

Proyecto: Poder, saber y brujería entre los *yùhu* u otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo¹

Patricia Gallardo Arias*

El proyecto de investigación Poder, saber y brujería entre los *yùhu* u otomíes de la Sierra Oriental de Hidalgo, inició en enero del 2020 y se tiene programado culminar a finales de 2023. La investigación tiene como principal objetivo el análisis de la forma en que los dispositivos de poder se articulan directamente con las nociones de saber, conocimiento, don y brujería, desde la perspectiva de los *yùhu* de la Sierra Oriental de Hidalgo. De él, se desprenden, además, los siguientes objetivos específicos.

- Explicar la relación que establecen los curanderos(as) entre poder y saber-hacer, poder y conocimiento, y poder y don.
- Entender la relación entre conocimiento, sueño y nahualismo.
- Analizar la relación de la brujería con la noción de poder y con las prácticas rituales.
- Realizar un estudio comparativo con casos registrados de acusaciones, asesinatos y destierro por brujería a los curanderos y curanderas *teenek* y nahuas de la Huasteca Potosina, con los casos que se registren entre los *yùhu* orientales.
- Examinar, en documentos históricos, la existencia de registros sobre la capacidad reconocida de curar, formulada como un don recibido por los dioses.

El escenario ecológico y cultural donde se realiza esta investigación es la región conocida como Otomí Tepehua, en el estado de Hidalgo en México, y particularmente se trabaja en localidades de dos municipios: San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

La Sierra Madre Oriental se encuentra formada por diversas sierras paralelas: una está ubicada en el estado de Hidalgo; es una franja estrecha que atraviesa los estados de Puebla y Veracruz; se le conoce hoy como Sierra Otomí Tepehua y la componen los municipios Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla. Aquí residen, desde hace más de siete siglos, los *yùhu* u otomíes, para quienes el calendario de ceremonias religiosas y agrícolas sigue siendo el principal regulador de sus actividades colectivas y el activador de su memoria histórica; la de los *yùhu* de la sierra. Para ellos, los rituales son el lugar y el medio para la comunicación con las deidades, aunque no todos los individuos pueden acceder a la comunicación directa con ellas. Para hacerlo recu-

* Dirección de Etnohistoria, INAH (patricia_gallardo@inah.gob.mx).

1. En esta investigación se utilizan los términos de Yuhú para referir a la lengua y a la variante del otomí que se habla en los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla en Hidalgo, y *yùhu* para designar a sus hablantes.

rren a *ya bādi* (el/la que sabe-sabios) por ser los únicos con las habilidades y dones para hablar y entender el lenguaje de los dioses que, además del rezo, la plegaria y el canto, alude a sonidos de campanas, silbatos y respiraciones muy sonoras: rezos y cantos son acompañados de música interpretada por tríos (jarana, guitarra y violín) y la banda de viento a la que se denomina *So Máte* o Son de costumbre.

Hombres y mujeres, adultos, viejos y jóvenes son los encargados de recortar la fuerza de los dioses (en papel de corteza de árbol y papel industrial), de llevar a cabo los rituales, hablar con las deidades y curar las enfermedades. Estas personas guardan la historia de su gente, de la de hoy y de la de antes, de sus ancestros; ellos y ellas conocen los lugares sagrados donde viven sus dioses.

El Yuhú es la lengua predominante en todos los rituales: rezos, plegarias y cantos se enuncian en ella. Debe destacarse que la mayor parte de la población de la Sierra Otomí Tepehua es bilingüe. También se ha podido registrar y observar que la población habla la lengua indígena en diversos espacios privados y públicos, y se ha identificado población infantil y adulta monolingüe: el Yuhú sigue siendo un rasgo distintivo de su identidad como personas y como pueblo.

Antecedentes del tema

Los temas propuestos para esta investigación han sido objeto de diversas investigaciones etnográficas, históricas y antropológicas, obras que han derivado del trabajo pionero de Eliade (1951).² De estos estudios quiero destacar *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, coordinado por Fagetti (2010); *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, de Hamayon (2011); y *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, coordinado por Romero (2011). Los libros coordinados por Romero y Fagetti aportan una etnografía reciente sobre las regiones y las prácticas rituales de los curanderos y curanderas del México contemporáneo. Lo que se observa en ambos estudios es un panorama de los chamanismos en contextos geográficos específicos y el papel de los especialistas rituales en ellas. Asimismo, ofrecen diversas metodologías y enfoques teóricos para el análisis de los datos etnográficos.

Roberto Martínez (2015), quien ha examinado a detenimiento el tema del chamanismo desde una perspectiva histórica, destaca las corrientes y enfoques a través de las cuales el tema ha sido investigado en la antropología mexicana, hasta llegar a lo que él denomina el “giro ontológico”, que prevalece en la actualidad como marco de análisis en varios trabajos sobre curanderismo, chamanismo y nahualismo. Se trata de un análisis con una posición crítica al respecto de la utilización de términos y enfoques teóricos (Martínez, 2015).

2. Además del trabajo clásico de Eliade, podemos mencionar los trabajos de Antochiw (1982); Anzures y Bolaños (1983); Aguirre Beltrán (1986, 1987, 1994); Álvarez (1987); Lagarriga, Galinier y Perrin (1995); Campos (1997); Quezada (2000); Gallardo (2004, 2008); Fagetti (2004), Romero (2006) y Báez (2009).

Un excepcional trabajo etnográfico son las investigaciones de Danièle Dehouve (2007), quien consigue unir la esfera política y ritual. El especialista ritual tlapaneco, nos dice esta autora, es un personaje esencial en el “funcionamiento de su pueblo”, es “responsable y beneficiario del ritual para su grupo y de su fuerza corporal y social depende la vida –o la muerte– de los hombres que lo rodean” (Dehouve, 2007: 83).

Habría que mencionar que el contexto mexicano ofrece un repertorio, aunque menos novedoso pero más maduro, inscribiéndose en una larga tradición de estudios relativos a la historia colonial y el cristianismo indígena, que une con acierto la etnografía y el análisis de los documentos coloniales.³ Para Dehouve, “la continuidad se expresa en las reglas, las cuales debe descubrir el investigador y rigen la supervivencia de ciertos rasgos y la adopción de varios otros al mismo tiempo”. La autora asegura que las “continuidades mesoamericanas” que hay entre los indígenas actuales sólo se pueden lograr con una metodología que logre encontrar los “principios estructurales a partir del significado que los indígenas les atribuyen a los rituales” (Dehouve, 2007: 29). De allí que el análisis del discurso indígena sea de suma importancia.

Hasta el momento, las obras que más información han proporcionado al tema en cuestión y a la región de estudio, son los trabajos de James Dow y Jacques Galinier, quienes realizaron investigaciones entre los otomíes orientales de 1970 a 1980. El primero se centra más en la terapéutica tradicional desde el punto de vista del especialista ritual, mientras que el segundo aporta una visión de conjunto del papel que el hombre, y en particular el hombre otomí, desempeña en la imagen indígena del cosmos. Entre los temas tratados destacan la imagen indígena de lo femenino, el tiempo y el espacio en la noción de persona, el cuerpo en el cosmos y las explicaciones del sueño.⁴

Las investigaciones mencionadas han ampliado el panorama e incitado a puntualizar en una serie de temas, como el chamanismo, el nahualismo y su relación con el poder. Los chamanes en estos estudios aparecen como individuos centrales en los rituales, con una movilidad que rebasa lo local y que mantienen un conocimiento amplio de la sociedad en la que viven.⁵ El caso otomí o *yùhu* es un claro ejemplo de ello: el chamán es el “que conoce el origen y el fin de los acontecimientos que pueden suceder en el mundo, es capaz de desenredar el hilo de las causalidades al origen de una enfermedad, es el hombre que sabe descryptar, y por lo tanto gestionar el saber, ‘recorriendo cuerpos’, bajo la forma de una infinidad de figurillas” (Gallardo y Galinier, 2015: 318-332).

Es escaso el material estudiado sobre las acusaciones por brujería y su consiguiente persecución, la represión, las luchas simbólicas que son parte esencial de la historia de los curanderos y curanderas, y que no han dejado de serlo en la actualidad. Entre los *teenek* y los nahuas de la Huasteca Potosina, las denuncias por brujería han provocado muertes y serios problemas en las comunidades y juzgados indígenas. Algunas de las acusaciones se volvieron casos para las autori-

3. Véase Aramoni (1992: 109).

4. Véase Dow (1986 y 1990) y Galinier (1990, 2009).

5. Quezada advierte que el curandero es un ser histórico debido a que, dentro de su contexto, es el sabedor y el interlocutor entre lo antiguo y lo actual (Quezada, 2000).

dades municipales y comunales, otras llegaron hasta el asesinato del supuesto brujo por parte de la gente de la comunidad.

Al día de hoy, es frecuente encontrar que las acusaciones las realizan los individuos de una misma comunidad, curanderos en su mayoría que se pelean por mantener el control de su población, por tener más clientes en sus consultas o porque al “otro le va mejor”: las acusaciones y denuncias por brujería sirven, en cierta medida, para destapar las pugnas individuales entre un curandero y otro (Gallardo, 2000). Por un lado, el análisis de dichas acusaciones, tanto en el pasado como en el presente, nos permite entender las relaciones de poder entre los diferentes sectores de la sociedad. Por otro, los estudios de larga duración sobre las acusaciones por brujería han permitido hacer una aportación no sólo al conocimiento de la religión, normatividad, moralidad y transgresión en la Nueva España, sino también para profundizar en cuestiones como las relaciones entre los diferentes grupos novohispanos, en los espacios cotidianos, en los conflictos entre estos grupos y en las formas que tuvieron para solucionar sus problemas simbólicos y reales (Montoya, 1983: 81).

Hoy los *yùhu* creen que la brujería es una cosa vivida más que pensada y no realizan sus actividades con el constante temor de la brujería. No obstante, cuando alguno se da cuenta de que se le está haciendo brujería, se enoja con el brujo, siente miedo. Y cuando es más evidente para él que alguien le hizo una brujería o un mal porque el curandero lo confirma, culpa de ello a la persona que considera brujo, que normalmente es un curandero. Si se trata de un mal permanente o de duración larga, sobre todo, si afecta a varias personas, obligan al supuesto brujo a retirar su influencia nociva contrarrestando con el poder curativo del curandero, pero si no llega a funcionar puede haber sanciones más graves como el asesinato del brujo.

La brujería no es cuestión de suerte en la Sierra Oriental y en la Huasteca, ya que el brujo desea perjudicar a personas que odia, con las que ha tenido una discusión o de las que siente envidia; pero a menudo él es sólo el intermediario entre una persona que lo contrata para hacer daño a otro.

Hipótesis del proyecto

Una primera aproximación es pensar que la adquisición de conocimiento y el poder de prestigio de los curanderos, están mediadas por una particular forma de explicar el mundo y que ésta se relaciona con los ancestros, deidades o potencias, donde el curandero es alguien que tiene la capacidad de conectar a los vivos con los muertos y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”. La otra, la observable, que refiere que la transmisión de conocimiento es una cuestión pragmática, empírica, donde interviene la familia y la comunidad, una especie de alianza que el curandero que se inicia establece alrededor de una clientela. Es aquí donde la naturaleza de las relaciones jerárquicas entre los especialistas se vuelve punto de análisis por medio de la articulación de la comunidad con la competencia.

Como segunda hipótesis se puede plantear que la pérdida de poder se encuentra relacionada con la vejez y el agotamiento de los(as) curanderos(as). Con referencia a un poder específico que tiene varias formas, es un poder que se difumina, es un poder que no es acumulable, es el tipo de poder que se va con la vejez o en la competencia, en cuyo caso, es una capacidad social que no depende del individuo que lo ostenta, sino que le adscriben otros o que le niegan.

Una tercera hipótesis se refiere a cómo se entiende el conocimiento y su relación con el don. Entre los *yùhu*, no todas las personas poseen el don de la palabra; son las mujeres y hombres de conocimiento quienes la tienen, pero ¿cómo se entiende el conocimiento? Su adquisición, por un lado, está mediado por una particular forma de explicar el mundo, de *saber hablar*, pero también de *saber hacer*, de saber hablar no sólo con las deidades, también con la gente: aquí el especialista es alguien que tiene la capacidad de conectar a los vivos y con los muertos, los tiempos de antes y de hoy y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida”.

Metodología

Hoy, la etnohistoria se plantea como principal objetivo el mantener un modelo de estudios multidisciplinarios e interdisciplinarios,⁶ desde un marco sincrónico y diacrónico, y a partir de ello generar la discusión y aportes sobre los conceptos de espacio y tiempo y sus implicaciones respectivas para las sociedades indígenas, mestizas, afrodescendientes, españolas o para los diversos grupos y pueblos en procesos que implican los análisis sincrónicos y diacrónicos, lo que permite entender fenómenos tan complicados como las identidades en procesos de larga duración.

En este sentido, la propuesta metodológica que se plantea para esta investigación tiene un carácter multidisciplinario y un acercamiento epistemológico con la consulta de documentos antropológicos e históricos, información etnográfica y el análisis de los términos utilizados en la lengua Yuhú para designar lo que entienden y expresan los especialistas rituales por saber, poder y conocimiento. Aquí, el uso ritual de la lengua en comunidades donde el bilingüismo ha crecido, tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, mitos o historia. De esta forma, la tradición oral transmite y refleja no sólo los cambios que las culturas indígenas han experimentado durante los periodos colonial y del México independiente, sino del mundo religioso de hoy.

Muchos de los términos utilizados en el lenguaje de los especialistas del rito merecen un análisis lingüístico a la luz del dato etnográfico, pues existe un vacío sobre el estudio del significado, su definición misma, la clasificación de sus posibles y nuevas interpretaciones sobre rezos, relatos y plegarias que ayudan a la comprensión de todo el sistema en el que se mueven los curanderos y

6. Entendiendo como multidisciplina la forma de colaboración que implica la participación de más de dos disciplinas en una investigación, sin que cada una abandone o pierda su propia metodología. La interdisciplina exige la integración de la teoría de varias disciplinas con una sola metodología; la interdisciplina exige una integración conceptual y la creación de una metodología para el análisis.

curanderas. A través de los textos rituales y de los procesos de comunicación se realiza una mediación entre diversos componentes,⁷ aunque lo más importante es el análisis sobre el significado y su valor en la praxis, es decir, dentro de la relación establecida entre el hablante y el oyente se hace referencia a la dialéctica establecida entre semántica y pragmática.

Éstos son algunos de los problemas más controvertidos de la teoría semántica. Desde la más elemental afirmación de que una palabra *tiene significado* hasta la proyección del significado dentro de una sociedad y de un determinado modelo mental, existe un abundante proceso de reflexión teórica y de cambio de perspectivas que comienza por interrogarse acerca del significado de los términos en lenguas indígenas, pero esta reflexión ha surgido desde el terreno propio de la lingüística y de la filosofía del lenguaje; de hecho, hay una bibliografía amplia al respecto desde finales del siglo pasado.⁸

Puedo mencionar varios conceptos en Yuhú que no tienen una traducción literal al español y que tendrían que ver más con una forma de pensar el mundo y de pensarse en el mundo, con una filosofía, una epistemología y una ontología específica. Por ejemplo, los términos de *costumbre*, mundo, cuerpo, persona, gente, nagual, sueño, almas, dioses, tierra, agua, aire, viento, sombra, espíritu, fuerza, por nombrar sólo algunos. Es importante hacer la traducción, pero también la descripción que los propios hablantes hacen de estos términos en contextos y situaciones específicas. Por ejemplo, entre los *yùhu* no hay un término para individuo sino para gente. Retomando al historiador indi Guha (1999), me preguntó, ¿qué resultaría si movemos la enunciación en nuestras investigaciones, si desplazamos el lugar desde el cual pensamos los paradigmas?, ¿si le damos la voz a nuestros interlocutores? De esta forma, “lo que parece ser una paradoja es una redefinición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de los otros” (Grosfoguel, 2006: 40).

Para lograr los objetivos de este proyecto se ha revisado lo que se ha escrito sobre los curanderos y curanderas otomíes, tanto en el plano etnográfico como en el histórico. El trabajo etnográfico en la región se ha llevado a cabo desde el 2006 a la fecha, con estancias cortas y largas, pero continuas. Se realiza un análisis lingüístico que apoya el dato etnográfico; se han hecho grabaciones de conversaciones, rezos, plegarias y cantos en diferentes contextos rituales, para luego hacer una transcripción fonológica, un proceso que alude a una traducción libre, literal y

7. El discurso ritual indígena tiene varias características: son unidades semánticas, cuenta con paralelismo; es un lenguaje antiguo y primigenio que expresa la totalidad por medio de la repetición y enumeración de objetos, personas y dioses; construye significados y tiene una eficacia mágica; utiliza la metáfora, la metonimia y los difrasismos o pares metafóricos, también llamados binomios o dobles; éstos consisten en la asociación de dos vocablos para expresar un tercer sentido (Dehouve, 2007: 83-85). Las metáforas se usan para decir la palabra sagrada que sólo pueden pronunciar los que tienen el don de la palabra, los que *saben hablar*, aunque en las lenguas indígenas la metáfora está presente siempre. Ejemplo de ello es el saludo al encontrar a un vecino se dice: “¿Cómo se encuentra tu corazón?”, “¿Cómo está tu fuerza?”.

8. Véase Austin (1971); Van Dijk (1984); Coseriu (1973); Kempson (1982), y Lozano, Peña y Abril (1982). No obstante, habría que mencionar la tesis de Laura Romero y los artículos coordinados por esta autora en la revista *Artes de México* sobre el chamanismo, investigaciones con un análisis profundo de los discursos en lengua indígena. Estos estudios destacan la importancia de la palabra, en rezos, cantos y mitos para la transmisión de saberes entre los chamanes de México. Véase Laura Elena Romero López (coord.) (2015). “Chamanismo. Obscuridad, silencio, ausencia”. *Artes de México*, 118, pp. 6-88.

semántica. Además de las traducciones que fueron proporcionadas por los *yùhu*, se trabaja en la traducción de rezos y plegarias con los especialistas rituales. Tratando de formalizar el sistema escrito, me he apoyado en el *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz*, de Artemisa Echegoyen y Catherine Voigtlander (2007), debido a que la variante dialectal registrada por las autoras es la más cercana a la que se habla en las comunidades de los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla.

Las personas que han colaborado para llevar a cabo esta investigación son los *yùhu* de comunidades pertenecientes a los municipios de San Bartolo Tutotepec y Huehuetla en el estado de Hidalgo, México. Se trabaja en las localidades del Kandehe, Pie del Cerro, San Miguel, El Jovión, Xuchitlan, Pueblo Nuevo, San Juan, San Jerónimo, San Andrés, El Veinte, La Huahua, El Progreso, *El Mundho*, *El Nandho*, El Seis, El Hongo, Cerro Verde, Piedra Ancha y Tutotepec, San Lorenzo, San Ambrosio, San Antonio el Grande.

Resultados

El desarrollo de la investigación ha tenido diversos resultados entre los que se encuentran la publicación del libro de divulgación *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu*, editado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 2022, y la publicación del artículo “Rezos, plegarias y cantos en los rituales *yùhu*” en la revista especializada *Estudios de cultura otopame* del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Por otro lado, se han presentado los resultados del proyecto en diversos foros como la videoconferencia “Especialistas rituales *yùhu* (otomíes): don, saber y curación”, que se llevó a cabo en septiembre de 2021, en el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, plantel Azcapotzalco. Se dictó la ponencia “Poder, saber y brujería entre los curanderos(as) otomíes la Sierra Oriental de Hidalgo”, en el marco del Seminario interno Los estudios etnohistóricos de ayer y hoy, de la Dirección de Etnohistoria, en mayo de 2022. En octubre de 2022 se dictó la ponencia “Los corpus orales en el trabajo etnográfico. Rezos, cantos y plegarias en el contexto ritual *yùhu*”, en el Seminario Experiencia en Trabajo de Campo, en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM, unidad Morelia. Además, se ha difundido el proyecto en medios digitales como Radio INAH, en el programa *Somos nuestra memoria*, en el que se participó con la plática “Poder, saber y brujería entre los otomíes (Sierra oriental del Hidalgo)”⁹ en agosto de 2022. A estos resultados se espera sumar la publicación, en 2023, de un libro en el que se aborden los temas del proyecto.

9. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=RyEU172UYwI>>.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986). *Antropología Médica*. México: SEP / CIESAS.
- _____ (1987). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: SEP / INI.
- _____ (1994). *Obra antropológica XVI. El negro esclavo en la Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Universidad Veracruzana / INI / Gobierno del Estado de Veracruz / CIESAS / FCE.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia (1987). *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Antochiw, Michel (1982). "La medicina indígena". *México Indígena. Boletín 9*, pp. 15-23.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen (1983). *La medicina tradicional en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aramoni Calderón, Dolores (1992). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zozques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Austin, John L. (1971). *Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Báez Cubero, María de Lourdes (2009). *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)* (tesis de doctorado). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Campos Navarro, Roberto (1997). *Nosotros los curanderos. Experiencias de una curandera tradicional en el México de hoy*. México: Nueva Imagen.
- Coseriu, Eugenio (1973). *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Dehouve, Danièle (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero / CEMCA / Ambassade de France au Mexique / INAH / Plaza y Valdés.
- Dow, James (1986) *The shaman's touch. Otomi Indian symbolic healing*. Salt Lake: University of Utah Press.
- _____ (1990). *Santos y supervivencias*. México: Conaculta / INI.
- Echegoyen, Artemisa y Voigtlander, Katherine; y Bartholomew, Doris (ed.) (2007). *Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental, estados de Hidalgo, Puebla, Veracruz*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- Eliade, Mircea (1976 [1951]). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fagetti, Antonella (2004). *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. México: Gobierno del Estado de Puebla.
- _____ (coord.) (2010). *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo*. México: Plaza y Valdés / BUAP.
- Galinier, Jacques (1990). *Lamitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI / CEMCA.
- _____ (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: INAH / CDI / CEMCA.

- Gallardo Arias, Patricia (2000). *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón* (tesis de Licenciatura en Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- ____ (2004). "Los especialistas de la curación. Curanderos teenek y nahuas de Aquismón". *Anales de Antropología*, 38, pp. 179-200.
- ____ (coord.) (2008). *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*. México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Conaculta.
- ____ (2022). *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu*. México: Secretaría de Cultura/INAH.
- Gallardo Arias, Patricia y Galinier, Jacques (2015). "El Don de desencriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales". En Gallardo, Patricia y Lartigue, François (coords.). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 317-332). México: IIH/UNAM.
- Grosfoguel, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa*, 4, pp. 17-46.
- Guha, Ranajit (1999). "La prosa de la contrainsurgencia". En Dube, Saurabh (coord.). *Pasados poscoloniales* (pp. 159-208). México: Centro de Estudios de Asia y África/Colmex.
- Hamayon, Roberte N. (2011). *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: UNAM/IIH.
- Kempson, Ruth M. (1982). *Teoría semántica*. Barcelona: Teide.
- Lagarriga Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.) (1995). *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. México: CEMCA/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- Lozano, Jorge, Peña Marín, Cristina y Abril, Gonzalo (1982). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.
- Martínez González, Roberto (2015). "El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción". En Gallardo, Patricia y Lartigue, François (coord.). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 15-50). México: IIH/UNAM.
- Montoya Briones, José de Jesús (1983). "Un proceso actual sobre brujería en la Sierra de Hidalgo". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXIX, (1), pp. 82-86.
- Quezada, Noemí (2000). *Enfermedad y maleficio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero López, Laura Elena (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México: INAH/Conaculta.
- ____ (coord.) (2011). *Chamanismo y curanderismo. Nuevas perspectivas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ____ (coord.) (2015). "Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia". *Artes de México*, 118, pp. 6-88.
- Van Dijk, Teun A. (1984). *Texto y contexto. Semántica y gramática del discurso*. Madrid: Cátedra.