

Fecha de recepción: 13 de abril de 2011
Fecha de aceptación: 21 de septiembre de 2011

MIGRACIÓN TRANSNACIONAL
Y MEDICINA TRADICIONAL.
OTOMÍES DE SAN PABLITO PAHUATLÁN, PUEBLA,
EN CAROLINA DEL NORTE

Antonella Fagetti
María Leticia Rivermar
María Eugenia D'Aubeterre

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Resumen: Este trabajo muestra la articulación de migración hacia Estados Unidos y prácticas de sanación que operan en un campo social transnacional a partir del análisis de la dinámica migratoria en San Pablito Pahuatlán, comunidad otomí de la Sierra Norte de Puebla que ha cautivado a antropólogos y viajeros atraídos por los rituales de sanación y propiciación para los cuales se recortan figuras de papel amate. Desde fines de los años setenta, esta localidad se inserta en la trama de la economía política global vía la migración transnacional. Se sostiene que, a pesar de las transformaciones que este proceso desencadena, la medicina tradicional sigue siendo un recurso para quienes enferman en Carolina del Norte y que las creencias sobre la salud y la enfermedad son parte de la vida transnacional. Se ofrece un panorama del curso de la migración de sanpableños a ese estado de la unión americana, su inserción en un mercado laboral precarizado y de la forma como se reproduce el sistema simbólico que rige las relaciones con las entidades que garantizan la perpetuación de la vida.

Palabras clave: otomíes; estado de Puebla; Carolina del Norte; migración transnacional; medicina tradicional.

TRANSNATIONAL MIGRATION AND TRADITIONAL MEDICINE. OTOMI
PEOPLE FROM SAN PABLITO, PAHUATLAN, PUEBLA IN NORTH CAROLINA

Abstract: This research shows the organization of migration to the United States and the healing practices within a social transnational field, from the analysis of migratory dynamics in San Pablito Pahuatlan, an Otomi community of the Northern Sierra of Puebla which has fascinated both anthropologists and travelers attracted by the healing and propitiation rituals for what figures made of *amate* paper have been cut out. Since the late seventies, this locality is inserted into the global political economy framework via transnational migration. In spite of transformations unleashed by this process, it is true that the traditional medicine is still a resource for those who become ill in North Carolina, and that beliefs about health and

An. Antrop., 46 (2012), 203-224, ISSN: 0185-1225

illness are part of the transnational life. This research offers a panorama of the San Pablito inhabitants' migration course towards North Carolina, their insertion into a precarious labor market, and the way how the symbolical system establishing relationships with entities that guarantee the perpetuation of life is reproduced.

Keywords: otomíes; Puebla state; North Carolina; transnational migration; traditional medicine.

INTRODUCCIÓN

Galinier (1987: 18) señalaba en los años ochenta que el grupo etnolingüístico otomí se encontraba repartido en nueve regiones culturales: la sierra de Las Cruces, la meseta de Ixtlahuaca-Toluca, los altos occidentales del Altiplano Central, los llanos de Querétaro e Hidalgo, la Sierra Gorda, el valle del río Laja, los llanos de Guanajuato, la sierra de Puebla o sur de la Huasteca e Ixtenco. Por su parte, a mediados de la década pasada, James Dow (2005) propuso una subclasificación de los otomíes del sur de la Huasteca: los de la zona de Tulancingo, los de la Sierra Alta, los de la zona de Tututepec y los de la Sierra Baja.

Estas localizaciones han sido desafiadas en los hechos por los desplazamientos de los otomíes en el contexto de la reestructuración económica global y la conformación de una mano de obra flexible. En el marco de la intensa movilidad migratoria de los pueblos indígenas del México contemporáneo,¹ fuera de las regiones señaladas, encontramos poblaciones otomíes en varios centros urbanos del país: el Distrito Federal, Guadalajara, Cuernavaca y Monterrey, así como en centros turísticos de casi todo el territorio nacional (Martínez 2007; Martínez y Cortés 2006). Además, se los identifica en regiones de destino migratorio emergente en Estados Unidos (Huber 2010; Solís y Fortuny 2010; Schmidt y Crummett 2004). En este panorama, los estudios han privilegiado el análisis de otomíes originarios de los estados de México, Hidalgo y Querétaro (Perraudin 2011; Rojas 2011; Martínez 2007; Huber 2010), poco sabemos de las características de la migración de los otomíes del estado de Puebla.

En el año 2000, había 5 900 hablantes de ñähñu mayores de cinco años en esa entidad, repartidos en los municipios de Francisco Z. Mena, Pahuatlán, Pan-

¹ La inserción en los mercados de trabajo en México y en Estados Unidos, las luchas por el reconocimiento de sus derechos étnicos y la construcción de nuevos espacios en los escenarios de vida urbana, su relación con otros actores políticos y con el Estado, su incorporación desventajosa en el sistema escolar en los lugares de destino, la transnacionalización de los sistemas de cargos, la reorganización de las identidades étnicas y culturales ha sido estudiado por diversos autores, entre los más destacados cabe consultar (Fox y Rivera 2004; Peña y Martínez 2004; Besserer 1999; Escárcega y Varese 2004; Durin *et al.* 2007; Pérez 2008; Romer 2005; Igreja 2008; Yanes *et al.* 2004; Oehmichen 2005; Velasco 2002; D'Aubeterre 2005; Rivermar 2008, 2011).

tepec, Tlacuilotepec y Tlaxco (Dow 2005), todos ellos ubicados en la parte más meridional de la Huasteca. San Pablito Pahuatlán, Junta Auxiliar del municipio de Pahuatlán, ha cautivado a antropólogos y viajeros atraídos por los rituales de sanación y propiciación para los cuales se recortan figuras de papel amate (Christensen y Martí 1998; Dow 2004a, 2004b, 2005; Galinier 1990; Gallardo 2010; Tornéz 2010), menos se sabe sobre la inserción de los sanpableños en la trama global y de la reproducción de estas prácticas cuando se redefinen las fronteras comunitarias y las relaciones económicas, políticas, culturales y afectivas se reorganizan en espacios transnacionalizados, configurados por la intensa circulación de personas, bienes e información entre territorios distantes en la geografía. Documentaremos en este trabajo la articulación de migración hacia Estados Unidos y prácticas de sanación en un campo social transnacional en el que se reproduce la trama comunitaria. El material de este artículo procede de entrevistas e investigación etnográfica realizadas en los últimos cuatro años en el municipio de Pahuatlán y, específicamente, en San Pablito Pahuatlán.

La migración a Estados Unidos originada en esa localidad otomí emerge a finales de la década de los setenta inscrita en las transformaciones estructurales del agro mexicano. En su curso hasta nuestros días, este flujo se ha reconfigurado, adquirido nuevos perfiles y diversificado sus destinos. En el primer apartado de este trabajo daremos cuenta de ese proceso. Las remesas procedentes de Estados Unidos complementan y, en muchos casos, desplazan los ingresos que los hogares obtienen por la comercialización de productos artesanales elaborados con papel amate. Esta añeja tradición, antes exclusivamente asociada a prácticas rituales, adquirió una enorme importancia en la economía del lugar a partir de la misma década. La segunda sección de este trabajo analiza estas transformaciones. En un tercer apartado de este trabajo mostramos cómo la reterritorialización de las comunidades debida a la migración no conlleva necesariamente un desapego de la visión del mundo y de un sentido de pertenencia. Daremos cuenta de la forma como se reproduce el mismo sistema simbólico que rige las relaciones con las entidades que garantizan la perpetuación de la vida. En una última sección, a manera de reflexiones finales, mostramos cómo el ritual curativo, al mismo tiempo que se reproduce en sus lógicas tradicionales, se transforma en el marco de las condiciones de vulnerabilidad que definen la inserción de estos trabajadores flexibles en el mercado laboral globalizado.

LA CONFORMACIÓN DE UN FLUJO MIGRATORIO INTERNACIONAL EN SAN PABLITO PAHUATLÁN

El cultivo de caña de azúcar y café –introducido en la sierra norte de Puebla en los siglos XVI y XIX, y base de la economía regional hasta los años sesenta del siglo pasado– desplazó, en buena medida, a la tradicional producción de maíz, frijol, cacahuate y chile. Una limitada producción de subsistencia, la producción de piloncillo y café orientada al mercado se combinaban con la migración regional estacional. Hasta esos años era frecuente que otomíes de San Pablito, nahuas y mestizos pobres del municipio de Pahuatlán² fueran enganchados para trabajar por breves temporadas en los campos cafetaleros y cañeros de las tierras bajas del estado y en las planicies veracruzanas (D'Aubeterre y Rivermar 2009: 257).

Dos factores fundamentales explican la diversificación de los destinos migratorios de las poblaciones indígenas y campesinas del centro y sur del país en la década de los ochenta. Por un lado, la reestructuración del campo, que propició la pérdida de centralidad de las actividades agropecuarias relegándolas a nivel de subsistencia (Carton 2004). Por otro, la disminución de la importancia de la zona metropolitana de la ciudad de México entre 1970 y 1980 como destino laboral, a consecuencia del inicio de la reestructuración económica de corte neoliberal y las sucesivas crisis económicas de 1982 y 1994 (Reina y Luque 1992; Durand y Massey 2003).

En esta parte de la sierra, como en otras regiones cafetaleras del país, la marcada dependencia de la cafecultura, prolijada por las erráticas políticas agropecuarias del Estado mexicano, el posterior desmantelamiento de las agencias estatales de subsidio y comercialización de la producción y la cancelación de los acuerdos internacionales,³ generaron una debacle que marcó un hito en la vida de estos pueblos volcados a la producción del aromático (Macip 2005; Johnson 2001;

² El municipio de Pahuatlán se localiza en la Huasteca poblana, en la porción noroeste del estado de Puebla; colinda al norte con el municipio de Tlacuilotepec y el estado de Hidalgo, al sur con los municipios de Naupan y Tlacuilotepec y al poniente con el municipio de Honey y el estado de Hidalgo. En el 2010 la población total de San Pablito Pahuatlán ascendía a 3 983 habitantes (INEGI 2010). En 2005 había 10 701 hablantes de otomí en el estado de Puebla. En ese mismo año, en el municipio de Pahuatlán se registraron 9 575 hablantes de lenguas indígenas (otomí y náhuatl), de los cuales 4 100 eran hablantes de otomí (INEGI 2005).

³ El retiro de México de la Organización Mundial del Café y los cambios desencadenados por la suspensión del sistema de cuotas a consecuencia de la desaparición del Acuerdo Internacional del Café en 1989 expusieron a los productores a los perniciosos efectos de las súbitas oscilaciones de los precios en el mercado internacional del aromático (Johnson 2001; Velásquez 2005). Este proceso de desregulación y creciente liberalización de los mercados ha provocado descensos en los precios muy por debajo de los años setenta en los países productores. “Por consiguiente, han

Velásquez 2005). En años precedentes, Galinier (1987) ya advertía el descuido de las cosechas en las comunidades otomíes de la región y la creciente suplantación de los cultivos de subsistencia, destacadamente el maíz, por el “prometedor” cultivo del café. Fue éste un escenario propicio para el estallido de la migración a Estados Unidos a finales de los años setenta y su posterior masificación una década después.

Entre 1976 y 1977, por ejemplo, el precio del kilogramo de capulín seco pasó de 18 a 45 pesos; pero al mismo tiempo la cosecha se redujo a la mitad en la región a causa de las lluvias continuas que provocaron la caída de las hojas y la descomposición de los frutos. Al carecer de respaldo de instituciones de crédito que pudieran ayudarlos, los indígenas se ven fuertemente golpeados, con excepción de los que pueden entrar en el juego de la especulación. Desde siempre el crédito ha estado fuera del alcance de los indios, pero en la última década el Instituto Mexicano del Café ha acordado préstamos a los cafeticultores al uno por ciento de interés, tanto a los pequeños productores (con una ayuda mínima) como a los grandes. No obstante, en la opinión de los pequeños cafeticultores indígenas, estas medidas sólo mantienen y consolidan los monopolios establecidos por los ricos, quienes añaden la función de comerciantes a la de productor (Galinier 1987: 380-381).

El estado de Texas, junto con California, fue un destino privilegiado desde los inicios de la migración de mexicanos a Estados Unidos en el último tercio del siglo XIX y, tiempo después, a lo largo de las décadas de vigencia del programa Bracero (1942-1964). La función del estado de Texas como zona de recepción temporal de las oleadas de migrantes procedentes de la región noreste de México ha sido documentada por Izcara (2010): “Los migrantes indocumentados eligen el valle de Texas bien como área de desplazamiento durante periodos cortos, o bien como zona de paso, donde trabajan hasta reunir unos ahorros que les permitan desplazarse a zonas más lejanas, caracterizadas por salarios más elevados” (Izcara 2010: 55).

Tal como lo documenta Huber (2010), también fue ésta la ruta seguida por los otomíes oriundos del vecino municipio de Tenango de Doria desde mediados del siglo. A finales de los setenta, varones en edad productiva de San Pablito Pahuatlán se incorporaron a ese circuito. De acuerdo con los requerimientos del ciclo productivo local, los sanpableños se desplazaban por temporadas a ese sureño estado de la unión americana, desempeñándose en granjas avícolas y ranchos lecheros (D’Aubeterre y Rivermar 2009, 2010; D’Aubeterre y Osorno 2011).

Pasada una década, en 1994, en el contexto de una nueva sacudida económica, este flujo se masifica, se hace más heterogéneo en términos de género, edad y caído las ganancias de los países productores generando desempleo y una acelerada emigración” (Velásquez 2005: 132-133).

origen étnico y, aceleradamente, se redirige hacia el estado de Carolina del Norte, en la costa este de Estados Unidos. Este estado destaca en los años noventa por el desarrollo de una industria con altos componentes tecnológicos, un crecimiento urbano y de servicios. Asociado a este proceso se observa una potenciada demanda de vivienda, motor de la expansión de la industria de la construcción, convertida en nicho laboral que acoge a miles de inmigrantes latinoamericanos, mayoritariamente mexicanos⁴ (Kasarda y Johnson 2006; Gill 2010). En julio de 2008, Ramón, un trabajador otomí de 25 años de edad en esa rama de la economía del condado de Durham, en aquel entonces ya en proceso de recesión, percibía un salario promedio de 300 dólares a la semana, equivalente a seis dólares la hora, trabajando jornadas de diez horas.

Establecidos casi todos en el condado de Durham, la mayoría de los otomíes de San Pablito cruzan la frontera México-estadounidense sin la debida documentación migratoria. A consecuencia del endurecimiento de la política de aseguramiento de la frontera adoptada por el gobierno de Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001, este flujo ha perdido su circularidad a lo largo de la última década y las estancias de los sanpableños en ese país se prolongan por varios años. La ilegalidad les relega a un mercado laboral sumergido y, más aún, en el contexto de la adopción de políticas migratorias cada vez más restrictivas, los criminaliza.

DE LA PRODUCCIÓN ARTESANAL A LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL

Frederick Starr, antropólogo físico, recorrió varias localidades ñähñu de la Sierra a finales del siglo XIX y describió la fabricación del “papel brujo”:

Las hojas son secadas al aire y puestas en paquetes de una docena, mismos que se venden a tres centavos. El trabajo es hecho por mujeres, usualmente en sus casas, con cierto sigilo. A veces, puede oírse en todo el pueblo el sonido del golpear de los batidores. Este papel tiene gran demanda y no se le usa ni para envoltura ni para escribir; solamente para brujerías y ceremonias (citado en Lenz 1973: 86).

La producción de papel amate era una actividad femenina, las mujeres elaboraban los “huarachitos”, de unos quince por veinte centímetros, que empleaban los especialistas rituales, quienes –como todavía hoy ocurre– recortaban docenas de

⁴ A partir de 1990 Carolina del Norte es el estado que registra la mayor tasa de crecimiento demográfico a nivel nacional: en tres décadas la población latina allí establecida creció de menos de 0.5 a 7.4 %. Además del uso del español, se registra entre los nuevos inmigrantes de procedencia mexicana y centroamericana el uso de las lenguas maya, náhuatl, otomí, portugués brasileño y creole haitiano. Entre 1995 y 2005 los hispanos ocuparon uno de cada tres nuevos empleos creados en ese estado (Gill 2010).

figuras que representaban a divinidades, “semillas” y seres malévolos, las cuales protagonizaban fastuosos rituales de propiciación, reparación y sanación. Tal como lo ha hecho notar Dow (2005: 246), el precepto que subyace a la ritualidad otomí es la necesidad de establecer relaciones de intercambio y reciprocidad con “Las Antiguas”, divinidades que personifican la naturaleza y de las cuales depende la existencia, en sí sumamente precaria; sin embargo, los seres humanos pueden apelar a estas fuerzas naturales para obtener todo lo necesario para la subsistencia. Las ofrendas que, especialmente el 24 de diciembre y el 3 de mayo, se entregan a las divinidades tienen como objetivo propiciar un buen año, abundantes lluvias, por consiguiente, buenas cosechas y, al mismo tiempo, agradecer los dones recibidos para asegurar la perpetuación de la vida.

Desde finales de los años cincuenta, al uso ritual del papel amate se sobrepuso su valor comercial en los circuitos mercantiles de las artesanías. Tras la visita de quienes dieron a conocer la pericia y maestría con que adivinos y “brujos” reproducían sobre el papel amate los personajes de su universo simbólico, quizá fue Bodil Christensen quien promovió que los pliegos de papel se hicieran más grandes, primero de treinta por veinte y luego de sesenta por cuarenta centímetros. Doña Virginia recuerda que cuando era tan solo una jovencita esta fotógrafa y antropóloga autodidacta visitaba su casa y un día se lo sugirió a su madre, Camila Hernández, experta en la fabricación de “huarachitos”, quien, animada por la misma Christensen y Samuel Martí, comenzó a plasmar sobre papel oscuro animales míticos trazados con finas tiras de papel claro, “con una intuición artística y maestría asombrosa” (Christensen y Martí 1998: 82). No sabemos realmente si fue Christensen quien propició la transformación del papel amate, empleado con fines meramente rituales, en materia prima para la producción de cuadros y otros objetos con valor artesanal y artístico; lo que sí está ampliamente documentado es que durante los años cincuenta y sesenta éste comienza a ser fabricado por mujeres y hombres para ser comercializado en mercados nacionales y extranjeros, volviéndose una fuente de ingreso importante para las familias del poblado (Galinier 1987: 308 y ss.; Torres 1987).

La fibra de los árboles de mora e higuera, entre otras especies, llamada *koni* en otomí y *jonote* en náhuatl, que se empleaba en la fabricación del papel blanco y oscuro, se recogía en primavera, cuando la luna estaba tierna, y se ponía a cocer durante varias horas con ceniza y cal; los hilos se colocaban sobre tablitas y se golpeaban con una piedra rectangular para hacer los huaraches o sobre tablas más grandes para los pliegos de papel que se comercializaban fuera de la localidad; el secado al sol concluía el proceso de producción. Tiempo después, estas especies arbóreas se extinguieron en la región por la excesiva explotación,

entonces la materia prima se traía a lomo de mula desde Veracruz o los mismos comerciantes la cargaban en la espalda con el mecapan (Christensen y Martí 1998; Galinier 1987). En la actualidad, se pueden ver camionetas cargadas con la fibra del jonote ofreciendo esta mercancía, procedentes de las inmediaciones de La Ceiba y del vecino estado de Veracruz.

La producción y comercialización de papel amate, impulsadas en los años setenta por el Fondo Nacional para las Artesanías (FONART) (Novelo 1976; Torres 1987), también han estado sujetas a las fluctuaciones de la demanda y, si bien han contribuido a la economía de los grupos domésticos, han resultado insuficientes. El trabajo asalariado en la región, la ciudad de México y, en las últimas décadas, en Estados Unidos provee a los hogares de los ingresos que una persistente y masificada producción amatera, por sí sola, no garantiza.

Con el paso de los años, los sanpableños residentes en la ciudad de Durham, destino privilegiado, se apropian de un territorio ajeno y hostil. En 2008, jóvenes trabajadores allí establecidos organizaron cuadrillas de danzantes para celebrar el carnaval según la usanza de San Pablito (D'Aubeterre y Osorno 2011). Las "tiendas mexicanas" establecidas en North Old Durham expenden todo tipo de productos, comida, ropa, videos, discos; los pahuatecos, indígenas y mestizos, acuden a las panaderías en busca del afamado pan de granillo, especialidad de Pahuatlán que alimenta la nostalgia del terruño. Se pueden encontrar productos naturistas y hierbas medicinales en una pequeña tienda establecida por un sanpableño en 1996 (D'Aubeterre y Osorno 2011). A decir de Lucía, una mujer que vivió varios años con su esposo e hijos en Durham, en la ciudad del mismo nombre reside don José, hijo de una curandera fallecida hace muchos años, quien –según ella– no es propiamente un curandero, pero puede hacer limpias.

En sus lugares de destino, hombres y mujeres que migran a tierras lejanas solos o con sus familias comparten un territorio y conforman una comunidad que se va constituyendo a partir de redes de apoyo que facilitan la inserción de los recién llegados, financian del pago del "coyote" y proporcionan ayuda para encontrar trabajo y casa, inclusive, en caso de defunción de algún paisano, realizan los trámites para la repatriación del cadáver.

ESTRATEGIAS DE SANACIÓN EN CONTEXTOS DE VIDA TRANSNACIONAL

La migración no significa un desapego de la visión del mundo y de un sentido de pertenencia; dadas las condiciones de exclusión en que se insertan estos trabajadores en la sociedad estadounidense, en la "comunidad transnacional" se reproduce el mismo sistema simbólico que rige las relaciones con las entidades que garantizan

la perpetuación de la vida. Los dueños de la naturaleza, las divinidades católicas y los difuntos siguen interviniendo en la existencia y velando por la prosperidad de quienes viven en San Pablito o en Durham. Cuidadosos de propiciar la protección y buenos auspicios de los santos, muchos migrantes regresan al pueblo para cumplir con las mayordomías o envían dinero para que sus esposas o sus padres cumplan con el compromiso.

Al parecer, la distancia es solamente geográfica. El pueblo, la localidad anclada en un territorio histórica y simbólicamente configurado, se reorganiza y los que residen más allá de estos contornos integran también una misma comunidad, un continuo sociocultural en el que las personas que participan mediante prácticas políticas, económicas y culturales, con distintas intensidades y protagonismos, construyen una “comunidad transnacional” (Smith 1997).

Este continuo está fincado, entre otras dimensiones, en creencias que se reproducen allende la frontera a pesar de la lejanía del Cerro Brujo, lugar sagrado, morada del Señor del Monte, llamado *muhoi*, desde donde gobierna y protege a todo el pueblo. La creencia se condensa en la celebración de “los costumbres” dedicados a las entidades que simbolizan la vida y la fertilidad; se nutre de la relación con los muertos cuyas faltas cometidas durante su vida terrenal recaen sobre los familiares vivos y, especialmente, de las relaciones cotidianas con parientes y vecinos de las cuales surge la práctica de la brujería, alimentada por envidias, rencores, enojos, rencillas y todo tipo de sentimientos que minan la buena convivencia, el bienestar y la salud individual y familiar.⁵

La distancia no aleja de los influjos perniciosos de los entes malignos que generan enfermedad, no aminora resentimientos y enemistades, no propicia el olvido. Por ello, a menudo, quienes viven del otro lado de la frontera enferman repentinamente de males para los cuales los médicos alópatas no encuentran remedio efectivo; cuando el malestar se prolonga, la duda de si el tratamiento es el adecuado se insinúa y el enfermo se pregunta por qué su salud no mejora. Ocurre también que los síntomas remitan de inmediato a una enfermedad que no es de las que “manda Dios”. En ambos casos, el enfermo sabe que el remedio está en manos de un especialista ritual.

La enfermedad sitúa a quien la padece en una condición de debilidad, sufrimiento, incertidumbre e induce a la búsqueda de una solución al problema, por lo general, con el apoyo de las personas más cercanas. Los males cuyos síntomas, sometidos a un somero e inexperto diagnóstico, revelan que podría tratarse de

⁵ Los padecimientos que hemos registrado hasta el momento son provocados por los difuntos, por el aire (fuerza/ente pernicioso que se adueña de las casas y se introduce en las personas), por la pérdida del *shuti* (principio vital de la persona) debido a un susto o una caída, por la Señora del Agua cuando “muerte” a un niño y por la brujería (véase también Dow 2005).

un padecimiento de aquellos que sólo un especialista de la medicina tradicional puede atender, activan las redes de apoyo que conectan Durham con San Pablito con el fin de encontrar el remedio apropiado. En Durham, ofrecen sus servicios curanderos provenientes de otras regiones de México, inclusive de otros países latinoamericanos, pero los migrantes de San Pablito confían más en los especialistas de su tierra por lo cual llaman a los familiares para que los auxilien o, cuando es posible, vuelven al pueblo para consultar directamente al curandero.⁶

Afortunadamente, la lejanía no es obstáculo para la curación. La mayoría de los migrantes, desprovistos de documentos migratorios y obligados a contratar al coyote para pasar la frontera, tendría pocas oportunidades para curarse en el pueblo. Don Alberto asevera que “Dios sabe dónde está su hijo” y “el espíritu [de Dios] va volando”, aunque esté lejos, “no importa”. No importa que la persona esté ausente, porque es el espíritu del paciente –que lo representa– el que está presente en el ritual: el especialista lo recorta con papel blanco, le hace la limpia, lo lleva a la iglesia y al final lo coloca sobre el altar y le ofrece alimento para que se restablezca (Dow 2004a: 28). La fotografía del paciente y una prenda también forman parte del ajuar.

Javier pagó hace ocho años, cuando tenía dieciséis, mil setecientos dólares a un coyote del pueblo para pasar la frontera y llegar a Durham, donde trabajó en la industria de la construcción. Dos años y medio después de su llegada, enfermó: “De repente sentí que no tenía yo fuerzas para trabajar. Tuve que descansar una semana, luego sentía que alguien me traía para acá, pues. ¡Como que alguien me estaba obligando a venir para acá!” Javier no consideró la posibilidad de consultar a un médico porque pensó que su padecimiento “no era normal” y, a veces, “con los doctores nomás se gasta el dinero”. Durante una semana permaneció en casa y fue su hermana mayor quien –por medio de una llamada telefónica– puso sobre aviso a su madre: “¿Por qué no le preguntas a tu hijo qué tiene?”, narra doña Amelia, la madre de Javier. Fue así que supo del malestar del muchacho y de inmediato fue en busca de una *pati*, nombre otomí que designa a “el/la que sabe”,⁷ pero que la gente traduce como curandero, adivino o brujo, de hecho, una sola persona podría cumplir las tres funciones.

En San Pablito el diagnóstico se efectúa de dos maneras. Se colocan sobre las brasas del sahumero algunos pedazos de copal y, a la luz de una vela, el *pati* “ve” por qué la persona se encuentra enferma y cuál es la causa de su mal; ésta es la

⁶ Axel Ramírez (2010: 179) reporta lo siguiente acerca de enfermedades y tratamientos utilizados por los migrantes en los Estados Unidos: “existe cierta evidencia de que los chicanos/mexicanos a los que ciertos autores prefieren tipificar como latinos, tienden a establecer sus propias prácticas curativas dentro de sus respectivos grupos étnicos”.

⁷ Viene del verbo *padi*, saber; en otros pueblos otomíes se nombra *badi* (Dow 2005; Tornez 2008).

manera más sencilla y económica de diagnosticar. La segunda es más compleja y, por ende, más cara y se requiere cuando la lectura del copal no es suficiente para esclarecer el enigma. El caso de Javier parecía difícil y la cuñada le aconsejó a doña Amelia que eligiera la vía más rápida y precisa para que no gastara en balde el dinero y que de una vez supiera qué hacer; por ello, le solicitó a la *pati* que la consulta fuera mediante la Santa Rosa (*Cannabis indica*), empleada actualmente por los especialistas rituales otomíes con fines adivinatorios (Báez 2010; Dow 2004b; Galinier 1990; Tornez 2008). La Santa Rosa es la planta sagrada que el *pati* conserva sobre el altar en una canastilla, envuelta en una bolsa de plástico; gracias a sus propiedades psicotrópicas, induce en quien la ingiere un trance durante el cual el Dueño del Monte se manifiesta a través del especialista ritual revelando el origen y la causa de la situación por la que atraviesa el consultante e indicando lo que procede para lograr la recuperación de la salud o la resolución del conflicto. Ocurre también que se aproveche la “consulta” para disipar otras dudas y que, en lugar de esta divinidad, se presente un difunto, por lo general algún pariente del paciente, y sea él quien explique lo que está ocurriendo. Debido a que recibir al difunto implica para el o la *pati* despertar al día siguiente con dolor de cabeza, a veces se impide su llegada colocando fuera de la puerta unos cigarrillos encendidos, puesto que el humo del tabaco ahuyenta el aire y, por consiguiente, a los muertos.

La curandera consultada por doña Amelia ingirió la Santa Rosa en la noche, ya que el silencio y la oscuridad propician la comunicación con las divinidades y los difuntos. Con la cabeza cubierta por un lienzo bordado y envuelta en el humo del copal, al poco rato entró en trance; entonces, la divinidad se hizo presente y “habló” explicando que al muchacho, cuando era niño, le robaron una “muda de ropa”, sin embargo, “no le tocó la maldad que le hicieron cuando estaba chiquito, [sino] cuando ya estaba en el norte”. Doña Amelia se acordaba de la prenda, pero no sabía quién se la había llevado. La divinidad también aclaró que se trataba de una mujer que había estado en su casa, hija de un primer matrimonio de su esposo. La explicación del problema siempre es acompañada de las indicaciones de cómo resolverlo y la cuñada esa misma noche las sugirió: “Ahora hazle rápido todas las cosas que te están diciendo, si no en cualquier momento se va a morir ella y ya no se va a curar tu hijo; porque si se muere la señora que hace la maldad ya no te vas a curar”. Según doña Amelia, si se muere quien promovió el daño por brujería, la víctima ya no recupera la salud y, en esta ocasión, la culpable era la primera esposa del marido, quien ya estaba anciana y enferma.

Doña Amelia también tuvo que intervenir cuando su yerno enfermó gravemente. Después de que parecía que su salud mejoraba y el médico que consultó

en Durham le aseguraba que “no tenía nada”, un día la hija llamó a la casa de una tía; llorando explicó que su marido sufría desde tres horas antes “ataques”. Esta vez, doña Amelia se dirigió a la casa de don Alberto llevando consigo una foto y la ropa del enfermo. Este *pati*, quien se inició hacía sólo tres años, le pidió a doña Amelia dos veladoras grandes y un ramo de flores; con el sahumero en la mano “le habló a Nuestro Señor que está en el cielo: ‘Ayúdame para ver qué es lo que tiene tu hijo’ y poco después resolvió: “El muchacho lo topó su tía, dijo, son dos”, se trataba de un “aire malo”. Al parecer, dos tías difuntas eran las causantes del mal que sufría el joven, quien, al quedar solo con su madre desde pequeño, nunca había reparado en las obligaciones que los deudos tienen con sus difuntos y nunca había llevado al panteón siquiera un ramo de flores y veladoras. Ahora las tías le enviaban del más allá y hasta el otro lado de la frontera una suerte de escarmiento, un aviso, mediante un padecimiento que —gracias a la pronta intervención del adivino— era interpretado como el castigo por haberse olvidado de ellas y del abuelo, a quien soñaba constantemente.

Es común en San Pablito que los difuntos provoquen el malestar de algún pariente para que éste expie sus culpas promoviendo un ritual de desagravio que involucra a toda la familia. Estos son considerados de los más dispendiosos entre los rituales de carácter “privado”, en relación con los “públicos” que incluyen a todo el pueblo; de hecho algunos pueden llegar a costar cuarenta mil pesos. En el conjunto de enfermedades, padecimientos e infortunios representados en el sistema terapéutico tradicional otomí, los difuntos cumplen el papel de agentes patógenos sumamente peligrosos, como explica Dow, “vagan por el mundo como perros rabiosos, llevando por dondequiera la enfermedad” (Dow 1974: 100).

El *pati* le comunicó a doña Amelia que iniciaría al día siguiente los preparativos para el ritual de curación y le informó que costaría cuatro mil pesos, suma que enviaría el paciente desde el norte. El curandero se haría cargo de conseguir lo necesario para realizar el ritual, hecho que le pareció a doña Amelia más cómodo y rápido. En la casa de la mujer, el *pati* recortó del papel amate blanco el “espíritu” del paciente, nombrado *shuti*; “le llamó como se llamaba mi yerno, le estaba hablando”, explica doña Amelia, y lo colocó en el altar, prendió una veladora y rezó por él pidiéndole “a Dios Nuestro Señor: ‘Ayúdeme para que se levante’”. También limpió su fotografía y la ropa. En el suelo, debajo de la mesa, el *pati* dispuso todos los “muñecos malos” que representan a los espíritus de quienes murieron antes de tiempo por circunstancias infortunadas y siniestras de la vida.

Morir de parto, en un accidente automovilístico o por una caída, asesinado con machete o arma de fuego o ser golpeado por el rayo son algunas de tantas desgracias que convierten a las víctimas en espíritus vengativos, dispuestos a

provocar el mal y dañar a los vivos, por lo general, instigados por el *pati* avezado en el uso de la brujería. El *pati* que “no se ha manchado las manos” por hacer maldades tiene el poder de contrarrestar el daño recortando en papel “negro” y en papel de china de varios colores las figuras que representan las huestes del mal, ofreciéndoles la sangre de un ave, cigarros, cerillos, velas de sebo, alimentos, copal, refrescos y refino, productos sumamente codiciados que toman a cambio de dejar en paz al infortunado que ha sido víctima de maleficio o de un mal aire. Después, todo se envuelve y se va a tirar a la barranca.

Asimismo, doña Amelia llevó a la tumba del abuelo el ramo de flores y las veladoras con las cuales el *pati* limpió la fotografía del yerno. Al otro día de la curación, el paciente se comunicó con su suegra: “¿Ya hicieron lo que mandé?” “Sí, ya lo hicimos”, le contestó ella. “Con razón ya estoy bien ahorita, ya no siento nada”; señal de que los espíritus malos y los difuntos habían quedado satisfechos y conformes con el ritual y la ofrenda.

También Javier se curó y recuperó las ganas de trabajar, sobre todo después de haber recibido la ropa que su madre le envió a Durham por medio de quienes se dedican a llevar y traer todo tipo de mercancías, medicamentos, videos, regalos, plantas medicinales y alimentos que circulan de un lado a otro de la frontera (D’Aubeterre y Osorno 2011). La ropa, impregnada de la buena energía que el *pati* le infunde durante el ritual mediante las plegarias y las buenas palabras que le dirige al paciente, llega a su destino y la persona la debe llevar puesta durante un tiempo para que la curación sea efectiva.

La fotografía, la ropa y el recorte del espíritu también se aprovechan para “llamar” a quien se ha olvidado de la familia y ha dejado de comunicarse y enviar dinero. Un padre tenía en el altar un par de calcetines de su hijo amarrado con una foto y el recorte del “espíritu” del muchacho de quien no tenía noticias desde hacía diez años. Cansado de esperar, le pidió a una *pati* que lo regresara y así fue. Después de un mes de haber realizado el ritual, el muchacho llegó a visitar a su padre y ahora éste conserva en el altar el envoltorio con la foto, el par de calcetines y el recorte para evitar que el muchacho vuelva a alejarse de la familia.

Silvia, originaria de Atla, pueblo náhuatl del municipio de Pahuatlán, casada con un sanpableño, recuerda que su madre, preocupada por su hijo –quien había salido hacia California a los diecisiete años–, “lo curó para que regresara”. Visitó varias iglesias y a varios santos llevando consigo unas veladoras y la foto del joven. En la casa, a medianoche y a mediodía, por siete días, “le hablaba en el cántaro del nixtamal y otras veces en el metate”; preparaba siete tortillitas, ponía una rosa y agua. A los dos meses su hijo estuvo de vuelta, explicó que comenzó a “extrañar mucho a la casa y a la familia; en una semana juntó para el pasaje y se vino”,

ante el asombro de los familiares quienes ya lo daban por muerto. La mujer no tuvo que recurrir a un especialista, ella sola supo cómo regresar al hijo mediante un ritual casero realizado en el lugar y con los objetos con los cuales se prepara el alimento que durante mucho tiempo el joven consumió y con los cuales, a nivel simbólico, perduraba un poderoso vínculo.

REFLEXIONES FINALES

La migración de indígenas mexicanos a Estados Unidos ha propiciado la práctica de antiguos conocimientos adaptados a nuevas circunstancias: seres queridos que olvidan sus compromisos con la familia y trabajadores migrantes que, estando lejos, siguen padeciendo las enfermedades que tradicionalmente ha sufrido la gente de su pueblo. Al recortar el muñeco que representa a la persona, el *pati* realiza un acto de magia homeopática, la cual –como explicó en su tiempo James Frazer (2003)– remite a la identidad existente entre el representante y el representado, es decir, en este caso, entre el “muñeco” y el paciente. Invocando por medio de plegarias la intervención divina, eliminando toda fuerza negativa con la limpia y ofrendando a las divinidades, el *pati* coloca en medio del acto mágico al enfermo, quien recibe los influjos positivos generados por el principio según el cual lo semejante produce lo semejante. Lo mismo sucede en sentido inverso cuando el brujo, movido por intenciones malévolas, utiliza la figura de su víctima para hacerle daño.

La fotografía –homólogo del recorte en papel amate y producto relativamente nuevo– se incorpora al ritual porque cumple la misma función: representar al enfermo. Asimismo, el empleo de la ropa corresponde al principio de la magia por contagio y apela al vínculo existente entre el todo y sus partes, que persiste a pesar de su separación física (Fagetti 2007). La prenda, al estar en contacto con la piel, absorbe la fuerza anímica –nombrada en otomí *nzaqi*– de quien la llevó puesta y, al mismo tiempo, conserva un vínculo invisible con el propietario, según explican los mismos especialistas rituales. Es por ello que se emplea tanto para diagnosticar como para curar. También, durante el ritual, la ropa se impregna de la fuerza positiva que le trasmite el *pati* y se trasfunde al enfermo cuando la viste, recién entregada por el muy solicitado servicio de mensajería entre San Pablito y Durham.

El curandero “es hijo de Dios”; es quien cura los males que el médico no puede curar, porque éste sólo resuelve aquellas “enfermedades sencillas que manda Dios”, pero “las enfermedades que manda el Diablo” sólo pueden ser atendidas por el *pati*. Tal como afirma don Alberto: “El doctor tiene estudio,

pero no encuentra [la enfermedad]; nosotros no tenemos estudios, pura memoria, lo que va cayendo en el cerebro, ningún maestro va a enseñarnos como en la escuela, pura mente, van soñando, van a recordar solitos, todo el trabajo va a ser solito, ¡nadie va a enseñar!”. Así como el conocimiento aprendido en la escuela se opone al conocimiento adquirido por medio de los sueños, las “enfermedades de Dios” –que cura el médico– se oponen a “las enfermedades del Diablo”, que sólo el *pati* conoce.

Pero las “enfermedades del Diablo” entran en la esfera de las “creencias” y ahora hay personas en San Pablito que simplemente “no creen”, es decir, niegan que alguien pueda enfermar a causa de un difunto, por haber sufrido un susto o una caída, porque su animal compañero, que se encuentra en el monte, tiene hambre o porque ha sido víctima de un maleficio. Ya no es el pueblo que conocieron hace más de medio siglo quienes dejaron su testimonio escrito. Los cambios se notan en las calles adoquinadas, el agua potable, el drenaje, las casas de block sin terminar.

Ahora la gente se desplaza a Estados Unidos, aprende nuevas cosas, algunos cambian de religión y se convierten al protestantismo (Dow 2005). Ya no creen en Las Antiguas, sostienen que los curanderos no curan y la brujería no existe; si acaso sólo les confieren eficacia a las plantas medicinales que las ancianas aún emplean en curaciones caseras. Los principios de la magia y quienes han sido investidos de la facultad de manipular sus poderes carecen de significado para aquellos que ya no comparten la “creencia”, han perdido la fe o –al abandonar el catolicismo– estiman supersticiosas y falsas las ideas con las cuales crecieron y que nutrieron su imaginario: la visión del mundo “animista” –como la calificó James Dow– hoy en día ya no es la única forma de ver y explicar el mundo de los otomíes de San Pablito. Por lo tanto, a los “no creyentes” sólo les queda una opción para curarse: la medicina alópata.

A pesar de las transformaciones que vive la comunidad otomí, es claro que la medicina tradicional sigue siendo un recurso para algunos de quienes enferman en Durham y que las creencias sobre la salud y la enfermedad son parte de la vida transnacional. No sabemos si el desapego de ciertas representaciones simbólicas también transforma a los sujetos y los hace inmunes a los padecimientos tradicionales, quizá uno de nuestros próximos objetivos deberá ser investigar precisamente si los “no creyentes” padecen todavía “las enfermedades del Diablo” y si lo que afirma doña Amelia es verdad: “si no creen en esto y no hacen la limpia, por eso se muere uno, porque van al doctor y luego el doctor les dice que no tienen nada, porque esa cosa no es de enfermedad, sino que es aire malo”.

Cabría también considerar como una veta de investigación promisoría el análisis de la reproducción del ritual en un campo de vida transnacional que se apoya en las modernas tecnologías de la telecomunicación, en particular el teléfono. Tal como lo advierte D'Aubeterre (2005: 42), en consonancia con lo propuesto por Smith (1997) y Vertovec (2004), "las telecomunicaciones, como en un acto de prestidigitación, dan soporte material a un conjunto de prácticas que originan ese 'sentido de simultaneidad' de los acontecimientos que envuelve, pese a la distancia geográfica, a migrantes y no migrantes."

Estos trabajadores transnacionales precarios, definidos por su vulnerabilidad potenciada, semicautivos en Estados Unidos debido a su condición migratoria (Stephen 2002), encuentran en el ritual que recrea los vínculos con los ancestros, los muertos, las divinidades y los seres queridos, un medio para refrendar afectos y una moral compartida que mitigan, hasta cierto punto, tanto las aflicciones físicas y emocionales como la exclusión en la sociedad que los acoge.

REFERENCIAS

BÁEZ CUBERO, LOURDES

- 2010 El don de "ver". Iniciación, saberes y praxis ritual entre los otomíes orientales, ponencia presentada en el XII Coloquio Internacional de Otopames, Tlaxcala, 8-13 de noviembre.

BESSERER, FEDERICO

- 1999 Lugares paradójicos de la Mixteca, *Alteridades*, 9 (17): 29-42.

CARTON DE GRAMON, HUBER

- 2004 La nueva ruralidad en América Latina, *Revista de Sociología*, 66, número especial: 279-300.

CHRISTENSEN, BODIL Y SAMUEL MARTÍ

- 1998 *Witchcraft and pre-columbian paper. Brujerías y papel precolombino*, Euroamericanas, México.

D'AUBETERRE BUZNEGO, MARÍA EUGENIA

- 2005 San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla, *Relaciones*, 103 (XXVI): 18-50.

D'AUBETERRE BUZNEGO, MA. EUGENIA Y MARÍA LETICIA RIVERMAR PÉREZ

- 2009 *Aquí en Pahuatlán, el pez gordo se come al chico: migración en la Huasteca poblana, Les Cahiers ALHIM. Le Mexique terre de migration*, 17: 249-269.
- 2010 Migración a Estados Unidos en la Huasteca poblana, J. Cajas (coord.) *Migración, procesos productivos, identidad y estigmas sociales*, Juan Pablos-Universidad del Estado de Morelos, México: 13-29.

D'AUBETERRE BUZNEGO, MA. EUGENIA Y ROCÍO DEL CARMEN OSORNO

- 2011 "Migración otomí y vida transnacional", *Migraciones en la huasteca poblana: actores y procesos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

DOW, JAMES W.

- 1974 *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 2004a Sierra Otomí Religious Symbolism: Mankind Responding to the Natural World, Sharon Douglas (ed.), *Mesas and Cosmologies in Middle America*, San Diego Museum (Papers, 42), San Diego: 25-31.
- 2004b Otomí (Ñähñu) Shamanism (Mexico), Eva J. Neumann Fridman y Mariko Namba Walter (eds.), *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, ABC-CLIO, Santa Bárbara: 435-439.
- 2005 The Sierra Ñähñu (Otomí), A. R. Sandstrom y H. García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.

DURAND, JORGE Y DOUGLAS S. MASSEY

- 2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, México.

DURIN, SEVERINE, REBECA MORENO Y CECILIA SHERIDAN

- 2007 Rostros desconocidos. Perfiles sociodemográficos de los indígenas en Monterrey, *Trayectorias*, IX (23): 29-42.

ESCÁRCEGA, SYLVIA Y STEFANO VARESE

- 2004 *La ruta mixteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FAGETTI, ANTONELLA

- 2007 El cuerpo sutil. Consustancialidad y "contagio" entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean, P. Fournier, S. Millán y M. E. Olavarría (coords.), *Antropología y simbolismo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Programa para el Mejoramiento del Profesorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 63-76.

FOX, JOHNATAN Y GASPAR RIVERA-SALGADO

- 2004 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura-Universidad de California-Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, México.

FRAZER, JAMES G.

- 2003 *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

GALINIER, JACQUES

- 1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 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, México.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA

- 2010 *Tonts'í'na. ¿Bulto sagrado o depósito ritual?*, *Estudios de cultura otopame* (7): 71-94.

GILL, HANNAH

- 2010 *The Latino Migration Experience in North Carolina. New Roots in the Old North State*, University of North Carolina Press, Chappel Hill.

HUBER, DANIELA

- 2010 *Flujos y circuitos. Procesos migratorios y relaciones de género en dos comunidades otomíes tenanguenses. El caso de San Nicolás y San Pablo el Grande*, en *Estudios de cultura otopame* (7): 153-172.

IGREJA, REBECCA

- 2008 *Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México*, M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 219-237.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

- 2005 *II Censo de Población y Vivienda 2005*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes.
- 2010 *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes.

IZCARA PALACIOS, SIMÓN P.

- 2010 La adicción a la mano de obra ilegal: jornaleros tamaulipecos en Estados Unidos, *Latin American Research Review*, 45 (1): 55-75.

JOHNSON, JENNIFER L.

- 2001 What's globalization go to do with it? Political action and peasant producers in Guerrero, Mexico, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 26 (52): 267-283.

KASARDA, J. Y J. JOHNSON

- 2006 *The economic impact of the Hispanic population on the state of North Carolina*, Frank Hawkins Kenan Institute of Private Enterprise, Kenan Center, Chapel Hill, NC.

LENZ, HANS

- 1973 *El papel indígena mexicano*, Secretaría de Educación Pública (Sep setentas), México.

MACIP RÍOS, RICARDO F.

- 2005 *Somos un país de peones: café, crisis y estado neoliberal en el centro de Veracruz*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA

- 2007 *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, Publicaciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y ANGÉLICA ROJAS CORTÉS

- 2006 Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas, P. Yanes (coord.), *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad multicultural*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México: 69-99.

NOVELO, VICTORIA

- 1976 *Artesanías y capitalismo en México*, Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

OEHMICHEN, CRISTINA

- 2005 La multiculturalidad de la Ciudad de México y los derechos indígenas, Pablo Yanes, V. Molina y O. González (eds.), *Urbi Indiano. La larga marcha a la*

ciudad diversa, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Secretaría de Desarrollo Social, México: 197-225.

PEÑA, GUILLERMO DE LA Y REGINA MARTÍNEZ CASAS

2004 Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara, P. Yanes, V. Molina y O. González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México: 89-149.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA

2008 Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en la ciudad de México, M. L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 45-68.

PERRAUDIN, ANNA

2011 Estrategias residenciales e interacciones interétnicas en los asentamientos colectivos. El caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán en la ciudad de México, S. Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, Publicaciones de la Casa Chata-Tecnológico de Monterrey, México: 155-175.

RAMÍREZ, AXEL

2010 La medicina tradicional chicano/mexicana en Estados Unidos, Patricia Casasa G., A. Ramírez, A. Sánchez y G. Campos-Covarrubias (eds.), *Antropoenfermería, salud, migración y multiculturalidad en América Latina*, Miguel Ángel Porrúa, México: 177-188.

REINA CORONA, CUAPIO Y JOSÉ R. LUQUE GONZÁLEZ

1992 Cambios recientes en los patrones migratorios a la zona metropolitana de la ciudad de México, ZMCM, *Estudios demográficos y urbanos*, 7, 2-3 (20-12): 575-586.

RIVERMAR PÉREZ, MARÍA LETICIA

2008 *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua del estado de Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

2011 Nahuas del estado de Puebla en el mercado laboral de la costa este de Estados Unidos, S. Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, Publicaciones de la Casa Chata-Tecnológico de Monterrey, México: 55-75.

ROJAS CORTÉS, ANGÉLICA

- 2011 Diferentes significados del trabajo de los niños otomíes en Guadalajara, S. Durin (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, Publicaciones de la Casa Chata-Tecnológico de Monterrey, México: 245-251.

ROMER, MARTHA

- 2005 Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el área metropolitana de la ciudad de México, P. Yanes, V. Molina y O. González (eds.), *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Secretaría de Desarrollo Social, México: 227-247.

SCHMIDT, ELLA Y MARÍA CRUMMETT

- 2004 Herencias recreadas: capital social y cultural entre los hñahñú en Florida e Hidalgo, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura-Universidad de California-Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, México: 435-450.

SMITH, ROBERT

- 1997 Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership Within the Context of Mexican-US Migration, Michael P. Smith y Luis E. Guarnizo (eds.), *Transnationalism from below*, Transaction (Comparative urban community research, 6), New Brunswick: 197-237.

SOLÍS LIZAMA, MIRIAM Y PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

- 2010 Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización, *Migraciones Internacionales*, 5 (4): 101-138.

STEPHEN, LYNN

- 2002 Globalización, el Estado y la creación de trabajadores indígenas flexibles: trabajadores agrícolas mixtecos en Oregon, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad: trabajadores transmigrantes en el siglo XXI*, 23 (90): 87-114.

TORNEZ REYES, ROBERTO A.

- 2008 *El rito de la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2010 El rito a la Santa Rosa entre los otomíes del municipio de Pantepec, Sierra Norte de Puebla, *Estudios de cultura otomame* (7): 95-114.

TORRES, BÁRBARA

- 1987 El papel del amate, historia y significado, *El universo del amate*, Museo Nacional de Culturas Populares-Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública-García Valadez, México: 13-29.

VELASCO, LAURA

- 2002 Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos, *Estudios Sociológicos*, XX (59): 335-369.

VELÁSQUEZ SOTO, LUZ IDOLINA

- 2005 *Impacto socioeconómico de la biotecnología en la cafecultura mexicana*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

VERTOVEC, STEVEN

- 2004 Migrant Transnationalism and Modes of Transformation, *International Migration Review*, XXXVIII (3): 970-1001.

YANES, PABLO, VIRGINIA MOLINA Y OSCAR GONZÁLEZ (COORDS.)

- 2004 *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.