Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx

Hernández Dávila, Carlos Arturo
Las ngäd'i-dokwe: disrupciones rituales, cuerpos alterados y alteridades corporales en el mundo otomí
Encartes, vol. 9, núm. 17, marzo-agosto 2026, pp. 123-149
Enlace: https://encartes.mx/hernandez-carnaval-otomi-transformacion-cuerpo
Carlos Arturo Hernández Dávila, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9810-5916
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v9n17.438

Disponible en https://encartes.mx

DOSIER

LAS *NGÄD'I-DOKWE*: DISRUPCIONES RITUALES, CUERPOS ALTERADOS Y ALTERIDADES CORPORALES EN EL MUNDO OTOMÍ

THE NGÄD'I-DOKWE: RITUAL DISRUPTIONS, ALTERED BODIES, AND BODILY OTHERNESS IN THE OTOMÍ WORLD

Carlos Arturo Hernández Dávila*

Dedicado a la memoria de "Mariposa",
destacada diseñadora de la estética *ngäd'i* en la Huasteca sur,
fallecida en abril de 2025

Resumen: Entre los otomíes de la Huasteca es el *zithū* (diablo, "devorador de los nombres"), también llamado *mpøhø*, "el rico" o "mestizo", quien preside el complejo festivo del carnaval. En el mismo, encontramos personajes como las "damas" (en otomí, *xumphø*), hombres travestidos de mujeres que encarnan el deseo sexual desenfrenado del juego y la fiesta. Sin embargo, existe una variante llamada las "locas" (*ngäd'i*, quienes son hombres que abiertamente se definen como *dokwe* u homosexuales), colectivo que ha irrumpido en las celebraciones, promoviendo nuevas estéticas en los carnavales huastecos. Este texto pretende abordar las reflexiones en torno a estas *ngäd'i-dokwe* desde un enfoque que describe la transitoriedad inestable de estos cuerpos sexuados, en su constante devenir entre el mundo otomí y el mundo mestizo.

Palabras claves: carnaval otomí, transformación, cuerpo, mestizo, alteridad, homosexuales.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 17 • marzo-agosto 2026, pp. 123-149
Recepción: 4 de noviembre de 2024 • Aceptación: 12 de mayo de 2025
https://encartes.mx

THE NGÄD'I-DOKWE: RITUAL DISRUPTIONS, ALTERED BODIES, AND BODILY OTHERNESS IN THE OTOMÍ WORLD

Abstract: Among the Otomí of the Huasteca region, Carnival is presided over by the figure of the *zithū* (the devil, "devourer of names"), also known as *mpøhø*, "the rich man" or "the mestizo". Within the Carnival celebrations, one finds characters such as the "ladies" (in Otomí, *xumphø*), cross-dressed men who embody an unrestrained and sexualized desire for play and festivity. A more recent variant, known as the "madwomen" (*ngäd'i*), consists of men who openly identify as *dokwe* or homosexuals; this collective has disrupted the celebrations by introducing new aesthetics into the Huasteca Carnival. The article examines the *ngäd'i-dokwe* from an analytical perspective that foregrounds the unstable, shifting character of these sexed bodies as they continually move between the Otomí and mestizo worlds.

Keywords: Otomí Carnival, transformation, body, mestizaje, otherness, homosexuality, non-heteronormative sexualities.

La alteridad, esa condición ineludible

En este trabajo pretendo exponer la condición de reversibilidad cosmopolítica en los cuerpos de las *ngäd'i-dokwe*, las "locas-gays" de los carnavales otomíes de la Huasteca meridional, quienes son un ejemplo performativo de cómo la alteridad logra volver indispensables los modos de coexistencia entre los mundos mestizo e indígena. Esta relación, siempre tensa, revela que la estabilidad y uniformidad pueden ser no solo sospechosas, sino abiertamente peligrosas. Tal y como lo expresan las trayectorias de vida de estas "locas", lo ordinario radica en diferir, convirtiendo a la alteridad en un destino casi irrefutable. En este artículo se busca describir las trayectorias cosmopolíticas de estas "locas-gays", tan otomíes como mestizas.

Si como advierte Eduardo Viveiros de Castro, "hacer antropología es comparar antropologías" (2010: 70), es posible que el ejercicio de esta disciplina –que no es exclusiva de los académicos– implique también cotejar las formas en las que los cuerpos, en cuanto marcas de alteridad, son presentados y representados, producidos y reproducidos. Contrario a los deseos exotizantes de quienes aspiran a ver en los mundos indígenas espacios o culturas inamovibles, estos, en cambio, refuerzan su convicción de aprender a vivir bajo constantes transformaciones que, en muchos sentidos, no parecen conocer ni la mesura ni el control. Dar cuenta de estas innovaciones, adaptaciones e incorporaciones de la alteridad indígena al

mundo moderno (y viceversa) se mantiene como una tarea propia de la etnología contemporánea y, como lo han documentado con singular esmero los trabajos compilados por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (2012), es posible comprobar cómo las locas otomíes son más que personajes de una comparsa carnavalera y sus cuerpos son verdaderas "sinécdoques de modernidad" (Figura 1).

Figura 1. Tres *ngäd'i-dokwe* en el Carnaval de Cruz Blanca. A la izquierda se encuentra "Mariposa", a quien está dedicado este artículo

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila. Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2022.

Trabajos de colegas como Johannes Neurath (2008), Saúl Millán (2015) o Aparecida Vilaça (2020), colocan el acento en señalar que esta identidad múltiple y dúctil no es un problema para los pueblos de la América indígena, como sí lo es para muchos antropólogos, afanados muchas veces en delimitar con precisión la identidad, pretendiendo volver visibles los factores de invariabilidad en mundos donde la mutabilidad es cosa de todos los días. Las etnografías citadas consideran a las cosmologías indígenas como antropologías en toda regla; estas son capaces de dar cuenta de las alteridades que habitan en sus mundos y con las que establecen complejas relaciones de negociación para hacer posible la comunicación. Es de reconocer que la clave de las antropologías nativas no reside en la búsqueda de las unidades subyacentes que los seres comparten, sino en aplicar con rigor una observación atenta y continua sobre las variaciones que, paradójicamente, las hacen susceptibles de coexistir.

Alteridades mestizas: máscaras y ropas de poder

En la Huasteca, la alteridad mestiza se encarna en espacios de poder y en quienes los administran: la Iglesia, las instituciones del Estado (gobiernos, escuelas, clínicas). El otro-mestizo es poderoso. Y en el mundo eclesial esta marca, además, genera disputas centenarias. El evangelio y

las comunidades de la Huasteca mantienen relaciones suficientemente cordiales, lo cual no siempre se replica con los evangelizadores quienes, en muchas ocasiones, se refieren a los pueblos de la región o bien como "tierra de misión" o como "tierra de idolatría", como me relató un sacerdote católico que prefirió mantener el anonimato. Los trabajos de Arturo Gómez (2003) y Alan Sandstrom (2010) en la zona de Chicontepec registraron en su momento la frustración de curas y catequistas ante la necedad de los pueblos para mantenerse en sus prácticas idolátricas y las reacciones de estos ante las imposiciones y descalificaciones no solo de los evangelizadores católicos, sino también de pastores de iglesias evangélicas de diversas denominaciones, preocupados por la salvación del alma y la purificación e higiene del cuerpo otomí (Garret, 2013). Por su parte, Jacques Galinier (2022) ha insistido en el papel del diablo (*zithū*) como el moderador de las contradicciones y el único que garantiza el mantenimiento de los débiles equilibrios sobre los que se sustenta el cosmos, relegando a Jesucristo y a los santos a un papel menor en cuanto a alcances y jerarquía. Justamente la comunidad elegida para obtener la información de este texto se encuentra en esta "tierra de idolatría", descrita en el mapa de la Figura 2.

Sobre el carnaval otomí (dentro y fuera de la Huasteca) contamos con abundantes materiales de buen calado (Lazcarro, 2017; Heiras, 2017; Rainelli, 2019). La elección de esta región proviene de un interés por efectuar comparaciones entre comunidades otomíes con diferentes grados de evangelización. Mi trabajo de más larga data ha sido entre los otomíes de la Sierra de las Cruces y Monte Alto, en el Estado de México, quienes han vivido la presencia de curas y frailes misioneros –además de funcionarios, maestros y otros representantes del Estado– de forma continua desde el siglo XVI (Hernández, 2022). Al buscar una región de comparación, encontré en la Huasteca sur un terreno óptimo para esta empresa. Fue así que entré en contacto con el colega Santiago Bautista Cabrera, a la sazón estudiante del Doctorado en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, originario de la comunidad otomí de Cruz Blanca, Ixhuatlán de Madero. Santiago –quien es un reconocido investigador de su propia comunidad– había dictado una ponencia en el Seminario Permanente de Pueblos Otopames sobre la importancia del culto a la Sirena-Santa Juanita (llamada en otomí *xumphø dehe,* "la dueña" o "señora" del agua) en el santuario conocido como

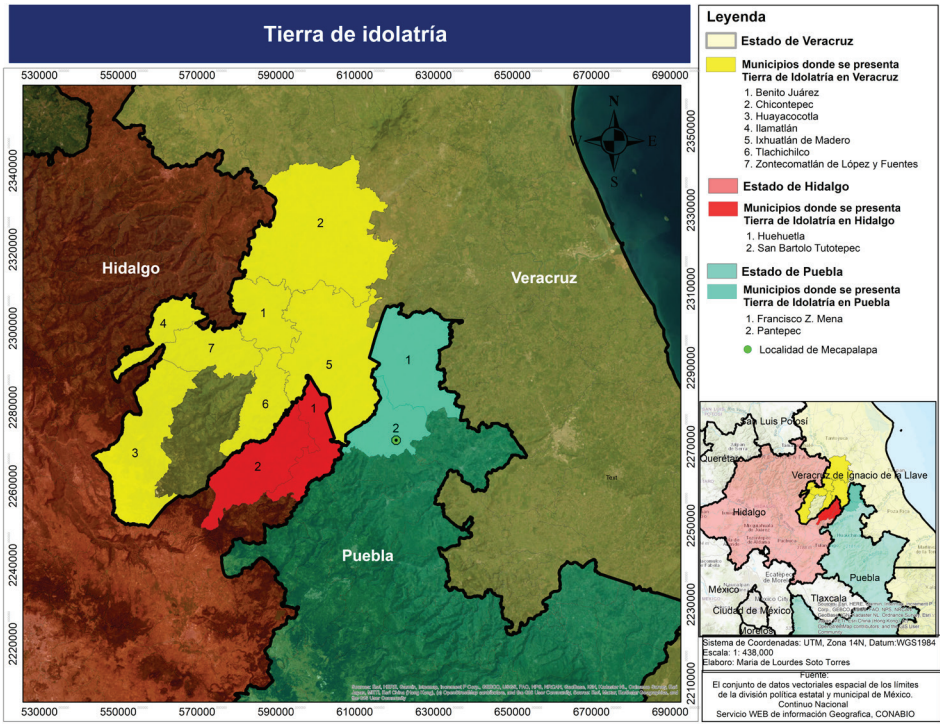

Figura 2. La "Tierra de idolatría". Con el número 5 y en amarillo destaca Ixhuatlán de Madero, Veracruz.

La Joya; llamó mi atención el registro que hizo acerca de los dichos de los fieles que describen este espacio como una "presidencia municipal". En su tesis de maestría (2017), este autor presentó la siguiente información:

> Esta casa de costumbre es una oficina en donde se reúnen personas de "razón", jueces, secretarias, policías, maestros, ahí llegan los jefes. Es así entonces que el que va a hacer una petición debe llevar la ofrenda completa, debe invitar a más gentes para que haya más fuerza, es como si fueras a una presidencia a presentar tus papeles, si le falta algo no te apoyan y aún si llevas más gente (expresa doña Arnulfa, médico tradicional de la comunidad) (Bautista, 2016: 178).

Esta afirmación hallaba concordancia con lo que escuché de las ancianas nahuas del pueblo de Santa Ana Acatitla, en Chicontepec, Veracruz,

quienes me dijeron, durante la celebración de la renovación de los poderes de un chamán nahua local, que el cerro sobre el que estábamos era "presidencia" y que dentro-debajo de él despachaban "el presidente, las secretarias –vestidas con blusas, faldas y tacones–, los policías y los jueces, todos gente de razón". Este testimonio dialoga con otro similar de los otomíes también de la Huasteca, reportado por Israel Lazcarro, acerca del cerro *Mayóni'ja*, también conocido como "Iglesia Vieja" o "México Chiquito", y que para los vecinos de la comunidad de Zapote Bravo (vecina a Cruz Blanca) es análogo, por su dimensión de poder y jerarquía, no a una simple "presidencia municipal", sino más bien al mismísimo "gobierno federal" (Lazcarro, 2024: 139). En el mismo sentido, Lazcarro refiere que el pozo más antiguo de la comunidad de Zapote Bravo es un "presidente" (*tsët'abi bøhthe*), que exige ser visitado y tratado con la dignidad propia de su jerarquía (Lazcarro, 2024: 13).

No estamos ante "representaciones" de la alteridad, sino ante la constatación de que, desde la lectura indígena, el poder (no solo el político-estatal) y sus atributos son, incuestionablemente, propios del mundo mestizo. La curiosidad me llevó a proponer un viaje para conocer la "presidencia" donde gobernaba la Sirena pero, debido a que las fechas de su fiesta habían pasado, solicité a Santiago Bautista su hospitalidad para poder visitar Cruz Blanca durante su exuberante carnaval (en otomí *ntëni,* "el juego") el año siguiente, petición que nos fue concedida a mí, a mi hija y al grupo de amigos y colegas con quienes asistimos en 2022 a la fiesta en honor del *compadre*, *patrón*, *zithū o mpøhø*: el otro, el diablo, el rico y gran mestizo por excelencia, tal y como se observa en la Figura 3, con el diablo encarnado en un muñeco que tiene los rasgos de Andrés Manuel López Obrador, presidente de México entre 2018 y 2024.

En Cruz Blanca y en muchos pueblos de alrededor, el carnaval es anunciado con un mes de anticipación en la ceremonia llamada Levantamiento de Banderas, durante la cual las máscaras del diablo son despertadas de su letargo y llevadas a la plaza del pueblo para recibir el saludo de la comunidad. Al caer la noche, los "costaludos" o *bota,* seguidos de los diablos y de otros enmascarados, arribaron a la galera del pueblo para depositar las máscaras en el suelo, dentro de un círculo de protección formado por una vara de ortiga, donde se les saluda, se les prenden velas y se les ofrece comida y alcohol en generosas cantidades. Las familias llegan hasta ellas y les hablan, saludándolas y dándoles la bienvenida. A las más-

Figura 3. El diablo/compadre (*Ẑithū*) del Carnaval de Cruz Blanca, con el rostro de Andrés Manuel López Obrador, y flanqueado por diablos de color negro y rojo

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila. Ixhuatlán de Madero, Veracruz, s. f.

caras las acompañaban además los diablos, "sus hijos", quienes aparecen con los cuerpos pintados de rojo y negro, debidamente enmascarados, arrastrando cadenas y haciendo sonar campanas de metal. En cierto momento, fuimos convocados a la intimidad de una casa cercana donde una familia hacía su propio ritual delante de su impresionante altar, en el que se acumulan varias decenas de máscaras de diablo.

Luego de cuatro semanas y con este mismo grupo, volvimos a Cruz Blanca, ahora sí, al carnaval "formal".[1] Si el encuentro con las máscaras que comían y recibían las libaciones me había impactado, durante el carnaval quedé atrapado por el espectáculo del culto al *compadre,* siempre caracterizado por tener el rostro de alguien con poder (en 2022, Andrés Manuel López Obrador; en los dos años siguientes, Joaquín el "Chapo" Guzmán).

[1] En general, en las comunidades indígenas de México, el carnaval se celebra conforme al calendario litúrgico; es decir, desde el viernes o sábado anterior al Miércoles de Ceniza. Sin embargo, en la Huasteca meridional el carnaval se lleva a cabo en las comunidades a lo largo de toda la Cuaresma e, incluso, durante la misma Semana Santa, debido a una negociación no escrita entre pueblos para no encimar las fiestas y que la circulación de grupos musicales, danzantes y visitantes sea equilibrada. En aquellas comunidades que celebran el carnaval durante la Semana Santa, la decisión se toma pensando en los migrantes que vuelven a pasar sus vacaciones en casa, asegurando así una participación más nutrida de "jugadores". En Cruz Blanca, desde que he tenido ocasión de visitar a la comunidad, el carnaval se realiza después de la fecha "oficial".

Igual de atractiva era la vista que ofrecía un grupo de personajes femeninos a quienes identifiqué primero como las "damas" (*sumphø*), quienes participaban en el juego y que pude dividir en dos simples categorías: quienes llevaban máscaras y quienes no. Todos eran hombres travestidos, pero las enmascaradas portaban además ropas tradicionales, mientras que las "desenmascaradas" llevaban vestidos escotados, zapatos de tacón alto, iban bien maquilladas y, acaso lo más llamativo, no parecían necesariamente "disfrazadas". "Nosotras no nos disfrazamos, nada más nos *pulimos* para vernos mejor", me dijo una de ellas, quien portaba una minifalda muy ajustada, sandalias, una blusa blanca y una peluca morada: "pero esto que ves, esto somos todos los días", remató. En cierto momento, este grupo se reunió para comer y les pedí que posaran para mi cámara, iniciándose un diálogo desafiante y enigmático. A pregunta expresa sobre si ellas eran las "damas" del carnaval, me respondieron lo siguiente: "No, nosotras somos las *locas* (*ngäd'i*). Nosotras somos las novias del diablo". La respuesta me pareció inquietante.

A lo largo del carnaval de aquel año, las locas nos relataron sus respectivas historias de migración desde Ixhuatlán de Madero y otros pueblos del sur de la Huasteca hasta la zona metropolitana de la Ciudad de México, compartiendo sus experiencias sobre su trabajo y la forma en cómo discurre su vida lejos del rancho. Pero la atención estaba sobre todo en lo que para ellas significaba ser loca: "En el carnaval están las 'damas' (*sumphø* u *hørasu*, si bien en Cruz Blanca ambas categorías no son familiares), pero somos 'locas' (*ngäd'i*), y cuando el carnaval acaba, todas somos *dokwe*", me dijo Andy, una de las "pioneras" de este colectivo. El que las "locas" fueran novias del diablo significaba que también representaban los bienes y riquezas que este detenta, lo que explicaba también su apariencia mestiza, pues evidentemente comparten el estilo de vestir propio del mundo donde su novio/esposo gobierna.

Aquella primera incursión en el carnaval de Cruz Blanca me dejó varias interrogantes sobre aquellas "locas" y las formas en las que su vida se desenvolvía con soltura ("triunfando", en sus propias palabras) lo mismo en la Huasteca que en Ecatepec, Naucalpan o Tlalnepantla y otros municipios conurbados a la Ciudad de México.[2]

[2] Actualmente desarrollo una investigación sobre el carnaval otomí en el norte del Valle de México, cuyos resultados estarán listos a lo largo del año 2026.

"Locas" y *dokwe*: cuerpos, palabras y sentidos

Nombrar es crear. En muchos pueblos de raíz otomí que experimentan la pérdida de la lengua suelen sobrevivir palabras a las que mucha gente suele calificar como "groserías". Es el caso de la palabra *dokwe*, la que es de uso constante incluso entre los migrantes de la Huasteca que viven en la periferia de la Ciudad de México. Una página de Facebook, dedicada a la promoción del carnaval otomí en Ecatepec, publicó un meme que ilustra esta información, como se observa en la Figura 4:

Figura 4. Meme sobre el término "docue"

Fuente: https://www.facebook.com/photo/?fbid=3389640981337285&set=a.2014104348890962

El término *ngäd'i* ("loca") se diferencia del de "dama", debido a que la primera "siempre es mujer, aunque esté atrapada en el cuerpo de un hombre; los que se visten con máscara y faldas y eso solo se visten en carnaval, pero no son gays", sostiene Andy, una de las "locas pioneras" de Cruz Blanca. Por su parte, el término *dokwe* admite diferentes traducciones, siendo las más habituales las de "maricón" o "puto". Algunas locas me decían que podría traducirse literalmente como "piedra enojada", pero no abundaban más al respecto. Esta palabra me intrigaba mucho y fue necesario buscar el apoyo del lingüista e investigador independiente Mäst'o̱ho̱ Thu'bini, quien realizó un rastreo de dicha palabra para este texto. Según su propia investigación, *dokwe̱*:

1) Deviene de "*Doki/Thoki* - tronchar" y "*we* - gritar"; por lo tanto, se interpretaría como "Hombre que grita al ser tronchado" (o "roto" en el acto sexual). Se trata del hombre homosexual pasivo y esta acepción se respalda principalmente en la referencia descrita en el *Arte breve de la lengua otomí* y *Vocabulario trilingüe* de fray Alonso Urbano (*ca.* 1604), foja 352 'P ante O', en la entrada léxica "Puto que padece", que en el Hñähñu escrito en la obra es "*Notocue*" y "*Notâtocue*". En el mismo documento, en la siguiente entrada léxica, se menciona al "*Puto qhaze*" y en Hñähñu está escrito como "*Notitocuete*" y "*Notichate*", lo cual refiere al hombre homosexual activo y que posiblemente su significado sea "quien hace gritar tronchando o rompiendo" (en el acto sexual).
2) De manera similar a la primera propuesta, esta segunda puede venir de "*Do'mi* - inclinar o humillarse" y "*kwe̱* - enojarse"; por lo tanto, se interpretaría como "Hombre que se enoja al ser inclinado" (o "humillado" en el acto sexual y el concepto de "enojarse" referiría a los "gestos y gritos" de placer sexual durante el coito). Refiere al hombre homosexual activo y que posiblemente su significado sea "quien hace enojar inclinando o humillando a otro" (en el acto sexual).
3) La última propuesta deviene de "*Do* - piedra*" y "Kwet'e* - estar pegado"; por lo tanto, se interpretaría como "testículo o huevo pegado, que se pega". Esta acepción podría denotar al "hombre con vulva" o "afeminado".

Además, la palabra *dokwe̱* está referida en otras publicaciones lingüísticas:

- En el *Diccionario etimológico de otomí colonial* (1901), Lawrence Ecker menciona la palabra *Dokwe* en la página 352, entrada léxica To[9] con los significados de "sodomita", "puto", "hermafrodita" y "aputado".
- En el *Diccionario otomí-castellano del patrimonio indígena del Valle del Mezquital* (1956) refiere el vocablo *Docue* con los significados "invertido", "afeminado" y "hombre vestido de mujer".
- En el *Diccionario del hñähñu* de Luis Hernández Cruz y Moisés Victoria Torquemada del Instituto Lingüístico de Verano (2004) se anota lo siguiente: invertido, afeminado. "*T'enä ge ya dokue̱, 'bu̱ ra 'beẖñä, di hñuxhuí rá mi 'beẖñä, ha 'bu̱ ra däme, di hñuxhuí rá midäme.* Dicen que los invertidos, si son mujeres se echan con su compañera mujer, y si son hombres se

echan con su compañero hombre". Sodomita: "*Stá nu 'na t'enä ra dokue̱ di neki ra 'beẖñä, pege xa me'tsa rá 'beẖñä, 'nä.* He visto a una que dicen que es sodomita; se ve que es mujer, pero dicen que ha tenido esposa".

- En el *Diccionario yúhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)* de Artemisa Echegoyen y Katherine Voigtlander, publicado por el Instituto Lingüístico de Verano (2012), se menciona lo siguiente: *(ra) dòkwe̱*. El manflorita, el homosexual (hombre). "*Ra dokwe̱ t'ëmba n'da ran 'yohu̱ 'bu̱* in *zohse̱ rá* min *'yohu̱wi.* Le dicen manflorita a un hombre cuando se mete con otro hombre".

Existe otra palabra que refiere al maricón, que es *tsabxi:* "Puto, joto, maricón". Deviene de los términos "*Tsa* - tragar o devorar" y "*Xii* - piel o pellejo"; por lo tanto, sería "el hombre que traga pellejo" (Mäst'o̱ho̱ Thu'bini, investigación y comunicación personal, 2024).[3]

- El campo semántico de estas definiciones, sin embargo, no estaba completo. En mis observaciones constataba el aire lujurioso con el cual las locas eran recibidas y, sobre todo, tratadas por los hombres presentes –viejos y jóvenes– con frecuentes bromas de carácter sexual, o con abiertos empeños en tocarlas o invitándolas a tocarlos a ellos en un abierto ambiente erótico. Con esta idea en mente, traté de trazar una ruta de análisis acerca de las trayectorias de los cuerpos de las *ngäd'i-dokwe̱* como cuerpos tan otomíes como mestizos, tan masculinos como femeninos, tan huastecos como urbanos, tan pudorosos como libertinos, dentro de un sistema de transformaciones que exige comprender una amplia serie de categorías de entendimiento sobre la cosmopolítica otomí, en especial a partir de la alianza conyugal (e interespecie) entre las locas y el diablo, alianza que, al consumarse, permite considerarlas como una bendición para las familias y las comunidades. Circunscribirlas a personas que ejercen determinados roles sexuales no daba cuenta de la historia completa. Es así que se imponía un ejercicio más extenso para comprender con más precisión su papel no solo durante el carnaval, sino en el mundo huasteco, pues en sí mismas las

[3] El trabajo lingüístico del investigador independiente Mäst'oho Thu'bini ha sido fundamental en esta y otras investigaciones desarrolladas por mí en diversas regiones otopames. Quiero reconocer su continuo espíritu de colaboración.

locas me parecían cuerpos que en realidad devenían elogios de la alteridad que había detectado en los atavíos, por ejemplo, de la Sirena o de las entidades patógenas de los recortes de papel de uso ceremonial.

Las *ngäd'i-dokwe* como habitantes de la "tierra del amor"

Sobre el carnaval en la Huasteca disponemos de un buen aparato bibliográfico (Galinier, 1990; Heiras, 2012; Gallardo, 2012; Trejo *et al.*, 2014). Los mismos autores de la *Sonata ritual* no dejan de hacer énfasis en el poder y la tensión sexual que se vive en los *juegos* otomíes, radicalmente diferente de lo que se observa entre nahuas, totonacos y tepehuas. Entre los otomíes, muertos benéficos y muertos en desgracia parecen atropellarse en el carnaval, en abierta competencia por el desahogo de las tensiones sexuales. En la región vecina de la Sierra Madre Oriental, el mismo Jacques Galinier había identificado en el contexto carnavalesco al personaje *hørasu*, "la mujer que hace el amor", cuyo origen es la tierra caliente ("la Huasteca, la tierra donde se hace amor") (Galinier, 1990: 349-351). De acuerdo con este autor, es sugerente que en el otomí serrano "copular" y "Huasteca" compartan raíz. "La Huasteca es pura comedera y cogedera", me dice Bartolomé Hernández, un joven y afamado tejedor nahua en una charla informal, mientras ambos contemplábamos el frenesí carnavalero de la comunidad de Cruz Blanca.

Y es que, sin duda, una aportación muy sugerente de Galinier es la de mencionar que, en la Sierra Madre Oriental, las *hørasu* son consideradas como divinidades "vivas", originarias de las tierras bajas y calientes de la Huasteca ("la tierra del amor"), que se muestran eróticamente activas y vitalmente fértiles. Son, además, actualizaciones de Tlazoltéotl, la diosa "de la creación, la lujuria y la confesión de los pecados", y además se encuentran siempre adoloridas tanto por su esfuerzo sexual como por el trabajo de parto, que es su natural consecuencia. En un trabajo más reciente, el mismo Galinier reflexiona sobre las formas "estéticas" y "cosméticas" mediante las que el diablo seduce (y amenaza) con sus ornamentos de "dama" o "putita" (Galinier, 2025: 212-213). Por su parte, el trabajo de Santiago Bautista nos confirma el tratamiento que las locas (*ngäd'i*) reciben como entidades sagradas (en este caso, como semillas) en el carnaval de Cruz Blanca:

> Desde la exégesis de los especialistas del ritual, estos personajes (las locas) representan la semilla y hacen referencia a la fertilidad de la tierra, por eso es necesario abastecerlos con mantenimientos abundantes para que estén contentos y puedan atraer la prosperidad, la abundancia y suerte para el capitán del carnaval. Don Mauro explica lo siguiente: "Las damas juegan, como quiere decir, como hacen los que van al cerro". "Ya lo vestía la semilla que traen del cerro nada más que no lo ponen su máscara. Lo vestían bien, lo ponen ropa buena, lo ponen sombrero" [*sic*]. Por eso dicen que ellos que dejan suerte, por eso de que le dan de comer bien, lo ponen la mesa, su plato y bailan como danza (Bautista, 2017: 161).

En otras palabras, las locas se presentan bien vestidas a la casa de los capitanes del carnaval y se les compara con el elegante revestimiento que envuelve a las deidades hechas de papel recortado en los rituales de costumbre (Figura 5). Además, reciben –como las deidades que son– un trato especial a la hora de la comida, la cual hacen de pie en torno a la mesa (Figura 6).

Figura 5. La Sirena, de papel recortada, portando un vistoso vestido de quinceañera
Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila La Joya, Cruz Grande, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2024.

Figura 6. Las locas siendo recibidas y bendecidas en la casa del capitán del carnaval
Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila Zapote Bravo, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, s. f.

Con estas coordenadas, pude empezar a entender la información que obtuve en las conversaciones con las locas con las que establecí más confianza. Llamaba mi atención el hecho de que muchas de ellas vivían

en la Ciudad de México o en sus municipios vecinos y, de acuerdo con sus testimonios, trabajaban intensamente a lo largo de nueve o diez meses para luego dedicar dos meses enteros en jugar en la mayor cantidad posible de carnavales en un circuito que abarca pueblos tanto de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, como del vecino municipio de Huehuetla, Hidalgo, o, inclusive, en algunos pueblos de la microrregión de Pantepec, Puebla. "Es que nos esperan en todos lados, se alegran de que lleguemos y las locas de otros pueblos nos invitan al suyo y nosotras también las invitamos al nuestro, y así nos acompañamos y todo es desmadre y relajo y putería, aunque a veces también hay enviadas y competencia", me confió una de ellas con la complicidad de sus compañeras mientras se "producían" (se arreglaban) para salir a "triunfar" en el carnaval de Cruz Blanca.

Durante el carnaval de 2024 acompañé a varias "locas" desde este pueblo y hasta la comunidad vecina de Zapote Bravo para "jugar" ahí. Me advirtieron que era menester tener cuidado de no alterar la fiesta y fui testigo de las formas en las que las visitantes eran convidadas a comer, de pie, en la misma mesa en las que ya comían las "locas" locales, recibiendo como bienvenida un trato ceremonial que consistía en sahumarlas con copal, acto que llevó a cabo la dueña de la casa, quien después pronunció un breve discurso en otomí para dar gracias por tener "tantas locas que debían traer buena suerte a la casa".

Una de ellas, vestida de novia, me comentó que los dueños de la casa le habían solicitado expresamente ir así, pues deseaban que sus hijos "encontraran una buena mujer para casarse y tener hijos y ser felices", confirmando la intuición de que las "locas", junto con su condición lasciva, representan también augurios de buenaventura, así como deseos de prosperidad y abundancia. No es casual que una de las locas de Cruz Blanca e hija de uno de los "costaludos" sea tenida como un signo de buen augurio para su propio padre. Hablando de la relación al interior de la familia, una amiga de esa casa sostiene que "su papá sabe que ella es de buena suerte. Él sabe que mientras ella siga jugando, en la familia tendrán siempre una abogada, una licenciada, una doctora, una dama elegante, una mujer de ciudad. Una mujer poderosa y que les traerá muy buena suerte". Esta condición parece evocar al texto de Vilaça ya citado: la ropa mestiza no cubre la vestimenta indígena: la "piel de licenciada" mestiza no anula la piel otomí, la alteridad es al mismo tiempo un punto tanto de

partida como de llegada. Las pieles, en todo caso, no se superponen, sino que se suman entre sí.

Cosmopolítica *ngäd'i*: las locas como mediadoras entre el diablo y los humanos

La cosmopolítica es un concepto que ha conocido diversas interpretaciones, definiciones y modelos de análisis. En un artículo más o menos reciente, Mario Blaser insiste en las formas mediante las que el término deviene útil no solo para poner en crisis la clásica distinción naturaleza/cultura, sino también para volver pertinentes las azarosas, cuando no tormentosas, tareas para que diversos colectivos –humanos, no humanos, exhumanos– construyan relaciones suficientemente habitables del cosmos común (Blaser, 2018). La pregunta en este asunto es la siguiente: ¿qué papel cosmopolítico juegan las locas en su mediación entre el diablo, el gran mestizo, el *zithū*, y los hombres? ¿Cómo explican que, "al poner el cuerpo", las relaciones rotas o quebrantadas, los conflictos entre aquel y la gente pueden quedar zanjados al menos por un año más?

Una mujer en Cruz Blanca es fundamental para entender a las locas contemporáneas y su importancia. Su nombre es Cecilia, quien tiene casi cuarenta años, es madre de una pequeña niña y se desempeña como obrera de la construcción en la zona metropolitana de la Ciudad de México o en los pueblos de Ixhuatlán de Madero: "Donde haya chamba, ahí estoy presente", dice con orgullo y autonomía. Cecilia es una de las iniciadoras de la tradición de las locas que, con los años, se han consolidado como actrices indispensables en el juego. Como afirma una de ellas, "Yo me siento tan jugadora como juguete, y sin nosotras, la fiesta no está completa".

Saltan a la vista las enormes diferencias entre los atavíos de las damas y las locas, que radican en el empeño, la formalidad y la pulcritud con que ambos grupos portan la ropa femenina. Las locas necesitan "producirse", palabra en castellano que se refiere al acto de embellecerse mediante un elaborado protocolo que involucra el acomodo de prótesis de nalgas y senos, la colocación de fajas, vestidos de noche, de novia o de quinceañera; así como la portación de tacones, el uso de maquillaje más o menos exagerado, un buen peinado y el cuidado de las uñas, más el infaltable perfume y el ajuar complementario (bolsas de mano, abanicos, a veces antifaz). Podría pensarse que estos atavíos se remiten "a los modos de vestido de las mujeres de la ciudad", pero la frase es cada vez menos sostenible porque

las otomíes de estas regiones mantienen ya un patrón de residencia en las zonas metropolitanas de las ciudades de México, Monterrey, Reynosa, Chicago o Nueva York. De hecho, las locas son un ejemplo extraordinario de la paulatina mestización del mundo otomí y de la "otomización" del mundo mestizo en un sentido absolutamente reversible. Esta mestización implica no un sincretismo o una hibridación que anula el estatuto étnico o simbólico en favor de una suerte de ecumenismo cultural: lo que sostengo es la compenetración mutua que preserva los elementos de cada mundo y los mantiene en un equilibrio inestable, capaz de resolverse de múltiples formas.

En palabras de Cecilia, el grupo posee una identidad que no necesitaba una máscara para participar en la fiesta y que tampoco implicaba despojarse de la ropa utilizada, por muchas de ellas, en su vida cotidiana. En todo caso, máscara y disfraz se traducen en procurar una versión mucho más acabada de sí mismas, una exacerbación de sus atributos femeninos, de sus vestidos, de su sexualidad abiertamente provocativa.

> En mi casa se juntaron las primeras veces, hace como 20 años, las locas. En ese tiempo yo era la única que trabajaba, así que yo compraba lo que ellas necesitaran. Eran pocas y no es que todas las que quisieran ser locas venían conmigo, pero sí hicimos un buen grupito. Recibimos muchas críticas en este tiempo, y yo en especial por ser la que apoyaba a los chicos. Pero es que a mí me nacía porque yo también soy loca. La gente pensaba que éramos putas, que desafiábamos a las familias o que queríamos provocar problemas, pero nosotras en realidad estábamos haciendo la costumbre con respeto. Y en mi casa se cambiaban, se arreglaban, se ponían guapas, y salíamos a jugar, a brincar, a bailar, a vivir la fiesta (Cecilia Tolentino, comunicación personal, 12 de noviembre de 2024; en la Figura 7 se observa a Nicole revestida en traje de novia).

El origen del grupo está vinculado a una cuestión organizativa o a una variante del carnaval mismo, propia de las evoluciones de los moldes estéticos a los que está sujeto. Cecilia es muy específica en este aspecto:

> Y es que, vamos a ver: en el carnaval yo no me visto como yo quiera. Yo no elijo la ropa por ser la más vistosa, la más bonita, la de mejor colorido o las mejores combinaciones, según mi opinión. Yo me visto como me dice el

Figura 7. Nicole, vestida de novia en el carnaval de Cruz Blanca

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila
Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2022.

> compadre, mi viejo […] el diablo, pues. Porque él es mi viejo también. Él me manda en sueños cómo debo de vestirme: "Hoy te quiero ver así y así, con este vestido, estas medias o estos zapatos. Con estos adornos, este disfraz". Y es que nosotras somos quienes le calmamos las ganas, la tensión que él tiene en el mundo de abajo. Nosotras somos sus mujeres, sus novias, sus damas de compañía. Por eso es que nuestro juego debe ser muy cuidadoso, porque él nos debe dar permiso, dándole una vela, invitándole una cerveza, un trago y ya después las locas andan justamente haciendo sus locuras (Cecilia Tolentino, comunicación personal, 12 de noviembre de 2024).

Cecilia considera que, en el caso de las locas, la ropa y los atuendos –maquillaje, perfume, accesorios, otros atavíos– es algo más que un elemento estético que incita la lujuria masculina y la envidia femenina de los habitantes de las comunidades. Más bien, responde de inmediato a las demandas de su pareja infraterrenal, quien cuida de ellas –y del pueblo entero– a lo largo del año.

¿Qué significa, cómo se vive esta alianza interespecie con una potencia tan compleja como el diablo, con *zithū*? Una de las posibles respuestas a esta pregunta es que dicha alianza permite a sus novias sobrevivir y

triunfar en el mundo mestizo, de donde proviene el diablo. Además, las locas se saben otras, extrañas y distintas tanto a las mujeres como a los hombres del pueblo: son doblemente mestizas (*mpøhø*) y su característica principal es manifestarse siempre como seres liminales: ni hombres ni mujeres "como las del pueblo", ni enteramente de la ciudad, ya que hablan otomí, tienen un rancho al cual volver cada que sea necesario, cuentan con redes parentales extensas tanto en la Huasteca como en la periferia de la Ciudad de México.

Esta liminalidad les permite vivir cómodas en muchos ambientes, incluso en la vida ordinaria de la comunidad, pero especialmente durante el carnaval: "Yo vivo para el carnaval. Todo el año trabajo muy fuerte y cuando llega el carnaval, dejo el trabajo botado o pido permiso y me voy a todos los carnavales que puedo, en todos los ranchos donde me invitan a mí y a mis compañeras", me comentaba "Mariposa", una de las locas más famosas en el rumbo gracias a su creatividad en el diseño de sus vestuarios en el carnaval de 2023: "Mira, ¡qué bonito mi *outfit* para hoy!", me dice usando la palabra en inglés, mientras la retrato. Cecilia observa todo el conjunto festivo y asiente con la cabeza con un signo de conformidad, como se observa en la Figura 8.

Figura 8. Cecilia oficiando en el carnaval de Cruz Blanca

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2023.

La estética de las locas es atrevida, sugerente, estrambótica y abiertamente seductora. Las minifaldas y lencerías, los tacones y retoques no pueden faltar. En definitiva, la ropa es un indicador de que estas mujeres son seres del mundo-otro y que, sin duda, se sienten cómodas en el mundo mestizo, donde los otomíes solo pueden resistir gracias a poderosas y eficaces redes de apoyo, traducidos en compadrazgos y padrinazgos o alianzas conyugales.

Un ejemplo que ilustra a la perfección este dilema es el de Nicole, una de las locas más deslumbrantes que he conocido en estos tres últimos años de trabajo de campo en Ixhuatlán de Madero. Cecilia aún recuerda cuando Nicole era Ramiro, quien por entonces tenía 13 años y decidió manifestarse abiertamente como un ser *dokwe*, causando un pequeño terremoto en su familia, a la que tuvo que abandonar cansado de las presiones y la violencia doméstica, para refugiarse en la casa de Cecilia, quien lo recibió como una hermana necesitada de apoyo, techo y comida. Nicole estuvo un tiempo en casa de su protectora hasta que tuvo que dejar un tiempo el rancho, pues encontró una pareja que le propuso irse a buscar una nueva vida. Esta huida preocupó a sus padres, quienes lo buscaron hasta encontrarlo y le pidieron que volviera, prometiéndole absoluto respeto en sus decisiones y formas de vivir la vida. Nicole entonces se convirtió en una de las locas más atractivas de los carnavales, si bien ella siempre decide volver a vestirse de "él" una vez acabado el carnaval. Trabaja actualmente en la Ciudad de México, en una tienda departamental de Coyoacán, y en sus redes sociales exhibe fotos siempre vestido de "niño", como le gusta autonombrarse. Conocer a Nicole ha supuesto para mí la posibilidad de vivir cerca de ella su propia versión del carnaval, pero también ha sido ocasión de beber un café y charlar con su *alter ego*, con Ramiro, en la Ciudad de México.

En una conversación refiere lo siguiente:

> Yo sí debo respetar mi cuarentena. Las locas no necesariamente, porque para esto están, para alocarse, para brincar, para bailar, piden permiso, prenden una vela, un cigarro, y ya pueden hacer lo que quieran. La seducción, el ligue, el enamoramiento durante el carnaval se da en la plática, en el baile, y es que el diablo nos necesita para calmar sus ansias, sus ganas. Él también tiene deseos, tiene ganas y ansiedad de tener sexo. Tiene mucho calor y nosotras se lo quitamos. Porque lo que hay abajo no es lo que hay arriba. En el carnaval podemos ver cómo es el mundo de abajo, así es allá: exceso, mujeres guapas, baile, música, tomadera, cogedera, divertirse. Por eso es que entre nosotras respetamos la vida sexual, pero durante el carnaval a veces, en WhatsApp, las compañeras comentan sus locuras, con quien se acostaron, quien las anda seduciendo. Pero una loca para ser verdaderamente loca siempre debe llamar la atención: yo no tengo reparos en gastar lo que sea en mi ropa, pelucas, zapatos. El carnaval es mi vida. (Nicole, comunicación personal, 22 de mayo de 2024).

Este ambiente de locura carnavalesca también entraña una complicidad que crea lazos de apoyo en la urbe, en donde no es sencillo sobrevivir sin sobresaltos. Lo mismo Cecilia que Nicole-Ramiro han comentado que, a pesar de las naturales competencias, envidias o celos entre locas por deslumbrar en el carnaval, la vida sigue luego de que este termina y que la ayuda y comprensión entre ellas no puede desaparecer: "La vida es muy dura como para perder amigas", concluye una de ellas.

Dokwe: indio, mestizo, hombre y mujer

Además de Cecilia y Nicole y otras locas, fue providencial para mí conocer a la ya mencionada Andy, nacida como José Tolentino Matías en 1981, y quien, como he escrito, es la "pionera" no solo de las locas, sino de alguien abiertamente homosexual, travestido y *dokwe*.

> Yo soy la primera en bailar vestida de mujer en el carnaval, pero luego no me desvisto. Yo no es que me disfrace, yo soy esta mujer y así bailo en el carnaval y así me regreso a México. Seguir siendo esta que yo soy. He visto a muchos niños cómo empiezan a vestirse, aunque no sean mujer todavía o aunque no sepan todavía lo que quieren. Sabía del morbo. Escuchaba a la gente que me decía: "Tú nomás vienes y nos antojas, nomás nos hinchas y no nos das, nos provocas". Y es que yo no le cumplía a nadie. Tal vez a uno entre muchos. Pero sí es cierto que muchas de mis amigas solo van a la putería. Pero yo respeto, a mí me hacen mi limpia porque tienes que respetar desde el carnaval y hasta Semana Santa, dicen con la esposa, nadie con sexo, Viernes Santo. *Domi*: coger. No tienen pareja, les quitamos las ganas. ¿Dónde se puede coger? [En] el monte, los hoteles son los pozos junto al río (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

Andy abre su memoria para dar a conocer su trayectoria biográfica que muestra su paso desde el mundo otomí huasteco hasta el mundo mestizo:

> Yo me llamo todavía José Tolentino Matías y nací en 1981. Pero ahora soy Andrea Matías. Tengo 43 años. Yo salí de mi casa a la ciudad para trabajar, porque en el pueblo no alcanza el dinero, y así me fui a la Ciudad de México, y batallé, pero encontré un trabajo en el que me gusta el ambiente donde estoy ahora, es un buen trabajo porque basta con que te vistas, te arregles

> y ya así con eso ganas. Antes decía: "Quiero un trabajo donde me vistan bonito, aunque no gane nada", pero eso ya es pasado: ahora quiero ganar más. Salí del pueblo después de acabar la primaria. Tenía como diez años y en 1993 salí de Cruz Blanca, de mi pueblo en Ixhuatlán de Madero. Llegamos a vivir a la colonia Loma Linda, en Naucalpan, Estado de México, pero mucha gente vino desde los ranchos de allá sobre todo a Ecatepec, a la colonia de San Pedro La Mesa. Si vas ahí, vas a ver que esa colonia y las que la rodean son el segundo San Lorenzo, la segunda Cruz Blanca, el segundo Zapote Bravo, el segundo Ixhuatlán de Madero, por la cantidad de gente de los pueblos que se vino a vivir ahí. Pero nosotros nos vinimos a Naucalpan. Acá nos vinimos todos, toda mi familia, mi hermana, mi mamá, mi papá, era una vecindad de la familia. Ya todos se fueron de ahí y solo me quedé yo (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

¿Qué significó para Andy revelar su identidad y concebirse como un *dokwẹ*? Ella misma me cuenta su experiencia:

> Hice pública mi identidad hasta el año 2000. Llegué a México en 1993, pero hasta que tuve 19 años me revelé como realmente era yo. Luego de que llegué a México, ya en el 2000 lo hice público. Hacerlo fue muy difícil al principio, pero con el tiempo fui aceptada por la gente, por mi propia familia y en el pueblo, en el pueblo me fingían, no hubo nada más que hablar y ser yo misma. Lo que les digo y lo que pienso es que lo que ven es lo que soy, no tengo que ocultar nada. Y por supuesto que en el pueblo, durante el carnaval, algunas mujeres se encelan de sus maridos porque bailo con ellos. Por supuesto que tengo cambios en el cuerpo, paso a paso, hormonas, pastillas a diario, estrógeno, para que creciera el pelo, las uñas, piel suave, tacto femenino, yo no usé inyecciones me hubiera brotado más, nunca quise abusar de más. Si un día me llego a morir, nunca me voy a poner nada más ni me quito y no me pongo. Los hombres que me voy al hotel me aceptan así. Por eso me consideran la pionera, la primera en rebelarme contra un pueblo y contra la familia, y lo hice sin miedo, porque yo decía, si así me quieren está bien, pero si no, pues ni modo. Por ejemplo, mi mamá siempre me acepta, una vez que mi mamá me aceptó, ya me quedé tranquila. A mi mamá la cuestionaba la gente, que porque me vestía así, que cuando fuera así me pusiera menos femenina. Pero yo a la fiesta que voy me visto como soy, ya sea una playera, un *pants*, pero ya no puedo ocultar nada. Yo no "descubrí que soy mujer". Eso no se descubre.

> Naces con eso y lo llevas a la práctica. Yo, por ejemplo, de niño tenía sueños vestido de mujer. Eres tú, pero en mujer, así te ves en el sueño, como mujer. Iba montada en un caballo blanco, me vi mujer. Ejercer mi sexualidad fue algo muy extraño, porque en mi caso no, no había palabras bonitas, cuando estaba con los hombres solo había calentura y ganas, y las primeras veces, porque es obvio, sientes más dolor en vez de placer, porque duele, no te creas. Hay que aprender a controlar el dolor, se va quitando con el tiempo, poco a poco. A veces me gritan los borrachos "pinche" puto en otomí: *dokwe̱*: pinche puto (Andy, comunicación personal, 14 de abril de 2024).

Me he encontrado con Andy en el bar en el que trabaja en Naucalpan, Estado de México, y sé que cuenta con la confianza de sus patrones para abrir el negocio antes del mediodía. La he visto perfectamente integrada al barrio, albureando con los comerciantes de la zona y en "acción" con sus clientes, quienes la buscan "por elegante". La he visto también en su propia casa en el rancho, cuando me invitó al "costumbre" llevado a cabo por su madre para limpiar la casa y solicitar el favor de la prosperidad a las antiguas, las entidades que resguardan la casa, el pozo y el terreno de su familia, y así la retraté esa noche sosteniendo sus velas (Figura 9). En espera del inicio del ritual, me dijo un vecino: "¡Ah! Viniste al costumbre de José [antiguo nombre de Andy]. Ella es bien famosa: es la gran carnavalera, se viste muy bien para el carnaval […]". Esta declaración reafirma la valía de la ropa, esa "piel social" que cubre, recubre y descubre identidades que se ponen y quitan, y que tanto ayuda para pensar en "la inconstancia del alma salvaje" (Viveiros, 2010) como una forma de asirse al mundo, permitiendo el ensamblaje de muchos mundos más.

Figura 9. Andrea, durante el costumbre de su familia en Cruz Blanca

Fuente: Carlos Arturo Hernández Dávila Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 2024.

Conclusiones

Al recuperar las experiencias de las *ngad'i-dokwe* y presenciar la algarabía con la que son recibidas, esperadas y deseadas, no puedo olvidar que su versión del carnaval, si bien en apariencia solo refiere a juegos sexuales, a erotizar el mundo durante estos días, sin cortapisas ni apariencias metafóricas, también desempeña un trabajo ritual en toda forma. En efecto, una de ellas me comentó que no perdía ocasión de tener varios encuentros sexuales los dos meses que dedicaba a jugar en la ruta carnavalera de la Huasteca sur y que, incluso, había participado en experiencias colectivas en las que ella era el centro del deseo de hombres de varias edades. No olvidó decirme también que se cansaba mucho, pero que ese esfuerzo debía servir para llevar buena suerte y bendiciones al mundo, "y el diablo estaba contento con su desempeño y la recompensaría a lo largo del año".

Otra más me refería cómo algunos hombres "muy jovencitos" iban "perdiendo el miedo", año con año, hasta volverse primero loca y luego *dokwe*: "Así empezamos todas. Tenemos miedo del qué dirán, pero luego sientes una fuerza para liberarte y es en el carnaval cuando una dice: 'Ya, esta soy y soy libre'. Si a alguien no le gusta, pues ni modo: de todos modos, tenemos quién nos cuide y nos protege, que es el patrón. A él le debemos todo. Él debe pagarnos lo que hacemos para su fiesta", sostiene. Con estas "liberaciones", al final del extenso ciclo del carnaval, el diablo cuenta con más novias dispuestas a atemperar las tensiones sexuales que provoca y que deben desembocar ya sea en nuevos seres humanos o en el placentero mundo erotizado otomí.

Las historias de vida que escuché condensan estos primeros pasos de libertad y se extienden a narrar las formas en las que viven la experiencia de la migración desde sus comunidades hasta la periferia de la Ciudad de México, exponiendo además las estrategias de adaptación a una urbe extensa y hostil, en la que sobreviven no exentas del miedo, pero sí sabedoras de que cuentan con el respaldo de "su viejo". Las *ngäd'i-dokwe*, revestidas al modo urbano, son tenidas por indias en la ciudad y por citadinas en el pueblo, pero ellas saben que no están disfrazadas de mestizas ocultando su pertenencia étnica: ellas pueden (y deben) ser tan indias como mestizas, tan hombres como mujeres, tan rancheras como urbanas, tan campesinas como licenciadas: verdaderas "diplomáticas cósmicas", van y vienen entre mundos y sobreviven para contarnos la historia completa de lo que en ellos observan.

Para ellas (como para los otomíes) la alteridad no significa desindianización, sino algo más sofisticado: un constante, inestable y recurrente fluir entre mundos diversos, un ejercicio cosmopolítico por habitar el sitio donde les toque estar, bajo al amparo (¿de quién más?) de su novio, el *zithū*. Con su patrocinio, estas locas, trabajando como estilistas, comerciantes, meseras o albañiles, lo mismo en Ecatepec que en Ixhuatlán de Madero, volverán a los carnavales de la Huasteca sur vestidas como novias, licenciadas, doctoras o actrices, atemperando el humor del diablo y garantizando un año más de salud y prosperidad para ellas, sus familias y sus pueblos.

Bibliografía

Bautista Cabrera, Santiago (2017). "Los equilibrios del universo. Ritualidad y cosmovisión en el carnaval otomí de Cruz Blanca". Tesis de maestría. Ciudad de México: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM.

Blaser, Mario (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible?, *Anthropologica*, vol. 36, núm. 41, pp. 117-144. Recuperado de: https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242

Echegoyen, Artemisa y Katherine Voigtlander (2021). *Diccionario yúhú (otomí de la Sierra Madre Oriental)*. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano.

Ecker, Lawrence (2012). *Diccionario etimológico de otomí colonial.* Doris Bartholomew y Yolanda Lastra (eds.). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México: CEMCA/UNAM.

— (2014). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* Ciudad de México: CEMCA/UNAM.

— (2022). "*Ra bi:* acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, pp. 229-247.

— (2025). *Reflexividad y desasosiego. Una revisión de la metafísica otomí.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM/Centro de Estudios de México y Centroamérica/Instituto Humboldt.

Gallardo Arias, Patricia (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua.* Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Garrett Ríos, Gabriela (2013). "Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua". Tesis de doctorado. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Gómez Martínez, Arturo (2003). *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2012). "Carnaval y días de Muertos: nosotros y los otros", en Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. Querétaro: INAH/INALI/UAQ/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, Gobierno del estado de Querétaro (col. Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp. 313-331.

— (2017). "Carnaval en el espejo de todos santos: otomíes orientales (del sur) frente a tepehuas orientales", en Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath. *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena.* Ciudad de México: UNAM, pp. 323-337.

Hernández Cruz, Luis y Moisés Victoria Torquemada (2004). *Diccionario del* hñähñu *(otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Hernández Dávila, Carlos Arturo (2022). *El granizo sobre la sangre. El chamanismo católico de los otomíes del centro de México.* Buenos Aires: Sb Ediciones.

Hess, Hernán (1956). *Diccionario otomí-castellano del patrimonio indígena del Valle del Mezquital*. México: Instituto Lingüístico de Verano/Dirección General de Asuntos Indígenas, Secretaría de Educación Pública.

Lazcarro, Israel (2024). *Bastión de brujos y de sueños.* Ciudad de México: Bonilla Editores.

— (2017). "Los ejércitos del carnaval en el año ritual otomí: de muertos con memoria y muertos que se olvidan", en Miguel Ángel Rubio y Johannes Neurath. *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena.* Ciudad de México: UNAM, pp. 291-322.

Mäst'oho Thu'bini (2017). *"Rí hneki bí ho da tsi ra sei ko ra bo! Ya nts'othu, ya 'ñeni noya 'ne ya nts'o noya gä hñähñu. Ra nthede ngu 'na ra. Hmi ñä-'ñu majuäni.* ¡Se ve que le gusta chupar pulque con quiote! Groserías, albu-

res y apodos en hñähñu. El humor como una faceta verdaderamente ñuniana". Ponencia presentada en el XIX Coloquio Internacional sobre Otopames. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 16 de octubre de 2017.

— (2024). "Propuesta etimológica en lengua hñähñu-ñuhu: términos *dokwe* y *tsabxi*", mecanoescrito.

Millán, Saúl (2015). "La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas", *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, pp. 82-100.

Neurath, Johannes (2008). "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza", *Cuicuilco,* vol. 15, núm. 42, enero-abril, pp. 29-44.

Pitarch, Pedro (2012). "La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas", en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (coords.). *Modernidades indígenas.* Madrid: Iberoamericana/Vervuert, pp. 61-88.

— y Gemma Orobitg (coords.) (2012). *Modernidades indígenas.* Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Rainelli, Federica (2019). "Detrás de la máscara. Usos y significados del cuerpo en los rituales otomí (México)". Tesis de doctorado. Padua-París: Università degli Studi di Padova/École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Rubio Jiménez, Miguel Ángel y Johannes Neurath (coords.) (2017). *Tiempo, transgresión y ruptura. El carnaval indígena*. Ciudad de México: UNAM.

Sandstrom, Alan (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UNAM.

Trejo, Leopoldo *et al*. (2014). *La sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional.* Ciudad de México: INAH.

Vilaça, Aparecida (2000). "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia", *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* vol. 15, núm. 44, pp. 15- 44.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.

Carlos Arturo Hernández Dávila es profesor investigador de tiempo completo en el Centro INAH-Estado de México. Profesor de asignatura en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es perito externo en antropología social, para el Tribunal Superior de Justicia del Estado de México. Autor de *Iríamos al campo juntos* (ENAH-INAH, México, 2023), y *El granizo sobre la sangre: el chamanismo católico de los otomíes del centro de México* (SB Editores, Buenos Aires, 2022). Su documental *Virus fractal: los rostros de la pandemia* ganó el Venado de Plata del Certamen Miradas sin Tiempo, en 2023.