

El cuerpo, un análisis desde la lengua y la cultura otomí

The body, an analysis from the Otomi language and culture

DAVID GÓMEZ SÁNCHEZ¹

Universidad Intercultural del Estado de México

gozo44_v@hotmail.com

Recibido: 9 de enero de 2019

Aceptado: 11 de marzo de 2019

Resumen

El presente trabajo es un análisis de la noción del cuerpo desde la lengua y la cultura del pueblo otomí, investigación realizada con la finalidad de documentar cómo se concibe la corporeidad para entender los procesos de salud enfermedad entre los pueblos originarios. La noción de cuerpo desde los estudios de occidente no siempre concuerda con las concepciones locales, es importante para los profesionistas encargados de atender a poblaciones de filiación étnica comprender los conceptos locales y sus dimensiones; para ello se recurre a un análisis desde la antropología lingüística y la antropología médica.

Palabras clave: cosmovisión, cuerpo, otomí, lengua y cultura.

Abstract

The present work is an analysis of the notion of the body from the language and culture of the Otomí people, research carried out with the purpose of documenting how corporeity is conceived to understand the disease health processes among native people. The notion of the body from western studies does not always agree with local conceptions, it is important for professionals in charge of serving ethnic populations to understand local concepts and their dimensions; for this, an analysis is used from the linguistic anthropology and medical anthropology.

Keywords: worldview, body, otomí, language and culture

¹ Universidad Intercultural del Estado de México, División de Lengua y Cultura. Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesor investigador de la Universidad Intercultural del Estado de México. Líneas de investigación: etnohistoria y etnografía de los pueblos otomí-mazahua, medicina tradicional, oralidad y cosmovisión.

Introducción

Existen distintos postulados que abordan el tema del cuerpo visto desde la salud, la ciencia médica, se nutre de una gran gama de especialistas que han mejorado la calidad de vida de distintos grupos sociales; pero también la complejidad de los distintos contextos globales, colocan en la mesa de análisis a diferentes y nuevas enfermedades, que impactan directamente en la salud pública y en especial en los grupos étnicos.

Las poblaciones indígenas son parte de este complejo mundo global, en la actualidad ya no podemos hablar de ellos como grupos aislados; para el caso mexicano la mayoría de esta población tiene acceso a servicios de salud, donde atienden sus padecimientos desde una perspectiva occidental, pero no se toma en cuenta como ellos reflexionan sobre su propia enfermedad desde su cultura, por lo tanto existe una comunicación limitada entre el médico y el paciente ya que en la estructura de pensamiento y en la forma de concebir la enfermedad se están representando situaciones distintas.

Las instituciones convencionales de corte occidental no logran cubrir del todo las necesidades de salud de este sector social, por lo cual es necesario generar medios de comunicación, puentes de traducción entre una cosmovisión y otra, puntos que permitan unir universos distintos de pensamiento, para poder abordar la salud intercultural tomando en cuenta los propios conocimientos del paciente y cómo ellos estructuran su cuerpo como principio básico, en el cual se manifiestan los distintos padecimientos o enfermedades.

Este trabajo nace de la necesidad de entender la noción de cuerpo desde la cosmovisión otomí², para poder explicar las formas de concebir los padecimientos del proceso salud-enfermedad tomando en cuenta la importancia de la interculturalidad en la atención médica con población de filiación étnica. Esta investigación se guió en la siguiente pregunta ¿Cómo el pueblo otomí concibe su cuerpo y cuáles son las dimensiones y alcances de este? y para dar seguimiento a esta interrogante se plantearon los siguientes objetivos: uno conceptualizar el término cuerpo como un agente de padecimientos, dos describir la noción de cuerpo desde la lengua y la cultura otomí en el proceso salud-enfermedad.

Para poder abordar la salud desde lo otomí, se plantea una reflexión desde la lengua y la cultura, guiada por los postulados de la antropología lingüística, se hace un análisis desde la cosmovisión otomí, sobre cómo se entiende y estructura el cuerpo, tomando en cuenta las interpretaciones de los otomíes de los municipios de Acambay, Temascalcingo y Timilpan de la región norte del Estado de México y se contrasta con lo que se menciona en los diccionarios de la lengua acerca de los términos referentes al cuerpo en otomí.

La antropología médica una propuesta para el análisis de la salud

Para el caso de México el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, es quien sienta las bases para entender la noción de salud indígena, él profundiza en el análisis del significado cultural de la enfermedad. El autor en su obra *Antropología Médica*, marca un hito histórico al mencionar que para los años de 1920's existía un gran acervo de material etnográfico con contenido médico; pero es William Rivers antropólogo inglés de formación médica, quien en 1924 sale a la luz su obra

2 Los otomíes son un grupo étnico de origen mesoamericano que pertenece a la familia otomange del tronco lingüístico otomange. En la actualidad este grupo étnico tiene presencia en los estados de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Tlaxcala, Puebla, Veracruz y Estado de México. Todos estos se localizan en el centro de la república mexicana. La población otomí del Estado de México, se encuentra asentada mayoritariamente en los municipios de Aculco, Amanalco, Acambay, Chapa de Mota, Villa del Carbón, Morelos, Temascalcingo, Temoaya, Jilotepec, Jiquipilco, Otzotepec, Soyaniquilpan, Timilpan, Capulhuac, Lerma, Ocoyoacac, Tianguistenco, Xonacatlán, Zinacantepec, Metepec y Toluca. (CEDIPIEM, 2015). Haciendo referencia al Censo de Población y Vivienda 2010 realizado por el INEGI, basándose en el uso de la lengua de personas de 3 años a más cuentan con 97,820 personas que declararon hablar la lengua.

póstuma, intitulada “Medicina, magia y religión” pionera en el campo de la antropología médica (Aguirre, 1994, p.273).

El mismo autor nos dice que la antropología médica, “tiene como universo de análisis e interpretación al grupo social pequeño, de estructura y cultura simple, establecido en espacios relativamente estrechos” (Aguirre, 1994, p.272). De alguna forma el investigador toma como fuente primordial los saberes comunitarios, dando como ejemplo a los grupos indígenas. Esto no quiere decir, que en la actualidad los estudios convenientes desde la antropología médica se limiten sólo a estos sectores, por lo contrario, a partir de estudios de dimensión particular, se puede dar pauta a estudios más generales y con temáticas no solo indígenas, sino dentro de la propia medicina en general.

Otra perspectiva sobre el tema es la que plantea Ángel Martínez Hernáez, en su texto *Antropología médica Teoría sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, quien muy atinadamente nos dice: “La antropología médica puede entenderse como un producto intelectual de esta dialéctica entre lo racional y lo creencial” (Martínez, 2008, p.12).

De algún modo la salud intercultural tiene que ser un puente dialógico en donde dos sistemas de conocimiento; el hegemónico y el tradicional, tengan espacios de dialogo que busquen el bienestar del paciente y no necesariamente llegar a los planteamientos idealistas extremos. Podemos afirmar que los procesos de salud-enfermedad no pueden comprenderse sin tener en cuenta el papel de la cultura y las relaciones sociales (Martínez, 2008, p.67).

La cultura puede entenderse como un conjunto de significados, o de significantes, donde la enfermedad puede aprenderse como un fenómeno que es también cultural, además de biológico y psicobiológico, la consecuencia es que la enfermedad se convierte en el espacio apropiado para una perspectiva simbólica, interpretativa, estructuralista o hermenéutica (Martínez, 2008, pp. 82-83).

Es decir, la enfermedad tiene que ser entendida desde una visión totalitaria ya sea en sus aspectos formales, como también en los símbolos que mantiene significados directos en el paciente; en este caso el cuerpo es idealizado desde un bagaje cultural y este tiene que ser tomado en cuenta para que la comunicación entre el médico y el paciente no trasgreda el entendimiento del uno o del otro.

La enfermedad es un fenómeno cultural, en el que se deben comprender los significados culturales propios del grupo social, que giran en torno a la salud-enfermedad, en este caso se contextualizaran los significados y concepciones del cuerpo desde la lengua y la cultura otomí.

La salud y la enfermedad están permeadas por una idea general central que el grupo comparte, y son vistas desde un punto particular, a partir del contacto con los inmediatos, el bagaje cultural y simbólico es diseñado desde el grupo social en el que nos desenvolvemos, en este sentido la particularidad la otorga la cosmovisión otomí.

Los estudios antropológicos no sólo se deben ver como un folklorismo de lo tradicional, ni como una investigación que permita dar paso a lo que se entiende por racional; es aquí donde la salud intercultural interviene para explicar cómo una cultura y otra, están en un constante intercambio de conocimientos y cómo ambas se retroalimentan; en la situación actual de las sociedades, no se pudo hablar de culturas aisladas y en este contacto cultural se visualiza la dialéctica de la interculturalidad.

En realidad todas las enfermedades son interpretadas desde la cultura, es decir, cada individuo es formado bajo principios y reglas sociales determinadas, que son las que permean el andar en el universo, en el caso de un paciente que presenta alguna enfermedad desconocida; es el mismo individuo y la familia quienes le otorgan la filiación cultural al padecimiento, si habláramos de una familia muy apegada a la religión, ni siquiera le interesaría la explicación médica del padecimiento, quizá la lectura de la enfermedad la considere un castigo divino, por la cual las enfermedades y su interpretación cultural no es exclusivas de los grupos indígenas, cada padecimiento es explicado

desde la cultura en la que nos formamos y esto repercute en la atención de la enfermedad.

El cuerpo un agente de padecimientos

Uno de los pioneros en abordar la temática del cuerpo es Marcel Mauss quien llamo “técnicas corporales”, al estudio sobre las formas en que los hombres de una sociedad, hacen uso de su cuerpo de forma tradicional (Mauss, 1979, p.337). Por su parte Paul Ricoeur, al aborda la temática del cuerpo, nos menciona que este constituye el punto de partida de toda reflexión. Los seres humanos usamos al cuerpo como un regente para medir o referenciar algunos otros elementos que nos rodean y que constituyen nuestro universo, el cuerpo humano permite abrir el mundo ante todo lo que se muestra, como las cosas y los seres vivientes que él percibe; el cuerpo es el intermediario originario entre el yo y el mundo (Ricoeur, 1992, pp. 41-45).

Para el caso de los pueblos indígenas uno de los trabajos que ejemplifica la importancia del cuerpo es el de Antonella Faguetti, quien en su texto *Tentzonhuehue, el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, nos dice que los componentes del cuerpo representan, un conjunto finito, un material limitado a partir del cual cada sociedad construye su propio sistema coherente de representaciones simbólicas (Fagetti, 1998, p.82).

También el cuerpo humano es receptor de los acontecimientos sociales y culturales que suceden a su alrededor, además constituye una unidad biológicamente cambiante que en contacto con su entorno se halla sujeto a significados diversos (Salinas, 1994, p.84 citado en Acuña, 2001, p.34). Podemos decir que el cuerpo humano no es solo una construcción biológica, es también una construcción social y cultural permeada por todo lo que nos rodea.

Por otra parte, Moreno en su obra “*Enfermedad, cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica*” menciona que el cuerpo es la expresión del comportamiento del ser humano, pero no es entendido como una parte de la dualidad clásica de alma-cuerpo si no que es producto de un proceso donde el sujeto, en un campo intersubjetivo, atribuye sentido al mundo, al contexto social de la persona que construye su experiencia propia (Moreno, 2010, p.151).

En este tenor el cuerpo es entendido como el espacio contenedor de fuerzas que dan coherencia, sentido y significado a lo que nos rodea, el cuerpo es un universo de significados, es receptor de padecimientos que van hacer interpretados a través de la cultura compartida con un grupo social. El cuerpo no puede ser entendido solamente como materia física, sino también por sus componentes anímicos y desde la cosmovisión del individuo y el grupo social

El cuerpo desde la lengua y la cultura otomí.

Uno de los conocimientos de cualquier sociedad, son los saberes para referirse a sí mismos y como están compuestos físico y anímicamente. Los otomíes también hacen una división del cuerpo, cada órgano y elemento que lo constituye tiene una denominación y significado cosmogónico, en el presente solo se expondrán los elementos primordiales, que dan sentido a los otomíes al entender el concepto de cuerpo, en este caso se analizan bajo dos principios: el cuerpo físico y cuerpo anímico. Desde la perspectiva de la antropología lingüística entendida como la disciplina basada en las metodologías de la antropología y la lingüística, disciplina que estudia “el lenguaje como un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual mundos posibles o reales” (Duranti, 2000, p.22).

El cuerpo otomí desde la cosmovisión otomí, es entendido bajo tres términos ‘ndo’yo’, ‘ngo’ y ‘xi’ que en conjunto constituyen a la masa tangible del cuerpo. A estos elementos se le agregan otros tres conceptos que representan la voluntad, la salud, el movimiento, la fuerza, el pensamiento y la vida, ‘nzaki’, ‘mui’ y ‘nfeni’ estos elementos son parte fundamental para el cuerpo, pues sin ellos el otomí sólo sería materia viva, pero sin animidad y no pueden ser entendidos uno sin los otros.

A continuación, se explican cada uno de estos términos.

Ndo'yo: en la región es considerado como el cuerpo físico es común escuchar la frase “*ma ndo'yo*”, mi cuerpo, pero también es el nombre que se da a los huesos y a cualquier osamenta ya sea de persona o de animal. Es el soporte del cuerpo y la persona, literalmente se puede traducir como “piedra que camina” de los términos *ndo*, piedra y *yo* caminar, “piedra que camina”, entonces esta palabra refiere a los huesos como la parte más dura o sólida del cuerpo, que es indispensable para el movimiento del cuerpo.

En el diccionario antiguo del otomí, Neve y Molina traducen la palabra *ndo'yo*, como los huesos, pero también usan otro concepto para referirse al cuerpo, utilizando el término *Hanqqhiái* el cual en el otomí actual ya no se entiende ni se usa esta palabra como cuerpo (Neve y Molina 1967, pp. 38,55), mientras tanto en el diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, cuando refiere al término *ndo'yo* se traduce como cuerpo y hueso, en donde *ndo* significa cosa dura y *yo* caminar, (Hernández et al, 2010, pp. 207,430) cosa que reafirma la explicación de los otomíes de la región estudiada.

Otra de las partes que componen el cuerpo físico es el *Ngo*: esta palabra refiere a la carne, es lo que constituye la masa muscular. Otra de sus cualidades o asociaciones desde la palabra *ngo*, traducido como fiesta o celebración, en realidad la fiesta es interpretada como un manjar, cada celebración para que pueda ser llamada fiesta, es por la presencia de la comida y en específico la carne.

Neve y Molina en su diccionario no refieren este término, mientras que Hernández, interpreta el vocablo de la misma forma que los otomíes de la región, pero encontramos otra asociación en el término *Ngokei* que se traduce como cuerpo humano de otomí *ngo* de carne y *kei* o *jöi* de persona (Hernández et al, 2010, p.214), por lo tanto la carne es también concebida como parte esencial del cuerpo físico y desde la cosmovisión otomí, la abundancia de carne nos refiere a un bienestar y alegría; entre los otomíes contar con una masa muscular abundante denota un símbolo de salud, es común escuchar en la región, cuando una persona es llenita y con muy buena masa muscular la siguiente frase *Ra lipa xa ñuxa ya nzaki* ‘Felipa está llena de vida’(trabajo de campo 2017).

Y como tercer elemento del cuerpo físico tenemos al ‘*xi*’: literalmente se traduce como piel, cuero, pellejo, sencillamente es la envoltura que protege al cuerpo compuesto por los huesos y la carne. Para los otomíes todo está delimitado por una piel, el cielo es la piel suprema, la gran piel que envuelve al mundo, la tierra y a todo lo que contiene esta, todos tenemos una piel, las plantas, los animales, el agua, entre otros elementos de la naturaleza.

El ‘*xi*’ ha sido estudiado por otros autores como Jaques Galinier quien nos dice “ La raíz ‘*xi*’ define un sistema que refiere a distintas realidades como ‘piel’, epidermis, el monte, cascara de huevo, el término *Ximhoi* se traduce tanto como mundo, o piel de la tierra” (Galinier, 2009, p.24), por su parte Lourdes Báez nos menciona que la ‘*xi*’, es la cascara o la piel del universo y del cuerpo humano que contiene la fuerza que está en permanente movilidad y circulación, refiriéndose el *nzaki* como elemento anímico del cuerpo (Báez et al, 2014, p.67).

En el diccionario otomí el vocablo ‘*xi*’ es un término polisémico, es visto como hoja, piel, cascara, pluma, o como la acción de extender algo (Hernández et al, 2010, p.377); todas estas connotaciones refieren a la protección o la parte que cubre algo, es decir las hojas cubren los árboles, la piel cubre al cuerpo, la cascara cubre a algo interno, las plumas cubren al cuerpo de las aves. Todas estas representan un espacio liminal que protegen un interior, en este caso la ‘*xi*’ como piel protege a los elementos interiores del cuerpo.

En el contexto de la salud la “*xi*” es la piel donde se refleja todo padecimiento o desequilibrio del cuerpo. Muchos de los diagnósticos médicos de los otomíes consisten en observar el rostro del enfermo; la palidez, las manchas en la piel, los granos, el tono amarillento, entre otros. Cada persona otomí hace una lectura de la piel que se ejemplifica con las siguientes frases: “Esta Luisa ha de tener espanto, o recogió algo, tiene la piel toda amarilla, dile que se cuide”, “Mira después

de los baños y las sacudidas hasta le cambió el semblante” (médico tradicional, trabajo de campo junio 2016)

De estos ejemplos podemos entender el simbolismo de la palabra ‘*xi*’, como ese espacio liminal que protege al cuerpo, es uno de los receptores de la enfermedad y la observación de los otomíes sobre la piel, permite hacer una interpretación del padecimiento, o clasificación de este e incluso determinar el tratamiento como se mencionó, hacer baños, limpias o frotar el cuerpo con hiervas.

Estos conceptos que integran la partícula ‘*xi*’ refieren a la piel, lo que protege los órganos internos, como la carne y los huesos, pero también protege a aquellos elementos anímicos que representan la vitalidad descrita por los términos *mui*, *nzaki* y *nfeni*.

Entendemos por cuerpo anímico a los elementos que permiten la vitalidad, fuerza y movilidad de los elementos físicos; para el caso de los otomíes el cuerpo anímico, es entendido de los siguientes términos:

El *nzaki* es la fuerza vital de toda persona, planta, animal, monte, viento, toda la naturaleza tiene *nzaki*. La traducción literal se compone por dos términos el *za*-árbol y el *ki*-sangre, “árbol de sangre”, podríamos interpretarla como la energía que fluye en el interior; fuerza vital que se debilita, se engrandece o se pierde ante la enfermedad; una traducción que la propia gente hace de este término es asociado a la vida y a la salud. Por ejemplo, en el saludo *¿te gi xamā?* ¿cómo estás? y en respuesta se contesta *ka ma nzaki*, que se entiende como estoy bien de salud, está bien mi vida, o Dios me da salud.

Para Galinier el *nzaki* se asocia al viento o alma, como entidad volátil que sale y entra del cuerpo físico y de la centralidad (Galinier, 1990, pp. 618, 619, 622, 626) pero para presente estudio lo retomaremos como fuerza vital, asociada a la vida y la salud de la persona, lo podemos ejemplificar en la siguiente frase muy común entre los otomíes “*Mientras ka ma nzaki*” que es traducido como “mientras haya vida”, esta concepción de vida es referida como calidad de vida en la que se tiene fuerza para trabajar y salud para disfrutar del resultado de este trabajo.

Otro autor que analiza este término es James Dow quien nos dice que el *nzáki* es la noción cristiana del alma, pero corresponde más a la idea de fuerza como principio vital constitutivo (Dow, 1974, p.95); idea que retoma Lourdes Báez quien menciona que el *nzaki*, es un flujo cósmico de energía, aparece en los entes como una vitalidad permanente, pero con capacidad de salir del cuerpo y viajar mientras que el cuerpo físico está descansando (Baez et al, 2014, pp. 68, 72).

El *nzaki* nos remite más a una noción de movimiento y fuerza que provoca o produce el devenir mismo y es parte esencial de todos los entes que existen, como los elementos de la naturaleza, es una fuente energética que tienen los seres vivos y no vivos es decir una piedra puede tener *nzaki* así mismo los animales y las plantas.

Faguetii al abordar la cuestión de alma entre los nahuas de Puebla, nos dice que: “La fuerza del alma se transmite a través de la sangre, y gracias a los latidos ininterrumpidos del corazón es lo que permite llegar a cada rincón del cuerpo” (Fagetti, 1998, p.98). Si recordamos la traducción literal del *nzaki* como árbol de sangre y esta analogía que hace la autora donde la fuerza del alma es irradiada al cuerpo a través de los flujos sanguíneos, podemos entender que esta entidad anímica comparte algunos elementos con la noción de alma.

Por otro lado, tenemos lo expuesto por Alfredo López Austin quien nos habla del *tonalli*, como una fuerza alojada especialmente en la cabeza, pero presente en todo el organismo, está fuerza dota al individuo de vigor, calor, valor y permitía su crecimiento. De naturaleza caliente y luminosa era considerada fuente de calor y regulador de temperatura corporal (López, A. 1984 p.236).

El *nzaki* para los otomíes como ya se mencionó demarca fuerza y movimiento, la fuerza, el movimiento remiten al calor y a la temperatura corporal, pero a diferencia del *tonalli*, el *nzaki* no es concentrado en un punto en específico, más bien es la energía que da vigor al cuerpo cuya presencia es indispensable para la vida; en el diccionario otomí este término nos remite a tres

elementos salud, vida y alimento (Hernández, 2010, pp. 414, 479, 491; Neve y Molina, 1967, p.83), anexar esta cuestión alimenticia a el *nzaki* nos permite entender el origen de la vida y la salud, como la acción de comer, ya que la comida brinda de nutrientes al cuerpo.

Existe una unión de los flujos energéticos brindados por la alimentación que permiten la fuerza, el movimiento, la salud y la vida, todo esto resumidos en la palabra *nzaki*, energía que está distribuida en todo el cuerpo, esta puede debilitarse, por algún padecimiento de enfermedad, fortalecerse gracias a la intervención de curación y tiene una extensión que va más allá del cuerpo físico, al abandonar el cuerpo cuando está en descanso.

James Dow nos dice que el *nzaki* de los chamanes, entiéndase como los curanderos, ritualistas o brujos, tienen mayor fuerza que el de la gente común (Dow, 1974, pp. 95-96), en nuestro caso los ritualistas son gente con capacidad de acumular mucha fuerza para poder ejercer su trabajo el cual es curar a la gente, de alguna forma su función como curanderos es fortalecer el *nzaki* de la gente común.

Otro elemento del cuerpo anímico es el '*Mui*': este término da significado al cuerpo, lo retomamos como lo traducen los otomíes, "vida" su significado es muy complejo, pero expondré algunas referencias. Es la vida en sí, todo ser viviente tiene *mui* y *nzaki*, en contraparte las piedras, el monte y los eventos atmosféricos tienen *nzaki* pero no *mui*. Puede ser concebido como centro vital del cuerpo. El *mui* físicamente se identifica en el vientre, para ejemplificar al *mui* tomamos el caso de las mujeres embarazadas quienes conciben al feto en el vientre, en el centro, el *mui*; el centro vital de los otomíes se encuentra en el vientre.

Al hacer uso de este término para referirnos a la vida, también se le considera como corazón, si nos basamos en la concepción occidental, el corazón es el órgano vital que permite la vida del cuerpo, por lo que la traducción del *mui* es asociado al corazón, pues bien es corazón entendido como vitalidad y parte fundamental del cuerpo. El diccionario otomí traduce al *mui* como vida y corazón (Hernández, 2010, p.491; Neve y Molina, 1967, p.35)

El corazón en el estudio de Fagueti es considerado como el órgano más importante, el que rige y gobierna nuestro cuerpo y cuando deja de palpar, la vida se acaba. (Fagueti, 1998, p.84). Pero en el caso otomí se entiende al corazón como órgano vital pero no como órgano físico, como vitalidad el corazón es la centralidad del cuerpo ubicado entre el estómago y el vientre.

López Austin señala, que los nahuas mesoamericanos concebían a este órgano como el principio vital que producía y conservaba el movimiento y la vida; explicado desde la palabra *yollotl*, corazón, que deriva de *ollin*, movimiento y que significa "su movilidad, o la razón de su movimiento" (López, 1889, p.60). Esta concepción de corazón según el autor si empata con el órgano físico del cuerpo, cosa que no sucede con el *mui* de los otomíes que en realidad refiere a la centralidad del cuerpo y no aun órgano en específico.

Esta entidad anímica del cuerpo otomí vista desde el *mui*, es entendida como centro del cuerpo, lugar de donde nace el *nzaki*; una mujer es capaz de crear un nuevo *nzaki* y un nuevo *mui*, por su capacidad de gestar a un nuevo ser; del *mui* nace la dinámica del *nzaki*, los dos son fuentes vitales que constituyen a la persona y al cuerpo de los otomíes y de todos los seres vivos. La palabra *mui* también tiene una connotación de existencia viva, ejemplo, se dice, "*mui ra dethä, mui ra Xua, mui ra deti*", (existe el maíz, existe Juan, existe el borrego), esta partícula lingüísticamente indica la presencia de un ser viviente. También es entendido como vida y salud, dado su importancia se le asocia al corazón, esto no quiere decir que los otomíes no sepan cual es el corazón de su cuerpo, el contexto de una plática es lo que determina de que se habla, es decir, el dialogo puede describir al corazón físico, pero en algunas ocasiones puede estar representando a la centralidad de la vida; como ejemplo tenemos la frase "*du mui*" esta expresión se entiende como "me duele el corazón", pero puede denotar un estado de ánimo triste, o de enfermedad y no necesariamente asociado al corazón físico.

El vocablo *du* se entiende como dolor, pero también significa muerte de alguna forma cuando

una persona dice *dumui* está diciendo, que se está muriendo parcialmente, que se siente enferma, triste, o que le hace falta energía, salud, fuerza y movimiento, este padecimiento repercute directamente en el *nzaki* y en el cuerpo físico.

Otro de los elementos que dan sentido al cuerpo anímico son los pensamientos, entendido desde el término *mfeni*: esta palabra se traduce como pensar; en otomí, existe una relación con el pasado, es decir, los pensamientos son contruidos por todo lo aprendido a lo largo de la vida, en el diccionario esta palabra refiere a mente, memoria, recordar, pensamiento (Hernández, 2010, pp. 11, 180, 468).

Los pensamientos son parte fundamental del cuerpo anímico ya que pensar puede enfermar al cuerpo, las preocupaciones son entendidas como el origen de algún padecimiento, esto puede ser explicado desde la siguiente frase: "*dumfeni*" una traducción es la siguiente *du*-dolor y *mfeni*-pensar, que se entiende como "el dolor del pensamiento", concebido como un padecimiento, o preocupación que tiene un gran impacto en el cuerpo ya que la tristeza coloca a la persona en un estado de descuido y debilita directamente al *nzaki*, la persona no tiene interés en tener fuerza y movimiento para realizar las actividades diarias, ocasionando que la enfermedad anide en el cuerpo.

Recordando que el vocablo *du* también refiere a la muerte, entonces entre los otomíes se entiende que existe una muerte de los pensamientos, los recuerdos o una imagen desagradable dentro de la mente que ocasiona un desequilibrio del cuerpo.

Integrando las partes del cuerpo otomí

Este universo simbólico constituido por el cuerpo otomí nos da pautas para entender un poco sobre la cultura y la cosmovisión de este grupo étnico de la región norte del Estado de México, es un tema aún en construcción, con este primer acercamiento desde la lengua y la cultura, nos permite tomar en cuenta el punto de vista del otro para poder generar un dialogo, en la cultura médica.

Integrado las partes, tenemos que el cuerpo físico está constituido por el *ndo'yo* que corresponde a la denominación general de cuerpo, también representa a los huesos como la parte más sólida del cuerpo que le da sostenimiento y capacidad de movimiento o desplazamiento.

En segunda posición tenemos a la carne entendida desde el termino *ngo* que corresponde a la masa muscular; desde la cosmovisión otomí una buena masa muscular es lo que se interpreta como buena salud. Como tercer elemento tenemos a la piel entendida desde la palabra '*xi*', que es la envoltura que protege a los órganos internos tanto físicos como anímicos, este órgano es muy importante pues es la receptora de las enfermedades; ya sea que estas provengan de un agente externo, o interno, en ella se ve reflejado el estado de salud del paciente, y los otomíes al observar la condición de la piel pueden determinar una enfermedad e incluso la forma de tratarla.

En cuanto al cuerpo anímico tenemos al *nzaki*, que representa a la fuerza que permite el movimiento del cuerpo, es el flujo energético que puede ser acrecentado o disminuido. Contar con un buen *nzaki*, representa una buena salud, entendida como la capacidad de poder moverse y realizar las actividades diaria, de algún modo desde la cosmovisión otomí un estado estático es concebido como sinónimo de enfermedad, mientras que el movimiento es lo que refleja un buen estado de salud; el *nzaki* puede ser una energía líquida que se obtiene de la alimentación, es transmitida por el corazón a todos los rincones del cuerpo, pero esta se extiende más allá del cuerpo físico como un ente volátil que puede salir del cuerpo cuando se encuentra en reposo, el *nzaki* es una extensión del *mui*.

El *mui* es el corazón, entendido como fuente vital de un cuerpo, pero no es visto como un órgano físico, el *mui* representa la centralidad, esta centralidad es la vida en sí, simboliza la vida biológica y el debilitamiento de esta repercute directamente en el cuerpo físico, el *mui* se acaba

con la muerte misma del individuo por eso es parte fundamental del existir del otomí y no está asociada a ningún órgano en específico, se entiende como corazón, vida y existencia.

En cuanto al pensamiento, *mfeni*, nos remite a una memoria, un recordar y una estructuración de pensamientos y recuerdos, que permiten coordinar al cuerpo, si estos pensamientos no están en orden pueden afectar directamente a la fuerza del *nzaki* y colocar en peligro al *miu*, por lo cual los pensamientos repercuten directamente en el bienestar del otomí. Tanto al *mui* como el *mfeni* lingüísticamente al incorporarle la partícula *du* como prefijo “*dumui*, *dumfeni*” hace alusión a algún malestar, dolor o situación de peligro en la salud del individuo, e incluso la muerte tanto de los pensamientos como de la vida misma. Esta constante de muerte en el *mui* como en *mfeni* debilita al cuerpo anímica y físicamente.

Cada uno de estos elementos no se puede entender el uno sin el otro, todos son indispensables para la salud de los otomíes. Tomar en cuenta estos significados del cuerpo, desde la construcción cultural y simbólica del individuo como paciente, nos incentiva a crear un dialogo, con sentido estructurado de un universo de comunicación entre lo que entiende el paciente, y quien atiende el padecimiento.

Conclusión

El simbolismo del cuerpo otomí es interpretado desde la cosmovisión propia y es necesario entender esta reflexión que los mismos otomíes hacen sobre su cuerpo para poder concebir o actuar a la hora de intervenir entre médico paciente.

De este ejercicio destacó la importancia de abordar la salud intercultural desde el significado que le otorga un grupo social en concreto, tomando como referencia la lengua, en este caso el cuerpo otomí es compuesto por elementos que no empatan del todo con la cosmovisión occidental.

Entender al cuerpo bajo los principios del grupo étnico, nos permite abordar la salud desde distintos enfoques, en lugar de polarizar su conocimiento, da paso a una mutua retroalimentación para poder brindar mejores resultados al atender al paciente con una filiación étnica.

Es importante ser los traductores de esos saberes ancestrales que dan sentido a la vida de los pueblos indígenas, en un contexto de salud intercultural; que ante la compleja sociedad en la que vivimos es necesario, meditar que conocimientos y que posibilidades están a nuestro alcance, para poder hacer frente a los procesos de salud-enfermedad inmersos en la biología del hombre y la construcción cultural que generamos sobre estos.

Tanto los saberes de la medicina formal como la cosmovisión y conocimientos de la medicina tradicional, deben de funcionar en conjunto, entendiendo que los fundamentos no son superiores ni inferiores sencillamente son distintos, pero que ambos tienen que encontrar puntos de dialogo para satisfacer la necesidad fundamental de salud.

Referencias

- Acuña, A. (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. En *Boletín antropológico*, 1(51), 31-52.
- Aguirre, G. (1994). *Antropología Médica*. México: Obra antropológica XIII, INI, UV, FCE.
- Baez, L., Garrett, M. G., Guerrero, A., Hernández M. G., Mejía, A. E. y Pérez, D. (2014). Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo. En M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas. México: INAH.
- CEDIPIEM (Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de

- México) (2005), *Pueblos indígenas*. Recuperado de <https://goo.gl/3vx86h>
- Dow, J. (1974). *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista, SEP.
- Duranti, A. (2000). *Antropología Lingüística*. 1st ed. Madrid: Ediciones AKAL.
- Fagetti, A. (1998). *Tentzonhuehue, "El simbolismo del cuerpo y la naturaleza"*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, PyV.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista.
- (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: INAH/CEMCA/CDI.
- Hernández, L., Victoria, M., y Sinclair, D. (2010). *Diccionario del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. Recuperado de <http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045a-DicOtomimezq-ote.htm>;
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2010). *Censo de población y vivienda 2010*. Ciudad de México: INEGI.
- López, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*. México, 2 tomos: UNAM.
- (1989). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- Martínez, Á. (2008). *Antropología médica. Teoría sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. España: ANTROPOS.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, colección de Ciencias Sociales.
- Moreno-Altamirano, L. (2010). *Enfermedad, cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica*. En *Gac Méd Méx*, 146(2), 150-156.
- Neve y Molina, L. (1967). *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomí, breve instrucción para los principiantes*. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- Ricoeur, P. (1991). *Finitud y culpabilidad*. Buenos Aires: Taurus, Humanidades.