causa de diversos malestares que sufren las personas o incluso pueden quedar alojados en algunos lugares físicos, aclaro que es común usar el término de *ánima* a los espíritus de

adultos o *chi ánima* al referirse al de los niños, este término se usa de igual manera para los muertos o lo que está muerto.

Así el *Nidu'na* es un espacio donde el cuerpo otro llega después de librarse de su carne, un espacio de transformación donde la corporeidad adquiere un nuevo significado, se les asocia también con lugares aquí en la Tierra, tales como los montes, los cerros, las cuevas y las grutas, sin embargo hay que diferenciar entre estos lugares y lo que se denomina como espacios peligrosos, al respecto Gallardo destaca que: “mientras que los espacios considerados como <<peligrosos>> y oscuros, como las barrancas y los acantilados, son lugares propicios para encontrarse con *Zithü'na* y los aires malos, las cuevas y grutas son la habitación de *ya yógi*” (p. 43). Gallardo nos dice que también el *Nidu'na* “se encuentra habitada por *Zithü'na*, por sus *compadres ya ndò*, los viejos que se hacen presentes en el mundo humano durante el carnaval”<sup>32</sup> (p. 43, cursivas añadidas), donde el *Zithü'na* o *Zithü*, es considerado la entidad sobrenatural que regula la entrada al inframundo o bien se asocia con algo nefasto o muy malo.

La creencia es que se debe evitar los espacios físicos del *nikjä*, sobre todo de noche, hay que destacar que no deben confundirse los *espacios peligrosos* con portales que cruzan al *mundo otro* o *Nidu'na*, los primeros son lugares que contienen el *ya Ts'ónthi ne ndä' hī* o malos aires como cruces de camino y los segundos

---

<sup>32</sup> El Carnaval otomí es celebrado a finales de febrero y principios de marzo, Reinoso (2019) nos menciona que las personas disfrazadas para este evento comen y beben de manera desenfadada para representar su propia renovación: “el baile y la muerte súbita que genera el Carnaval; asimismo, se renueva la energía de la tierra gracias a la energía que se genera en el cosmos por el encuentro entre vivos y muertos” (p. 1). Cabe destacar que en el marco de esta investigación, durante el confinamiento sanitario derivado de la pandemia ocasionada por el COVID-19, no me fue posible presenciar ninguna celebración pública.

contienen la circunstancia transitoria, Gallardo (2016) detalla en una sensible descripción del *Nidu'na* que nos ayuda a construir un imaginario cómo luce el paisaje de ese lugar:

El espacio y el tiempo en el mundo de los muertos no se corresponden con los nuestros. El espacio es un sitio donde seres y lugares mantienen distintas dimensiones y sustancias. Donde el sol que ilumina a los otomíes no es lo mismo que la luz que ilumina, *màhēt sí*, o la noche no es lo mismo que la oscuridad del *nídu'na*. (p. 43)

Para describir lo que habita el *Nidu'na* referiré tres investigaciones antropológicas: la primera de Lazcarro (2020) identifica como “*Zithú*<sup>33</sup> el malo, el Diablo, era dueño de la tierra” (p. 2), la segunda Gallardo (2016) quien describe al *Zithū* como uno de los primeros habitantes “señor de los muertos” (p. 55) que en el *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental* (2011) lo describe como “venerable ancestro” (p. 56) y en tercero Galinier (1990) lo identifica como *Zithū*, cuyo significado es “*devorador de nombre*” (p. 67).

Es interesante ver que todos los mundos anteriormente descritos están relacionados con entidades plurales pero el *Nidu'na* solo con el *Zithú*, entidad que también puede regular el tránsito de las personas en los montes quien “como gran juez decide el destino de los muertos” (Gallardo, 2016, p. 61), no obstante los grupos otomíes del Valle Central del Edomex no hay referencias de esta entidad, apenas se

---

<sup>33</sup> Esta escritura es la que se usará para el resto de este documento, que corresponde a la investigación de Lazcarro (2020) del grupo otomí de Puebla, ya que su descripción es la que más se apega a la experiencia vivida en el marco de esta investigación.

le pronuncia en algunos insultos o maldiciones, la gente se avergüenza de solo pronunciarlo.

Aquino (29 de enero) explica que algunos conceptos relacionados con la muerte ya no resuenan en diversas comunidades aledañas al Valle Central del Edomex, concretamente en Toluca y Temoaya, principalmente por la hibridación de las religiones, Aquino menciona que el catolicismo se convirtió en la religión dominante dejando la idea del *Zithü* y todo lo que conlleva, lo que da cuenta de la interposición de la cultura dominante en toda la región, lo mismo sucedió con diversas prácticas rituales y ceremoniales que se consideraban ancestrales junto con la sumisión de la lengua originaria *hñähñu* ante el castellano, en este caso y en muchos otros más, la cultura y religión dominante calificó como algo “malo” o retrógrada reconocer las entidades espirituales, significados de las palabras, vestimenta, prácticas cotidianas con el campo, ciertos rituales de curación y elementos relacionados con la muerte y en este caso lo que hay en el otro mundo, desde mi perspectiva la contención de la cultura y la pérdida del territorio no dio pie a conservar la apertura conceptual de elementos cosmogónicos ni culturales para describir lo que era sagrado perdiendo muchos de los detalles en las significaciones simbólicas etnoculturales.

Hablar del *Nidu'na* es describir un ecosistema traslúcido que se traslapa con el mundo que vivimos o puede que sea a la inversa las cosas de este mundo irrumpen en el *Nidu'na*, un ejemplo de ello son apariciones de seres sobrenaturales reflejadas en las leyendas, en ocasiones suceden en lugares sagrados donde grandes entidades del *Mundo de abajo* rondan no solo por el Valle Central del Edomex sino de todo

México, la mayoría en su cualidad de ser persona, es decir las funciones que el ser humano atribuye a entidades a partir de las propias, parece que su alimento preferido es el cuerpo humano, desde la bruja conocida como *mit'su* o *puxcuai* que se alimenta de recién nacidos (Caro, 2019), hasta la sirena o *numa'n dehē* que se lleva a los hombres que pudieran caer en sus embrujos como en Acambay, se habla de una antropofagia de los que no podemos ver o bien los seres sin cuerpo como nuestros depredadores.

Para la sanadora Malena, cuando un cuerpo no completado entra en contacto con un cuerpo vivo, es muy probable que le robe la temperatura, a eso se le llama “el mal aire”, las enfermedades se manifiestan en el cuerpo que no podemos ver, en un tipo de cuerpo intangible que es parte de nosotros. En ese caso, a las personas “se le deben hacer limpias, rezos y se le soba para sacar todo el mal que tengan” (Malena, 15 de agosto 2019). Al respecto Reinoso (2020) menciona que las enfermedades, de una manera muy general, son causadas por las *Antiguas* o habitantes del mundo otro o mundo de abajo, vinculando todos estos malestares a una experiencia relacionada más con la religión y la magia que con alguna enfermedad bacteriana o viral.

Las enfermedades de acuerdo con la cultura *hñähñu* son estados de desajuste de diversos factores como la introducción de espíritus u objetos en el cuerpo de la persona viva<sup>34</sup>. Los principales motivos de desequilibrio pueden ser la pérdida del espíritu o el alma, la ruptura de un tabú o la ruptura de las reglas del grupo, la intervención de un ser humano para producir la intrusión de un cuerpo ajeno a él, la pérdida de una parte del cuerpo o el ataque azaroso de entidades anímicas. Todo ello

---

<sup>34</sup> Durante esta investigación se observó una curación donde una persona arrojó a través del vómito monedas y diversas piedras pequeñas.

va de la mano con el acontecer del *mundo otro*, no obstante las enfermedades que se manifiestan en el cuerpo cárnico que son provocadas por otros seres principalmente son el mal aire, el espanto y la pérdida de la sombra, mismas que solo pueden ser curadas por el curandero, ya sea otomí o de otra cultura.

Puede ser que el *Nidu'na* sea el primer espacio que habita el hombre en forma de *ánima* o alma de un difunto, el primer umbral que el alma tiene para recorrer la intermitencia de los mundos, se puede decir que la sublimación del cuerpo cárnico es el primer paso que se da para recorrer este trayecto, el inicio es a través del *okirashī ku* o “ahí no puedes estar” (Caballero, 7 de enero de 2023) y se considera una entrada de nuestro mundo al *mundo otro*, al respecto Caballero menciona:

[...] cuando uno riega flores para el difunto, esas flores ya no se pueden juntar [refiriéndose a que no se pueden llevar a casa], porque esas son del muerto, es algo que es de allá, ya jué algo que es del Diablo, de Satanás, se le dice *mūn ārvida'* o la otra vida... [...] y lo que nos dice es que no debemos pasar ese límite, es hasta donde nada más podemos llegar, eso es el *okirashī ku*: no te pases ahí, o debes pasar ahí. (Mica, 7 de enero de 2023, se respeta la forma de expresión)

La vida es parte de una energía que proviene del cosmos posiblemente contenida en el *nzahki*<sup>35</sup> o fuerza divina y se manifiesta de diversas maneras, los seres de otros mundos que contienen su propia vida pueden transformar su

---

<sup>35</sup> A lo largo del documento la palabra *nzahki* o *nzhaki* varía en su escritura debido a la gran variedad de formas en la que es registrada por las fuentes de consulta, acotarlas sería imposible así que se toman ambas para esta investigación.

naturaleza según dónde están habitando son un reflejo de su entorno y con los acontecimientos cósmicos. Al respecto Reinoso (2020) describe la unión que tenemos con el todo a través del *nzahki* siendo “la energía anímica más importante y existe tanto en el cuerpo como en el cosmos” (p. 102) incluso más allá de la *mūn ārvida* o “la otra vida” en *hñähñu*. El *okirashi ku* podría tomarse como una entrada a los mundos intermitentes para llegar al *Mahets’i* o al cosmos pero solo lo puede hacer en forma de *ánima* o a través de su alma y es exclusivo para el ser humano, el primer mundo que transita es el *Nidu’na* o el “mundo de abajo” y así continúa su trayecto, lo anterior se ilustra en la figura 13.

Imaginar el trayecto de las almas a través del universo y de los mundos intermitentes es una manera de encontrar consuelo ante el vacío que dejan las personas que mueren y viajan en forma de *ánima* por otros mundos, pensar que nuestros padres, abuelos, hijos o amigos serán cosmos es una forma de abrazar los recuerdos y entretener el ambiente intangible de las familias otomí.



Figura 13. El flujo del alma para su transformación en cosmos a través de los espacios de transición.

El *okirashi ku* como se mencionó anteriormente es una circunstancia trazada en el tiempo y espacio que existe como entrada al *Nidu'na* o al mundo de abajo, al desplazar estas nociones al espacio creativo puede convertirse en un detonante donde el artista del cuerpo puede pasar solo si se ha desprendido de su forma cárnica o bien, desde una forma metafórica, desprenderse de la conceptualización técnica que la danza impone sobre esas corporalidades. En el contexto de esta investigación la otra vida o *mūn ärvida* en *hñähñu*, es describir la vida después de la vida pero para un creador escénico la vida va más allá del cuerpo cárnico, es explorar el movimiento con un cuerpo que no se puede ver, un cuerpo mítico que los *yé te kí* o *bad'is* pueden percibir, pensar que se puede crear danza desde una forma incorpórea tal vez sea un desafío para nuestro entendimiento sobre nosotros mismos en esta realidad, pero puede ser posible desde otras perspectivas y pensar que el espacio performático es una vista palpable del *Mahets'i* o del cosmos que puede transformar realmente el cuerpo que lo habita.

## Capítulo 3

### 3.1 *Shedīs* o “energías vitales”

Existe pocos estudios antropológicos y etnográficos que reparan en las energías vitales presentes en la naturaleza, su conexión con el universo mismo y su relación con el ser humano, por ejemplo el ciclo de lluvias presente en el movimiento de la sangre o el movimiento de los astros relacionada con el movimiento de las *ánimas*, mismas que de acuerdo con la visión *hñähñu* están contenidas de manera metafórica en el cuerpo, para lo anterior en este capítulo se detalla en los descubrimientos relacionados con dichas interconexiones, especulando en los aspectos no visibles del cuerpo.

Los elementos principales en la naturaleza reconocidos de manera habitual son: aire, fuego, tierra y agua, están presentes en diversas prácticas curativas de los *y'e te kī* o sanadores del Eje Neovolcánico Transversal, luego de mi experiencia en esta investigación y retomando la interacción que se establece entre las fuerzas de la naturaleza, el cuerpo y el cosmos, propongo agregar seis más: **el maíz, la luz, la oscuridad, el cambio, el cosmos y el silencio**, estos elementos están presentes de manera esencial dentro de la vida cotidiana y religiosa de los *hñähñu* y pueden explicar su relación con las fuerzas que dan vida y movimiento al mundo, lo anterior está apoyado en los estudios de Lazcarro (2010), quien menciona lo siguiente:

[...] la Tierra, el Fuego y el Agua son constantes en todas partes. Algunos curanderos focalizan su atención en algunos entes divinos en detrimento de

otros, pero la triada Tierra – Fuego – Agua es general. Nunca faltan, pues en todo ritual estos tres entes divinos son ofrendados, al punto que su enunciación es para los otomíes, casi una fórmula ritual obligada. A ella, podrían añadirse el Viento (*Dähí*), el Sol (*Hyádi*) y el Maíz (*Dèthä*) cuyas expresiones son más variables, aunque igualmente omnipresentes. (p. 5)

El maíz como principal fuente de alimento prácticamente mueve al mundo *hñähñu* y su relación con lo espiritual es determinante para la cultura refiere su conexión cosmos-tierra para apoyar con el alimento al ser humano y éste al consumirlo integra toda las fuerzas míticas en su cuerpo. La luz es un elemento que da la vida, representa el bien, la esperanza, lo bueno y al ser un elemento que “despierta lo que está vivo” (Malena, 15 de mayo 2021) marca la diferencia entre los tipos de corporaciones que habitan el *Xímhăi* o la Tierra. Por otro lado la oscuridad nos da otra oportunidad de apreciar la vida en otros mundos y de otras maneras, es la oportunidad que tienen los seres de conectarse a estos otros espacios y por supuesto es el momento en que todo lo vivo duerme, todo entra en pausa, algunas formas de vida se suspenden, el cambio es la oportunidad que *el todo* tiene para transformarse y es esta movilidad que le da sentido al universo mismo, desde el cambio de temperaturas que puede dar salud o enfermedad, el cambio de estaciones que nos da los ciclos en la naturaleza, la transformación de los seres, en fin, el cambio da la posibilidad del devenir que los elementos poseen da oportunidad a la existencia de seguir su curso. El cosmos contiene todos los cuerpos celestes que de una manera lejana rigen todos los ciclos de la vida. En él se depositan diversas metáforas espirituales que desembocan en lo que nos creó y nos dio vida. El silencio es una de

las fuerzas más potentes que existen y nos da un contexto de la no-existencia, es decir lo que no está no se escucha, puede ser que el silencio sea una fuerza implacable que oculte, que destruye o que muestre lo que dejó de existir.

De acuerdo con don Ángel (entrevista personal, 7 de abril del 2023), líder de los curanderos en San Bartolo Tutotepec en Hidalgo, existen fuerzas principales de la naturaleza relacionadas con los elementos llamadas *shēdi* o fuerzas y se refiere a cómo los elementos crean grandes movimientos de transformación no solo en lo que nos rodea sino que tiene consecuencias en los *mundos intermitentes*. Considero que las *shēdi* o fuerzas de la naturaleza provienen de los elementos ya mencionados, su mezcla e interconexión puede dar origen a *shēdis* muy específicas, un ejemplo es la fuerza del agua que nos da la lluvia y combinada con el viento provoca tormentas, la tierra en la que habitamos mezclada con el cambio y el fuego interno del planeta da origen a los terremotos o temblores abriendo así portales al *mundo otro*; los cruces de estas fuerzas pueden ser infinitos y para los *y'e te kī* o sanadores están presentes en el cuerpo como fuerzas vitales referenciadas con las interacciones fundamentales de la naturaleza.

Estas fuerzas existen de manera simbiótica, es decir una depende de la otra y no deben ser entendidas por separado, su fluctuante intervención en el mundo es lo que otorga la vida, si una predomina sobre las otras el desequilibrio se rompe a lo que Lazcarro (2008) las llama “fuerzas descontroladas” (p. 46), suceso que al relacionarlo con el cuerpo provoca la enfermedad o la muerte misma.

Reinoso (2020) propone mirar la importancia de los fluidos corporales como elementos cósmicos del control y descontrol del mundo, considerando que estos fluidos son repositorio de diversas fuerzas míticas que le dan al cuerpo una

consecuencia de vida, su presencia en el organismo es fundamental para las funciones biológicas aunadas a las “funciones” del espíritu, estos fluidos son la sangre, el semen y la leche materna que representan para Reinoso tres energías vitales cuyos órganos generadores son el corazón, el pene y la vagina. La sangre es el principal repositorio de la energía cósmica en el cuerpo, es comparada con la savia que corre en diversas plantas, en el caso de las mujeres, la sangre se refiere solo a la menstruación, para los hombres es la que corre por sus venas, la leche materna está originada por los senos aunque en dicha propuesta teórica no menciona nada al respecto, no obstante el semen es producido por el pene y los testículos.

De igual modo Reinoso (2020) plantea tres energías que otorgan vida a todos los seres que son el *nzahki* (fuerza vital), *mbui* (fuerza del estómago) y *xamu* (fuerza sexual)<sup>36</sup>, que están presentes en todos los seres tanto vivos como espirituales, en los orgánicos como inorgánicos y representan nuestra conexión con el todo, a partir de ello propongo una noción de las fuerzas vitales presentes en el cuerpo relacionadas con los elementos de la naturaleza y su interacción con el cuerpo mítico otomí, esta propuesta a partir de mi experiencia con la comunidad.

Para los *y'e te ki* o sanadores es fundamental indagar ¿cómo los elementos interactúan en el cuerpo provocando diferentes *shēdi* o fuerzas para retomar su equilibrio? Es como si existiera una réplica de la naturaleza en nosotros mismos. Creo que, en la medida en que se reflexione y comprenda cómo actúan las *shēdi* en el cuerpo mítico, se puede transformar el cuerpo en conexión con el cosmos. A

---

<sup>36</sup> Cabe destacar que en el vocabulario *hñähñu* no se encontraron registros de esta palabra o cualquier otra que describiera lo referente a la sexualidad o fuerza sexual.

continuación se desglosan las *shēdi* o fuerzas vitales identificadas durante mi experiencia con las y los *y'e te kī*.

### 3.2 *Shēdi Nzahki* o “la fuerza vital”

En la investigación de López (1980) que se refiere a la materialidad de las entidades anímicas según el pensamiento de la mitología nahua, señala una fuerza cósmica que otorga a los seres la facultad de vida a la que nombró *tonalli*, *al respecto anota*:

[...] es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor, y que permite el crecimiento. La fuerza está sustancializada en algo que parece ser un aliento. El *tonalli* es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas.  
(p. 225)

La idea del *tonalli* o soplo divino, la veo estrechamente relacionada con el *nzahki* o fuerza vital pensar en un impulso ajeno al individuo y que proviene del cosmos o de lo sagrado, pero que se relaciona con la “doble naturaleza de las fuerzas anímicas” (p. 143), el *tonalli* es tan grande que pudiera alterar el destino de la persona la sola idea de que el primer aliento es el detonante de vida, es una energía divina que proviene del cosmos lo que le otorga cierta sobrenaturaleza al mismo cuerpo, al respecto Reinoso (2016) comenta sobre el *nzahki*: “esencia de la energía del universo, por consiguiente, es la fuerza constitutiva de todos los seres” (p. 102) tanto vivos como muertos, siendo el constante tránsito del *nzahki* lo que da flujo al cosmos a través del cuerpo y de los seres que habitan los mundos intermitentes.

Así la idea que la vida es otorgada por una fuerza divina se replica en la cultura otomí con el nombre de *nzahki*, cuyo significado varía entre comunidades, pero siempre apunta a la fuerza de vida. Matías (13 de marzo de 2022) nos cuenta que identifica al *nzahki* en su comunidad Los Pilares en Acambay como *haporā nahki* cuyo significado es “ganas de vivir” o “la fuerza de vida”, entre tanto Galinier (1990) apunta que: “El término *nzahki* se deriva de la raíz *za*, *árbol*: éste es símbolo de potencia” (p. 304, cursivas añadidas), así mismo Reinoso (2020) define el *nzahki* como “la energía anímica más importante y existe tanto en el cuerpo como en el cosmos todos los seres de la naturaleza, las personas” (p. 102), es por ello que todos los que integramos este y otros mundos estamos interconectados.

Al comparar las características de ambas fuerzas: *nzahki* y *tonalli* pareciera haber muchos elementos en común como dos reflejos. López (1980) señala que entre el *Tiempo del mito* al *Tiempo de los hombres*, hay una compenetración y una relevante interacción. El flujo del *nzahki* y su mantenimiento se debe al constante cambio de luz y calor aunado al transcurrir del tiempo, dicho de otro modo el *tonalli* se transformó en *nzahki* al existir más seres y más mundos, al respecto López suscribe:

El tiempo y las transformaciones, [el] existir terrenal mismo, se producían por el juego de la energía calórico lumínica que sobre la tierra se hacía presente y las fuerzas pasadas que habían ido quedando. Cada día una nueva fuerza, más vigorosa que las que iban perdiendo actualidad, irrumpía por los árboles sagrados, vías de enlace entre el tiempo mítico y el tiempo humano. (p. 223)

Lo anterior remite a la propuesta de mirar la luz como un elemento, energía que desprende lo calórico y lo lumínico sin olvidar su contraparte y estados intermedios, es decir la oscuridad o el frío que nos dan enormes posibilidades de vida y las zonas tibias que representan el equilibrio, todo ello tiene su lugar en la naturaleza, así como en el fluir del tiempo.

El *nzahki* no es exclusivo de los seres vivos ya que pertenece también a otros seres como los invisibles, míticos, los astros, montañas, cerros, ríos, hongos y rocas. En este mundo pareciera que el *nzahki* habita todo lo perteneciente a la naturaleza. En el cuerpo orgánico, como las plantas, animales, hongos o las personas, no obstante hay que señalar que los seres sagrados también contienen *nzahki*, en cuanto al cuerpo del ser humano el *nzahki* está ubicado en el estómago, descrito por Galinier (1990) como “centro genésico” (p. 304), donde puede habitar el cuerpo pero este no puede poseerlo, por ello el énfasis en la palabra *habitar* como una facultad de vida otorgada por la fuerza divina que puede abandonar el cuerpo en cualquier momento. En este sentido un *y’e te ki* o sanador cura al cuerpo para que pueda ser habitado por el *nzahki*, cuando no lo puede contener lleva a la transformación a través de la muerte.

La cantidad y potencia de *nzahki* cambia entre todos los seres que integramos el cosmos y todos sus mundos, los cerros y algunas entidades como *las Antiguas* son particularmente más fuertes de *nzahki* que los humanos, a excepción de las y los curanderos Reinoso (2020) señala que “los curanderos de la comunidad tienen un *nzahki* más fuerte que todas las demás personas y se les llama *bādi*, es por ello que pueden curar, pero en el mundo los cerros son los que tienen el *nzahki* más fuerte” (p. 103), los *y’e te ki* (sanador) o *bādis* tienen un *nzahki* capaz de trastocar el de otros

seres incluyendo a los sobrenaturales o bien dialogar con lo divino para entender la enfermedad. En los rituales de curación presenciados en el marco de esta investigación pareciera que pueden ver a través del cuerpo cárnico, o bien que pueden abrir las diferentes capas del cuerpo con las limpiezas pre-curativas para mirar directamente el *nzahki* y saber cómo actuar según su diagnóstico.

El *nzahki* tiene una caducidad en el cuerpo, dependiendo de la segregación de los líquidos corporales se va perdiendo, como lo menciona Reinoso: “ya sea por relaciones sexuales o mediante la menstruación” (p. 103), aunque no se menciona nada por lactancia, también la intensidad del *nzahki* puede disminuir ya sea por el estado anímico, por padecer una enfermedad o bien por la edad, si el *nzahki* se debilita, la persona está más expuesta a las diversas enfermedades, así como a los ataques de diversas entidades sobrenaturales, por el contrario si el *nzahki* es muy fuerte será difícil que pueda agravarse o manifestarse cualquier intervención sobrenatural del cuerpo.

Cuando una persona muere el cuerpo debe regresar a la tierra, su incineración es impensable ya que se puede perder el *nzahki* lo que garantiza el flujo del *ánima* a través de los mundos intermitentes. A pesar de la muerte el *nzahki* de una persona sigue en el mundo de los vivos por un tiempo pero habita en un ser inanimado para el que hay diversas posibilidades a lo largo del cosmos. De acuerdo con Reinoso (2020) se cree que en ocasiones el *nzahki* se renueva en una persona que acaba de nacer pero conserva la sabiduría de vidas pasadas o la adquirida en su tránsito por el *Màhëts'i* o cosmos, conservando los conocimientos que ésta adquirió en vida. Señala que debe recordarse que “la vida, así como la fuerza y el conocimiento vienen de los ancestros muertos llamados *Antiguas*, estos seres de poder son los dueños de todo lo

que existe en el mundo” (p. 103), también plantea que el espíritu de los difuntos puede devenir en cosmos y si el *nzahki* conserva el conocimiento de las personas que habitó, este trayecto cósmico otorga una conexión con los habitantes en el mundo y nos une con los *mundos intermitentes*.

### 3.3 *Shedi T'si bi* o “la fuerza vital del fuego”

El Sol o *Hyádi* es fundamental para la cultura otomí, sus interpretaciones rituales pueden ser interminables y está presente aquí en la tierra con el *t'si bi* o “fuego”, en lo que respecta al cuerpo mítico y su intervención en la realidad de lo sagrado, su aparición marca un proceso incoativo es decir un proceso que marca el inicio del todo, hacia el mundo que conocemos, Lazcarro (2010) identifica al *Hyádi* como un elemento constante en el complejo sistema de creencias *hñähñu* que nombra como “fuerzas solares diurnas” (p. 16) y se puede tomar como referencia en el inicio del mundo, la aparición de los seres humanos, es esencial para los ciclos de siembra y de cosecha, otorga el don del maíz para los hombres y representa también las fuerzas cósmicas benéficas.

En la comunidad San Pedro de los Metates le llaman Padre Sol o Padrecito Sol, en Temoaya es representado como un disco solar, en algunas zonas del Valle Central del Edomex se le puede ver como un ojo en diversas figuras relacionadas con la crucifixión de Jesús, o un disco en llamas cuyas facultades son descritas en relatos populares muy parecidas a las de Dios como figura preponderante en la religión católica. Lazcarro por su parte, describe la presencia cultural del *Hyádi* como Cristo Sol (justificando este nombre en las referencias de dicho autor), para lo que se anota:

[...] cada ritual de *costumbre*, y sobre todo, la fiesta de la Santa Cruz, el ascenso del Cristo Sol, garantiza y celebra la vida humana. De ahí que la oposición entre un orden regido por la reciprocidad y marcado por los dones civilizatorios, frente al caos prehumano, de carencias y existencia errática, sea fundamental en la ritualidad otomí. (p. 49)

Su aparición en el día marca el dominio en los cielos, además parte de su trabajo es la portación del calor, elemento fundamental que conlleva la vida para los seres orgánicos. En el cuerpo puede estar presente bajo las manifestaciones relacionadas con la mente pues como señala Lazcarro, “el Sol es portador de cordura, [y] de raciocinio” (p. 24), referenciando así diversas formas de pensamiento depositado en el cuerpo o corporalizado. En la ceremonia relacionada con la llegada de la primavera, ubicada el 21 de marzo, sin importar la fecha exacta del solsticio de primavera la figura del *Hyádi*; el saludo al Sol y a los puntos cardinales están presentes en esta *Costumbre*, se toca un caracol conocido como Atecocolli<sup>37</sup> y se pronuncian algunas palabras de respeto y agradecimiento, por cada saludo el caracol “toca” tres puntos del cuerpo que son la cabeza, el pecho y el estómago, lo que se puede interpretar como la unión entre las fuerzas cósmicas a través del *Hyádi* que unen mente, corazón y estómago.

Hablar del *Hyádi* en el cuerpo es indagar en una trayectoria simbólica que involucra la unión de tres zonas relacionadas que Galinier (1990) describe como

---

<sup>37</sup> Caracol de la especie *Ampullaria*, proveniente de las costas de Veracruz, de gran tamaño que lo distingue su color rosado, muy utilizado por la cultura nahuatl en la mayoría de sus ceremonias. El toque del caracol es una práctica adoptada por gran parte de las comunidades *hñähñu* en sus *Costumbre* o en sus rituales de agradecimiento.

“centro genésico” (p. 305), donde *mbui* significa “corazón” o “estómago”, respaldan las funciones del cuerpo y sus dones míticos que dan explicación plausible al vínculo con el acontecer sagrado. Se puede ver en algunos relatos las proyecciones morfológicas sobrenaturales del *mbui* o “corazón/estómago” ya que en esta zona es donde se producen las emociones y se considera el centro del cuerpo, ambos elementos conforman el centro genésico conectado con el cosmos que representa la unión mente-sentimientos-acciones dando un poder sobrenatural al mismo cuerpo para iniciados o sanadores y no iniciados es decir personas que no realizan curaciones ni tienen poderes sobrenaturales. La unión mente-sentimientos-acciones ya lo plantea Espejo (2022) en su postulado *La Crianza mutua*, en el sentido de *amtayarach huyuaña: crianza mutua de los pensamientos y los sentimientos*, lo que denomina como sentí-pensar: “el cultivo de los pensamientos a través del cuerpo” (Espejo, 7 de octubre 2021), aunado a ello el *Amuyt' anakaxuywaña* es otra forma de pensamiento enfocado a la crianza mutua de los pensamientos en constante auto-reflexión y sin reducirse a un tipo específico de aprendizaje cultural, la conexión de *Hyádi - mbui* está involucrada con las funciones y las sensaciones viscerales producidas por las emociones, en este sentido el estómago y el corazón o bien los sentimientos y la razón no se percibe como un órgano separado en la cultura otomí, involucra a su vez el pensamiento, la razón y la conciencia, “si una persona pierde el corazón, ya no puede pensar bien” (Reinoso, 1 de febrero 2022), así la persona que piensa sintiendo puede mirar hacia una reflexión con la posibilidad de mejorar y superarse según los aprendizajes vividos, formar nuevas formas de vida más sensibles así como darle a nuestras mentes nueva creatividad a partir de su propia sensibilidad e identidad. Lo anterior puede producir diversas confusiones ya que la cultura occidental separa cada

órgano como “elemento” independiente, de acuerdo con lo planteado en el sentir-pensar hay interconexión constante, esta composición se puede apreciar en la figura 5.



Figura 15. Mente, corazón y emociones están interconectados en el origen del sentir.

Reinoso (2022) describe la simbología otomí de la sierra norte de Puebla sobre el *Hyádi* o al Sol en el cuerpo como “corazón que se exterioriza” lo que se puede entender en otomí también como “vivir”, “existir” y “habitar” y tiene la facultad de conectarse con el cielo para dialogar con estas entidades, por ello puede decirse que el *Hyádi* o al Sol es el motor que le da fuerza al cuerpo. Del mismo modo la autora plantea visibilizar la creencia de dos corazones, el primero es el que todos poseemos y pertenece al cuerpo cárnico, el segundo tiene la capacidad para deambular por el mundo de manera inmaterial puede transitar por el lugar de los muertos y ayuda a la persona a entender o traducir diversos fenómenos que suceden a su alrededor. De esta forma, las o los *y’e te kī* o sanadores pueden entender o traducir el acontecer inexplicable, averiguar qué le sucede al cuerpo enfermo, estar en dos lugares

diferentes a la vez y además dialogar con la Santa Rosa<sup>38</sup>. Esto me lleva a considerar que las brujas y los nahuales de conectarse con los animales en los cuales se manifiestan frecuentemente, conectando su corazón con el de estos.

En muchas ocasiones las personas dicen: “me duele la panza” pero en realidad se refiere a la sensación del dolor en el centro genésico, algo que proviene de las entrañas, definiendo un espacio de los sentimientos encarnados que ya están corporizados. De acuerdo con la medicina occidental el corazón no produce dolor, lo que es difícil de comprender para los *hñähñu* ya que en su cultura interiorizada el corazón emana un sin fin de sensaciones y percepciones, al respecto Galinier (1990) señala:

Los indios<sup>39</sup> bilingües hablan con tranquilidad, en español, de que “les duele el corazón”... cuando se trata de trastornos gástricos. La aflicción expresada en español por la fórmula “mi corazón está triste” tiene como equivalente en otomí *tũ ma mbui*, que significa “mi *mbui* está muerto”, “estoy triste” (el órgano que sufre es el estómago). (p. 304)

Del mismo modo Aquino (entrevista personal, 15 de marzo 2023) nos dice que el *mbui*, en el contexto de Temoaya también se conoce como “panza y corazón”, expresión otomí que casi se ha diluido en el habla cotidiana, sin embargo desde el contexto de la realidad de lo sagrado dichos territorios siguen funcionando y se

---

<sup>38</sup> Nombre con el que conoce a la *Cannabis Sativa* o marihuana usada comúnmente en rituales con el objetivo de sensibilizar al *bãdi* o curandero y traducir los mensajes de los espíritus o de la naturaleza.

<sup>39</sup> Se respeta la cita aunque en el contexto de esta investigación se refiere a los nativos otomíes o *hñähñu*.

pueden observar en diferentes manifestaciones artísticas como telares, bordados, dibujos o relatos populares.

El *Shedī t'si bī* (fuerza del fuego) o *Shedī híady* (fuerza del Sol) representa el cambio entre la oscuridad y la luz misma que da la vida del cosmos en el cuerpo e ilumina los campos para el crecimiento de las plantas, da calor a nuestros cuerpos indicando que el corazón sigue latiendo, se conecta con nosotros de manera simbólica pensando en la posibilidad que fuerzas cósmicas pudieran tocarnos a través de los rayos del *Híady*, mismo que marca el nacimiento de los días y el transcurrir del tiempo.

### **3.4 *Shedī dehé* o “las fuerzas vitales del agua”**

El agua es uno de los elementos donde la vida se origina, su llegada a los campos marca una renovación que da a la naturaleza una dinámica de continuidad que favorece la vitalidad biológica. Lazcarro (2008) reconoce su presencia y su fluir en el mundo, describe en sus investigaciones el sinfín de connotaciones simbólicas relacionadas con el ciclo de la vida, la muerte, de dones y contradones, pues “todo lo que se crea ocurre en el agua” (p. 98). Las mismas dinámicas sociales relacionadas con la siembra y la cosecha son determinadas por su aparición y desaparición, la manera en la que se manifiesta en la naturaleza ya sea por brotes de agua, riachuelos, ríos, lagunas y ojos de agua son capaces de contener asentamientos humanos y darles ciertas características de vida.

El agua o *déhe* en otomí, tiene relación con las corporaciones y múltiples interpretaciones cosmogónicas relacionadas con el mundo y el cosmos a través de sus diferentes manifestaciones y estados de la materia, por ejemplo de la misma

manera que corre por los cerros, corre por las venas, así como es contenida en las nubes, es contenida en el aliento, como se deseca la tierra y muere la vida así se deseca nuestro cuerpo al envejecer y se repite un ciclo donde nosotros mismos nacemos contenidos en agua dentro del vientre materno. En sí, el agua está presente “en la tierra, en el cielo [...] en el inframundo” (p. 6) y por supuesto en el cuerpo, somos como un contenedor vivo de agua delimitado por la piel. Es por ello que indagar en su relación con lo sagrado es encontrar una desbordante y poética metáfora a la creación y devastación de la vida que marca, según Lazcarro, la “viabilidad al mundo” (p. 102) para lo que el autor apunta:

Para entender la dinámica del agua en el mundo otomí, es preciso entonces reconocer que el espacio tiene su propia lógica. El agua llega desde el mar, desde donde la Sirena (Xumpf däh Déhe) envía el agua a los cerros: sea mediante vientos que llevan el agua hacia ellos (dado que el mar y los cerros están a la misma altura), o bien a través de sus brazos y “venas” (Ñújí déhe) que recorren la tierra. En este sentido, el término otomí Ñújí déhe, que literalmente significa: “camino de sangre del agua”, nos da una idea de lo que significa beber agua y alimentarse de la tierra. (p. 99)

Se dice popularmente que donde hay agua hay otomíes, tomando el contexto de las comunidades estudiadas en esta investigación esta fórmula es cierta, ya que casi todas dependen de su actividad agrícola, la llegada de las lluvias trae consigo el despertar de actividades relacionadas con la recolección de productos silvestres en el

campo y el cuidado de los cultivos. Las lluvias, normalmente anunciadas por el canto de las ranas en el ambiente, son tan abundantes en Temoaya que la visibilidad es nula y así como los campos reverdecen, los ríos crecen y las lagunas se llenan para dar una explosión de vida.

En la comunidad de Enthavi en Temoaya no es común hablar de una entidad espiritual que “controle” las lluvias o represente el agua, no obstante sí existe una que puede habitar en ella: la sirena o *Xumpf Dehe*, asociada a los cuerpos de agua que corren por la tierra, los cerros, el monte y las lagunas, se alimenta de los hombres que se dejan seducir por su gran belleza; puede aparecerse en todo momento aunque se le puede ver fácilmente por las noches. Muchas personas de las comunidades estudiadas han desaparecido o bien se les encuentra vagando desconcertados ya sin capacidad de raciocinio, es atribuido a la Sirena que en algunas ocasiones los regresa al mundo sin que ellos puedan recordar nada de lo que sucedió.

De acuerdo con Lazcarro (2008), la Sirena es asociada fuertemente con la imagen de la Virgen o bien una entidad femenina, se le representa con el color verde, aunque el efecto de la lluvia y su refracción en el arcoíris se relaciona con la concentración de los poderes del agua tanto fastos como nefastos. Es más un acontecimiento espiritual que un fenómeno meteorológico y aún se dice que habita en las cuevas donde brotan algunos cuerpos de agua o riachuelos que corren por las laderas del cerro o las montañas, mismos espacios a los que se les rinde tributo y ofrendas para su equilibrio cósmico, al respecto Lazcarro describe: “los otomíes no olvidan que así como permite la vida, el agua también la arrebató: el agua es un principio cósmico otomí, con el cual no sólo principia la vida, sino que también la acaba” (p. 94).

La mitificación del agua o como Lazcarro la identifica “Santa Agua” (p. 93), trae consigo entidades espirituales nombradas también como San Juanita, lo que implica interpretaciones corpóreas que dan materia a un carácter divino para un relativo equilibrio o control. La imagen depositada en la Sirena no se escapa a una imagen dualista planteando la existencia de su contraparte masculina, descrita por el autor como “*Buèhe déhe*” (p. 93) o sireno, asociada con la neblina, el rocío, el sereno de la madrugada y el granizo, que sucede cuando quiere recuperar o quiere poner a dormir la tierra, según interpretaciones populares. Las lagunas tienen su propia entidad anímica a la que Galinier (1990) reconoce como “*tebēsʻi*”, misma que se comporta de manera muy similar a la *Xumpf Dehe*, sin embargo, pareciera que su imagen tiene más la característica de ser-persona<sup>40</sup>:

En toda la sierra, la divinidad de La Laguna es conocida con el nombre de *šumpø tehe* o “mujer del agua”, o aún como *hmũthe* (diosa del agua). *Hmũthe* puede cambiar su silueta de mujer pájaro por la de una criatura acuática semejante a la “Sirena”, cuyo [...] nombre lleva. En la región de San Sebastián se levanta un cerro llamado *tʻøpøsiipi*, el “Cerro de las Cenizas”, en cuyo flanco se abre una cueva. (p. 274)

La *Xumpf Dehe*, *šumpø tehe* o “Sirena emplumada de la laguna” es una presencia espiritual cuya identidad sigue presente en el imaginario de todos los grupos investigados, es reconocida por su voluble carácter y caprichoso

---

<sup>40</sup> Artilugio que Gallardo (2016) plantea como la facultad humanizada que diversas entidades divinas manifiestan en su comportamiento, tales como envidia, arranques de ira, compasión, celos, tristeza, etcétera.

comportamiento, devorando a todo ser humano en especial a niños y niñas. El espacio donde habita se convierte en un *okirashi ku*, es decir “donde no debes de estar”, facultad que tienen algunos cuerpos de agua por servir como portales al mundo otro, donde se manifiestan diversos acontecimientos sobrenaturales.

El papel que interpretan las figuras espirituales nos muestra las corporaciones míticas en torno al agua y nos da ciertas nociones de cómo su fuerza cósmica está contenida en el cuerpo y la vitalidad que nos conecta con el mundo en conjunto con otras potencias naturales, la cuales de acuerdo con Lazcarro (2008) son el Sol, las nubes, los vientos, nuestros propios ancestros, incluso almas de los difuntos que sedientos buscan apropiarse de la poca agua que filtra a su mundo. La mollera de los bebés, es una manifestación de la cantidad de agua en el cuerpo donde la piel que la cubre se compara con el fango y se dice que aún está *fresca* o húmeda: “el barro del cántaro aún no se ha endurecido bajo el Sol, de ahí que coronilla se diga *ran déhe* (su agua) y la mollera sea *thúmmán déhe, agua que se sume*” (p. 101, cursivas añadidas), como se mencionó las fuerzas no actúan solas y es esta unión la que le dará dinámica a estos seres.

Las capacidades míticas corpóreas del agua, aunque parezcan pertenecer a lo sobrenatural en realidad están suscritas en el cotidiano, desde cómo lavar los trastes, qué beber durante el día, durante la noche, hasta en el uso del agua en casi todos los brebajes e infusiones medicamentosas y en los tratamientos esotéricos relacionados con la limpia del cuerpo y la adivinación o videncia a través del agua, descrita por Galinier (1990) como “hidromacia”<sup>41</sup> (p. 75). Estas actividades van de la mano con el

---

<sup>41</sup> Actividad relacionada con la adivinación usando el agua como medio de contacto con el mundo otro para develar los secretos del acontecer espiritual que aquejan al cuerpo cárnico.

fluir del agua sobre la carne que en conjunto con las otras fuerzas, pareciera afectar de manera dramática al cuerpo, en ese sentido Lazcarro (2008) señala lo siguiente:

El sol seca, madura las cosas, pero conforme el agua se va de los cuerpos, a estos también se les va la vida, el envejecimiento, la muerte. Con la muerte se regresa a la tierra, al espacio inframundano de donde todo ser viviente vino en un principio. La Tierra inframundana, acuosa y oscura, propicia nuevas transformaciones: la putrefacción, que es la forma en la que la Tierra devora lo que ella misma ha creado. (p. 96)

En las analogías relacionadas a esta fuerza, el agua está presente de muchas maneras en el cuerpo una de ellas y la más reconocida es la sangre y la descripción entre los ríos y arroyos es similar a las que corre por nuestras venas o “*caminos de sangre, Ñú-jí*” (Lazcarro 2008, p. 101, cursivas añadidas). La movilidad que tiene por nuestro cuerpo es parte fundamental de la dinámica natural de estar vivo impulsada por el *mbui* o corazón, incluso desde el momento que somos concebidos habitamos lo que llaman “agua sagrada” o *kãthe* (Galinier, 1990, p. 281).

Hablar de capacidades míticas que tiene el agua es probable que nos permita indagar en una capacidad sobrenatural proveniente de esta fuerza vital, ejemplo de ello son los dones que obtienen los sanadores que lo atribuyen la capacidad que tiene el agua de curar por sí misma, al respecto Lazcarro (2008) menciona que “para los otomíes el agua constituye una de las principales potencias divinas” (p. 12), normalmente atribuidas a un papel relacionado con la salud. Las personas que pueden sanar es porque pueden controlar las aguas internas de otro cuerpo, práctica

muy relacionada con los que tienen el don en las manos para hacer masajes curativos, tema que se expondrá más adelante.

### 3.5 *Shedi hōi* o “fuerza vital de la tierra”

El cuerpo por sí mismo es considerado una extensión de la tierra y las metáforas que nacen de ella son relacionadas a la fertilidad, lo femenino o lo que nos alimenta. Menciono, para iniciar, la fonética de la palabra tierra en *hñähñu* que es *hōi* y la que describe la parte inferior del cuerpo *joi* cuya pronunciación es casi la misma<sup>42</sup>. De igual modo en regiones del Valle del Mezquital al cuerpo se le conoce como *jäi*, Lazcarro (2008) menciona que para los otomíes los cerros son el centro del cosmos, “de manera que articula el espacio celeste, el terrestre y el infra-terrestre” (p. 99), trayectoria presente en la conexión del centro genésico que se puede conectar con la tierra.

Tomando como referencia la analogía tierra-cuerpo, se plantea que las comunidades estudiadas otomíes son de cierta forma des-corporalizadas, ya que, como se mencionó anteriormente los grupos del Valle Central del Edomex quedaron despojados de sus tierras originarias. El mismo Aquino (1 de febrero 2023) da cuenta de ello, al señalar que su apellido se originó cuando su abuelo, integrante del Ejército Zapatista alrededor de 1910, huyendo del gobierno Revolucionario por dirigir las fuerzas defensoras de las tierras de Temoaya, se escondió en la sierra, cambiando su apellido por el nombre del santo correspondiente a su fecha de nacimiento que es Santo Tomás de Aquino, evitando así persecuciones y venganzas sobre su familia,

---

<sup>42</sup> Galinier (1990), Reinoso (2021) y Gallardo (2016) señalan que la palabra que corresponde a cuerpo es *jäi*, sin embargo en la región de Temoaya cambia a *nu ma* y lo que refiere al cuerpo humano es *nu ma ngee*, tomando esta palabra como referencia para esta investigación.

con ello habla de un cuerpo que negó su tierra, que se negó a sí mismo para seguir viviendo.

De igual manera los grupos que pertenecen al Valle de Mezquital, en su mayoría ya no trabajan el campo como parte de sus actividades primordiales, ni para consumo propio, a diferencia de los que habitan el Valle Central del Edomex, que su labor en el campo es esencial. En ambos casos la descorporalización se refiere a la desconexión con la tierra y su nueva manera de habitar este territorio.

No obstante, la vida de las personas continúa con la dinámica agrícola, los *hñähñu* que viven en la ciudad siguen regresando a sus pueblos como parte de un flujo migratorio, ya sea por las festividades patronales o celebraciones familiares y buscan aquellos sabores de sus tierras de origen, desde las salsas molcajeteadas, las infusiones con hierbas de temporada, hasta los guisos elaborados que se preparan en las fiestas<sup>43</sup>. La cultura global insertada en la cultura *hñähñu* se refleja en otros aspectos como en la forma de vestir, que consiste en un sincretismo entre las prendas de moda con marcas populares en conjunto con algunas prendas típicas de su región, pareciera una anotación superficial pero Lazcarro (2008) señala un punto sensible en la percepción de la ropa de uso cotidiano y eventos importantes:

[...] el cambio de vegetación de la temporada de secas a la de lluvia, es *un cambio de ropa*, pues todo se renueva. Por supuesto, para los otomés la piel y la ropa constituyen simbólicamente una misma cosa, de manera que la renovación vegetal, el reverdecimiento, es un cambio de piel. (p. 100-101)

---

<sup>43</sup> Cabe destacar la sensibilidad que tienen los otomés ante los sabores de la comida de las ciudades, que les cuesta mucho degustarla por lo salado y el sabor de los conservadores.

Aunado a ello, Galinier (1990) destaca que los otomíes designan al mundo como *Ximhöi* o bien “piel-tierra”, abarcando todo lo que conforma el paisaje tanto plantas como montes, valles, ríos, lagos y montañas que se ve afectada por la interacción de las fuerzas divinas del agua o *hmũthe* que no solo puede provocar que la vegetación y la vida florezcan, si no llueve puede resultar en dramáticas sequías. Las descripciones míticas relacionadas con la tierra casi siempre devienen en cuerpo humano, la tierra también tiene huesos que crujen con los sismos y venas representadas en los ríos, su piel, donde crece el follaje y las plantas medicinales, misma fuerza que los sanadores que realizan herbolaria la relacionan con la fuerza que guía su trabajo.

La tierra también es símbolo de longevidad y sabiduría, los mayores secretos que se oculten le pueden ser preguntados en algunas ceremonias, dirigiéndose a ella como “aguelita” o “madre tierra”, refiriéndose a la que sabe los mayores secretos. Parte de estos misterios son las entradas al mundo otro, de tal modo que la tierra también tiene su *okirashi ku* o espacios donde el ser humano “no debe de estar” y según relatos populares se considera que están contenidos en las cuevas, cavernas, grietas y en barrancas, se cree que estos espacios pueden ser portales para el otro mundo o bien donde las brujas dejan parte de sus cuerpos al transformarse en aves (Caro, 2020). Al indagar en estos espacios de transición, se dice que una mujer en parto es como un portal donde la madre trae a un ser humano, materializa un cuerpo que proviene de *Mahets'i* o del cielos, esta sabiduría está relacionada con la práctica de las parteras, grupo considerado de sanadoras que trae la vida.

De acuerdo con Malena (15 de mayo del 2021), es fácil perder la conexión la tierra, sobre todo, las personas que viven en la ciudad. Existen diferencias entre los otomíes del campo y los que desarrollan sus actividades en la ciudad, por ejemplo si se sabe trabajar la tierra, el sentimiento de autoadscripción identitaria, la aceptación de parte de la comunidad de origen, saber andar entre las montañas, saber cómo comer lo que la tierra te da y hablar la lengua.

Aquino (1 de febrero 2023) nos relata lo complicado que resulta integrarse en las comunidades que trabajan el campo, fenómeno que viví en carne propia, aunque se tenga la voluntad de aprender, si no se es nativo de ese lugar, la persona siempre será un intruso, incluso cuando se tiene linaje otomí, hay que hacer un gran esfuerzo para que la comunidad acepte a alguien fuera de su linaje. Retomar las actividades del campo puede modificar el cuerpo enormemente y tejer una relación con el territorio a partir de su adaptación corporal a las diversas actividades del campo como labrar la tierra y sembrar las semillas, cuidar las parcelas, saber escoger la semilla o los frutos, la comida que se prepara de productos de la propia milpa. Cuando todo esto sucede, la persona se convierte en “nieto de la tierra” (entrevista personal, 1 de febrero 2023).

El trabajo de la tierra es parte del tributo a la vida se reciben sus favores pero también se deben regresar, al respecto Lazcarro (2008) menciona que: “Ofrendar vida para recibir vida. Tal es el principio rector que orienta a los otomíes en su relación con el mundo” (p. 90) las creencias espirituales y relatos son una constante que pareciera conectar a las personas con su lugar de origen y reconfigurar su cuerpo. Esta es una manera de referenciar la tierra a la distancia en conjunto con las fuerzas que la controlan, ya sea a través de las historias, leyendas, relatos sobre seres de

oscuridad o bien las creencias relacionadas con la sanación del cuerpo, pareciera se han dejado de pronunciar en el cotidiano pero el misticismo que se tiene en torno a la tierra permanece en todo momento, como si fuera un campo invisible en el interior de la memoria que se sigue cultivando.

### 3.6 *Shedi ndahi*, o “las fuerzas vitales del viento”

El viento o *ndahi* está muy relacionado con las manifestaciones anímicas o con el espíritu, también está ligado al concepto de *Tonalli* o “soplo divino” que contiene el *nzahki* podría decirse que es una manera “material” de percibir el alma de los seres, mediante una sensación que proviene de lo invisible y toca el cuerpo, se manifiesta en las ráfagas de aire frío o caliente, cuando la copa de los árboles se mueve o en el cambio repentino de la temperatura ambiente.

El *ndahi* es portador de vida y proviene de la tierra, es decir el mundo entra en los cuerpos a través del viento para relacionarse estrechamente con el *nzahki* y con el cosmos. Se puede llegar a pensar que tiene una facultad omnipresente o bien está en todos lados en su presencia en el *Ximhai* o en el mundo, puede decirse que el *ndahi* también tiene contacto con todas las fuerzas, del mismo modo tiene el poder de alterarlas afectando a los seres que habitan y a la misma naturaleza, a respecto Gallardo (2016) apunta:

Las “antiguas” quedaron petrificadas. No obstante, su esencia está presente, y andan como vientos, como energías, como aires denominados en otomí *ndä'hi*, y, sobre todo, controlan el destino humano: lluvias, sequías, tormentas, hambres, pobreza, envidias, peleas y enfermedades. Por tanto, los hombres les

piden “favores” (*màté*), pero no basta con hacerles una petición; es necesario realizar ofrendas y sacrificios, “llamarlas” y buscarlas en “las iglesias viejas”: es necesario hacerlas presentes. Para ello, los otomíes crean medios de comunicación: silban, repercuten las campanas, hacen figuras de papel, las llaman, les hacen “costumbres” y les llevan ofrendas (*'bóts'e*). (p. 41)

La fuerza del viento o *Shedī Ndahī* tal vez sea el enlace del cuerpo con lo sagrado lo cual se expresa la acción de soplar el humo del sahumero sobre el cuerpo enfermo las y los sanadores en distintos rituales de curación. En las limpias por ejemplo, sucede cuando se sopla al sahumero, al ramal que golpea el cuerpo, a las manos al imponerlas en el cuerpo, solo por mencionar algunas. Producir el *ndahī* con el aliento está presente también en los rezos que se pronuncian durante una consulta a los espíritus o bien en las oraciones que se dicen durante todo el ritual, en este sentido López (1990) anota: “es una ráfaga, un destello, una voz, una sombra, un crujido o un roce delatan su presencia. Puede reconocerse la llegada de la muerte por un golpe de hedentina” (p. 147), el viento es la única fuerza que podemos producir de manera voluntaria ya sea en el soplo o en nuestra voz.

A pesar de que esta fuerza es intangible y en ocasiones invisible, sí es perceptible, es como una sombra no se le puede tocar pero incluso en la oscuridad se puede percibir, en este sentido muchos relatos populares están llenos de anécdotas de “sombras dentro de la sombra”, miradas que se perciben en medio de la noche, incluso como “seres de sombra” (Caro, entrevista personal 6 de abril 2023) manifestaciones se relacionan casi siempre con lo funesto o con malos presagios, como se mencionó anteriormente, referenciando la realidad de lo Sagrado, el *Shedī*

*Ndahĩ* o fuerzas vitales del viento, es parte también de un modelo dualista que refieren el bien y mal cuyo poder puede habitar tanto en la naturaleza como en el ser humano. En lo que respecta a lo funesto o dañino, se les conoce como *ya ts'ónthĩ* o “malos aires” (Gallardo, 2016, p. 62) que puede ser una corriente de aire frío provenientes del mundo otro asociado con “lo que provoca oscuridad”, los malos aires son un padecimiento muy popular en la cultura indígena, al respecto López (1980) señala:

Relacionados con las entidades anímicas liberadas tras la muerte de su dueño, y se consideran fríos. Los portan los caminantes, principalmente los que atraviesan bosques, y los que asisten a un funeral. Los malos aires se adhieren al cuerpo. Dañan estas fuerzas a quienes entran en contacto con el portador, y a él mismo. Los daños se manifiestan por inflamaciones, y pueden conducir a la muerte. Se evitan si el portador se limpia todo el cuerpo con yerbas, que se abandonan tras haber escupido sobre ellas. (p. 300)

Por otro lado a las sombras o espíritus no completados que pueden tener vida propia, se les conoce como “*ni nxúdi ya ndă' hĩ* o la sombra de los aires<sup>44</sup>” (p. 45), estos provocan “el mal aire” y “mal de espanto”, por otra parte se le conoce como *ts'ónthĩ* o “mal aire”, a lo funesto provocado por el hombre se dice que es un “mal don”, puede provocar “mal de ojo”, mal aire o bien asustar a las personas<sup>45</sup> y se

---

<sup>44</sup> En la construcción de la misma idea “la sombra de los aires” se tomó la construcción del *hñähñu* de Temoaya quedando de la siguiente manera: *nxú mi ya ndahĩ*. Misma que será usada más adelante.

<sup>45</sup> Enfermarse de “susto”, tiene diferentes connotaciones y manifestaciones según la región, sin embargo se observa que todas coinciden en la pérdida de ánimo, falta de sueño o descanso, cansancio constante, pérdida de apetito y pérdida del color natural en el rostro, si no se atiende puede llegar a morir la persona.

plantea que el *ts'ónthi* parte del sentimiento primigenio de la envidia. Si es de un espíritu no completado esta acción forma parte de los celos por la vida que se posee, de la facultad que tenemos por comer y beber, si es de parte de los vivos la envidia surge por no tener lo que el otro posee. El mal de ojo también puede suceder cuando alguien quiere tocar a un bebé y no lo hace o bien por antojo de algo que otra persona está comiendo.

La facultad “benéfica” del *ndahi* está relacionada con lo espiritual, con el poder curativo que pueda tener una persona al entrar en contacto con el *ndahi* de otra que tenga *el don*, las capacidades extraordinarias pueden atribuirse a la facultad de ser viento, a lo que Gallardo (2016) apunta:

[...] tiene la capacidad de salirse [del cuerpo] sobre todo cuando el individuo sufre de un espanto y cuando sueña. En el pensamiento otomí, el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del *ndä´hi*, ya que mientras el individuo duerme *ni ndä´hi* vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y espacios; a veces, puede encontrar a otros *ya ndä´hi* que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar. También puede ir a los lugares donde habitan las “antiguas”. (p. 107)

La capacidad del desplazamiento que tiene el *ndahi* a través del tiempo y el espacio, pareciera que es solo una pequeña parte del *Shedi ndahi*, analizar esta fuerza que habita en nosotros y que deriva de la propia naturaleza es indagar en la facultad cosmogónica del cuerpo cárnico y percibir las manifestaciones de otro tipo de cuerpo, uno que nos aleja de la materialidad y nos hace mirar en la espiritualidad que

la rodea. Retomar la idea del otro cuerpo o como lo plantea Reinoso (2021) *el cuerpo otro* es aperturar la comprensión de sí mismo y averiguar no solo en sus características sino en sus facultades en este y otros mundos, que en el campo de esta investigación se plantea como cuerpo mítico.

### 3.6.1 *Xümi ya ndahĩ nu ma ngee* o “la sombra de los aires y sus cuerpos”

Indagar en la existencia del cuerpo que habita fuera de su forma material puede generar creencias y conocimientos que se conjugan con su existencia desde la *realidad de lo sagrado*, propongo una formulación simbólica que diversifique cómo podría percibirse el *cuerpo otro*, lo anterior está apoyado en la frase *xümi ya ndahĩ* o “la sombra de los aires” la cual se refiere a las capacidades del cuerpo intangible, a lo que se agrega *nu ma ngee* o “cuerpo” para indagar en tres categorizaciones que derivan de esta formulación *xümi ya ndahĩ nu ma ngee* o “la sombra de los aires y sus cuerpos”, para lo anterior García (1994) habla de “la relación extrasubjetiva entre símbolos” (p. 47) refiriéndose a realidades que van más allá de lo existente, dichas nociones que se derivan del *cuerpo otro* son: cuerpo en expansión, cuerpo intangible y cuerpo mítico.

En el **cuerpo en expansión** está relacionada con la transmisión de conocimientos a otros individuos de la comunidad, es como el *Xümi* o “la sombra” que nos cubre desde otros puntos distantes, una acción cuya facultad es transmitir conocimientos o emocionalidades y forma parte de “diferentes órdenes culturales, tiene sus propias modalidades de acción, conciencia y determinación histórica” (Sahglins citado por Safa, 1993). En este alcance del cuerpo va más allá de sí mismo cuando su presencia, acciones, omisiones, pensamientos y conocimientos se

expanden en el tiempo y en la memoria de un colectivo, el ser intangible va más allá de ser-cuerpo.

El estudio que hace García (1994) especifica que “el cuerpo no solo está ligado a la construcción de nuestra identidad personal sino que está relacionado al cuerpo sociopolítico que almacena y consolida significados, escalas de valor y micropoderes” (p. 49), su expansión va más allá del cuerpo cárnico, se vierte como un eco que surge de la interacción entre lo carnal y lo simbólico. El cuerpo en expansión designa un tipo de corporalidad otra que contiene en su *Xümi* o “sombra” en la permanencia de la unidad de naturalezas diversas y la retroalimentación espiritual relacionada con la comunidad, sus elementos culturales y simbólico, lo carnal en este caso pierde valor al perpetuar los conocimientos de una persona a través de sus enseñanzas.

El cuerpo en expansión se puede ver reflejado en un fenómeno que sucedió a partir de la extinción paulatina de los sanadores del Valle Central de Edomex y aparentemente nadie aprendió sus enseñanzas, sin embargo gran parte de esos conocimientos fueron esparcidos en la memoria colectiva de la comunidad y el cuerpo expandido de los sanadores o *y'e te k'i* alcanzó a las siguientes generaciones perpetuando los saberes en la memoria de la comunidad.

El **cuerpo intangible**, se refiere a las manifestaciones de una entidad incorpórea, un tipo de *ndahĩ nu ma ngee* o “cuerpo de viento” con características del *cuerpo otro* que contiene en su naturaleza una sobrenaturalidad dentro de la realidad de lo sagrado que en determinado punto cobra vida propia y se convierte en lo que Gallardo (1996) describe como “*ni nxúdi ya ndá' hi*” (p. 45) o seres de sombra que tienen voluntad propia para actuar y viajar por el tiempo y espacio. El cuerpo intangible existe al manifestarse en el espacio y trasgrede la existencia de un cuerpo

que sí pertenece al *Ximhai* o a este mundo. Su procedencia puede ser humana, animal o cósmica, relacionado con los seres sin cuerpo, las corporalidades intangibles no necesariamente son visibles, tal como sucede con el *ndahĩ* o “el viento”, se puede percibir pero no se puede ver.

De este modo García (1994) parte de sus estudios en teología para formular un concepto que descansa en la construcción de seres sobrenaturales, especifica que la encarnación del cosmos se puede ver como una metáfora de la acción sobre el cuerpo, es decir ponemos la concepción del universo y las fuerzas místicas que lo componen para contenerlas en algo que es parecido a un cuerpo, de este modo nos “permite indicar la relación con la constitución de identidades” (p. 61) en este caso enfocándonos a las entidades espirituales y seres no humanos, replanteando la metáfora mítica de *habitar* los diversos mundos intermitentes.

Considero al cuerpo intangible como la formulación de las creencias que en ocasiones desmaterializan al cuerpo cárnico, se percibe como un ser no palpable pero si visible que puede manifestarse en muchas ocasiones en forma de *ndahĩ* o aire, contiene en su sutileza de ser viento la frialdad y en cuanto entra en contacto con algún cuerpo orgánico puede ser que éste último se enfríe y enferme, entre las formas que el cuerpo intangible se manifiesta es humo, nubes, sombras o telas vaporosas flotando y desplazándose con una trayectoria definida. El cuerpo intangible me ayuda a contextualizar el *ánima* o “el alma” de un desencarnado pues en algún momento en su trayecto al *Nidu’na* pierde toda memoria y personalidad.

Por su parte el **cuerpo mítico** es el repositorio de todas las fuerzas vitales y representa la conexión del cosmos con el cuerpo, una creencia hecha cuerpo y a su vez un cuerpo que es tiempo/espacio, lo anterior pertenece a lo que García (1994)

denomina como: “esquemas corporales que tienen un cierto relato en redes naturales” (p. 59), es decir un cuerpo que se mueve por la naturaleza y por los mundos intermitentes del cosmos. Por su naturaleza de cuerpo no cárnico puede tener propiedades sobrenaturales y por lo tanto multiformes, puede contener en su memoria conocimientos ancestrales a través del flujo del *nzahki* o fuerza vital por el cosmos fluyendo en otros mundos y en este mismo, alejado del proceso de vida y muerte su propio estar ya es una circunstancia de transición entre dos mundos habitando de manera natural el *okirashī ku* o “donde no debes de estar” y *el nikjä* donde se está cerca de lo divino a lo que denomino como multi-presencia que pudiera ser nuestro propio reflejo en la realidad de lo sagrado.

La concepción del cuerpo mítico descansa sobre la visión de las y los *y’e te kī* o “sanadores” quienes por medio de diversas prácticas intentan darle a este cuerpo mítico facultades sobrenaturales, siendo que en su existir está el don de la sanación o de las capacidades facultativas, dicho de otro modo tiene la capacidad de mirar y entender los acontecimientos de la realidad de lo sagrado y saber lo que sucede con el cuerpo enfermo o el cuerpo doloso<sup>46</sup>. En este sentido, Lazcarro (2008) identifica algunos elementos que están presentes en la mayoría de las comunidades otomíes que se podrían articular para la construcción del cuerpo mítico, para lo que el autor apunta:

[...] pese a las notables variaciones y a las diversas formas de narración, podría decirse que algunos elementos son constantes, en especial el papel del

---

<sup>46</sup> Término acuñado por Darinka Castro, alumna de la LEAE en el montaje *Miquictllli, los niveles de la muerte* (2024)

Cristo Sol en el inicio del mundo, la aparición de los seres humanos, el don del maíz y el inicio de los cultivos. En este sentido, podría reseñarse a muy grandes rasgos los elementos míticos que sirven de eje en los relatos otomíes. Por supuesto, la variación es consustancial al mito. (p.2)

Considero que el cuerpo mítico puede habitar el cuerpo vivo, guarda en su memoria un diálogo con lo espiritual y lo cotidiano, su movimiento refiere al cuerpo presente y su conexión cosmogónica oscila entre lo que está vivo y lo que no, de tal modo que deriva un desplazamiento que abarca tanto esta realidad como otras. El cuerpo mítico también enferma, de hecho los sanadores mencionan que enferma primero que el cuerpo vivo en muchas ocasiones los sanadores pueden ver las enfermedades antes que se manifiesten o bien pueden atacar “el mal” de raíz para que el cuerpo pueda curarse poco a poco, se plantea una relación intrínseca entre el *nzahki* y el cuerpo mítico pero no debe confundirse con el *ánima* o el alma de las personas, ya que ésta pertenece en la idea de lo que ya pasó por la muerte, en cambio el cuerpo mítico aún tiene presencia en el *Ximhai* o en la Tierra a través del cuerpo cárnico, es muy probable que al estar separado mucho tiempo con el cuerpo humano, comience a tener atribuciones propias, adquiriendo una autonomía del cuerpo al que pertenece (Gallardo, 2016), tal es el caso de los brujos o brujas que se manifiestan en diferentes formas cuando salen de sus cuerpos, al respecto Doña Mago (15 de mayo, 2021) nos relata:

El brujo no puede estar mucho tiempo fuera de su cuerpo, porque se le olvida que es así como tú y yo... así como una persona. Empieza a hacer maldades o

cosas de las que ya no se acuerda, espanta a la gente, o se roba a los animales y luego ves a las gallinas muy lejos de su casa. Pero también eso es bueno porque así puede ver la brujería que le están haciendo o la maldad que le hacen a alguien que va a consultarlo. Casi siempre la persona entra así en trance, y empieza a ver si le hicieron un amarre o una cosa mala, ve dónde lo enterraron y dónde está el trabajo o puede ver el cuerpo para ver cómo se puede curar. (15 de mayo, 2021)

En este sentido López (1990) menciona este poder que puede desprenderse del cuerpo mítico reflejado en un padecimiento muy popular en México que es el mal de ojo, y cito: “es la emanación personal de una fuerza que surge de manera involuntaria o voluntaria debido a un fuerte deseo y que va a perjudicar al ser deseado” (p. 297). Es así como la posibilidad de causar daño está siempre en juego, sabiendo que en cualquier descuido uno puede ser vulnerado por el desequilibrio de fuerzas que finalmente es una manifestación de poder. No obstante la armonía que el individuo adquiere con el cosmos garantiza la buena salud y manifiesta un bienestar con la reconexión de sus entornos sociales.

La existencia del cuerpo mítico conlleva diversas existencias tanto naturales como sobrenaturales, es un tipo de corporalidad no visible que suscribe en la carne que habita la capacidad de devenir en cosmos y a pesar de proceder de lo humano esto último no lo determina, pareciera que su relación con lo que es cárnico es tan solo una de tantas variantes que lo componen, de igual modo está relacionado con la divinidad o bien con lo que pertenece al *Hyádi* o a la luz, todo ello tiene un repositorio en la lengua *hñähñu* en la palabra de *maka kä ti jä* que significa “cuerpo bendecido” o

“espíritu santo”, contiene en su descripción todos los elementos anteriores y describen en el cotidiano de la comunidad un cuerpo que va más allá de este mundo, en palabras de doña Ana “está más cerca de Dios que de lo que conoce el hombre” (13 de diciembre, 2023, entrevista personal), albergando la posibilidad que el *maka kä ti jä* sea también conocimiento divino en constante movimiento.

### 3.7. La fuerza vital de la preservación, sexualidad en silencio

Si bien este análisis no proviene de ningún elemento antes mencionado, forma parte de la vida cotidiana de la cultura hñähñu y forma parte de uno de los secretos mejor resguardados dentro de la cultura *hñähñu*, está relacionado con la sexualidad y las manifestaciones íntimas del cuerpo, lo veo como parte de la preservación que se encuentra bajo un manto de las fuerzas del silencio, en la que ahondará más adelante, consensuado que resguarda la intimidad del cuerpo y el placer carnal en la comunidad.

En este punto me referiré como “lo secreto” para contextualizar un poco cómo funciona este pensamiento en la realidad. Aunado al tratamiento de la información que para la comunidad puede ser incluso un tanto agresivo u ofensivo. Durante el trabajo de campo intenté indagar en el vocabulario que refiere a lo secreto y los órganos involucrados, la respuesta de doña Male en la comunidad de Enthavi, Solalpan, fue muy enérgica y determinante: “esas cosas no se dicen”. El mismo fenómeno se suscitó con don Bonifacio originario de la comunidad de Los Pilares en Acambay, quien enrojecido del rostro y escondiendo la mirada entre las manos respondió:

–Mejor se lo escribo– exclamó con vergüenza.

–¿Por qué? ¿Le da mucha pena? – agregué tratando de ser comprensivo.

–Es que es un poco grosero– afirmó resignado y apenas pronunció tres palabras sin definir cuáles correspondían al pene, la vagina, los testículos.

–¿Sabe usted cómo se dice semen? –

–Ya no quiero hablar de eso– y la entrevista terminó.

Al respecto Gallardo (2016) acota lo siguiente: “se observa que existe una serie de secretos guardados celosamente tanto por las mujeres como por los hombres con respecto a la sexualidad y al conocimiento del mundo de las potencias” (p. 37). Recordando que las *Potencias* son las fuerzas sagradas que forman la naturaleza y pareciera que lo secreto está involucrado con las entidades que dieron origen a nuestro mundo donde la capacidad de crear seres no es exclusiva de las fuerzas míticas o tal vez *lo secreto* sea una de las habilidades míticas del ser humano.

La dominación religiosa sobre la cultura de una localidad regula lo que es “bueno” o lo que es “malo”, al respecto D’Marco (2021) menciona que la narrativa sobre la sexualidad de los pueblos indígenas que sufrieron una agresiva colonización busca “eliminar toda manifestación cultural artística y patrimonial que se representara o enunciara [en contra de] la sexualidad no reproductiva o práctica ritual” (p.1). En este sentido la cultura *hñähñu* del Valle Central del Edomex, percibe lo secreto como algo sumamente vergonzoso que no se trata en conversaciones. Se perpetúa un ritual de silencio que de acuerdo con Mendoza (2014), se define como parte de la fundación del mundo, es decir una especie de realidad que debe ser resguardada en el cuerpo como lo sagrado, así se conserva en el simbolismo del silencio ante lo secreto el autor

describe como una “mitología privada del hombre moderno” (p. 106) y fue establecida para no transgredir los límites de la ropa al ocultar el cuerpo. Se debe evitar la transgresión en la carne que resguarda el espíritu divino cuya pureza del alma es depositada en ella, de la misma manera, puede ser que los fluidos, la descomposición y la suciedad hayan quedado como portadores de algún peligro que atente a la misma vida (Douglas, 2007). Lo secreto desprende de fuerzas como el descontrol de los individuos llevando a realizar actos que no se meditan, lo lleva a las personas a infringir diversos límites personales que transgreden el comportamiento social y se convierte en “lo prohibido”, lo grosero, lo sucio o lo vergonzoso, tal como lo mencionó don Bonifacio.

D'Marco analiza la propuesta teórica de Collyer (2021), quien repara en “cómo las culturas precolombinas con sus rituales performativos tomaban al cuerpo como repertorio de transmisión cultural e histórica de la sexualidad de una comunidad, la religión y la artesanía” (p. 1), es decir en esas civilizaciones el cuerpo era muestra viva de la cultura donde las prácticas sexuales, si bien forman parte de la vida cotidiana, tienen que estar ocultas para la conservación de una relativa santidad, lo anterior establece una ambivalencia de lo que se denominó en el contexto de esta investigación como cuerpo-cultura, mismas que son determinadas por una casi contracultura que tiene origen en lo religioso.

Esta imposición que intenta representar la espiritualidad en los cuerpos, regula las acciones que están permitidas y las que son mal vistas, de acuerdo con la propuesta teórica de Douglas (2007) que identifica ciertas dinámicas relacionadas con lo que es íntimo: “entre las restricciones unas están destinadas a proteger a la divinidad contra la profanación y otras a proteger lo profano contra la intrusión

peligrosa de la divinidad” (p. 26), dicho de otro modo, cada esfera intenta proteger que no sea contaminada por la otra. Este tipo de regulaciones delimitan los campos de acción, dejando en el terreno de lo impuro, sucio y vergonzoso todas las necesidades y procesos metabólicos del cuerpo alejándolo de lo divino o sagrado. El goce de la intimidad, de la desnudez y todo lo que tenga que ver con los genitales queda clausurado.

Lo anterior lo veo relacionado con las prácticas participativas en las comunidades indígenas dominadas por la iglesia católica, eurocéntrica y heterosexual tal como lo apunta D’Marco (2021), quien visualiza a las prácticas rituales, el culto a la tierra y la naturaleza como ideas contrarias a los dictámenes religiosos y la cultura colonial, que “no desestimó en aniquilar las prácticas sexuales y corporales de los nativos” (p. 1). Esta cultura de cancelación y vergüenza quedó interiorizada en la vida de los indígenas y perpetuada como parte de un comportamiento normalizado de rechazo a lo íntimo, a lo placentero como un cotidiano impropio, mal visto y castigado por tacharlas de anormales y antinaturales y que llevaban a la sociedad a buscar falsas idolatrías. En este sentido D’Marco menciona: “según el proyecto performativo avergonzador de la iglesia católica, que asumía los ritos indígenas como prácticas de transmisión lingüística y corporal que constituían y conformaban la noción de comunidad” (p. 1) alejando a los individuos de la contemplación a las deidades impuestas.

Pareciera en la religión católica la relación hombre-Dios y la inserción de lo divino con el individuo, no nos pertenece, más bien le pertenecemos a esta figura omnipotente, se prohíbe la libre elección espiritual y la libre propiedad del cuerpo, mismo que se convierte en una representación u obra divina protegida con un aura de

vergüenza que conserva la pureza del alma a través del silencio evangelizador, así se intenta salvaguardar el bien espiritual del cuerpo donde la divinidad habita.

Los *y'e te ki* o curanderos deben identificar qué sustancia, fuerza, elemento o acontecimiento ha transgredido el equilibrio o la pureza del cuerpo, al respecto Reinoso (2020) detalla cómo se percibe la realidad en una dimensión amplia, donde habitan aires, espíritus, entidades extrahumanas, seres espirituales de la naturaleza, potencias del mundo sagrado, las cuales pueden ser malévolas o benéficas.

El cambio visto como un elemento de la naturaleza puede intervenir en el estado de salud a través del calor y el frío que pueden ser manejadas por las *Antiguas* o por curanderos, el padecimiento de una persona proviene de la relación de los espíritus malignos y su poder, no obstante, pareciera que la búsqueda del equilibrio entre las fuerzas vitales por parte de los sanadores formula otra perspectiva del cuerpo.

En la comunidad de San Bartolo Tutotepec en Hidalgo, el cuerpo está dividido en dos, la parte superior e inferior, la primera está relacionada con una entidad masculina o cuerpo espiritual-hombre, con el Sol, el día y lo caliente, la parte inferior del cuerpo se dice que es propiedad del *ánima*-mujer relacionada con la noche, el frío, la Luna y el agua y a las mujeres se les ve como “víctimas de la voluntad de las *Potencias*” (p. 38). Pienso que la idea de la menstruación como una función del cuerpo para desequilibrar al cosmos, está fundamentada en su aumento de temperatura y por la acción que la menstruación tiene de limpiar al cuerpo, este sentido Gallardo (2016) menciona:

La fuerza principal de la dominación de los hombres es que mujeres y hombres comparten una misma visión del mundo, un mismo conjunto de concepciones acerca del cuerpo, un cuerpo dividido en dos mitades, controlado no por los deseos de los seres humanos sino por los de las potencias que habitan el inframundo. (p. 37)

Todas las personas contienen ambas polaridades, cuyo flujo en el cuerpo es controlado desde la realidad de lo sagrado, sus desequilibrios tienen consecuencias en el cosmos y a su vez afecta el cuerpo. Lo secreto lleva consigo diversas violencias contra las mujeres, normalizada y asumida por ambos sexos. Aunque ellas no se sienten cómodas con esto, sus palabras de resignación se resumen en “las cosas así son por acá” (Malena, 15 de mayo del 2020). Al respecto, Gallardo señala esta dinámica que deriva en un castigo social si las mujeres comenten adulterio, incluso si son viudas, “mientras que los hombres que tienen más de una esposa, se les justifica diciendo que se les está haciendo brujería” (Gallardo, 2016, p. 36). Parte de las violencias normalizadas se llevan hasta el cotidiano de manera contundente, señalando ciertas actividades exclusivas para la mujer como la cocina, los bordados y algunas labores del campo.

Para ilustrar lo anterior D'Marco, identifica el cuerpo femenino con la imagen de la virgen María, una corporalidad que debe mantenerse pura, limpia e inmaculada, lo cual es conveniente para la “figuración potente de disciplina y control sobre el cuerpo de las mujeres” (2021, p. 1), se justifica el poder de los hombres sobre las mujeres, “es parte del discurso normalizador y la fuerza de la imposición de un deber ser de las mujeres” (p. 1) que deriva en la consagración de un cuerpo/objeto sublime, adornado

y rodeado de una luz de pureza, la fuerza femenina resguarda la vida y los saberes de la cultura comunitaria, el corazón de una familia está puesto en una madre y la sabiduría en las abuelas, el poder que ellas tienen como creadoras es innegable, con los cambios de ideología actuales sobre el empoderamiento de la mujer y su reconocimiento como un sexo poderoso. Hay que tomar en cuenta que lo secreto refiere una fuerza incapaz de ser pronunciada por prejuicios religiosos o de tipo moral, la intimidad no solo es un acto resumido a los placeres de la carne va más allá y es el goce de estar cerca de la fuerza de preservación.

### **3.8 *Maka kä ti jä nu ma ngee hñä ñyu*, o “cuerpo mítico de tres cabezas”**

Las *shedi* o fuerzas de la naturaleza presentes en el cuerpo, están íntimamente relacionadas, su interacción puede traer diversas consecuencias tanto en este mundo como en otros afectando a los seres que los habitan, esta cualidad sobrenatural la relaciono con el *maka kä ti jä* o “cuerpo mítico” o “cuerpo bendecido” en *hñähñu* del mismo modo la propuesta teórica formulada por Aquino (15 de marzo de 2023) respecto a la frase *ñhä ñyu* o “tres cabezas” que se refiere a tres momentos significativos de transición en la vida de las personas, este término me permite elaborar una analogía de las siguientes *shedi* o fuerzas íntimamente relacionadas: el cambio, la muerte y el silencio, si bien todas las fuerzas anteriores fueron planteadas por separado, no lo planteo para describir estas últimas, el estudio de una siempre me llevó a hablar de la otra, para esta metáfora se propone el término *maka kä ti jä nu ma ngee hñä ñyu* que significa “cuerpo mítico de tres cabezas” con lo cual intento explicar

la unión de tres fuerzas presentes tanto en la naturaleza como en otras corporaciones y que forman parte de la espiritualidad del tercer excluido.

La naturaleza se caracteriza por una dinámica de permanente cambio determinada por diversos factores como el nacimiento y la muerte que forman parte fundamental del movimiento cósmico. La fuerza que corresponde a la salud se identifica como *shedi othe* que significa “la fuerza de la curación” y está presente en cada acontecimiento que se suscita en el *Ximhai* o en este mundo, relacionada íntimamente con el constante equilibrio y desequilibrio de todas las fuerzas. Como se planteó anteriormente, el dominio de una fuerza sobre las otras puede tener consecuencias catastróficas como la enfermedad. En lo que concierne al cuerpo, puede ser originada por el desequilibrio de las temperaturas, el mal aire, un embrujo o “bichos de otro lado”<sup>47</sup> y la búsqueda de la sanación es un fenómeno etnocultural capaz de mover el mundo.

Ante ello, las y los *y'e te ki* o sanadores equilibran el *Ximhai* o la Tierra a través del *shedi othe*, con lo que buscan rehabilitar al cuerpo y su reciprocidad con la naturaleza, así el *nzahki* o “fuerza vital” puede habitar de nueva cuenta a todos sus seres. Hasta que el cuerpo enferma, se hace consciente y presente el dolor, considerado la ubicación sensorial cárnica de la percepción interna, como si el dolor fuera un factor determinante para legitimar el cuerpo. Algunas comunidades ubicadas en el Eje Neovolcánico Transversal el *y'e te ki* no es consultado como un hechicero o adivino ya que de eso se encarga el *bädi* o el que sabe, en cambio, en el Valle del Mezquital es el *bädi* es quien puede saber qué remedio se le puede aplicar al consultante como un traductor del acontecer en el cuerpo enfermo, en ocasiones

---

<sup>47</sup> Refiriéndose a los virus y bacterias.

también funge como intermediario entre lo que sucede en este mundo y las repercusiones de los sucesos en la realidad de lo sagrado o viceversa, por poner un ejemplo es el equivalente al médico internista, quien investiga o indaga sobre lo que aqueja a la persona para saber a qué tratamiento se debe someter.

Por otro lado las y los *y'e te ki* o curanderos, son encargados de aplicar los métodos de sanación correspondientes al padecimiento, puede ser que el o la *bādi* sea a la vez un sanador dependiendo de su preparación, práctica, conocimientos y sobre todo su “don” o tipo de habilidad divina correspondiente a su misión en esta tierra (Ángel, 7 de abril de 2023). La naturaleza siempre buscará la forma de subsanarse a través del *shedi othe* o la fuerza de la curación.

La figura del sanador o curandero conocida como *y'e te ki* en Temoaya y *dī ñhe thàthé* en Ixtenco, reflejan la fuerza de la naturaleza y la sanación para que la vida prevalezca. En algunos casos es una figura muy apreciada y respetada, como en todas las comunidades que habitan el Eje Neovolcánico Transversal y dedican gran parte de su vida a ayudar a las personas de diferentes maneras según sus dones y conocimientos. Como se mencionó anteriormente hay diferentes tipos de sanadores pero todos usan la imposición de las manos sobre el cuerpo como parte de los rituales de curación. Aquino (15 de marzo de 2023) analiza la palabra *'ye the* o sanador en Temoaya, donde *'ye* o *'yee* es mano pero *ye* es lluvia (al igual que *uai*), *'ye the* en su traducción literal es “el que cura con las manos”, pero es planteada como “el que mueve las aguas interiores del cuerpo” o “el que cura con las aguas del cielo”, es por ello que Aquino apunta que la mano del sanador representa el agua, como si fuera la lluvia que surge del cosmos y cuando cae da vida a la tierra, así sucede con la mano del sanador que revitaliza al cuerpo enfermo, “quien te sana es quien te soba, pero

cuando te soba te remueve todos los fluidos, te reactiva la circulación, el flujo de la sangre, es cuando te mueven el agua interior” (Aquino 15 de marzo de 2023).

Esta composición es ilustrada con un movimiento cotidiano de los miembros de la comunidad al referirse al *y'e the*, en el que la mano simula salpicar agua hacia abajo, Aquino hace la comparación de la lluvia que puede ser la fuerza del cosmos que baja en forma de agua a través de las manos y cae sobre la tierra o el cuerpo, tal como lo podemos apreciar en el video del enlace Qr que aparece en la figura 17.



Figura 17. *Y'e te* o “el que cura con las manos”.

Pensar en la sanación como solo “curarse”, limitaría la experiencia, como frecuentemente sucede, al respecto doña Male mencionó: “la sanación es pensar en lo que es mejor para la persona” (23 de mayo de 2020), lo que implica indagar en el movimiento espiritual que el alma pueda tener ya sea en este mundo o en otros. La muerte, en este caso, debe ser considerada como parte de un proceso encaminado al bienestar del ser, donde la vida es un regalo pero la muerte también lo es. Las prácticas cotidianas apuntan a que la muerte sí es considerada un evento trágico pero

por duro que parezca no se puede lamentar por ello, la partida de un ser querido nunca deja de doler y nunca se le deja de extrañar pero los que se quedan aún tienen muchas cosas por hacer, sin embargo los *hñähñu* no se lamentan abiertamente, ante el dolor y la soledad callan, toman a la muerte como un llamado de Dios para continuar con una transición. Es común escuchar entre las familias “cuando nos llaman de allá arriba no se puede hacer nada” o frases que implican una fuerza omnipotente que nos invita a dejar el *Xímhai* o este mundo, para que nuestro cuerpo regrese a la tierra y el alma siga al *Nidu’na* o mundo de abajo.

En prácticas mortuorias de Enthavi en Temoaya se acostumbra velar a las personas en su propia casa. Al cuerpo se le viste con su ropa tradicional o con alguna prenda formal, se prepara y se coloca dentro de su féretro, sobre una base que lo eleva casi 40 cm del piso, puede ser en el centro del patio de la casa familiar o en alguna habitación de la casa, se traza una cruz de sal sobre el suelo debajo de la caja fúnebre y un puño de tierra en dirección de los pies, todo se llena de flores y veladoras. Algunas familias suelen tapar espejos y retratos pero eso está cayendo en desuso. Toda la comunidad ayuda a la familia con comida para atender a los que van a ver al difunto, cualquier gesto es bueno y bien recibido, la muerte es un acontecimiento que une y sensibiliza a la comunidad.

Aquino (15 de enero de 2023) nos comenta que al morir un miembro de la comunidad, durante la misa de cuerpo presente, suena una campana especial de la iglesia principal que solo se toca para esas ocasiones, la intención es abrir el cielo con el sonido y guiar el alma del difunto para cruzar al *Nidu’ná*. Como se mencionó anteriormente, el uso de las flores es fundamental, mismas que se llevan hasta el panteón. Considerar la incineración del cuerpo es impensable, por lo que el cuerpo es

enterrado, ya que, como Malena lo señala, “venimos de la tierra y tenemos que regresar a ella” (15 de septiembre del 2020). Durante el mes de noviembre se espera la festividad del Día de Muertos o Todosantos. Como es bien sabido, se monta un altar en casa dedicado a las personas que ya fallecieron, es un ritual muy íntimo y familiar y en algunas casas se monta desde el 12 de octubre ya que las almas comienzan a llegar desde esa fecha, su composición de elementos es muy distinta de un lugar a otro, los elementos comunes son las flores de cempaxúchitl, el copal, la comida, sal, agua, fruta, el pan de muerto de cada región y cosas de consumo que haya preferido el difunto como bebidas alcohólicas y cigarrillos. En todos los altares se dispone un pequeño espacio para que el alma del difunto pueda descansar de su largo viaje; se coloca un petate de palma y un gabán de lana para que pueda cubrirse, todo se prepara como si se recibiera a una persona viva. En la figura 18 se ilustra el zarape que se le deja a las almas que llegan de visita, cuando se tomó la foto un gato negro se posó sobre el zarape y Matías dijo: “ya llegaron nuestras almas y están disfrutando de su ofrenda”. El espacio construido para el altar se convierte en un *nikjã*, es decir un espacio para estar cerca de lo divino, los rezos, el humo del copal, la luz de las veladoras, crean un ambiente lleno de misticismo y nostalgia, familiares y amigos se unen en este ritual que representa un acto social que tiene repercusiones más allá de este mundo, es hasta el 2 de noviembre que todos los seres sin cuerpo pueden circular, donde todos los mundos intermitentes confluyen y la realidad de lo sagrado se apodera de todo.



Figura 18. Zarape en la ofrenda que se colocó para que los difuntos puedan taparse del frío del camino (Archivo personal, 2022).

Este tránsito de seres, cuerpos y almas es determinado por la entrada a este mundo y la mutua percepción de los que lo habitamos, en este sentido se identificamos dos momentos durante el año en los que puede acceder al *Ximhăi* o al mundo de los vivos, a través del *okirashi ku* o “donde no se puede estar”, el primero está marcado por el día del nacimiento o el día de nuestra muerte, dicho de otro modo “se nos permite” regresar al mundo a través de una marca hecha en el camino que trazamos al entrar o al salir, el segundo momento es el día de Todosantos, el acceso al *Ximhăi* o a nuestro mundo, lo anterior se ilustra en la siguiente figura 19.

Como se planteó anteriormente, la muerte es un llamado para iniciar un camino, a partir del momento que *chi ánima* o el alma se desprende del cuerpo cárnico, iniciará un trayecto de un año antes de llegar al *Nidu'na* o inframundo; para llegar al *Măhēt s'í* o al cosmos, es un tiempo indeterminado.



Figura 19. Momentos en los que se puede acceder al *Xímhǎi* desde el *Nìdu'na*.

Es común ver su cuerpo intangible hacerse presente en los lugares que formaban parte de su cotidiano, no obstante el cuerpo pasa de ser un *chi ánima*, a formar parte de las *Antiguas*, doña Male menciona que si esto sucede las personas que están presentes en el mundo deben hablarle y decirle que ya no pertenece aquí y que debe continuar con su camino (15 de octubre 2020).

Es necesario recordar que en las comunidades del Valle del Mezquital la figura del *Zithú* es la que se encarga de permitir el acceso al *Nìdu'na*, sin embargo en el Valle Central del Edomex, esta figura no tiene la misma connotación y en algunos casos es un insulto o maldición, pero generalmente no existen comentarios, de nueva cuenta el poder del silencio lapida cualquier conocimiento etnocultural, lo que da paso al análisis de la siguiente *shědi* o fuerza vital presente en el cuerpo: el *njo'tuane* que significa “el silencio”.

La fuerza del silencio *shēdi njo'tuane*, es una de las fuerzas más poderosas que existen tanto en el cuerpo como en la naturaleza del cosmos otomí, formó parte inicial de las fuerzas durante el Primer tiempo en la existencia intrascendente de los dioses, es capaz de resguardar historias familiares, acallar sentimientos más profundos o bien a crear un enorme *nikjä* donde diversos seres sin cuerpo pueden apoderarse de ese momento. Esta fuerza ha estado presente a lo largo de toda mi investigación, es como una fuerza casi sobrenatural que controla todo lo que existe y nos aleja de la realidad de lo sagrado. Se apodera de la realidad del *Xímhai* cuando algunos seres sin cuerpo se perciben, en diversos relatos populares cuando algunas manifestaciones de seres del mundo otro se distinguen entre la penumbra de la noche, todo calla, al respecto Caro nos relata: “es un silencio que se puede sentir dentro de la cabeza, te recorre la espalda y se siente hasta en los mismos huesos, ni los insectos hacer ruido, hasta los perros ya no ladran” (Caro, 5 de abril de 2023, entrevista personal). El silencio se apodera de todo, hasta de uno mismo, lo que se considera prueba de su presencia y maldad, es el *cuerpo expandido* de algún ser de oscuridad que logra acallar la misma realidad, son los verdaderamente poderosos que se apropian del tiempo y espacio a través del *shēdi njo'tuane* o el poder del silencio. Sin embargo, no siempre el silencio es un mal presagio o está relacionado con algo negativo. En algunas ocasiones percibir el silencio nos lleva a un estado de reflexión o de calma, es una oportunidad que se tiene de estar con uno mismo. Los sanadores constantemente piden silencio en todos sus rituales para dar un poco de quietud y dar paso al *nikjä* y estar más cerca de lo divino, es como una oportunidad de escuchar el primer tiempo: el tiempo de los dioses.

Este imaginario forma parte de la realidad en la que el tercer excluido esta sumergido, son elementos no visibles que contiene en su memoria no consciente, la educación comunitaria, religiosa y cultural ligada fuertemente con la realidad de lo sagrado forman parte de lo que no podemos ver del tercer excluido. No obstante la *shēdi njo'tuane* o la fuerza del silencio es parte del proceso formativo derivado del despojo de sus tierras, discriminación y olvido de sí mismo ante ello el cuerpo *hñähñu* prefiere callar, subyugado el pensamiento cosmogónico de una manera dramática. Doña Elvira es hierbera de su comunidad e integrante de una familia de hiladeras tradicionales *hñähñu* de la zona de Ocoyoacac, en el Edomex, actividad ejercida preponderantemente por mujeres y nos dice que recuerda que cuando era niña, el párroco de la iglesia, al momento de officiar la misa, calificó como “tonterías” todas aquellas prácticas espiritual fuera de las normas de la fe católica, al respecto nos relata:

El padre de la iglesia nos decía que esas cosas de los espíritus y los embrujos y mal de ojo y no se qué tanto eran puras tonterías, para eso Dios les dio sus hierbas, pa'que curen no pa'andar pensando en quién sabe qué cosas- así nos decía el padrecito y pues, la gente dejó de hacer sus limpias y sus rituales porque ya'hasta te veían feo los demás si lo hacías. (Elvira, 7 de enero de 2023, se respeta la forma de expresión)

La familia de doña Elvira actualmente continúan realizando su actividad como curanderos con plantas, ella tomó los cursos que impartió hace mucho tiempo el CONACyT, pero desde su abuela se perdió toda actividad espiritual relacionada con

la sanación, su madre no le enseñó la lengua, solo puede identificar algunas palabras y entender el contexto pero no se atreve a llevar una conversación fluida. Al indagar en el significado iconográfico de los elementos que componen los gráficos y figuras de los bordados y telares, fue la abuela quien finalmente, y después de mucho esfuerzo, dio cuenta de algunos elementos que se podían apreciar, hasta ese momento la familia escuchó el significado de esas figuras que por años plasmaron.

La presión por parte de la “autoridades religiosas” en los pueblos y comunidades, van desde la religión Católica, Testigos de Jehová, Hermanos de Luz, Seguidores de la Luz al final del mundo y Pare de sufrir, todas ellas merman de manera dramática la memoria cultural que existe, los vocablos relacionados con lo espiritual se fueron perdiendo y las distintas corporaciones míticas fueron lapidadas bajo ese manto del mutismo, las nuevas tendencias religiosas generaron una violencia ideológica sobre los elementos que forman parte de la etnocultura que la percepción del mismo cuerpo quedó mermada, de tal modo que cualquier manifestación relacionada con la cultura identitaria era motivo de discriminación y muestra de un supuesto salvajismo, en este sentido las mujeres y los hombres son incapaces siquiera pronunciar el nombre de los genitales o de todo lo que tenga que ver con zonas íntimas, ante todo ello el tercer excluido no es capaz ni de pronunciar su propio cuerpo, la identidad de las comunidades del Valle Central del Edomex una vez más queda en silencio. No tener la capacidad de decir lo que duele es no identificarse ante el mundo, no decir lo que uno piensa puede llevar al olvido, el poder de acallar al cuerpo y la realidad que este habita pudiera ocultar la vitalidad comunitaria.

No obstante la *shedi othe* o la fuerza de la curación se hace presente, los vacíos que dejaron en la memoria fueron llenados con prácticas relacionadas con la santería, el espiritismo, el chamanismo, las prácticas neo-prehispánicas provenientes de la Ciudad de México y las nuevas tendencias *New Age* a las que la comunidad identifica como *hippies*, proceso que ha subsanado, de alguna forma, la concepción del cosmos y pareciera que coadyuva al acercamiento con su espiritualidad, incluso me atrevo a decir que diversas investigaciones antropológicas ya consideran la figura y práctica del *chamanismo* como parte de la cultura otomí, siendo en el marco de esta investigación una figura y práctica totalmente ajena.

El *Maka kä ti jä nu ma ngee ñhä ñyu* o el cuerpo mítico de tres cabezas, contiene fuerzas contrastantes corriendo en sus aguas internas, es como darle un espacio tangible a lo que proviene de lo divino y específica, de alguna manera, cómo son concebidos los interminables ciclos energéticos de vida y lo que sigue después de ella y cómo este espacio de lo intangible retorna al mismo punto donde se originó, así pues somos el conjunto de diversos elementos que provienen de este y otros mundos que finalmente le dan al cuerpo una característica sobrenatural, que en perspectiva, lo único extraordinario que lo caracteriza es que permite fluir las fuerzas habituales de la creación.

### 3.9 Danza del *Maka kä ti jä*

Para la realización de cualquier ritual de curación los *y'e te ki* o curanderos se preparan con ciertos elementos rituales que pudieran considerarse performáticos<sup>48</sup>, con ellos pudieran aperturar un espacio en el *Xímhăi* o en este mundo para entender el mensaje de los seres míticos. El cuerpo de los *y'e te ki* o *bădis* cambia, su postura, su mirada, incluso su voz se torna diferente, los que presencian este momento miran con respeto y otro tipo de silencio se apodera del ambiente, es difícil precisar en las fuerzas que están involucradas o si muchos de lo que pasa se debe realmente a un mensaje o una acción del mundo otro, pero lo importante es entrar en esa realidad de lo sagrado donde lo intangible casi puede tocarse. A continuación describo una de las curaciones que pude presenciar el 17 de agosto del 2021 relacionadas con el mal de espanto donde se intenta describir lo que puedo considerar como una danza.

Muy temprano barrí la entrada de la casa, el pasillo y la estancia a cielo abierto donde se realizaría la curación y esperé pacientemente, se podía escuchar y sentir un poco de humo de la fogata una noche anterior, doña Malena usa las cenizas para prender el sahumero y me explicó que el copal ahuyentaba a los malos espíritus o en el contexto de esta investigación a los malos aires, al tiempo que arrancaba unas plantas aromáticas de la milpa y las amarraba con un mecate. Esperábamos a una de sus comadres que llevaba a sus hijos, ahijados de doña Malena, a “curar de espanto”, tuvieron un accidente y desde entonces los chiquillos eran diferentes, distraídos,

---

<sup>48</sup> Adjetivo descriptivo que denota la realización de un performance que tomando como referencia la definición de Machiste sobre *performance* se plantea lo siguiente: una acción o una muestra interpretativa de carácter contemplativo con el objetivo de crear un impacto o reacción en las personas participantes a través de un concepto o una idea que se pretenda transmitir con resultados impredecibles (2021).

llorones y no podían dormir bien, se cree que el alma de las personas se escapa por el sobresalto pero no regresa completamente, pudiera ser que una parte se queda en la realidad de lo sagrado y por momentos puede ver y escuchar cosas que no entiende porque no son de este mundo.

Por fin llego la comadre con su hermana una niña con un vestido de encaje color salmón con un suetercito de punto blanco que ya le quedaba pequeño y un niño con pantalones azul marino y una chamarra con dibujos animados, muy tímidos ambos saludaron y se sentaron un momento para conversar de cosas cotidianas. Traían en las manos dos veladoras y dos ramos de flores, uno era de flores de colores con un listón que dieron a doña Malena con un abrazo, el otro era de crisantemos blancos que supuse sería para la curación. Por cortesía les ofrecí un vaso con agua y un café aunque ya sabía que no lo aceptarían.

Doña Malena les pidió que se pararan en una línea, las adultas a los extremos y los niños al centro, les pidió que pusieran manos a los lados, Malena se paró enfrente con el sahumerio en las manos, su postura cambió, incluso pude percibir que su cuerpo se hizo más denso, su mirada se hizo ausente y parecía que veía sin ver, no era la misma Malena, su voz era más grave y su tono era más elevado que el habitual como si ella misma se transformara en un ser mítico. Comenzó a pasar el sahumerio por todos lados con movimientos ondulantes, mientras recitaba oraciones en otomí junto con algunos fragmentos de rezos católicos sin concluir y balbuceantes, pienso que en ese momento el *nikjä* o donde se está cerca de lo divino comenzó a abrirse, el cuerpo de doña Malena se hizo voz, por decirlo de alguna manera, un cuerpo intangible se apoderó de todo y pareciera que una burbuja de penumbra de humo de copal y leña nos rodeaba, por un momento todos callamos pero el cuerpo de

doña Malena se movía de manera armónica junto con sus manos sosteniendo el sahumero, parecía que realizaba una danza, una danza que no era de este mundo, un paso ritmado en los pies, un “brincoteo” en el cuerpo que caracteriza a los otomíes y un vaivén en el torso cuando hacía pausas, abarcaba todo el espacio y a todos nos tocó una limpia para evitar que los malos aires pudieran entrar en este ritual, creo que en ese momento la danza de doña Malena abrió el *nikjä* y por un tiempo estuvimos cerca de lo divino. Puso el sahumero en el piso cerca de la fogata, tomó el ramo de plantas que había preparado al principio y comenzó a frotar vigorosamente el cuerpo de los menores, les frotó las manos, en las palmas puso mayor vigor y recordé que Víctor Caro me comentó que las brujas en forma de zopilote comían los pulgares de los bebés y pensé que con esta limpia los niños ya estarían protegidos, siguió frotando la cabeza, el cuello, la espalda, intensificó los movimientos en el pecho en el centro genésico y después con su mano izquierda frotó el estómago.

Doña Malena le preguntó a la comadre cómo fue el accidente, al tiempo que tomaba la veladora y la prendía. No pude escuchar detalles, solo balbuceos pero no abandonó su forma mítica donde no veía fijamente a nadie, los ojos de doña Malena no estaban en este mundo, prendió una veladora y comenzó por la niña, puso la veladora en la frente para comenzar unas frases en otomí, después en el pecho donde se tardó más y finalmente en el estómago donde la veladora se apagó, en ese momento doña Malena dijo:

-Hay que llamar a esta niña-

La volvió a frotar con más intensidad con las flores, de una manera vigorosa y la niña comenzó a quejarse, parecía un tanto agresivo el momento pero doña Malena le decía a la niña que era por su bien, le frotó los bracitos, la cabeza, las piernas, los

pies, no le faltó nada y comenzó a sacudirla con las manos y le decía que regresara, la niña estaba a punto de llorar pero el vigor del movimiento de las manos de doña Malena no le permitían reaccionar. El mismo proceso comenzó con el niño, pero la vela se apagó desde que la puso en su cabecita, doña Malena no dijo nada, el silencio se apoderó del espacio, solo se podía escuchar la madera crujir incluso no pude escuchar a los pájaros que cantaban a lo lejos y puedo jurar que el cuerpo de doña Malena se hizo más fuerte, dejó la veladora cerca de la fogata y tomó el ramo de hiervas aromáticas y comenzó a pegarle al niño con movimientos leves y después con las flores blancas que para este punto ya estaban decaídas, esto lo hizo por mucho tiempo hasta que el niño comenzó a llorar y fue cuando paró, prendió la veladora nuevamente la pasó por los tres puntos del centro genésico: cabeza, pecho y estómago manteniendo la llama encendida, tal vez por el *nzhaki* o la fuerza de vida pues el fuego de la veladora es una manera de visualizar cómo estaba el *nzhaki* de los niños, puso la veladora encendida junto a las brasas y tomó el sahumero al tiempo que le ponía más copal, les pidió a las señoras que acompañaban a los menores, que miraban casi ausentes todo lo que pasaba, que pusieran las manos al frente con las palmas hacia arriba, les puso por un momento el sahumero y con la misma danza abordó sus cuerpos con esos movimientos ondulantes y sin abandonar esa corporalidad propia del *maka kăti jă* o “cuerpo mítico”, tal vez esta sea una manera de descubrir los rituales de donde surgen las danzas tradicionales otomíes. Para cerrar el ritual tomó una jícara con agua bendita y con la mano salpicó todo lo que había alrededor, se escuchó el hervor súbito de las gotas al romper en las brasas de la fogata, el agua golpeó por todos lados en nuestro rostro, en las plantas que nos rodeaban, en el piso y mojó nuestros zapatos con vigor, doña Malena tomó las

veladoras, la que estaba encendida la apagó y le dijo a las señoras: “esta póngala en su altar y esta otra préndala y llévensela a la virgencita”.

Mentiría si dijera que pude percatarme en qué momento abandonamos el *nikjä*, simplemente ya no estábamos ahí, la transición fue sutil y en corto tiempo, tampoco pude percatarme en qué momento doña Malena abandonó su forma mítica para transformarse en ella misma de nueva cuenta. Reflexioné sobre lo que había pasado y ahora me doy cuenta que casi todos los elementos de la naturaleza estuvieron presentes en conjunto con las *shedi* o “fuerzas”, armonizadas e integradas por una danza que fue parte de un ritual de curación, pienso que una manera de integrar los elementos de la naturaleza y las fuerzas que desencadenan puede ser la danza misma, todo entre este mundo y la realidad de lo sagrado.

Las dos señoras agradecieron a la comadre, una de ellas tomó la veladora y se subió a la capilla para prenderle la veladora a la virgen, la niña se sacudió su vestido de encaje color salmón que para ese entonces ya estaba lleno de hojas, pétalos de flores, agua y gotas de cera, el niño comenzó a saltar y se fue corriendo detrás del perro de la casa, doña Malena echó lo que quedaba del ramo de flores y hiervas aromáticas a las brasas y nos invitó todos a pasar por un taco, lo que agradecí enormemente porque mi centro genésico ya protestaba de hambre.

## Gät'si (Conclusiones)

Para concluir me gustaría visibilizar tres grandes problemáticas que atañen en la actualidad a las comunidades *hñähñu*: la discriminación, la pérdida del territorio y la contención de la cultura, entre otras tantas, a primera instancia pareciera que una va nos lleva a la otra, detallaré en cada una ya que refleja un fenómeno que se replica a lo largo de todas las comunidades estudiadas sin embargo existe una que considero contiene los elementos que afectan de manera dramática; la primera forma parte de una crueldad cotidiana que de manera sistemática golpea al tercer excluido por oleadas a cada momento, pareciera una verdadera lucha contra el odio y la violencia, este cuerpo sumergido en todo ello busca la profesionalización de su quehacer artístico y trata de legitimar su danza o la manera en la que aprendió a bailar tradicionalmente ante el reconocimiento de la academia, pero al recibir el rechazo queda en el entendido que la manera en la que sabe bailar está equivocada y no existe transformación ni crecimiento personal de las y los estudiantes, por todo ello darle voz a estos cuerpos sumergidos en el silencio que conlleva a la quietud es una manera de romper con esta figura ontológica que nos ayuda a entender este fenómeno que no solo atañe al cuerpo indígena sino a otras diversidades de cuerpos, incluso a otras diversidades de pensamiento que deriva en apartarles del "sistema", entre una de tantas dinámicas de discriminación a lo que es diferente, incluso las perspectivas que se puedan derivar de su desarrollo en la realidad, el tercer excluido no solo es eso, es una persona, una persona que tiene derecho a desarrollarse plenamente a través de bailar, no solo es un cuerpo que no es, es indagar en todas las posibilidades que tiene un cuerpo para ser él o ella misma junto con todas sus

variantes, si bien estos cuestionamientos no son nuevos y el discurso parece haberse agotado hace mucho, es triste ver las mismas acciones que nos han perseguido por años perpetuadas por lo que juramos en algún momento destruir.

Respecto a la pérdida del territorio no solo es física, como la tala de bosques, la contaminación de los espacios naturales, la gentrificación y la invasión del crimen organizado han relegado a las familias a circunstancias donde la vida pareciera más difícil cada vez, en el contexto de lo cosmogónico la pérdida de territorio la refiero en la oscuridad, donde habitan la gran mayoría de los seres míticos, la modernidad en regiones rurales trae consigo grandes cambios en el panorama, los más notorios son la llegada de agua potable, drenaje, la pavimentación de los senderos y el alumbrado público que hace de la noche un momento menos oscuro, aunado a ello las grandes antenas de comunicación sobresalen de los cerros y son bien recibidas por la población ya que ello garantiza la comunicación móvil o el acceso a internet que en esas zonas es un lujo, ante ello y en el imaginario de esta investigación los seres espirituales se han desplazado a otro espacio de opacidad y de difícil acceso: la oscuridad interior, un territorio seguro, inalcanzable y que se hace más grande con los días.

Lo que denominé como contención de la cultura la identifiqué como la principal problemática que afecta a las comunidades en cuestión, me refiero a ella como los elementos etnoculturales que son resguardados celosamente producto de la humillación social y la desvalorización del sentimiento comunitario, solo por nombrar algunos, lo que tiene por consecuencia el desprecio de la cultura por los más jóvenes, ante ello los mayores de la comunidad resguardan dichos elementos para evitar su difusión, incluso por los propios miembros de la comunidad, con la intención de que

no sean discriminados y agredidos tal y como ellos lo padecieron, asegurando la silenciosa subsistencia de su linaje ante la visión global donde todo lo identitario tiene poco valor y contradictoriamente es explorado para su venta, lo cual afecta notoriamente la identidad cultural y social al grado de negar u olvidar todo lo que pertenece a sus raíces culturales, de igual modo no identifica su medio como parte sí mismo y lo vulnera ante diversas problemáticas actuales. Como docente en danza pareciera que puedo hacer muy poco para coadyuvar a un cambio que retome la plenitud de las personas en armonía con su territorio como principio fundamental, sin embargo al fomentar la investigación de los elementos etnoculturales como parte de los valores sustanciales de la educación formativa del cuerpo y como detonantes creativos, ellas y ellos ya comenzaron a mirarse como agentes de cambio social, retomando las enseñanzas de sus abuelos o las prácticas comunitarias como fuente de inspiración para desarrollar proyectos artísticos o temas de investigación, generando poco a poco un fortalecimiento en la cultura donde estoy inmerso a través de la integridad educativa de las personas.

Reinterpretar el cuerpo que danza a través de la mirada de la medicina tradicional o las prácticas de sanación fue para mi una manera de transformarme desde diversas reflexiones y de diversas interconexiones con lo que me rodea y pensar en la manera que puede relacionarse lo más lejano con lo próximo desde lo visible hasta lo no visible, es para mi una manera de revitalizar la forma de hacer danza con lo que no es palpable como el *maka kä ti jä* o “cuerpo mítico” y pensar que esta transformación puede iniciar desde el cosmos o a través de él repercutiendo en nosotros, es identificar una de tantas características del *maka kä ti jä*, entonces la pregunta queda abierta ¿desde qué otras perspectivas, posturas, disciplinas o

pensamientos pueden entenderse y redefinir la danza o el cuerpo que danza? Para lo cual invitaría a las y los lectores a que piensen en las más lejanas, pero eso lo decidirá cada quién con su propia historia. Si bien el objetivo de las prácticas curativas propuestas para esta investigación son la sanación del cuerpo doloso, esto último no debe entenderse bajo el estricto sentido de la palabra, puede tratarse como parte de la renovación o transformación del individuo y veo en el espacio performático un ambiente propicio para indagar en ello.

En este sentido detallar en las diferentes fenomenologías que se desprenden del análisis de los saberes depositados en la figura del sanador, puede llevarnos a una propiocepción extra cotidiana o sobrenatural, dinámica palpable en algunas actividades de improvisación y exploración creativa relacionadas con lo dancístico o en ejercicios de sensibilización corporal donde la realidad de lo sagrado es planteada como un ámbito de construcción coreográfica mismas que he llevado al aula y a diversos talleres, encarnar la figura del sanador ha dado múltiples posibilidades de movimiento y es una gran herramienta para crear nuevos impulsos creativos, pensar que una persona puede mover las aguas interiores de otra como el *y'é te*, es replantear las sensaciones involucradas en el trabajo de contacto y ampliar el panorama imaginario del cuerpo, de igual modo encarnar la figura del *dī ñhe thàté* o “el que cura con sus acciones” es depositar en uno mismo saberes que llevarán al cuerpo a zonas no habitadas, gracias a ello durante el año en curso, fui acreedor de la beca Creadores Escénicos 2024 (CE), las actividades a desarrollar son experimentar un taller-laboratorio creativo-corporal aunado a la experimentación con elementos teóricos enfocados a nuevas metodologías de investigación artística, mismo que como mencioné anteriormente comencé desde el 2017 al que nombré, en aquél

entonces, BioConstrucción, enriquecer esta práctica con todos los elementos teóricos producto de esta investigación ha sido una de tantas maneras donde puedo imaginar la transformación del individuo, los aspectos técnico dancísticos pasan a segundo plano y la experiencia de las sensaciones pueden crear lenguajes del cuerpo inéditos para quienes lo experimentan, los elementos que pongo sobre este espacio son los descubiertos en el *Maka kä ti jä nu ma ngee ñhã ñyu* o cuerpo mítico de tres cabezas que para fines del proyecto CE se nombró *Xhümi hña ui ñyu hña* o “*Sombra de tres cabezas*”, *cuerpo mítico y metodologías otras*, donde los participantes experimentan tres concepciones diferentes de transformarse bajo tres elementos: la renovación, la muerte y el silencio, las actividades experienciales del taller-laboratorio son principalmente improvisar con movimientos muy específicos que derivan en danzar con lo que no se puede ver, el cuerpo cárnico se va diluyendo en la medida que se experimenta un viaje inmersivo, cuando comienza a percibirse un cambio en el ambiente, tal vez más emotivo o sensible, planteo que abrimos el *nikjä* y que por un momento tenemos la oportunidad de estar cerca lo divino, es entonces que se danza de otra manera, se fluye entre los cuerpos estar más cerca de uno mismo y me gusta pensar que el despertar de estas sensaciones y compartirlas se convierte en algo sagrado.

Por lo anterior reflexionar desde un cuerpo mítico es como bailar mirando con los dedos de los pies, pensar desde la piel, escuchar con la palma de la mano y es solo una manera de explicar algunos cruces epistémicos que los artistas del cuerpo podemos aportar, lo cual ha sido una gran herramienta para sensibilizar y explorar lo performático, el contacto y las sensaciones como construcción coreográfica referenciando otras conexiones es una circunstancia única para percibir desde otra

mirada, no solo el movimiento que pensamos pudiera hacer danza sino mirar todas las fuerzas invisibles que están involucradas en este fluir, lo cual fue un proceso complejo ya que para replantear la mirada sobre el sujeto al bailar tuve que abandonar la danza para seguir bailando desde otras posturas.

De igual modo valorar los espacios creativos dentro de la formación dancística académica ha sido una experiencia gozosa para los estudiantes que cursan este estricto régimen de domesticación del cuerpo y encuentran en la realidad de lo sagrado una oportunidad para experimentar nuevas formas y nuevos discursos que van más allá del plan de estudios, desde mi perspectiva respetar las historias que trae consigo cada estudiante es una manera de invertir el papel que tengo como docente donde los alumnos me conducen y me enseñan más de lo que yo podría aportarles, en crear un diálogo en conjunto que se transforma cada día,

En este sentido durante el 2020 y en pleno proceso de investigación tuve la oportunidad de crear una pequeña pieza artística en formato de video para el programa cultural *Quédate en casa* donde intenté verter dos testimonios de las familias de sanadores involucradas en esta investigación, usando un dispositivo móvil y figuras de papel se construyó la pieza *T'sibi la bruja emplumada*, con el cuerpo aun convaleciente por el COVID, se plantearon los primeros pasos de una danza que proviene de otros espacios reflexivos, la metodología propuesta para el objetivo de mi trabajo que es la etnografía participativa me dio pauta para indagar en elementos etnoculturales muy específicos que dieron vida propia a dicha propuesta que de igual modo se apropió de mi pensamiento como sucedió con esta investigación, con mi entorno y de mi manera de vivir, digamos que la transformación del cuerpo comenzó por mí; para acceder a esta pieza se puede consultar el Qr en la figura 20.

Así mismo y retomando la idea de replantear las metodologías usadas para la investigación artística me gustaría hacer énfasis en cómo se estructuró lo propio para este trabajo a lo que nombré como *metodologías otras* o *metodologías d.es\_structurantes* para exponer mi intervención en el 10º Coloquio de Investigación en Artes en el 2023, se refiere a descubrir elementos en constante transformación tomando en cuenta el nuevo conocimiento tanto empírico como académico sin temor a la ruptura de lo que se establece como verdadero, un ejemplo de ello es la circularidad de los mundos en el cosmos otomí en vez de verse de manera escalonada y buscar cómo el conocimiento comunitario puede ser de gran ayuda para la formación académica. Por fortuna tengo a mi cargo la materia de Metodologías de investigación y Trabajo terminal de grado en la LEAE, que para mi es un crisol de enorme y sensible valor para probar fórmulas que pudieran transformar mi cultura local a través de las investigaciones artísticas de mis estudiantes, para ellas, ellos y ellos es complicado estructurar sus primeros trabajos investigativos, por lo que invito a usar como ejemplo diversos sucesos en la naturaleza para construir o asimilar sus metodologías, tal como lo hice con el micelio ontológico y con ello motivar al joven investigador a replantear su realidad de forma creativa-sensible. Indagar sobre diversos acontecimientos relacionados con la espiritualidad y la naturaleza, nuestra posible conexión con el cosmos me parece que es ejercer nuestro derecho a una identidad referenciada en los conocimientos míticos y darle importancia a compartirlo de distintas maneras donde el arte y la creación están involucrados, de tal modo que pueda contribuir, como uno de tantos factores al enriquecimiento de la cultura del Edomex.

Espero que este trabajo pudiera ser el punto de partida para otras investigaciones que tengan el objetivo de conocer un poco más de cerca las prácticas de la medicina tradicional que se viven en el Valle Central del EDOMEX, investigaciones urgentes por el grave peligro que corren de caer en el olvido, pienso también que puede ser un referente para conocer la situación sociocultural actual de los *hñähñu* de la misma demarcación y dar respuesta a diversos “vacíos” o silencios que se encuentran al estudiar a profundidad la etnocultura de la región, así mismo los planteamientos aquí vertidos espero puedan ser utilizados para el análisis de rituales, actividades religiosas o tal vez profundizar en algunos otros procesos donde las prácticas espirituales estén involucradas. Me hubiera gustado abarcar el estudio de la simbología plasmada en telares, artesanías y dibujos en murales usando los descubrimientos de la realidad de lo sagrado para reflexionar sobre la perspectiva cosmogónica (si es que la hay) planeada en esta investigación que tal vez pudieran ser una forma de husmear en cómo sería la biología del mundo espiritual a través del imaginario de los artistas *hñähñu*, sin embargo los planteamientos vertidos en este documento ya son punto de referencia para investigaciones como los oratorios o capillitas de San Pedro Arriba en Temoaya y cómo funcionan como los espacios sagrados caseros, también en la indagar en el mundo de los muertos en la cosmogonía otomí, investigaciones desarrolladas por estudiantes de la EBAT.

Lamentablemente no me fue posible presenciar ninguna danza tradicional por el confinamiento sanitario y aunque mi investigación se extendió el tiempo suficiente para hacerlo decidí mantenerme dentro del ceno familiar, sin embargo esto me llevó a indagar sobre los procesos rituales de donde surgen las danzas tradicionales, lo cual creo que fue una oportunidad de presenciar estos rituales junto con su previa

preparación dentro del íntimo cotidiano. Tenía la idea de investigar las prácticas con los nahuales o las brujas de las comunidades, sin embargo por advertencias de los pobladores no me fue permitido acercarme a ellos.

Como lo mencioné en un principio, mi inclinación por las prácticas rituales otomíes fueron por una particular empatía, mientras más avanzaba en este mundo me sentía arropado por la gente y por estas fuerzas invisibles que planteo y fue para mi una sorpresa que a la mitad de mi investigación descubrí que mi abuela paterna es otomí proveniente de Huitzila en Tizayuca, Hidalgo lo que me lleva a pensar que mi inclinación y gusto por este tema es el llamado de la sangre de mis antepasados, describir estos mundos fue casi reconstruir una memoria que estaba contenida en el silencio de la familia, darle forma a estos elementos fue un esfuerzo por dibujar una referencia de las historias que nos contaban durante las noches, fue una de tantas maneras de legitimar la voz acallada de mis antepasados y entender algunas de las prácticas cotidianas con las que crecí.

Para finalizar quiero compartir el sentimiento de gratitud al permitirme entrar a casa de las y los *y'e te kí* o sanadores de las comunidades, de los guardianes de la cultura o de estas conversaciones que por simples que parecían me dieron grandes descubrimientos, estoy muy agradecido por su tiempo y la confianza de compartir todos estos conocimientos, con lo que valoré enormemente la disposición por contribuir al conocimiento de nuestro entorno, lo que me dio una gran oportunidad de transformar el cuerpo que danza desde el espectro no visible, en suma y por lo menos para mi, el tercer excluido se ha transformado, ya no es más un ser relegado, para mi ahora es un cuerpo habitado por una alma de tierra y cosmos que fluye por este y otros mundos posibles.



Figura 20. *T'sibi*, La bruja emplumada.

## Glosario

**Ānimas:** se refiere al espíritu desencarnado.

**Atecocolli:** caracol de la especie *Strombus gigas*, de gran tamaño propio de la costa del golfo de México, usado en ceremonias rituales a lo largo de Mesoamérica.

**Bādi:** el que sabe.

**Buèhe déhe:** sireno.

**Cincolotes:** “estructuras rectangulares de madera en las que depositan las mazorcas ya cosechadas” (Barrientos, 2004, p. 12)

**Dehē:** agua.

**Dèthä:** maíz.

**Dĩ ñhe thàté:** el que cura con sus acciones.

**Gohö Shedi:** cuatro fuerzas de la naturaleza.

**Haporā nzahki:** ganas de vivir.

**Hñähñu:** “población autoidentificada, en este caso como hablante del *hñähñu*” (Roche, 2016, p. 116), que significa “el que habla con la nariz” que bien describe la lengua nasalada, “está compuesta por los vocablos: *ñä-* que significa hablar, y *-hñu* que viene de *xiñu* o *nariz*” (p. 117)

**Hyádi:** padre sol.

**Jäi:** cuerpo

**Käthe:** agua sagrada, líquido amniótico.

**Kharö yu:** raíces de hongos.

**Mähët s’i:** cielo, cosmos.

**Mahets’i :** cielo

**Maka kä ti jä:** cuerpo bendecido, cuerpo mítico.

**Mbui:** corazón.

**Mbui:** estómago.

**Mehahi tho:** dueño de la tierra/madre tierra.

**Mitzū:** Bruja.

**Mūn ärvida':** *más allá de la vida.*

**Ndähi:** Viento.

**Nidu'na:** mundo de abajo, inframundo.

**Nikjä:** iglesia, estar cerca de lo divino.

**Njo'tuane:** silencio

**Nu ma ngee:** su cuerpo suyo

**Nzhaki:** *fuerza de vida.*

**Okirashī ku:** donde no debes estar.

**Shedi:** fuerza, refiriéndose a la fuerza que pueden tener los fenómenos naturales.

**T'si ndähi:** vientecito o padre viento

**T'sim dehē:** dueño del agua.

**T'sita hets'i :** padre cielo

**T'sitas hyadi:** *padre sol.*

**Tē:** mano

**Totola:** guajolota hembra

**Xamu:** *energía sexual.*

**Xímhai:** mundo de la tierra, nuestro mundo.

**Ximhöi:** piel-tierra.

**Xumpf Dehe:** sirena.

**Y'é** lluvia

**Y'e te ki:** el que te va a sanar o sanador.

**Ya bādi:** el adivino o hechicero.

**Ya ts'ónthi:** malos aires.

**Yo yógi:** Mundo de arriba.

**Yuhú:** población otomí de la Sierra Madre Oriental.

**Za:** árbol.

**Zithü:** entidad que regula el paso de las almas al *Nidu'na*, devorador de nombres, demonio, maldito.

## Referencias

- Almayer, A. (2009). *Ley Marco en Materia de Medicina Tradicional. Propuesta elaborada para el Parlamento Latinoamericano*. Secretaría de Salud. Comisión de Salud del Parlamento Latinoamericano. Perú, pp. 3-15
- Barrientos, G. (2004). *Otomíes del Estado de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, pp. 5- 28
- Bojacá, J. (2005). *El proyecto de Investigación. Etnográfica en el aula Marco teórico-Operativo*. Universidad Santo Tomás Bogotá. Editorial Hallazgos. Colombia, p. 91
- Caro, V. (2019). *Puxk'uai, Un ser de oscuridad en la cosmovisión otomí*. Asociación para la Comunicación Intercultural con México. Instituto Humbolt de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades del Estado de Hidalgo. Tenango de Doria, pp. 65-96
- Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable de la Soberanía Alimentaria (2016). *De la Reforma agraria al desarrollo sustentable*. Cámara de Diputados XLV Legislatura. México, pp. 57-68
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2020). *Atlas de los pueblos Indígenas de México*. <https://atlas.inpi.gob.mx/otomies-ubicacion/>
- D'Marco, A. (2021). *Un carnaval liberador/ Texto sobre la Guerrilla Marika*. Registro contracultural. Chile. <https://registrocontracultural.cl/un-carnaval-liberado-por-antonia-dmarco/>

- De Sousa, B. (2017). *Hacia una sociología de las ausencias y sociología de las emergencias*. En *Una epistemología del Sur*. Clacso/Siglo XXI. México, pp. 4-41 y 98-159
- Douglas, M. (2007). *La impureza ritual y La profanación secular*. En *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, pp. 25-58
- Duran, D. (2005). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*. México, Impresión de J. M. Andrade y F. Escalante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-i--0/html/>
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Colección Labor, Nueva Serie. Editorial Labor. Barcelona, pp. 7-14
- Espejo, E. (2022). *Yanak Uywaña. La crianza mutua de las artes*. Fundación Malba. Bolivia. <https://www.malba.org.ar/yanak-uywana-la-crianza-mutua-de-las-artes/?v=diario>
- Galinier, J. (1990). *La Mitad del Mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista, pp. 124-324
- Gallardo, P. (2016). *Ritual palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. México.  
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ritualpalabra/cosmos.html>

- Gallardo, P. (2019). *Cuerpos habitados, reflexiones sobre la corporalidad entre otomíes orientales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Etnohistoria. México, pp. 1-12
- García, F. (1994). *El "cuerpo" como base del sentido de la acción social*. En Reis, Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo, pp. 41-83
- García, M. (15 de septiembre de 2020). Entrevista personal, entrevistador Javier Navarro. [https://soundcloud.com/javier-navarro-176405565/entrevista-a-la-chamana-otomi-dona-male?si=f840b0a8513b41739cbaeda41e93858c&utm\\_source=clipboard&utm\\_medium=text&utm\\_campaign=social\\_sharing](https://soundcloud.com/javier-navarro-176405565/entrevista-a-la-chamana-otomi-dona-male?si=f840b0a8513b41739cbaeda41e93858c&utm_source=clipboard&utm_medium=text&utm_campaign=social_sharing)
- Geertz, C. (1989). *La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. *La interpretación de las culturas*. Edición española en Barcelona. Gedisa, pp. 19-40, 339-372
- Giménez, G. (2005). *La cultura en la tradición antropológica y La concepción simbólica de la cultura*. En Teoría y análisis de la cultura. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 41-53 y 67-87
- González, J. (2017). *La BioConstrucción como herramienta de creación escénica*. *Danza RevistaMX*. <https://danza-revistamx.blogspot.com/2019/04/la-bioconstruccion-como-herramienta-de.html>
- Gutiérrez, Á. (2017). *Una introducción a la epistemología desde el sur: por una reflexión situada*. Revista do Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá. Brasil, pp. 26-35.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cybors y mujeres. La reivindicación de la Naturaleza*. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia, pp. 314-356

- Hernández, L., Victoria, M. y Sinclair, D. (2010). *Diccionario del Hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. Instituto Lingüístico de Verano A.C.
- Instituto de Investigaciones Estéticas. Espejo, E. (7 de octubre 2021). *Yañaku yuaña, la crianza mutua de las artes*. Conferencia Magistral. [Archivo de video] YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=UI0MqA6H4zU>
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Fecha de consulta 2023). *Regiones donde se habla el Hñähñu (otomí). Asentamientos históricos*. Gobierno de México. [https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/regiones\\_otomi.html](https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/regiones_otomi.html)
- Instituto Nacional de Estadística Geografía (2020). *Presentación de Resultados, Censo 2020*. Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. México, pp. 43-47
- Lazcarro, I. (2008). *Agua y diversidad cultural de México, capítulo VII, Las venas del cerro*. Programa Hidrológico Internacional de la Oficina Regional de Ciencia para América Latina y el Caribe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura. Montevideo, pp. 89-104
- Lazcarro, I. (2010). *Pueblos indígenas de México y Agua: Otomíes de la Huasteca*. Atlas de las Culturas de Agua en América Latina y el Caribe. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 1-52
- Larousse (2020). *Diccionario Enciclopédico Escolar de la Lengua Española*. Larousse, p. 345
- Lepecki, A. (2003). *El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y las supervivencias de las danzas*. Lecturas sobre danza y coreografía. Artea Editorial. Madrid, pp. 61-82

- López, A. (1980). *Cuerpo Humano e Ideología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México, pp. 45, 89-92
- López, A. (1990). *Los Mitos del Tlacuache*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México. Editorial Alianza, pp.136-157
- López, F. (1552). *Historia General de las Indias*. Revisión y reimpresión 2015. Editorial de Cardo. Argentina, pp. 10-33
- Machiste, Y. (2021). *Performance, como movimiento artístico*. Moove Magazine. México. Disponible en: <https://moovemag.com/2022/03/la-performance-como-movimiento-artistico/>
- Marleu-Ponty, M. (2003). *Imaginación Carnal en Marleu-Ponty*. Revista de Filosofía. Traducción Ma. Del Carmen Sáenz. México, pp.158-168
- Márquez, M. (15 de mayo 2021). Entrevista personal, Tenango de Doria, Hidalgo. México. Entrevistador Javier Navarro. Disponible en: [https://soundcloud.com/javier-navarro-176405565/entrevista-a-la-chamana-dona-mago?si=f840b0a8513b41739cbaeda41e93858c&utm\\_source=clipboard&utm\\_medium=text&utm\\_campaign=social\\_sharing](https://soundcloud.com/javier-navarro-176405565/entrevista-a-la-chamana-dona-mago?si=f840b0a8513b41739cbaeda41e93858c&utm_source=clipboard&utm_medium=text&utm_campaign=social_sharing)
- Mendoza, C. (2014). *Vinculaciones entre el ritual y el performance*, en *Performance: subjetividad y resistencia*. Estudio de caso: Butoh Ritual Mexicano A.C. Tesis doctoral. México: Universidad Iberoamericana, pp. 104-134
- Monroy, X. (2019). *Coreo-cinema: relaciones y tránsitos en constelación medial*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 1-37

- Mora, A. (2011). *Movimiento cuerpo y cultura*. Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva. Editorial Estudios Sociológicos. Buenos Aires, pp. 164-181
- Moscovici, S. (1969). *La teoría de las representaciones sociales*. Huemul S.A. Buenos Aires, pp. 34-44
- Nieto, M. (2016). *Identidad y autoadscripción. Una aproximación conceptual*. Ciencia Jurídica, División de Derecho Política y gobierno. Departamento de Derecho. Universidad de Guanajuato. México, pp. 9-10
- Nicolescu, B. (2006). *Transdisciplinaredad, pasado presente y futuro*. Parte 1. Visión, Conciente y Con-ciencia. Traducción Ana Espinoza. México, pp. 15-28.  
<https://www.tercercongresomundialtransdisciplinaredad.mx/en/wp-content/uploads/2019/08/Transdisciplinaredad-PASADO-PRESENTE-FUTURO-.pdf>
- Ramírez, I. (2009). *Otomíes del Estado de México*. Proyecto Perfiles Indígenas de México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Centros Públicos CONACYT. México. pp. 1-34
- Reinoso, J. (2019). *Sueños de carnaval otomí en la Sierra Norte de Puebla*. Revista digital Universitaria. Universidad Autónoma de México.  
[https://www.revista.unam.mx/2019v20n2/suenos\\_de\\_carnaval\\_otomi\\_en\\_la\\_sierra\\_norte\\_de\\_puebla/](https://www.revista.unam.mx/2019v20n2/suenos_de_carnaval_otomi_en_la_sierra_norte_de_puebla/)
- Reinoso, J. (2016). *Crónicas de una perspectiva sobre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 40-47

- Reinoso, J. (2020). *El Costumbre en el cuerpo del bādi. Las energías anímicas del especialista ritual otomí en Pantepec*. Universidad Intercultural del estado de Puebla. México, pp. 100-110
- Reinoso, J. (1 de febrero 2022). *Concepciones del cuerpo y su relación con el chamanismo otomí en Pantepec, Sierra Norte de Puebla*. Seminario permanente sobre otopames. [Conferencia en línea] Facebook: <https://www.facebook.com/SeminarioOtopames/videos/1079300462628902>
- Roque, A. (2016). *Estudios de la Cultura Otopame. La enseñanza del idioma Hñähñu como segunda lengua*, Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México, pp. 116 – 139
- Rodríguez, A. (2015). *Reciprocidad: tercero incluido del modelo transdisciplinario posteriori en EA*. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 202-2010
- Sistema de Información Cultural (2019). *Pueblos indígenas*. Gobierno de México Cultura. [http://sic.gob.mx/ficha.php?table=grupo\\_etnico&table\\_id=2](http://sic.gob.mx/ficha.php?table=grupo_etnico&table_id=2)
- Secretaría de Salud (2022). *Medicina Tradicional*. Secretaría de Salud. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/salud/acciones-y-programas/medicina-tradicional>
- Torres, V. (2022). *El tifo en el actual Noreste del Estado de México, endemia y epidemia 1805-1814*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, p. 23
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2016). *La revalorización y reformulación de los principios constitucionales en el paradigma jurídico indígena. Análisis sistémico desde la ingeniería constitucional mexicana*. Poder Judicial de la Federación. Ciudad de México. [https://www.te.gob.mx/repositorio/7o%20Concurso%20de%20Ensayo%202020/Sobresaliente%204\\_HERMANOS%20FLORES%20MAG%C3%93N\\_H.pdf](https://www.te.gob.mx/repositorio/7o%20Concurso%20de%20Ensayo%202020/Sobresaliente%204_HERMANOS%20FLORES%20MAG%C3%93N_H.pdf)

- Turner, V. (1982). *Del ritual al teatro. Antropología del ritual*. En Geist I. INAH. México, pp. 71-88
- Vargas, I. (2016). *Estudios de la cultura Otopame. Purismo hñähñu. Entre la resistencia y el desplazamiento lingüístico*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, pp. 99-104.
- Villa, A. (1978). *Los Elegidos de Dios, Etnografía mayas de Quintana Roo*. Institución Nacional Indigenista. Colección Presencias. México, p. 435
- Warman, A. (2003). *La reforma agraria mexicana, una visión a largo plazo*. Disponible en: <https://www.fao.org/3/j0415t/j0415t09.htm#TopOfPage>