

19. Interculturalidad en práctica: parentalidad y salud otomí como marco de análisis



DR. LUIS ERNESTO CALIXTO URQUIZA*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.425.19>

Resumen

Este capítulo analiza la parentalidad otomí urbana a partir de una etnografía prolongada realizada durante siete años en viviendas del Invi en la colonia Roma Sur de la Ciudad de México. El estudio muestra que la crianza indígena en el contexto migratorio no representa un rezago cultural, sino que es un proceso dinámico de reorganización identitaria, afectiva y material. Las familias articulan saberes rituales, comunitarios y biomédicos para sostener el cuidado infantil en condiciones urbanas marcadas por la precariedad, la vigilancia institucional y el racismo estructural. La interculturalidad aparece como una experiencia vivida —no como política declarativa— y se expresa en prácticas concretas: remedios herbales combinados con fármacos, la protección del nombre y *ar anxe*, el uso estratégico de la lengua *ñäñhö*, redes de apoyo vecinal y la circulación corporal en espacios de riesgo como azoteas, pasillos y escaleras. La segunda generación desarrolla identidades híbridas que no reproducen el cosmos agrario-ritual otomí, pero tampoco se asimilan plenamente al orden mestizo urbano. Se argumenta que esta parentalidad produce un conocimiento que puede nutrir políticas de salud, así como la educación y vivienda, abriendo la posibilidad de

* Doctor en Ciencias en Salud Colectiva. Docente-investigador de tiempo completo en la Universidad Nacional Rosario Castellanos, México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1265-8713>; correo electrónico: luis.calixto@rcastellanos.cdmx.gob.mx

construir espacios de convivencia intercultural no subordinada. Lejos de ser objeto de integración, la parentalidad y las estrategias de salud en los grupos familiares otomíes ofrecen las claves epistemológicas para diseñar ciudades justas, sensibles y plurales.

Palabras clave: *parentalidad otomí, interculturalidad urbana, etnografía prolongada, salud indígena, identidad híbrida.*

Introducción

La movilidad indígena hacia las grandes ciudades ha configurado, en las últimas décadas, un campo complejo de transformación cultural donde las prácticas cotidianas se reorganizan bajo presiones estructurales y nuevas formas de relación social (Oehmichen, 2001; Castellanos, 2001). Este proceso implica no solo desplazamientos geográficos, sino reacomodos emocionales, políticos y simbólicos en los que la memoria colectiva se reactualiza para sostener la vida lejos del territorio de origen (Aguado, 2017). La migración otomí hacia la Ciudad de México constituye un ejemplo particularmente ilustrativo de este fenómeno, dado que las prácticas de crianza —sostén básico de la continuidad cultural— se ven modificadas de manera profunda al insertarse en espacios urbanos verticales, vigilados y racializados (Fassin, 2000).

La parentalidad, entendida como un sistema de prácticas, valores y afectos mediante el cual una comunidad reproduce y socializa a sus generaciones jóvenes (Calixto-Urquiza, 2014), opera como una de las dimensiones más sensibles del cambio cultural en contextos migratorios. Si el territorio de origen define horizontes de crianza con circulaciones abiertas, redes femeninas intergeneracionales y acompañamiento comunitario en el cuidado infantil, el destino urbano impone una arquitectura social distinta, caracterizada por paredes compartidas, vigilancia institucional, vida en departamentos pequeños, escasa visibilidad de la calle desde el hogar y circulación infantil en espacios que no fueron diseñados para el juego ni para la convivencia prolongada (Aguado, 2017).

En el ámbito de las políticas públicas y los discursos educativos contemporáneos, la interculturalidad suele presentarse como una aspiración

democrática orientada al reconocimiento de la diversidad (Calixto-Urquiza, 2025); sin embargo, cuando se examina la vida cotidiana de familias indígenas asentadas en la ciudad, lo intercultural aparece más bien como un proceso denso, friccionado, desigual e inestable (Gutiérrez-Martínez, 2011). No se trata de un diálogo horizontal entre culturas, sino de una relación marcada por diferencias de poder donde una forma de crianza —occidental, escolarizada, biomédica y nuclear— se impone como estándar legítimo, y otra —comunitaria, ritual, espiritual y colectiva— se evalúa, clasifica o patologiza (Menéndez, 2018 y 2020). Esta tensión es particularmente visible en la parentalidad, donde las decisiones sobre la salud, la alimentación, la movilidad, la protección térmica y la disciplina se vuelven materia de vigilancia institucional (Rodríguez, 2017).

La distancia entre ambos modelos no es solamente epistemológica, sino que es también espacial. El cuerpo infantil, que en el pueblo se mueve sobre la tierra, en campo abierto, bajo vigilancia distribuida y afectiva, pasa en la ciudad a moverse sobre concreto, en techos, escaleras, pasillos y calles (Canuto, 2015). Las prácticas comunitarias de crianza no encuentran un espacio material equivalente en los condominios, por lo que deben reinventarse o fragmentarse (Aguado, 2017). La madre que antes recibía orientación cotidiana de su propia madre, tías, comadres y vecinas experimenta en la ciudad la crianza en solitario, atravesada por la ansiedad y la responsabilidad única (Leal Sorcia, 2012). Las niñas, a su vez, asumen roles de cuidado antes reservados a las mujeres jóvenes y mujeres adultas, modificando su relación con el juego, el tiempo libre y la escuela.

Los desplazamientos intergeneracionales también inciden en la lengua, la ritualidad y el conocimiento del cuerpo (Aguado y Portal, 1991; Canuto, 2015). En el contexto rural de Santiago Mexquititlán, la salud del infante se interpreta desde coordenadas espirituales y energéticas: el equilibrio térmico del cuerpo, la protección del nombre, el resguardo contra el mal de ojo y la sobada para restablecer armonías internas (Moreno-Mota, 2004; Rodríguez, 2017). En el entorno urbano, estas prácticas deben convivir con el ibuprofeno, el paracetamol, el centro de salud y las indicaciones de trabajo social o del DIF, generando modelos híbridos donde las madres alternan remedios caseros con medicamentos farmacéuticos y consultas institucionales para evitar alguna sanción o criminalización (Calixto-Urquiza, 2025; Menéndez, 2022).

Éste escenario no implica un abandono de lo comunitario, sino su reubicación en condiciones adversas. La continuidad cultural otomí se mantiene no como réplica del origen, sino como movimiento adaptativo que selecciona, reorganiza y redistribuye saberes (Calixto-Urquiza, 2025; Canuto, 2015). La migración transforma, y en esa transformación aparecen formas inéditas de otominidad urbana, muchas de ellas depositadas en la generación joven que crece en la ciudad. Estos niños y adolescentes no habitan ya el cosmos agrícola-ritual otomí, pero tampoco se integran plenamente al orden mestizo urbano. Su identidad se construye en medio de fricciones, contradicciones y estrategias de sobrevivencia cultural que combinan memoria, agencia y creatividad.

El análisis de estas transformaciones no puede abordarse desde una sola disciplina. El fenómeno involucra dimensiones antropológicas —territorio, parentesco, transmisión cultural—, psicológicas —ansiedad materna, duelo migratorio, reconfiguración identitaria—, políticas —vigilancia institucional, racismo estructural— y epistemológicas —la coexistencia de modelos biomédicos y cosmovisiones indígenas (Calixto-Urquiza, 2025; Menéndez, 2022; Oehmichen, 2000). La interculturalidad opera como un articulador conceptual que permite comprender que el cuidado infantil, además de ser una actividad doméstica, es, sobre todo, un espacio donde se negocian alteridades, la ancestralidad, la legitimidad y la continuidad histórica.

Examinar la parentalidad otomí migrante demanda, por tanto, una perspectiva que reconozca que la crianza no es universal, sino culturalmente situada (Aguado, 2017, Rodríguez, 2017); que los cuerpos no significan lo mismo en todos los mundos sociales (Moreno-Mota, 2004); que la salud puede ser entendida como energía, nombre, calor, vínculo y territorio (Calixto-Urquiza, 2025; Rodríguez, 2017); y que la ciudad no es sólo una infraestructura, sino un dispositivo pedagógico que moldea el desarrollo infantil (Aguado, 2017). El trabajo de campo llevado a cabo durante siete años en los edificios del Invi en la Roma Sur permite explorar estas transformaciones a profundidad, no desde la distancia analítica, sino desde la relación sostenida con madres, padres, jóvenes e infancias que habitan la migración en carne viva.

En ese proceso emergen preguntas fundamentales para los campos de la educación, la salud, la política social y las ciencias sociales:

- ¿De qué manera la interculturalidad puede pensarse no sólo como reconocimiento, sino como derecho?
- ¿Qué puede aprender la ciudad —instituciones, academia y sociedad mestiza— de la coexistencia otomí para construir relaciones interculturales basadas en la simetría, el reconocimiento y la reciprocidad de saberes?

Estas preguntas no buscan respuestas cerradas. Funcionan como puertas de entrada a un fenómeno que continúa en movimiento, donde cada generación reorganiza el lugar del cuerpo, del territorio y del vínculo comunitario. El presente capítulo propone explorar estos procesos sin reducirlos a una pérdida cultural ni celebrarlos como una integración exitosa, sino reconociendo su complejidad, sus matices y su potencial para nutrir reflexiones interculturales y transdisciplinarias sobre la vida urbana, la diversidad cultural y el futuro comunitario.

Materiales y métodos

El estudio se construyó a partir de una estrategia metodológica orientada por la interrelacionalidad, la escucha prolongada y la presencia territorial. La aproximación no se concibió como una investigación sobre una comunidad, sino con una comunidad, lo que implicó reconocer que el conocimiento no es propiedad exclusiva del investigador, sino el resultado de un vínculo ético y afectivo que habilita la palabra, el relato y el gesto (Aguado y de la Garza, 2018; Guber, 2008; Calixto Urquiza, 2025). La metodología central fue la psicocomunidad (Aguado y de la Garza, 2018; Alveano *et al.*, 2009; Cueli y Biro, 1975), articulada con herramientas provenientes de la antropología, la etnopsicología y el etnopsicoanálisis, en sintonía con los desarrollos de la antropología de la salud y la enfermedad en contextos de desigualdad (Menéndez, 2018, 2022).

La elección metodológica parte de un fundamento intercultural: las prácticas de crianza otomí no pueden ser comprendidas únicamente desde

una perspectiva disciplinaria occidental. Su sentido emerge del entretendido de la espiritualidad, el cuerpo, la memoria y el territorio, por lo que la aproximación analítica requiere métodos que no fragmenten procesos vivos en variables, sino que acompañen su devenir (Aguado y Portal, 1991; Pérez-Ruiz y Argueta-Villamar, 2011; Eroza-Solana y Carrasco-Gómez, 2020). La investigación se desarrolló durante siete años consecutivos, permitiendo observar transformaciones intergeneracionales y procesos de transmisión cultural en tiempo académico y tiempo social (Aguado Vázquez, 2017; Calixto Urquiza, 2025).

Diseño metodológico general

La investigación se estructuró como una etnografía prolongada de convivencia y acompañamiento, sin periodos de levantamiento aislados, en coherencia con las propuestas de la etnografía densa y del trabajo de campo como una reconstrucción situada del conocimiento social (Hammersley y Atkinson, 1994; Guber, 2008). La permanencia en el territorio permitió captar ritmos cotidianos, patrones de movilidad infantil, usos diferenciados del espacio vertical y momentos críticos de enfermedad, discusión, cuidado y riesgo. El campo no fue concebido como un escenario externo, sino como un espacio de copresencia donde el investigador también es interpelado por tensiones, afectos y responsabilidades éticas (Guber, 2008).

El diseño metodológico se mantuvo flexible y responsivo a los tiempos de la comunidad: las interacciones surgieron según la disponibilidad, necesidad y decisión de las familias otomíes. Para ello, se estableció un encuadre calendarizado de visitas comunitarias donde cada visita portaba un frente blanco.¹ La investigación se sostuvo en la apertura activa del territorio y en la posibilidad de ser invitado a pasar, escuchar y participar, siguiendo el principio de que el acceso al saber se construye en la relación y no en la imposición de dispositivos formales (Cueli y Biro, 1975; Alveano *et al.*, 2009; Aguado y de la Garza, 2017).

¹ El frente blanco funciona como un dispositivo detonador para el intercambio de saberes, experiencias y saberes personales, grupales y comunitarios. Se elabora a partir del interés surgido en cada sesión de visita y es construido colectivamente por el cuerpo de investigación para luego ser compartido con cada vivienda y departamento visitado.

Escenario y material empírico

El trabajo de campo tuvo lugar en 47 viviendas del Instituto de Vivienda de la Ciudad de México (Invi) localizadas en la colonia Roma Sur, donde reside un número significativo de familias provenientes de Santiago Mexquititlán. Este asentamiento se inscribe en una trayectoria migratoria indígena hacia la capital que ha sido documentada para el caso otomí y otros pueblos originarios, la cual ha sido marcada por procesos de segregación socioespacial y racismo estructural (Rita-Castro, 2021; Canuto, 2015; Sierra, 2005). El entorno se caracteriza por una distribución vertical que fragmenta visualmente la vida cotidiana y condiciona la circulación infantil, tal como se ha señalado para otras experiencias de vivienda social urbana (Aguado, 2017).

El material etnográfico se nutrió de conversaciones de frentes blancos en materia de salud, enfermedad, cuidados hacia las y los niños y las juventudes otomíes en la urbe, la observación situada y los registros contextuales donde se hizo evidente la relación entre la arquitectura urbana y la reconfiguración de la parentalidad. Los espacios privilegiados para la producción de conocimiento fueron las salas, cocinas y comedores dentro de las viviendas, donde algunos están convertidos en talleres de costura y demás arte manual. Estos lugares constituyeron zonas de intercambio epistémico donde los cuerpos hablan con una diferente gramática a la de una entrevista estructurada, en sintonía con la perspectiva de la etnografía como reconstrucción de escenas, gestos y situaciones vividas (Guber, 2008; Hammersley y Atkinson, 1994).

Técnicas de aproximación

El trabajo utilizó múltiples herramientas en convergencia, no en secuencia lineal, siguiendo el carácter flexible y procesual que proponen los enfoques etnográficos contemporáneos (Guber, 2008; Hammersley y Atkinson, 1994).

Cuadro 19.1. *Técnicas de aproximación etnográfica para el estudio de la parentalidad otomí urbana*

<i>Técnica</i>	<i>Descripción de uso situado</i>
Observación participante integral	Presencia constante en actividades domésticas, de venta, cuidado y juego, registrando interacciones, afectos y formas de regulación del riesgo urbano (Aguado y de la Garza, 2017).
Conversaciones etnográficas abiertas	Sin cuestionario; guiadas por la memoria, el afecto y la experiencia cotidiana, priorizando la narrativa propia de las y los habitantes (Guber, 2008).
Talleres colaborativos	Procesos con jóvenes en consumo y fotografía participativa infantil, articulados con estrategias de acompañamiento comunitario en clave intercultural (García-Portal, 2018).
Revisión documental comunitaria	Reglamentos escolares, resoluciones institucionales, notas de prensa, materiales comunitarios, útiles para comprender las mediaciones normativas sobre la infancia indígena.
Diario de campo afectivo	Registro de corporalidades, silencios, gestualidades y tensiones, en la línea de una etnografía atenta a las dimensiones emocionales del trabajo de campo (Aguado y de la Garza, 2017; Guber, 2008).

Fuente: cuadro de elaboración propia a partir del trabajo de campo y revisión bibliográfica.

La etnografía se tejió en la vida viva, no en un espacio de entrevista artificial, lo que permitió captar la textura cotidiana de la crianza en migración.

Participantes y criterios de involucramiento

La participación fue voluntaria y sostenida a lo largo del encuadre establecido con cada habitante de las viviendas, conforme el vínculo permitía confianza, en sintonía con los principios de investigación situada en contextos de desigualdad y vulneración de derechos (Aguado y de la Garza, 2017; Leal Sorcia, 2012).

Participaron en distintos momentos:

- Madres otomíes de primera generación, nacidas en Santiago Mexquititlán (25–50 años).

- Padres otomíes de primera generación, trabajadores del comercio informal, servicios y oficios urbanos (28–55 años).
- Jóvenes otomíes de segunda generación, nacidos o criados en la CDMX (15–25 años).
- Niñas y niños otomíes (3–14 años), actores centrales de las transformaciones parentales.
- Abuelas con estancias intermitentes desde el pueblo, responsables tradicionales de la transmisión cultural.
- Líderes comunitarios otomíes, transformando su actuar al de mediadores con instituciones gubernamentales y cada vez menos en conflictos y organizaciones internas de la comunidad.
- Madres indígenas no otomíes cuyas parejas sí son otomíes, las cuales se han integrado al tejido comunitario otomí urbano.
- Habitantes no indígenas, incluyendo arrendatarios europeos, cuyas interacciones estructuran

El criterio de inclusión fue la relación y no la representatividad estadística. Las voces que aparecen son aquellas que quisieron aparecer, lo que responde a una lógica de coconstrucción del conocimiento más cercana al diálogo intercultural que a los diseños muestrales convencionales. El criterio de inclusión fue la relación y no la representatividad estadística. Las voces que aparecen son aquellas que quisieron aparecer, lo que responde a una lógica de coconstrucción del conocimiento más cercana al diálogo intercultural que a los diseños muestrales convencionales.

Procesamiento y análisis

El análisis fue inductivo, no confirmatorio. Se desarrolló en capas, articulando una lectura empírica y marcos teóricos críticos sobre la salud, la desigualdad y la cultura.

a) Codificación temática abierta

Se identificaron núcleos conceptuales a partir del material empírico: puericultura, cuerpo, riesgo urbano, autoridad femenina, resguardo del nombre, lengua, transmisión cultural, agencia juvenil. Esta codificación dialogó con aportes previos sobre pueblos otomíes, su crianza y organización comunitaria (Moreno-Mota, 2004; Rodríguez, 2017; Villegas Molina, 2005).

b) Triangulación de materiales

Notas, talleres, escenas de riesgo, conversaciones y documentos se leyeron en cruce para reconocer los patrones y las tensiones, incorporando la dimensión estructural de la determinación social de la salud (Breilh, 2013) y los procesos de segregación urbana (Oehmichen, 2000 y 2001; Villegas Molina, 2005).

c) Análisis intercultural–transdisciplinario

Se vinculó la práctica con el contexto, el cuerpo con el territorio, la crianza con la biopolítica, la infancia con espacio urbano y el saber tradicional con dispositivo institucional (Foucault, 2004; Fassin, 2000; Menéndez, 2018, 2022). Este enfoque permitió situar las prácticas parentales otomíes en el cruce entre saberes indígenas, condiciones estructurales y mediaciones institucionales, recuperando los aportes de la antropología médica crítica y de los diálogos interculturales en salud (Calixto-Urquiza, 2025; Aguado Vázquez, 2019; Eroza-Solana y Carrasco-Gómez, 2020)

Ética del vínculo

La investigación incorporó el consentimiento informado sostenido, el resguardo de identidades mediante el uso de pseudónimos y la devolución comunitaria continua. No se intervino en prácticas ni se juzgaron decisiones de crianza. El posicionamiento metodológico no fue extractivo: cada visita

implicó la presencia, la escucha, el acompañamiento afectivo y el reconocimiento de la diferencia como fuente de conocimiento, en consonancia con propuestas de justicia epistémica y acceso a la justicia de los pueblos indígenas (Sierra, 2005; Prieto y Utrilla, 2006).

La ética basada en el modelo de psicocomunidad fue la condición que permitió que la palabra emergiera y que las madres, padres, jóvenes y niñas y niños otomíes decidieran hacer visibles —o no— sus experiencias de crianza, su dolor y sus estrategias de cuidado en la ciudad.

Resultados y discusión

Los hallazgos que emergen del trabajo etnográfico permiten observar la parentalidad otomí en la Ciudad de México como un proceso en reorganización permanente —no lineal, no homogéneo, no estable—, donde la interculturalidad se manifiesta como experiencia cotidiana, corporal, afectiva y estructural. Los resultados no se limitan a describir transformaciones en la crianza, sino a mostrar cómo dichas transformaciones revelan tensiones entre la continuidad cultural, las presiones urbanas, la desigualdad institucional y la producción de subjetividades (Calixto-Urquiza, 2025).

Cada eje se presenta en articulación con los datos recogidos en campo y la literatura especializada con el objetivo de comprender la interculturalidad como práctica, no como discurso normativo.

Interculturalidad vivida. Crianza en negociación permanente

La interculturalidad no aparece como una categoría discursiva sino como un campo de experiencia encarnada. Las familias otomíes migrantes transitan entre dos matrices culturales que no son equivalentes:

- a) Una sostenida por redes comunitarias intergeneracionales, rituales de cuidado, espiritualidad y corporalidad; y otra b) definida por la normatividad urbana, la vigilancia institucional, la saturación espacial y el tiempo acelerado.

La crianza otomí en migración se convierte en una negociación cotidiana, donde cada decisión implica un cálculo cultural y material. Por ejemplo, si un niño presenta fiebre o llanto persistente, la madre decide entre una sobada, un baño de hierbas y una consulta médica institucional, pero la decisión depende de la gravedad y severidad del riesgo y de la imposibilidad de tener acceso a hospitales que no cuentan con personal sensible a otros saberes culturales.

Una madre lo expresa así:

“Aquí en la ciudad acudimos con la Sra. del depto..., pero eso es cuando ya no podemos nosotros mismos atendernos. Casi siempre acudimos así entre nosotros. Ya que, si es muy complicado y tenemos dinero, vamos a nuestro pueblo. Allá a curarnos.”

(Martina, comunicación personal, Ciudad de México)

Otra mujer detalla el uso combinado de saberes tradicionales y recursos disponibles en la urbe:

“Yo ya sé qué hacer. Utilizo mis tesitos, mis hierbas... lo que mi mamá y mi suegra me enseñaron, aunque no lo hago tan bien, pero aquí las vecinas nos apoyan.”

(Doña Tania, comunicación personal, Ciudad de México)

La espiritualidad ligada al *ar anxe*, el equilibrio térmico, el mal de ojo y la protección del nombre siguen operando como referentes de salud familiar (Rodríguez, 2017; Moreno-Mota, 2004), pero ahora, bajo condiciones urbanas, el tiempo ritual es sustituido por los tiempos laborales. Con ello, la dinámica en la ciudad impone un régimen distinto de cuidado y control.

La interculturalidad emerge con una crianza otomí urbana donde se realiza una traducción o adecuación constante, un ejercicio de

supervivencia simbólica que se manifiesta en gestos mínimos: el rezo silencioso mientras se aplica Vick Vaporub, la cruz trazada en la frente del niño antes de dormir, el nombre guardado en secreto, la elección de hierbas junto con el paracetamol, la infusión de “pata de vaca” para la diabetes y el humo de cigarro soplado por el papá de la niña o niño en la nuca para levantar el susto.

Ruptura de redes femeninas y la reconfiguración del cuidado

El cambio más profundo observado es la ruptura del tejido femenino que sostenía la crianza en Santiago Mexquitlán. Originalmente, las abuelas eran el centro gravitacional, no sólo afectivo sino epistémico, pues regulaban el cuerpo infantil, enseñaban rituales protectores, definían los tiempos, aconsejaban a las madres jóvenes y guiaban el proceso de crianza (Aguado y Portal, 1991; Rodríguez, 2017; Moreno-Mota, 2004). En la ciudad, estas figuras desaparecen físicamente. El cuidado se reduce al núcleo doméstico y se fragmenta entre madre y hermanas mayores.

Las niñas se convierten en cuidadoras sustitutas, asumiendo funciones de adulta en ausencia de abuela, tía o madrina. No es solamente una delegación, sino un reacomodo generacional forzado por la precariedad urbana. La maternidad joven queda entonces suspendida entre dos exigencias: sostener la crianza sin guía ritual y responder a la economía del día a día.

Una mujer sintetiza el efecto de esta soledad en clave de la salud mental cotidiana:

“Aquí yo y muchas de las personas que vivimos tenemos nervios, los nervios surgen por la angustia de estar pensando en qué estarán nuestros hijos [...] algunos venden mangos, otros están en la calle, y pues uno se preocupa.”

(Doña Tania, comunicación personal, Ciudad de México)

Otra madre enfatiza la imposibilidad de detenerse:

“Aquí no podemos enfermarnos, no hay tiempo. Es trabajar y trabajar sola.”

(Marina, comunicación personal, Ciudad de México)

No es una elección entre dos culturalidades, sino una supervivencia materna puesta en tensión. Esta situación coincide con los hallazgos de Leal Sorcia (2012), donde la ausencia de mujeres mayores en contextos migratorios induce ansiedad en la crianza y hace que el cuidado se realice a través de prueba y error, en condiciones de sobrecarga.

La identidad femenina otomí urbana ya no se ancla en el linaje materno rural, sino en el cuerpo fatigado que prueba, improvisa y sostiene. No se concluye aquí una ruptura definitiva, sino una reconfiguración inestable, que exige considerar la interculturalidad como un proceso vivo y vulnerable, permanentemente atravesado por el género, la clase y la racialización.

Infancia otomí urbana: riesgo, barrio y aprendizaje corporal no escolar

Los datos muestran que la ciudad no es sólo el escenario, sino un agente pedagógico involuntario. Los niños otomíes aprenden la urbe desde el riesgo: escaleras, azoteas sin barandal, cables eléctricos expuestos, patios saturados, calle y tráfico.

Mientras en el pueblo los niños corrían en campo abierto bajo la vigilancia comunitaria distribuida, en la ciudad el movimiento ocurre en vertical y sin protección colectiva. La urbe enseña a sobrevivir, pero lo hace mediante la exposición.

Un padre narra su preocupación por las azoteas como espacio de juego y riesgo:

“Aquí los niños andan sueltos... yo he tenido que ir a bajarlos de la azotea, fuman, toman, y allí están los niños viendo.”

(Pedro, comunicación personal, Ciudad de México)

La calle y los espacios públicos funcionan como una extensión del hogar, pero también como zona de conflicto con vecinos y autoridades. Una madre embarazada lo enuncia en términos de rechazo cotidiano:

“Afuera los vecinos no nos quieren... dicen que ensuciamos, que los niños están en la azotea sin cuidado, pero yo no puedo estar cuidándolos, trabajo y estoy embarazada.”

(Lourdes, comunicación personal, Ciudad de México)

La infancia otomí urbana se define más por la circulación que por el resguardo, más por el desplazamiento que por la contención. La calle funciona como una extensión del hogar, pero también como una frontera biopolítica donde la policía, las instituciones y los comerciantes regulan la presencia indígena (Castellanos, 2001; Oehmichen, 2001; Fassin, 2000).

La interculturalidad ocurre, entonces, en los cuerpos en movimiento. La experiencia urbana produce una pedagogía no escolar que enseña el riesgo, la autonomía acelerada y la lectura del territorio. El cuerpo infantil se vuelve un archivo: ruinas de golpes, marcas en las rodillas, miedo a la patrulla, memoria de la caída en el hueco de escalera. La ciudad inscribe el aprendizaje en la piel, y esa inscripción está mediada por la condición indígena, la pobreza y la vigilancia institucional.

Juventud e identidad híbrida: segunda generación sin territorio originario

No abandonan su cultura, la recrean desde otra gramática. Las infancias y juventudes se miran desde el edificio, desde la calle, desde el semáforo, no desde el campo. Los referentes comunitarios no desaparecen, sino que se reeditan:

- la lengua se usa con una selectividad estratégica, tal como documenta Canuto (2010, 2015) para el *hñāñho* urbano;
- la espiritualidad se aplica cuando hay una enfermedad o un motivo

ritual, tal como muestran las prácticas de protección del *ar anxe* y del nombre;

- el bordado se convierte en un ingreso económico, no sólo en una herencia estética.

En este entramado, la interculturalidad opera como una frontera creativa. No es ni síntesis ni asimilación: es una transformación imprevisible. La segunda generación no rompe con la cultura otomí, pero tampoco regresa a ella intacta. Habita el entre-medio, espacio que Dietz (2012) reconoce como una identidad situada en tránsito, marcada por múltiples pertenencias y por la tensión entre el “pueblo” como referencia simbólica y la ciudad como condición material de la existencia.

Los resultados indican que la parentalidad otomí urbana no puede ser comprendida desde una sola disciplina ni puede atenderse bajo políticas homogéneas. La salud infantil no se reduce a biomarcadores, sino que implica la espiritualidad, la termicidad, el nombre, el vínculo relacional y la memoria comunitaria (Aguado, 2019; Pérez-Ruiz y Argueta-Villamar, 2011); la educación no puede pensarse sólo desde las competencias cognitivas, sino también desde el derecho a la lengua, al juego seguro y al reconocimiento cultural; la vivienda no es únicamente un espacio físico, sino una frontera política donde se decide quién cuida y quién vigila (Eroza-Solana y Carrasco-Gómez, 2020; Foucault, 2004).

La interculturalidad emerge, entonces, como una condición estructural para la investigación y la intervención, no como una categoría decorativa. Sus implicaciones trascienden la descripción antropológica: empujan a considerar la parentalidad indígena migrante como un problema complejo, imposible de aislar en lo educativo, lo psicológico, lo urbano o lo sanitario. Este punto es el puente natural hacia la discusión transdisciplinaria que cerrará el manuscrito, donde se abordará cómo estos hallazgos obligan a pensar modelos de análisis y acción que articulen la salud colectiva, la antropología, la psicología, los estudios urbanos y las políticas públicas en clave de la complejidad.

Conclusiones

El trabajo presentado muestra que la parentalidad otomí urbana no constituye un residuo cultural que sobrevive a pesar de la ciudad, sino una forma de organización social dinámica que rehace sus bordes con el contacto con la modernidad, la vivienda vertical, la vigilancia institucional y la racialización cotidiana. Lejos de situarse en un marco de pérdida, los procesos descritos revelan algo más profundo: las familias otomíes no reproducen su mundo originario, lo reconfiguran, y en ese movimiento, despliegan prácticas interculturales mucho más complejas que las actualmente reconocidas por el Estado, la academia y la biomedicina.

Mientras las urbanidades mestizas tienden a relacionarse con una sola narrativa de cuidado —individual, nuclear, biomédica y prescriptiva—, el grupo otomí estudiado expande los límites de lo posible al sostener simultáneamente múltiples marcos epistémicos y afectivos, moviéndose con flexibilidad entre hierbas, sobadas, ibuprofeno, oraciones, fotografías participativas, rituales térmicos, caldos medicinales y consultas institucionales. En lugar de subordinar un sistema a otro, los entrelazan, construyendo puentes que no se basan en la tolerancia discursiva sino en la coexistencia real.

Esto no es menor. En un país donde la interculturalidad suele administrarse como política pública, es decir, como estrategia de gestión de la diversidad, las prácticas otomíes documentadas en este estudio muestran otra ruta: una interculturalidad no decretada desde arriba, sino vivida desde abajo, desde la cocina doméstica, la fiebre nocturna del niño, la fotografía que un joven toma desde el balcón, el rezo que acompaña el baño de plantas y el riesgo que atraviesa el cuerpo infantil al jugar en la azotea. Aquí la diferencia cultural no es algo que se “acepta” sino algo que se habita, se negocia, se respira.

Este hallazgo permite invertir la pregunta clásica de la antropología y la salud pública. En vez de interrogarnos cómo “incorporar” a los pueblos indígenas a los sistemas formales, habría que preguntarnos cómo las prácticas otomíes pueden expandir y complejizar los sistemas existentes. La interculturalidad deja entonces de ser un horizonte moral para convertirse en una potencia epistemológica. Las formas otomíes de crianza urbana pueden enseñarle a la biomedicina que la salud no es solo inflamación, sino

vínculo; que el cuerpo no es únicamente materia, sino memoria; que el cuidado infantil no ocurre en un consultorio, sino en un corredor compartido donde se cocina, se negocia, se llora y se crece.

De igual modo, la academia tiene un desafío: dejar de mirar lo indígena como objeto y comenzar a reconocerlo como fuente de teoría social y técnica de coexistencia. Allí donde las y los vecinos mestizos reclaman ruido, basura o “niños sueltos”, la comunidad otomí sostiene una convivencia intergeneracional, una circulación autónoma y una vigilancia colectiva no institucional. Donde la biomedicina impone un único régimen de verdad, la crianza otomí articula la pluralidad terapéutica sin colapsar. Donde la gentrificación expulsa, ellas y ellos permanecen, reorganizan, vuelven a nombrar.

Si la ciudad carece de puentes culturales es porque no los sabe construir; la comunidad otomí, en contraste, los teje a diario. Este capítulo propone, por tanto, no estudiar a este grupo como un caso de adaptación, sino como una propuesta ética y metodológica para la construcción de futuros urbanos interculturales. No son los habitantes indígenas quienes requieren “sensibilización”: son los hospitales, las escuelas, los reglamentos de vivienda y las políticas que insisten en tratar la diferencia como un problema y no como una posibilidad.

A partir de esta evidencia, la agenda futura para la salud colectiva, la antropología, la psicología y los estudios urbanos debe orientarse hacia tres objetivos:

- 1. Reconocer a la parentalidad indígena urbana como una producción de conocimiento**, no como un vestigio a documentar ni como un déficit a corregir.
- 2. Incorporar los saberes otomíes a los sistemas de cuidado y salud**, no como folclor, sino como una aportación epistemológica que amplía categorías diagnósticas, terapéuticas y comunitarias.
- 3. Diseñar políticas que habiliten la convivencia intercultural más allá de la tolerancia**, donde la diferencia no sea gestionada sino compartida.

En síntesis, no es la ciudad quien integra al pueblo otomí, sino el pueblo otomí quien demuestra que la ciudad podría ser habitada de otra manera. La interculturalidad deja de ser un programa normativo para convertirse en un método de vida, en una tecnología afectiva que produce comunidad donde la modernidad fragmenta. Si el futuro urbano aspira a justicia, deberá aprender de quienes ya la ejercen: mujeres, hombres, jóvenes e infancias otomíes que, desde el margen, sostienen el puente que el centro aún no sabe construir.

Referencias

- Aguado, J. C. (2017). Análisis etnológico de la proxemia de un grupo otomí migrante a la Ciudad de México. *Alteridades*, 27(53), 83–94.
- Aguado, J. C. y Garza Walliser, M. A. de la (2017). *Antropología y psicoanálisis: Psicocomunidad*. Colofón.
- Aguado, J. C. y Portal, A. M. (1991). Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, 1(2), 31–41.
- Alveano, J. y Zacarías, X. (Coords.). (2007). *Modelos alternativos en educación superior: Psicocomunidad y aprendizaje basado en problemas*. Plaza y Valdés.
- Breilh, J. (2013). *La determinación social de la salud y la enfermedad*. Editorial Universitaria.
- Calixto Urquiza, L. E. (2014). *Acompañamiento comunitario y etnografía situada* [Manuscrito académico inédito].
- Calixto Urquiza, L. E. (2025). *Dimensiones identitarias y corporalidad en migración otomí urbana* [Manuscrito en elaboración].
- Canuto Castillo, F. (2015). Otomíes en la Ciudad de México: La pérdida de un idioma en tres generaciones. *Lengua y Migración / Language and Migration*, 7(1), 53–81.
- Castellanos, A. (2001). Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México. *Papeles de Población*, 7(28), 165–179.
- Eroza-Solana, M. y Carrasco-Gómez, J. (2020). La interculturalidad y la salud: Reflexiones desde la experiencia. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 18(1), 112–128. <https://doi.org/10.29043/liminar.v18i1.725>
- Fassin, D. (2000). *La razón humanitaria y el gobierno de las vidas ajenas*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.

- García-Portal, M. (2018). *Hacer visible lo invisible: Taller para niños de origen otomí en la colonia Roma de la Ciudad de México* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Guber, R. (2008). *El trabajo de campo en antropología: Reflexiones metodológicas*. Siglo XXI Editores.
- Gutiérrez-Martínez, D., et al. (2011). Bioética y salud intercultural: Apuntamientos para una conexión necesaria y posible. *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, 49(3), 325–330.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Principios en la práctica*. Routledge.
- Leal Sorcia, C. (2012). Experimentación y nuevos temas en la etnografía de grupos indígenas en ciudades mexicanas. *Andamios*, 9(19), 103–126.
- Menéndez, E. (2018). *De sujetos, saberes y poder en medicina: Antropología médica crítica*. CIESS.
- Menéndez, E. (2022). *Autoatención en salud y desigualdad estructural*. Lugar Editorial.
- Moreno-Mota, G. (2004). *Papel de las mujeres hñahñú de "La Casona" y Santiago Mexquititlán en la organización social y reproducción cultural*. Escuela Nacional de Antropología e Historia; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Oehmichen, C. (2000). Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial. En A. Barrera Basols y C. Oehmichen (Coords.), *Migración y relaciones de género en México*. UNAM; GIMTRAP.
- Oehmichen, C. (2001). Etnicidad, género y diferencia urbana: Población otomí en la Ciudad de México. *Alteridades*, 11(22), 59–78.
- Pérez-Ruiz, M. y Argueta-Villamar, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5(10), 31–56.
- Prieto, D. y Utrilla, L. (2006). *Ya hnini ya jä"itho Maxei: Los pueblos indios de Querétaro*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Rita-Castro, A. (2021). Hacia una tipología de la interculturalidad en salud: Alcances, disputas y retos. *Andamios*, 18(45), 535–552.
- Rodríguez, B. (2017). *Bí te ya lele Nsantiyago Nt"ähi, Nsantumuriya, Maxei: Prácticas, creencias y lenguaje en la crianza de niños y niñas de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro].
- Sierra, M. T. (2005). Derechos indígenas y acceso a justicia en México: Perspectivas desde la interlegalidad. *Revista IIDH*, 41, 287–314.
- Villegas Molina, M. E. (Coord.). (2005). *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.