



Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca

Patricia Gallardo Arias
Coordinadora

Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca



1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

*Curanderos y Medicina
Tradicional en la Huasteca*



*Curanderos y Medicina
Tradicional en la Huasteca*

Patricia Gallardo Arias
Coordinadora

Este libro fue realizado por el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca en el que participan las siguientes instituciones:

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo

Secretaría de Cultura de Puebla

Instituto Queretano de la Cultura y las Artes

Secretaría de Cultura de San Luis Potosí

Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes

Instituto Veracruzano de la Cultura

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través de la Dirección General de Vinculación Cultural y la Dirección General de Culturas Populares.

Foto de portada: Kristina Tiedje

Primera edición: 2008

Producción: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca

D.R. © 2008

Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca

Coordinador Regional:

Instituto Veracruzano de la Cultura

ISBN 970-35-0364-0

978-970-35-0364-3

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	9
Introducción	11
<i>Patricia Gallardo Arias</i>	
Curación y maleficio entre los nahuas potosinos	17
<i>Kristina Tiedje</i>	
La salud y la enfermedad en la Medicina Tradicional totonaca	55
<i>Violeta Denis Jiménez Lobatos</i>	
Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos	81
<i>Patricia Gallardo Arias</i>	
Medicina Tradicional, rito y mito en las culturas otomí y vecinas: huracán, pericón y anís; excremento y estrellas fugaces	103
<i>Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez</i>	
Etnobotánica de los <i>xi'úi</i> de la Sierra Gorda de Querétaro	123
<i>Mezli Yoloxochitl Martínez Spinoso</i> <i>Kalina Miranda Perkins</i>	
¡Que bonito trabajo! “Suerte”, obligación, satisfacción y respeto en el trabajo de la partera	175
<i>Aleksandra Iciek</i>	
Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla	209
<i>Lourdes Báez</i>	

PRESENTACIÓN

La idea de realizar un libro de esta naturaleza se desarrolló durante el *Primer Encuentro en la Huasteca de Médicos Tradicionales*, como parte del 6° Festival de la Huasteca, realizado en Xicotepec de Juárez, Puebla.¹ En el transcurso del Festival se reunió a curanderos y curanderas de diferentes espacios huastecos, lo cual fue muy enriquecedor. A partir de este Encuentro surgió una serie de ideas en torno a las relaciones que se daban entre ellos, relaciones de intercambios culturales, de competencia, de compañerismo y de identificación, cuestión que nos pareció de sumo interés. Se observó que a pesar de que los curanderos no hablaban los mismos idiomas todos ellos hablaban un mismo lenguaje: el de la tradición médica; fue, pues, revelador hallar esa identificación cultural en individuos de diferentes etnias. Poco después los integrantes del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca abrieron la posibilidad de realizar un estudio más amplio; fueron surgiendo propuestas para un proyecto formal que terminaría en un libro en el que se presentaría la riqueza de materiales etnográficos sobre la Medicina Tradicional y los especialistas en la región.

¹ Este Encuentro fue convocado por el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, en el marco del 6° Festival de la Huasteca, 2001.

INTRODUCCIÓN

Los artículos que aquí se presentan tienen como objetivo exponer las prácticas médicas y curativas de nahuas, teenek, pames, otomíes, totonacos, tepehuas y mestizos que habitan hoy la Huasteca. Estas prácticas se encuentran relacionadas con las fuerzas espirituales, el alma, la enfermedad, la salud y “el costumbre”. Se trata, pues, del análisis del sistema médico y por consiguiente del sistema cosmológico y religioso de los huastecos, de la distribución de sus conocimientos entre los miembros de la sociedad y del conjunto de saber qué se hace y desarrolla entre ellos.

Para desarrollar el tema, en un contexto amplio, se decidió presentar diversas visiones de la Medicina Tradicional en la Huasteca, enriquecidas por las investigaciones realizadas por antropólogos y por la información de curanderos y curanderas de diferentes pueblos de la región. De esta forma, en el libro encontraremos relatos de experiencia con las parteras nahuas de Veracruz, textos que hablan sobre la flora medicinal entre los pames de Querétaro, narraciones sobre los dioses, rituales y plantas medicinales entre los otomíes de San Pablito y los nahuas de Xilitla. Asimismo se presentarán investigaciones donde se definen y exponen los atributos de los curanderos teenek y nahuas, las diferencias en sus especialidades, los conceptos de salud y enfermedad entre los totonacos y las nociones de equilibrio entre las comunidades indígenas.

En general se puede decir que los diferentes grupos indígenas que habitan esta región comparten algunas características en torno a la Medicina Tradicional. Una de éstas es la relación que mantienen con su entorno, ya que se piensan como seres integrados a la naturaleza; se cree que la tierra que pisan

tiene vida y, al igual que el viento, el agua y las cuevas, están habitadas por espíritus que pueden ser benéficos o perjudicar al individuo. El papel de los médicos tradicionales para con sus vecinos es el de mantener el equilibrio de las personas con su entorno. Cuando esta relación no es proporcionada surgen las enfermedades y padecimientos de filiación cultural.² Su curación depende del especialista que limpia al paciente y ofrenda a los diferentes espíritus. En este contexto encontramos, entre otros factores, a la brujería, la hechicería, los maleficios y la magia como una explicación de los males que acechan a las personas y amenazan a la comunidad con enfermedades. Como menciona Lourdes Báez:

La salud [para los nahuas] no sólo implica al buen estado físico del organismo humano, sino que éste debe mantenerse en equilibrio con el entorno que lo rodea. De ahí que el término de médico tradicional reduce las prácticas de este grupo de hombres y mujeres; que en el sentido en que éstas se desarrollan no se restringen únicamente al ámbito de la salud-enfermedad, sino que éstas involucran todo el universo del hombre desde una perspectiva holística; es decir, contempla desde el entorno físico del hombre, el cosmos y todos los entes que forman parte de su universo.

En estas ideas encuentran fundamento las terapias y procedimientos de curación de los curanderos. Como la enfermedad es falta de equilibrio, la terapia estará destinada a restablecerlo y ordenarlo nuevamente. Cuando se obtiene un diagnóstico, el curandero realiza una terapia que tendrá como fin el integrar la parte perdida o, si es producto de la intrusión de una entidad u objeto, el especialista tratará de sacarla del cuerpo del paciente por medio de las llamadas "barridas" o limpieas. Este procedimiento se utiliza en varias circunstancias pero, en forma general, de lo que se trata es de expulsar, absorber y retirar la enfermedad. Meztli Martínez y Kalina Miranda observaron que entre los pames de Querétaro:

² Los padecimientos de filiación cultural son las enfermedades que se explican con base en la ideología de cada sociedad, entendiendo por enfermedad el desequilibrio y cambio en un individuo ya sea social, mental, físico y emocional.

[...] los hechiceros atienden peticiones de orden sobrenaturales como “espanto”, “mal aire”, “mal de ojo”, “pique de piedra”, “chupetones de bruja”. Todos estos padecimientos los tratan con plantas, y saben específicamente como combinarlas y prepararlas para lograr la curación efectiva.

El mundo sobrenatural sirve de respuesta a las principales preguntas de los indígenas huastecos; por eso encontramos dioses relacionados con las enfermedades, la muerte, la vida, la danza, la música, el viento, la tierra, la agricultura, el nacimiento, el sol y la luna, entre otros. También elementos principales de la visión indígena son los augurios, el destino y, sobre todo, los mitos. Kristina Tiedje comenta que los nahuas potosinos

ven cada acto en la naturaleza como un acto sacramental que puede llevar consecuencias inmediatas para los vivos. Así, el acto de respetar el entorno es un concepto clave para circunscribir las obligaciones y su relación de reciprocidad con la naturaleza. Allí residen los ancestros, llamados también los *Teyotitzin*, los dioses pequeños que vigilan sobre el entorno.

Las creencias son la esencia de la cultura de los pueblos huastecos; influye en su organización, su comportamiento, su salud y todo lo que se desprende de ella, como el uso de las prácticas médicas tradicionales. La manera huasteca de distinguir el mundo, de conceptualizar la tierra y la relación de pertenencia a ella influye en los pasos para llevar a cabo las actividades en la comunidad y en las normas que hay que seguir. La tierra es valorizada en primer lugar porque tiene una capacidad infinita de dar fruto; por eso con ayuda del tiempo la Madre Tierra se transforma en Dueña del lugar, fuente de todas las formas vivas, protectora de los niños y lugar donde se sepulta a los muertos a fin de que allí reposen, se regeneren y regresen finalmente a la vida. Carlos Heiras hace referencia a los rituales alrededor del maíz y Santa Rosa en las comunidades de la Huasteca meridional menciona que:

Como en otros rituales comunitarios, este “costumbre” supone el ofrecimiento de dádivas a las deidades: humo de incienso, fuego de velas, ceras

y veladoras; arreglos de flores y palma; refresco, cerveza, café y ocasionalmente atole; pollos y guajolotes cocidos, tamales, panes y tortillas.

Es por lo anterior que creemos que las descripciones de los especialistas de la curación son importantes en la medida en que ellos sintetizan por medio de las prácticas terapéuticas su cultura. El conocimiento del curandero nos proporciona una visión no sólo de ellos mismos, sino también de los pacientes, las enfermedades y los padecimientos de filiación cultural. El curandero mantiene una dinámica de relaciones sociales con otros actores. El médico tradicional dentro del sistema social actúa de acuerdo con sus patrones culturales y la relación con otros individuos. La personalidad y el reconocimiento del especialista en curación están dadas en cuanto se entrega a la petición de la comunidad y a las necesidades de ésta, sobre todo en la medida que reproduce la ideología indígena. Al respecto, Violeta Jiménez nota que entre los totonacos existen muchas semejanzas entre paciente y curandero: "En primer término tanto curanderos como enfermos afirman que en la salud se involucran los aspectos físico, social y divino, es decir, no sólo es estar sin malestares, sino también estar bien con su fe y con sus semejantes".

La relación entre el especialista y el paciente no es neutral; entre estas dos personas se tejen lazos emocionales porque el paciente no es uno de tantos, es el vecino de la comunidad igual que el curandero, aunque sus destinos sean diferentes. En el caso de las parteras, se crea una relación de afecto y reconocimiento con sus pacientes, ya que están familiarizadas con las mujeres y después con los hijos de éstas. Las observaciones del especialista y sus diagnósticos siempre son tomados en cuenta por el paciente quien, con base en ellos, toma una decisión para su vida y salud. La influencia del curandero es decisiva, sobre todo si le dice a alguien que está embrujado. Como menciona Aleksandra Iciek:

[...] quizás entre todos los médicos tradicionales son las parteras las personas cuyo trabajo es más difícil, más responsable y pide más sacrificio. La partera joven o vieja, sana o enferma, tiene que estar siempre dispuesta para

salir al parto, tanto en el día como en la noche, en el frío y en el calor, tanto en la lluvia y el lodo como en el pleno sol. Quizás esa es la razón por la cual a las parteras se les percibe como personas muy fuertes y se les contraponen a la gente floja.

Los curanderos y curanderas huastecos no permanecen estáticos; son partícipes del cambio, por lo cual su identidad se constituye en un contexto de relaciones sociales como producto de un desarrollo histórico particular. Esta identidad se ve reforzada y expresada no sólo porque hablen un idioma indígena, sino por la reproducción constante de sus sistemas de valores, de ideas sobre el mundo y, sobre todo, por la práctica constante de sus sistemas de creencias religiosas. Los elementos de las prácticas curativas y en general lo que se desprende de ellas no son la mera combinación de tradiciones ya sea española, negra, mestiza o mesoamericana, sino algo más complejo: una construcción de pensamiento y práctica que supera este término y que nos permite analizar al especialista en medicina y magia como un ser histórico que cambia junto con su sociedad.

Patricia Gallardo Arias

CURACIÓN Y MALEFICIO ENTRE LOS NAHUAS POTOSINOS

Kristina Tiedje¹

El interés de la presente reflexión se centra en el rol de los especialistas nahuas de la curación en su función como mediadores entre los humanos y el mundo espiritual. El punto de partida es la observación de que la vida nahua se encuentra caracterizada por la interdependencia de los humanos y los seres ancestrales. Son los encuentros con los *Teyome*, los dioses pequeños que cuidan al entorno natural, que llegan a trastornar la salud de los humanos.² A su contacto, los vivos sufren de “espanto” (*nejmatilij*), de tal manera que pierden una parte de su espíritu, lo que puede llevar hasta la enfermedad o la muerte.

El equilibrio y el desequilibrio son los principios fundamentales para comprender el chamanismo nahua y el rol del especialista de curación como el árbitro entre los humanos y los espíritus para restablecer el equilibrio. Pero también pueden ser fuente del maleficio porque son ellos los que tienen la facultad de viajar entre el mundo humano y espiritual, sea para hacer “daño por envidia” o para restablecer el equilibrio y curar a los enfermos. Por esta razón conviene examinar los conceptos de enfermedad y salud respecto al rol de los especialistas de curación tanto en el mundo espiritual como en el

¹ Centre de Recherches et D'Etudes Anthropologiques Université Lyon 2, France.

² La palabra *Teyome* se compone de *Teyotl* (de *Teotl*, Dios) y *me*, una forma del plural acostumbrada en la Huasteca.

mundo humano. Expondré aquí unos primeros apuntes sobre la etiología nahua de la Huasteca. Más que un balance de investigación y resultados definidos, presentaré una reflexión que se alimenta de los años que he dedicado al estudio de los nahuas de la Sierra Madre en San Luis Potosí.³

LA PRESENCIA DE LOS *TEYOME*

Similar a la cosmovisión “panteísta” de los nahuas veracruzanos, los nahuas potosinos consideran que todas las actividades humanas en el entorno pueden afectar su salud y su propio destino (Berkes, 1999; Sandstrom, 1991). En la Huasteca, el “panteísmo” se debe a la presencia de los seres ancestrales, los *Teyome*, en la naturaleza.⁴ Invisibles para los ojos no acostumbrados, los *Teyome* están dotados de una interioridad igual que los humanos y es precisamente por este lazo espiritual que los especialistas de curación pueden establecer una comunicación con ellos. Al mismo tiempo, es por lo espiritual que los seres ancestrales pueden lastimar a los humanos, sea para castigarlos por mal conducta y falta de respeto al entorno o por la envidia de los *Teyome* hacia los vivos.⁵

Debido a la presencia de estos seres ancestrales, los nahuas ven cada acto en la naturaleza como acto sacramental que puede llevar consecuencias

³ Quisiera expresar mis agradecimientos a las personas y los especialistas de curación en los municipios de Xilitla, Axtla, Matlapa, Coxcatlán y Huehuetlán de la Huasteca potosina, quienes trabajaron conmigo durante todos estos años. Agradezco a las siguientes instituciones por su apoyo durante la redacción del artículo: la beca posdoctoral de la Fundación FYSSEN y el Laboratoire d'Anthropologie Sociale (París, Francia).

⁴ La palabra “panteísmo” en este contexto no se refiere al sentido religioso (Dios está en todo), pero sí a la presencia de los seres espirituales, los *Teyome*, también llamados los pequeños dioses o los “diositos”.

⁵ La envidia de los dioses o de los espíritus de los muertos hacia los humanos es un fenómeno compartido por los grupos mesoamericanos. George Foster (1972), en su artículo sobre la envidia como hecho social universal, observa que la envidia existe en sus diferentes formas como un acto defensivo u ofensivo, dependiendo del contexto.

inmediatas para los vivos. Así, el acto de respetar el entorno es un concepto clave para circunscribir las obligaciones y la relación de reciprocidad con la naturaleza. Allí residen los ancestros, llamados también los *Teyotzitzin*, los pequeños dioses que vigilan el entorno. Por tanto, hay enfermedades que surgen por la falta de respeto al entorno y a los seres ancestrales que residen en la naturaleza. Según ellos, el “pecado” produce el desequilibrio y trastorna la armonía entre los humanos y la naturaleza.⁶ Como lo explicó Manuel, un especialista de curación nahuatl de Xilitla, los *Teyome* forman parte del ámbito social y natural. Solamente los *tlamatine* (los que saben), los especialistas de lo espiritual, tienen la facultad de percibir su presencia y de comunicarse con ellos sin correr el peligro de enfermarse. Manuel tiene 50 años de edad y vive en una comunidad nahuatl de Xilitla.⁷ Al contarme sus sueños de iniciación, él enfatizó la importancia de la presencia de los *Teyome*, los ayudantes del Gran Abuelo del Agua (*Teyoatl Tocoli*), en todas partes del entorno y en la vida cotidiana:

En mi sueño, fui a un lugar donde se termina la tierra, a la orilla del mar, al océano grande, es donde llegué. Allí estaba un gran barco. No sé exactamente cómo llegué hasta allí pero es donde llegué. Ellos fueron por mí. Allí estaban como ángeles o espíritus a la orilla del agua y ellos me llevaron al otro lado. El otro lado era parecido a una isla. Cuando llegué allí, me llevaron a una casa. Esta casa era la casa del Gran Abuelo. Una casa grande. Él es el Gran Abuelo del Este. Yo estaba parado en la entrada y él estaba sentado en una mesa. Él se veía muy bien. Se veía como un abuelo verdadero, como un padre con su barba. Y como yo estaba no más esperando en la puerta, él me invitó adentro: Vente para acá, hijo. Siéntate. ¿Qué me habían dicho? Cuando ves al Gran Abuelo, te vas a persignar.

⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán (1947) define la “etiología del pecado”, según la cual la enfermedad es como el castigo de los dioses. Sin embargo, en el contexto actual no se trata de “pecado” en el sentido religioso, sino de un malestar por el desequilibrio entre el mundo humano y espiritual.

⁷ Para proteger la identidad de las personas, la autora decidió usar seudónimos y omitir la comunidad de origen de los informantes.

Entonces es lo que hice porque me acordé, y luego me acerqué y me senté y él me hablaba.

Todo esto fue en el Este, es allí donde vive y donde tiene sus peones, los *Teyome*. Él los manda a trabajar para él. Cada día se van a trabajar. En la noche regresan. Él los manda a checar la milpa y a traer agua. Tienen sus herramientas dependiendo de su trabajo. Son igual que nosotros, cuando van a trabajar llevan su guaje, su machete, y algunos llevan una hacha hecha de piedra y otra hecha de hierro. Los *Teyome* que traen la lluvia y las nubes tienen guajes. También nos mandan granizo y hielo, depende de la temporada. Cuando abren el guaje, salen las nubes. Y se visten con una capa de hule para protegerse de la lluvia y de las nubes. Y luego el viento sopla las nubes y los *Teyome* cierran bien la capa para no mojarse. Otros llevan machetes, son los que nos mandan los truenos y los relámpagos. Los que mandan el trueno llevan una hacha y cuando la mueven se oye el trueno.

Hay jóvenes y hay grandes. Los grandes son más cuidadosos y los jóvenes no, porque no saben todavía manejarlo bien y se pasan y luego se oye muy fuerte el trueno. Los hombres llevan el hacha de piedra y las mujeres de hierro. Desde aquí los puedes ver cuando están sentados arriba de una nube con su guaje. Allí están y en el agua y en los nacimientos para cuidarlo. El Gran Abuelo les dice cuándo la gente necesita la lluvia. Y él los manda para regar la tierra: "Ahora vas y llevas tu guaje para regar la huerta". Y es cuando llueve por aquí. Pero de repente nos hace falta la lluvia, pasa mucho tiempo sin llover y es cuando el Padre Fuego nos manda el calor. El calor puede ser peligroso con la sequía. Y es cuando empezamos a danzar para llamar a los *Teyome* para mostrarles respeto (*tlatepanitalistli*).

Los nahuas potosinos consideran cada cuerpo y cada objeto dotados de una interioridad que crea la interdependencia entre el mundo humano, animal, vegetal (plantas, árboles) y material (agua, piedras, viento, tierra, fuego). Por lo tanto, consideramos que los nahuas viven en una "comunidad-de-seres": cada "ser" —es decir cada objeto o cuerpo dotado de una interioridad— forma parte de un entorno social y físico más amplio que la comunidad humana. Fikret Berkes (1999: 91-93) define la "comunidad-de-seres" como el principio clave de una cosmovisión indígena considerando

el respeto, la comunidad (y para extensión la reciprocidad y las obligaciones sociales), la interdependencia, la humildad y el cuidado del entorno como las características fundamentales.

La presencia de los *Teyome* se nota en todos los aspectos de la vida cotidiana y la falta de respeto es un delito que puede producir malas cosechas y enfermedad (sobre el maíz, véase Tiedje y Camacho, 2005). Los encuentros con los seres ancestrales en los árboles, en el agua, en las piedras y en los cerros son sumamente delicados para los vivos. Los *Teyome* son los guardianes y los Dueños (*Teyoaxcame*) de estos lugares. No obstante, importa precisar que los *Teyome* no son *a fortiori* espíritus malos, sino son de buena voluntad para convivir con los humanos y es sólo la negligencia de las obligaciones y la reciprocidad que llegan a generar un desequilibrio que puede resultar en la enfermedad. Son las personas que faltan al respeto al entorno que se arriesgan de estar afectándolo.

Aún generalmente invisibles, los *Teyome* pueden entonces aparecerse a los humanos en una visión, una sombra o señalar su presencia con un viento frío (*ahacatl sesec*). Al ver la aparición, los humanos se espantan. Es cuando aparecen los síntomas de “espanto” (*nejmajtili*), caracterizados por un agotamiento corporal general: se siente frío, falta fuerza, no les da hambre y aparecen pálidos y sin aliento para caminar. Por ejemplo, el anciano nahua José Miguel de una comunidad de Matlapa, lo describió así:

Los lugares sagrados (*tlatiochihuatic*) son lugares delicados porque allí los humanos se pueden encantar (*mocuapolote*) y perder una parte de su espíritu (*itonal*). Allí sopla un viento frío (*ahacatl sesec*) que es malo si uno no está protegido y que contamina nuestra fuerza (*chicahualistli*). Así se puede enfermar una persona si se espanta cuando pasa por allí, hasta para morir. Sólo los *tlamatijqueme* pueden llamar a su espíritu que se cayó para que se componga.

El peligro de las enfermedades de “espanto” se presenta aún más fuerte en las cruces de caminos, los cerros, las cuevas y los arroyos que además de lugares de los *Teyome* (*Tlateyotitzin*) son entradas para comunicarse con el

inframundo (*Mictlan*). Estos son los lugares por excelencia de los espíritus negros, referidos como los lugares encantados (*tlatopajtic*) y considerados dañinos para los vivos por la abundancia de animales salvajes, de las ánimas (espíritus vagos de los muertos) y de los espíritus del inframundo. Los malos espíritus y las ánimas viven en lugares de oscuridad como las cuevas y los sótanos que son aún más peligrosos porque allí soplan vientos malos (*amocualiahacatl*) que emanan del inframundo.

Debido a su lamentable existencia en la oscuridad y en el frío, los espíritus negros buscan la luz y el calor de los vivos. Según los nahuas, estos malos espíritus (*Teyome Axcuali* o *Axteyome*) hacen notar su presencia cuando corre un aire frío y es cuando pueden dañar a los humanos. Aunque su simple presencia llega a provocar "espanto" en las personas débiles, como en los niños y en las mujeres embarazadas, es a menudo su envidia hacia los humanos que les hace daño. Los vientos del inframundo son nocivos por sus poderes maléficos porque quitan a los vivos una parte de la fuerza vital (*chicahualistli*), de su calor humano y de su espíritu (*itonal*). Capturando la fuerza vital (el aliento), se crea desde luego un desequilibrio entre las partes materiales (el cuerpo) y espirituales (espíritu, alma) de la persona. Los *Teyome Axcuali* son los seres de la noche que desean sentir el calor y la luz presente en el espíritu de los vivos. Quitándole una parte del espíritu, los malos espíritus lo amarran en el inframundo para alimentarse con el calor y el aliento humanos. Es entonces cuando los vivos recurren a la ayuda de un especialista de curación y hacen todo lo posible para liberar a su ser querido. La facultad de comunicarse con ellos es necesaria para disculparse y restablecer el equilibrio.

HACIA UNA TIPOLOGÍA NAHUA DE LAS ENFERMEDADES

Los nahuas atribuyen una gran importancia a la presencia de los *Teyome* y otros espíritus en su vida cotidiana porque se considera que tienen influencia directa a su bienestar. Para identificar la causa de un malestar hacen la distinción entre las enfermedades del cuerpo consideradas enfermedades

“naturales” (*catlihuelicocolistli*), o sea enfermedades de origen conocido y que se pueden tratar con hierbas medicinales y medicamentos alopáticos, y enfermedades “espirituales” que requieren la intervención de un curandero con un tratamiento a la vez empírico y ritual.⁸ Las enfermedades causadas por la experiencia del “espanto” (también llamado “susto”) están consideradas como enfermedades “espirituales” provocadas por el desequilibrio en las partes materiales y espirituales de la persona, aunque su sanación involucra habitualmente el uso de plantas medicinales.

Las enfermedades de “espanto” devienen, según Italo Signorini (1982), de causas “sobrenaturales” con síntomas orgánicos que requieren el uso de hierbas y plantas medicinales además de rituales. Sin embargo, el hecho de poder identificar rápidamente su causa (como por ejemplo el contacto con los *Teyome*) y de poder tratarlas con métodos empíricos, significa que su causa es “natural”, incluso si llega a afectar la parte espiritual de la persona. Es precisamente por esta razón que los nahuas consideran las enfermedades de “espanto” tanto “espirituales”, como “naturales” y “no naturales”.

Además, los nahuas consideran otras categorías, que son las enfermedades espirituales “no naturales”, de las cuales no se conoce el origen (*tetzacocolistli*). A diferencia de las enfermedades espirituales “naturales” causadas por falta de respeto de la persona al entorno, por el espanto de los encuentros con los *Teyome*; las enfermedades espirituales “no naturales” son padecimientos de origen maléfico *externo* a la conducta de la persona en su entorno.⁹ Las enfermedades “no naturales” generalmente se encuentran basadas en los deseos hostiles de los demás, sea la envidia de los humanos o

⁸ Esta concepción de enfermedades naturales y espirituales se encuentra entre los nahuas veracruzanos, así como en sus vecinos, los teenek potosinos y veracruzanos (Alcorn, 1984; Ariel de Vidas, 2002; Sandstrom, 1991).

⁹ Según Gonzalo Aguirre Beltrán (1947: 117), la “etiología del hechizo” entre los aztecas estaba basada en la intención de hacerle daño y causarle enfermedad y consecuentemente el hechizador sería la única persona que podía quitar el mal. Entre los nahuas potosinos, los especialistas de lo espiritual pueden quitar hechizos mandados por otras personas. No se trata de una relación entre el hechizado y el hechicero como lo observa Aguirre Beltrán.

de los dioses. Así, las enfermedades de origen desconocido provienen o de la envidia de los espíritus negros o de la envidia de los humanos; están "puestas" por un hechicero (*techihuiliquetl*) o por un brujo-nahual (*brujitini-nahual*). Es cuando se solicita la ayuda de un *tlapahtiani* para quitar el mal.

LAS ENFERMEDADES DEL CUERPO

La causa más frecuente de las enfermedades del cuerpo es el desequilibrio interno de las calidades humorales, el caliente y el frío. Como lo notó George Foster (1953, 1988), existe en el continente americano una patología de las funciones humorales del cuerpo similar a las creencias de medicina tradicional española, entre caliente y frío, húmedo y seco. Pero entre los nahuas, tanto como sus vecinos teenek, la clasificación de elementos frío o caliente va detrás del ámbito corporal (Alcorn, 1984; Ariel de Vidas, 2002). Esto significa que incluso las plantas medicinales, los lugares en el entorno y los alimentos poseen atributos caliente o frío, dulce y agrio, que llegan a ocasionar un desequilibrio o que lo restablecen. Así, por ejemplo, se trata a un enfermo en estado febril con plantas frescas y agrias, mientras que el enfriamiento del cuerpo se cura con plantas consideradas calientes y dulces. El estado de una persona también puede ser calificado como caliente o frío. Por ejemplo, debido a la calidad "caliente" de la sangre, la menstruación de la mujer se considera "de calor", y durante este periodo ellas tienen que evitar baños muy fríos o muy calientes para no lastimarse. Por la misma razón, se dice que las mujeres menstruando no deben ir a lugares muy frescos donde corren vientos, ni exponerse al sol caliente.

Las parturientas recién aliviadas tienen el atributo de calor por la pérdida de sangre durante el parto. Ellas representan un peligro para la gente de su entorno, para su niño y ellas mismas. Como sus vecinos hidalguenses, los nahuas potosinos dicen que el calor del cuerpo de la parturienta puede causar una "quemada" (*mocuataictoc*) al recién nacido y a otros niños pequeños por contacto con ella o con sus cosas (para Hidalgo, véase Gréco, 1993: 62).

Por esta razón, los nahuas potosinos prefieren que una parturienta se quede en su casa por siete días para no poner a los demás en peligro hasta que se le baje el calor. La casa, considerada un lugar fresco, le ayudará a equilibrar su calidades humorales después del parto. Asimismo, la parturienta no debe entrar en la cocina ni acercarse a la lumbre o exponerse al sol. Estas precauciones están consideradas como necesarias porque el mismo calor de su cuerpo puede causar que ella misma padezca de “quemada” si no se cuida. Como medio de prevención, se acostumbraba que las parturientas no se bañaran durante siete días. Hoy, acostumbran bañarse con agua tibia. Si los niños se queman con su propia madre se enflacan, y si no se trata la “quemada” se pueden morir. A los que “se quemaron” (*moctlajiti*), se les aconseja bañarse durante siete días con lodo agrio (*xococsoquitl*), un lodo fresco de color amarillo con un sabor agrio.

LAS ENFERMEDADES ESPIRITUALES

El “panteísmo” de los nahuas potosinos se complementa con su percepción “anímica” del entorno,¹⁰ según la cual cada objeto y cada cuerpo están dotados de una interioridad, un “alma” que tiene su origen, y encontrará su fin en una misma fuerza universal.¹¹ Asimismo, se considera que cada cosa lleva adentro una fuerza que le da la vitalidad para su existencia. Por ejemplo, los nahuas identifican un “espíritu fuerte” de un árbol por su tamaño, su edad y la cantidad de sus frutos, mientras que un “espíritu débil” se ve cuando una planta no crece y no da fruta. De manera similar, una persona con un espíritu fuerte no sufre tanto en caso de un encuentro con los seres ancestrales y los *Axteyome*. También, las personas con espíritu fuerte se dice son más aptas y

¹⁰ El aspecto anímico de las cosas está formulado por Philippe Descola (1996), respecto al animismo de las culturas amerindias.

¹¹ Sobre el animismo como fenómeno religioso indígena véase Tiedje y Snodgrass (2008) y sobre el animismo de los nahuas potosinos véase Tiedje (2008).

competentes para llevar cargos en la comunidad, incluso la de un especialista de curación, sin correr tanto riesgo de lastimarse por la envidia de los demás. No obstante, si una persona con “espíritu fuerte” también tiene una mirada “pesada”, puede lastimar con su simple presencia y mirada a niños pequeños o a otras personas con el “espíritu débil”. Las últimas están consideradas propensas a sufrir de padecimientos identificados como las enfermedades espirituales por el hecho que su fuerza vital es débil.

Según la concepción de los nahuas potosinos, cada individuo dispone por lo menos de dos centros espirituales en el cuerpo. Así, el espíritu de la persona es la *fuerza* de su fuerza, mientras que el alma es la *sede* de la fuerza vital (*chichahualistli*) dentro del cuerpo. El primero, *tonalli*, localizado en la cabeza, es el espíritu de la persona, y el segundo, *yolí*, está localizado en el corazón, es el “alma del corazón” donde nacen las emociones. La fuerza vital, el *chichahualistli*, está conectada con los dos centros espirituales.¹²

En la Huasteca, la pregunta común para saludar a una persona es ¿qué dice tu corazón? (*¿tlajquequitoamoyollo?*). Este saludo se acostumbra entre los nahuas potosinos para saludar al paciente cuando llega a la casa de un *tlapahtiani*. Asimismo, el curandero trata de conocer el estado anímico del enfermo y su condición física. El *yolí*, el alma del corazón, es el centro de la fuerza vital y de la sensibilidad. El lugar físico del *yolí* es el órgano vital, el corazón (*yollotl*). Para los nahuas el corazón representa por un lado el motor del cuerpo. Así explican que es en el corazón donde se concentra la energía vital que corre a través de la sangre en las arterias del cuerpo. Por esto, el *yolí* no se puede separar del cuerpo y se queda con el cuerpo cuando muere una persona. Por otro lado, el corazón se considera el centro de la sensibilidad, por lo cual las personas con problemas emocionales pueden padecer de un corazón débil y ser propensas a las enfermedades del alma.

El *tonalli* se encuentra en el cerebro y encima de la cabeza. Según los nahuas, el *tonalli*, el espíritu, es el lugar donde llegan los pensamientos y la fuerza vital. El *tonalli* es lo que da al individuo su carácter, su voluntad

¹² Las palabras “alma” y “espíritu” no tienen una connotación religiosa.

y su personalidad. Invisible para los humanos, el *tonalli* está asociado con la luz. Así se dice, por ejemplo, que una persona con un espíritu fuerte y con un “don” “trae una luz”. El *tonalli* está en contacto directo con el sol. Los nahuas potosinos estiman que todos los espíritus pertenecen primero al mundo espiritual y surgen de esta fuerza universal, notablemente de la luz y del calor otorgados por el Dios del Sol” (*Teotonantsij*), dando la raíz *tona* a la palabra *tonalli*. Consecuentemente el *tonalli* está asociado con el calor humano y con la energía y la fuerza vital que corre en el cuerpo. La fuerza vital llega primero al cuerpo cuando se le dota el *tonalli* en el vientre de la madre y se reparte luego a través de todo el cuerpo teniendo su centro vital en el corazón. Una vez anclado en el alma del corazón, la pérdida de la fuerza vital, ocasionada por las enfermedades del “espanto”, puede llevar a la muerte de la persona. Por lo tanto, mientras que el *yolí* se muere con el cuerpo, el *tonalli*, por el contrario, se separa del cuerpo para regresar al lugar de los *tonalmej*, *Tonallan*.¹³ El *tonalli* continúa teniendo un lazo muy fuerte con el mundo espiritual y sigue sirviendo como una fuente para recuperar energías y vitalidad desde afuera del cuerpo.

Según los nahuas potosinos, el *tonalli* tiene siete o 14 partes. Aunque el *tonalli* se puede separar del cuerpo sin necesariamente conducir a la muerte de la persona, hace falta recuperar el *tonalli* para evitar que la persona se quede “sin su mente”. La persona que perdió una parte del *tonalli* no articula bien las palabras y no puede coordinar su cuerpo. Por consiguiente, la pérdida del *tonalli* o de partes del *tonalli* provocado por el espanto resulta en la enfermedad del alma que puede llevar a varios tipos de malestar antes de matar a la persona después de unos cinco años de padecimiento.

Hay personas que nacen con dos *tonalmej* que les da una fuerza espiritual para enfrentarse con los seres ancestrales. De hecho el prerrequisito para los especialistas de curación y otros especialistas de lo espiritual, es

¹³ En la Huasteca potosina, *Tonallan* se puede localizar en un lugar concreto, asociado con el punto cardinal del Oeste en el cosmos. Este punto coincide con las Cuevas Sagradas del Viento y de la Fertilidad de Huichihuayan (Tiedje, 2004, 2005, 2007a).

nacer con dos *tonalmej*. El segundo lleva el “don”, que puede ser para curar o para tocar música. Los que traen dos *tonalmej* pueden controlar la salida y la entrada del *tonalli* a su cuerpo y a otros cuerpos. Los nahuas cuentan que los especialistas de curación con dos *tonalmej* pueden salir de su cuerpo en las noches y emprender viajes espirituales. El segundo *tonalli* dobla su fuerza vital que actúa como una protección en contra de influencias nocivas como vientos malos y los encuentros con los espíritus de la tierra. Por tener un segundo *tonalli* estas personas no tienen miedo de ir a los lugares oscuros y pasar por caminos donde permanecen los *Axteyome* y las ánimas.

Sin embargo, a diferencia de sus vecinos teenek, los nahuas no sostienen la idea del *tonalismo* definido como el lazo “exclusivo” de un humano con un animal desde su nacimiento. Los nahuas ven en el *tonalli* más bien el origen de una relación ineluctable entre los humanos y su entorno, sea por el hecho de que todos los *tonalmej*, de los humanos, de los animales y de las plantas y demás, pertenecen a *Tonallan*. Así, consideran que una persona no necesariamente tiene un lazo *exclusivo* con un animal que sería su animal compañero (su *tonalli*). Es decir, no nace un niño al mismo tiempo que un animal que será su animal-compañero, de modo que sus destinos están interrelacionados, sino que cada *tonalli* está en contacto con los seres espirituales. Aún afirman que las personas que traen un segundo *tonalli* tienen más capacidad para comunicarse con las fuerzas espirituales del entorno y con los animales. Algunos *tlapahtianej* me contaron que su poder en el mundo espiritual depende de la “familia” de su *tonalli*. Así, un especialista de curación puede tener más afinidad con los *Teyome* de la tierra o con los *Teyome* del agua, y en función de esto él se comunica más fácilmente para pedir ayuda a estos seres espirituales (mejor que con los seres del fuego y del aire).

Según ellos, la misma lógica se aplica al mundo de los animales. A pesar de que la mayoría de los nahuas me dijo que no hay un animal que sea el doble-animal de una persona en un lazo *exclusivo*, existen lazos estrechos entre el mundo espiritual (y animal) para las personas iniciadas, o sea los especialistas de curación. Con su iniciación al mundo espiritual ellos empiezan a establecer contacto con los espíritus de los animales que llegan a servir

tanto como un protector para defenderse de los ataques de los brujos, como un arma para atacar. Son quienes se llamarían los *tlapahtiani-nahualmej*, que trabajan con la envidia para trastornar el equilibrio.

LOS ESPECIALISTAS DE LA CURACIÓN

La importancia del mundo espiritual para el bienestar de los vivos requiere de un especialista de lo espiritual para servir de lazo entre los humanos y los espíritus de la tierra. Los especialistas de curación (*tlapahtianej*) pueden desarrollar esta facultad sólo si llevan el “don” para curar que les está otorgado por las fuerzas superiores desde un principio. El don predestina a una persona a ejercer el trabajo de un especialista de la curación sin darle todas las facultades para comunicarse con el mundo espiritual.

Hay señales que pueden indicar que una persona trae el “don”. En una comunidad de Matlapa me contó don Celestino que su hijo había nacido de color negro y con el cordón umbilical cruzado; fue entonces cuando la partera le señaló que el niño traía un “don” para curar. Desde la edad de tres años, el niño empezó a padecer ataques, lo que fue interpretado por sus familiares como sus primeros viajes al inframundo donde le enseñaron a curar. El niño empezó a desmayarse desde unos minutos hasta una hora. Cuando sus padres lo llevaron con el curandero de la comunidad, éste confirmó que el niño estaba aprendiendo el conocimiento (*tlamachili, tlamaquilistli*) para poder curar cuando sea grande.

Las señales de nacimiento o los símbolos recurrentes en sus sueños iniciáticos pueden indicar las facultades que tendrá un especialista de curación. La palabra general para designar a una persona trabajando en cualquiera de las prácticas terapéuticas es *ticitl*, que se traduce al español como “médico”. El término español de “médico tradicional” ha llegado a ser la categoría institucionalizada, aceptada por los programas de institutos gubernamentales que han empezado a trabajar con las parteras tradicionales y con los hierberos en las zonas donde no hay suficiente atención médica, como en las comunidades

indígenas de la Huasteca. Muchos especialistas nahuas prefieren usar este término para atestar su legalidad como “médico tradicional registrado” ante las autoridades civiles (véase Campos, 1997). Aún así, no se toma nota de las múltiples categorías indígenas que continúan existiendo.

Igual que el término español de “médico tradicional”, el término de “curandero” se considera una palabra insuficiente para dar cuenta de las especialidades de curación (Aguirre Beltrán, 1942, 1992; de la Garza, 1990a, 1990b). Por ello, los nahuas potosinos distinguen a sus especialistas de la curación: el *tlapahtiani* o *tlamatijquetl* cura cualquier enfermedad “natural” tratando a los enfermos con plantas medicinales, así como enfermedades “no naturales” con ritual y oración para “llamar el *tonalli*” o para “cambiar el espíritu”; la partera (*coneitani*) ayuda a los que van a tener hijos y tiene funciones rituales durante el parto y en el bautizo indígena para recibir el espíritu del niño; el adivinador (*tlaxichquetl*) ve a través del sueño o de un objeto —el espejo (*texcatl*)— lo que tiene el enfermo; el huesero (*tlechichitoquetl*) arregla los huesos quebrados en los humanos y en los animales; el rezador (*motiohxiquetl*) hace oración para dar las gracias y para pedir ayuda en situaciones difíciles no sólo para los enfermos sino también para problemas sociales; el succionador (*tlahquiquitijquetl*) usa un carrizo para quitar objetos insertados en el cuerpo por una especialista de maleficio, el hechicero o el *nahualli* (véase más adelante). Por último, falta mencionar una especialización que no tiene categoría indígena: el espiritista, un médium que sabe hablar directamente con los espíritus.¹⁴

En la Huasteca potosina los *tlapahtianej* pueden ejercer varias funciones a la vez. Por ejemplo, la anciana Herminia, curandera de una comunidad de Huehuetlán, no solamente cura el “espanto” y las enfermedades del alma sino que tiene la facultad de la videncia como adivinadora. Esto se debe a la particularidad de sus sueños iniciáticos: a los nueve años ella encontró pri-

¹⁴ Kaja Finkler (1985) señala en sus estudios de los espiritistas en el ámbito urbano que la mayoría de los espiritistas son mujeres mestizas y viven en la ciudad. Los espiritistas de la Huasteca potosina viven a menudo en comunidades indígenas y van a la ciudad para aprender con espiritistas mestizas. No todos los espiritistas son mujeres.



Mostrando unos espejos para curar.

mero una piedra de videncia (*tlachiaqualistetl*), un cuarzo de color blanco, y luego un piedra negra para quitar hechicerías. A esta edad ella no sabía para qué servirían, pero fue así que recibió la llamada para ejercer su “don” con más edad, hasta que empezó a tener sueños. A pesar de reconocer el “don” en los niños pequeños como en el caso de Luis, señalado anteriormente, los *tlapahtianej* llevan varios años con sueños iniciáticos antes de emprender su trabajo en la comunidad.

LOS SUEÑOS

Los *tlapahtianej* reciben mensajes de los dioses a través de los sueños iniciáticos (*temictli*, donde sueñas más allá), en los cuales su *tonalli* se separa del cuerpo y viaja al inframundo (*Mictlan*) o al cielo (*ilhuicactli*). Estos viajes

espirituales pueden ocurrir tanto en la noche como en el día. Recordemos que los curanderos tienen un espíritu fuerte que puede salir del cuerpo para viajar a lugares no accesibles a este. Por lo tanto, los que traen el “don” necesitan aprender a salir de su cuerpo para poder comunicarse directamente con el mundo de los dioses o para confrontar los espíritus negros y las ánimas para regresar el espíritu amarrado de un enfermo. Debido a la salida del espíritu del cuerpo las personas padecen una crisis o un ataque de inconsciencia por varias horas. Incluso puede suceder que la persona inconciente sea declarada muerta por sus familiares por falta de respiración y de calor en su cuerpo.

La comparación de los sueños con la muerte puede indicar el viaje al inframundo y al lugar de los muertos. Como lo señaló De la Serna, para los antiguos nahuas al mencionar la muerte para describir un sueño iniciático confirmaba que el espíritu se salió verdaderamente del cuerpo (citado en de la Garza, 1990b: 48). Por ejemplo, Herminia me contó que su espíritu (*tonalli*) empezó a viajar primero al inframundo, recordando que llegaba a un lugar como una cueva grande y para entrar se abrió una puerta hacia abajo:

Tenía que pasar dos veces siete trampas hasta llegar a una cuerda. Jalándola, llegué a un lugar y estaban muchas gentes y me dijeron de pasar, pero los que habían hecho mal en la tierra no podían pasar, se les veía el mal que habían hecho y allí se quedaron. Pero a mí me invitaron a dar una ofrenda de copal. Fue entonces cuando me empezaron a decir cómo ayudar a un enfermo [...] Allí vi a un señor ya grande y él empezó a enseñarme. Pero primero me revisó la mano para ver si no iba a traer el “don” para hacer cosas malas, sino que tenía que prometerle que sólo iba hacer bien aquí en la tierra. Por eso el señor grande me revisó también las uñas y, de veras, me dijo que sólo iba a trabajar para curar y nunca iba a usar mal mi “don”. Así me decía. Luego ya me empezó a mostrar la videncia, como podía ver lo que tenía una persona, o si una mujer estaba embarazada. [...] Luego fui otra vez y allí [en el lugar bajo la tierra] estaba una señora grande que también me dio instrucciones para curar a la gente enferma. Esta maestra ya me enseñó todas las hierbas, o sea las plantas medicinales y me dijo que me regaló estas hierbitas para mi huerta. Cuando me los dieron en la



Herminia.

mano los agarré para verlas, pero las hierbas desaparecieron de mi mano y me dijeron que ya estaban creciendo en mi huerta y en el monte cerca de mi casa, o sea aquí arriba, porque allá donde estábamos este fue adentro de la tierra, porque de allí vienen las plantas medicinales.

En su análisis de los paisajes de los sueños de iniciación de los antiguos nahuas, Mercedes de la Garza (1990b) señala que se trata de acontecimientos reales que el espíritu vive en este momento, sobre todo la comunicación con los dioses que les presentan mensajes. En su sueño, Herminia asoció el lugar bajo la tierra, tanto con el inframundo como con un lugar celeste situado bajo la tierra donde hay mucha vegetación con árboles floridos y ríos grandes. Su descripción es similar al lugar sagrado de los aztecas, *Tlalocan-Tamoanchan*, el lugar del Dios del Agua Tláloc y de la Diosa de las Aguas

Terrestres y de las Plantas Medicinales (López Austin, 1994). En otro sueño, Herminia viajó al cielo:

Otra vez me invitaron pero esta vez fue para ir hacia arriba en el cielo. Cuando me desmayé aquí en la tierra, en un camino me caí y allí quedaba inconsciente; vi que estaba una cuerda que cayó al suelo desde arriba. Me mandaron esta cuerda y de allí del cielo me invitaron. Estaba también una puerta o como una ventana y de allí se asomaron varia gente hacia abajo. Esto fue otro sueño, otra visión que tenía. De veras mucha gente piensa que allá en el cielo no hay nadie pero yo allí vi a muchas personas.

Entre los nahuas potosinos la imagen de la cuerda es una señal que aparece en muchos sueños de iniciación. Igual que entre los antiguos mayas, la cuerda significa el cordón umbilical por la cual llegan la sabiduría y la luz desde la Diosa de la Luna (Sigal, 2000). Para Herminia los sueños tuvieron una parte iniciática para facilitarle el aprendizaje y la sabiduría que le permitían aceptar su compromiso de curandera de las enfermedades naturales y no naturales:

También allí [en el cielo] me enseñaron a quitar el mal que le han puesto a una persona. Me enseñaron cómo podía saber si era brujería o si era una enfermedad natural. Si era brujería, me dijeron que me iba dar un sueño donde iba a ver al enfermo con una luz en el suelo de color morado. Pero si lo veía con una luz en el suelo con un color resplandeciente de luz blanca, entonces era enfermedad natural. Y era cierto, así fue [...] Así aprendí a curar. Ahora ya llevo muchos años trabajando.

Los sueños sirven para legitimar el trabajo de un especialista de la curación incluso para los rezanderos que hacen oración a los santos católicos para curar a un enfermo. Por ejemplo, Cristóbal, rezandero de Xilitla, me explicó que en sueños, le enseñaron no solamente las hierbas y cómo utilizar el carrizo, sino también cómo hablar a los santos:

Mi trabajo es curar y es desde un principio cuando nací. En mi sueño me enseñaron primero el altar, y vino un abuelito con bigote largo y me dijo

cuál eran las medicinas y semillas para curar y luego el abuelito me dijo que el espíritu santo daba vida y de allí me explicó que el santo San Martín de Apures, el Santo Niño de Atoche, es a ellos que tengo que hablar por medio de mi espíritu, y que le diga al niño que les de tortilla y pasando por San Martín, que lo limpie al enfermo y que le de luz y que le den el pan de cada día y de allí me llevaron a hacer este trabajo [...] También pasé con Santa Martha todo esto a mí me dieron a conocer en el sueño y todos estos santos les ocupo, les hablo con mi espíritu por medio de la oración en este mundo y llega hasta el cielo.

Además, existen sueños de conflictos entre los especialistas de curación. Por ejemplo, María, una *tlapahtiani* de Xilitla, dijo que soñó con un hechicero que estaba tratando de matarla, usando una serpiente peluda negra para atacar a la curandera. Según María, se trataba de un mensaje del hechicero que le amenazaba en el sueño: si ella continuaba curando al enfermo, la curandera arriesgaba una confrontación con el hechicero por lo cual ella dijo al enfermo que ya no podía ayudarlo. Timothy Knab (1991; 1993) señala que este tipo de confrontaciones entre los especialistas de curación también es frecuente entre los nahuas poblanos. Sueños de este tipo pueden también anunciar la propia muerte del especialista de curación.¹⁵

EL ESPECIALISTA DEL MALEFICIO

La envidia es el elemento principal que conduce al estado del desequilibrio, sea en las partes materiales y espirituales de una persona o en las relaciones entre los humanos y su entorno. Los nahuas potosinos sólo hablan con mucha precaución de los especialistas del maleficio. Según ellos, el hechicero (*techihuiliquetl*) trabaja por envidia para dañar a las personas, sea espiritualmente o con objetos, y el brujo-nahual (*tlapahtiani-nahualli* o *brujitini-nahualli*)

¹⁵ También entre los antiguos nahuas existía la creencia en los sueños que anunciaban la propia muerte (de la Garza, 1990b: 50).

puede separar el segundo *tonalli* de su cuerpo para meterlo dentro de animales. Así puede viajar en la noche para lastimar a las personas en el sueño. El término de “nahual” se usa poco porque tiene una connotación negativa para la gente, debido al mismo uso de la palabra por los mestizos. Por esto, el tema del *nahualli* es un tema poco tratado entre la gente y difícil de abarcar como sujeto de conversación. Como los *tlapahtianej*, los especialistas también son protagonistas para mediar tensiones sociales. Por lo tanto, mientras que los *tlapahtianej* se dedican a restablecer el equilibrio, los especialistas del maleficio cultivan la etiología de la “envidia”, ayudando a personas a hacer daño. Por envidia, ellos pueden mandar “mal aire” (*axahacatl*), manejar el viento que lleva basura (*tlazoahacatl*), aparecer como una sombra en el camino para espantar o insertar objetos dentro de una persona que quieren dañar. Es el *nahualli* que suscita nuestro interés por el hecho que trabaja espiritualmente.

Los nahuas potosinos cuentan que el *nahualli* viaja en la noche con su espíritu, el *tonalli*, para espantar a las personas en el sueño. Así, los nahuas dicen que ven al *nahualli* viajando por las noches como pájaro para juntarse con sus similares en el pico del cerro Agujado (*Huitzmalotepet*, La Silleta), una montaña sagrada y encantada del municipio de Xilitla. Según los nahuas, esta montaña es el lugar de los *Teyome* y de todos los espíritus de la tierra, del fuego, del agua y del aire. Es allí donde se reúne la energía del inframundo con la energía de los cielos.¹⁶ Por esto, es un lugar apropiado para que los *nahualmej* formen pactos con los espíritus de la tierra y las ánimas. Son ellos los que se dedican a trastornar el equilibrio de las entidades espirituales y materiales de una persona que causan las enfermedades del alma.

Esta manifestación es conocida en Mesoamérica como fenómenos interrelacionados del *nahualismo* y del *tonalismo*: el primero entendido como la capacidad de un especialista llamado *nahualli* de insertar una parte de su

¹⁶ La leyenda de *Huitzmalotepetl* que cuentan los ancianos nahuas confirma que *Huitzmalotepetl* siempre ha sido un lugar de los dioses y de las fuerzas espirituales; es lo que quedó de un tronco grande que juntara el inframundo con los cielos (véase Tiedje, 2004).

ser dentro de otro ser; el segundo entendido como el lazo exclusivo que se establece desde el nacimiento entre un humano y un animal. Aun públicamente atacado como brujería, el *nahualismo* está presente en las prácticas curativas y malélicas entre los nahuas potosinos. George Foster (1944) fue el primero en describir el *nahualismo* como la facultad de varios individuos de transformarse en animales para hacer daño a los demás. Según Alfredo López Austin (1996), el *nahualli* es capaz de separar una parte de su alma (el *ihiyotl*) de su propio cuerpo y mandarla dentro de otro ser, sea animal o persona.¹⁷ Los nahuas potosinos notan que el *nahualli* puede esconder su *tonalli* dentro del cuerpo de un animal. Eduardo, un curandero nahua de una comunidad en Xilitla, aclaró que el *nahualli* no se *transforma* en animal, sino que ocupa su cuerpo solamente cuando se quiere esconder de otras personas:

El *nahualli* tiene un espíritu malo y por esto se puede cambiar el *tonalli* (*tonalchilahuas*) con un animal para visitar a algún enfermo y chuparle la sangre. Al otro día, la persona se despierta y siente menos fuerza. Así lo hace por envidia que tiene a la persona y cada noche lo va a visitar como animal y al otro día la persona se siente más débil. La "envidia" la tiene su espíritu, primero viajan así pero si hay un guardián en la casa, un familiar, cambian su *tonalli* con un animal y ya no lo puedes reconocer como persona. Me contaba un señor que vive por acá de un familiar que estaba muy enfermo y nunca se aliviaba, andaba con dolores con curanderos y espiritistas, y ya cuando no sabían que hacer, pusieron guardias en las noches para cuidarlo y ver si se metía algún animal volando, murciélago o pájaro, o que algo se mete adentro, como ardilla, araña o gato, entonces trataban de agarrar el animal para hablar con él. Y la persona enferma sólo estaba soñando y en el sueño cada vez más se espantaba más cuando venía el "nahual". Pero entonces con las guardias lo cuidaron y agarraron al animal. Cuando lo vieron fue ardilla, entonces empezaba a hablar el animal y

¹⁷ Según López Austin (1996), el *nahualli* mandaba el *ihiyotl* dentro de otro ser, directamente al interior del cuerpo de sus víctimas o dentro de su animal-compañero (*tonalli*) para causar daño.

aparecía la cara del “nahual” y les decía: no me mates, no me mates. Así me lo contó el señor.

Como lo notó Eduardo, los animales que usa el *nahualli* para pasar desapercibido en sus viajes nocturnos puede ser cualquier animal, como por ejemplo el gato, el coyote, la serpiente, la ardilla, el caballo, el burro, el chivo, la araña, el armadillo, el tigre, el jaguar, el perro, el zopilote, el murciélago, y varios pájaros, con preferencia de animales pequeños o rápidos para facilitar el viaje del “nahual”. A diferencia de otras observaciones del *nahualismo* donde el *tonalli* es interpretado como el doble-animal de una persona con un lazo exclusivo, los nahuas potosinos dicen que el *nahualli* puede hacer pactos con los animales para esconder a su espíritu (véase Buchler, 1980; Guiteras-Holmes, 1961; Saler, 1964; Villa Rojas, 1947). Sin embargo, como he señalado antes, los nahuas potosinos dicen que no solamente el *nahualli* tiene la facultad de salir de su cuerpo con su *tonalli* para hacer daño, sino que también los *tlapahtianej* pueden viajar espiritualmente para recuperar un espíritu amarrado por un *nahualli*. Existe entonces una estrecha correlación entre las facultades de los especialistas de maleficio, los *nahualmej*, y de los especialistas de curación.¹⁸

Recordemos que primero estuvo el trabajo de Fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino* donde notó la doble cara del *nahualli* entre los antiguos nahuas. Dice que el “buen nagual” era un hombre sabio, sobrehumano, una persona de confianza, protector, serio, respetado, reverenciado, dignificado; y el “mal nagual”, era encantador, dañador y hechicero (véase de la Garza, 1990b: 31-32). Gary Gossen nota igualmente que el “nahual” tiene lazos espirituales con el animal u otro espíritu que ocupa para hacer daño o para trabajar al beneficio (1994: 556). Así se puede notar una relación íntima entre el bien y el mal hasta suponer que el *nahualli* y el *tlapahtiani*

¹⁸ Otras investigaciones de campo aluden la posibilidad de que el “nahual” y el curandero tienen las mismas facultades y podrían tal vez ser uno solo, tal como ha sido señalado en otros trabajos de campo (Kaplan, 1956; Köhler, 1995; Medina Hernández, 2001; Signorini y Lupo, 1989).

pueden ser uno solo, el *tlapahtiani-nahual*, como lo observó Jorge César Vélez Cervantes en su investigación etnográfica entre los nahuas del Norte de Puebla (1995; 1996). A pesar del hecho de que el término *nahualli* queda asociado con el especialista de maleficio, existe un consenso comunitario en el que el conocimiento del bien y del mal es necesario para restablecer la armonía de los componentes de la persona y la armonía entre los humanos y los *Teyome*, de manera que un *tlapahtiani* sería capaz de hacer daño.

RECUPERAR EL ESPÍRITU

Las enfermedades del alma llegan a conducir a un estado crítico de salud que necesita la ayuda del especialista de curación. El curandero tiene una función de árbitro para mediar entre el enfermo y las entidades espirituales que atacaron a la persona, le quitaron una parte de su alma y lo amarraron en una cárcel. El curandero, entonces, hace todo lo posible para que el *tonalli* no esté encarcelado, levantándolo para regresarlo al cuerpo del enfermo. Los curanderos proceden de diferentes maneras para recuperar el *tonalli*. La curación consiste en mostrar respeto a los dioses y equilibrar las partes espirituales y materiales del enfermo y en restablecer la armonía con las fuerzas cosmológicas.

Dependiendo de la gravedad del delito el curandero puede proceder de diferentes maneras. En casos ligeros, el rezandero hace una limpia (*ochpaniztli*) frente a su altar en la casa con hierbas de olor y una vela de cera con una oración larga para llamar al espíritu. La oración se ofrece a los Dioses de la Tierra, del Fuego, del Aire y del Agua y a sus ayudantes los *Teyome*, incluso a los santos católicos, Jesucristo y la Virgen María. Es frecuente que los *tlapahtianej* adornen su altar en la casa con imágenes de los santos que les hablaron en sus sueños.

En otras ocasiones, el *tlapahtiani* va al lugar donde el enfermo se espantó para recuperar el espíritu de los *Teyome*. Allí mismo enciende unas velas de cera y ofrece en una mesa decorada con un mantel bordado un tamal gran-

de con pollo entero (*patlache*) y el corazón crudo del pollo en un tamalito chiquito (*yollotzin*), monedas, incienso (*copalli*), flores y alcohol, mientras pide perdón en nombre del enfermo con una oración y una limpia con velas y hierbas de olor. Además, en algunas ocasiones, el enfermo debe de tomar un vaso con el agua del pozo o con la tierra donde se cayó y espantó para físicamente recuperar la parte de su *tonalli*.

Si la enfermedad del alma está muy avanzada, sea porque el enfermo se espantó varias veces y perdió casi todas las siete partes de su *tonalli*, lo que afectaría su fuerza vital y partes del *yolí*, se tiene que cambiar su espíritu con el espíritu de un árbol fuerte o de un animal. Se requiere entonces una ceremonia más elaborada que puede durar hasta siete días para pedir al espíritu del árbol con ofrendas y oraciones de dar su *tonalli* al enfermo. Similar a la ceremonia de pedir un árbol como padrino como hacen los teenek veracruzanos, los nahuas potosinos establecen con esta ceremonia un lazo espiritual entre la persona enferma y el árbol (véase Ariel de Vidas, 2002). Si el árbol acepta salvar a la persona, se seca el árbol y se sana el enfermo. Algo similar se hace en caso de hechizos cuando se barre el paciente con un pollo negro, pidiéndole a los espíritus negros que ayudaron al hechicero aceptar el pollo (o varios, incluso guajolotes) en vez de la persona. En estas limpias con pollos vivos se muere el pollo si es que los espíritus aceptan la ofrenda.

Si el espíritu está todavía amarrado después de todos estos intentos de recuperarlo, el *tlapahtiani-nahual* puede intentar viajar espiritualmente al lugar donde lo amarraron, “a la cárcel” (que según los nahuas potosinos es un lugar concreto en las cuevas del viento y de la fertilidad),¹⁹ con su propio *tonalli* para liberarlo. Esta acción es de alto peligro y puede ser emprendida sólo por un *tlapahtiani-nahual* que sepa esconderse porque la cárcel tiene guardias y el *tlapahtiani-nahual* se tiene que preparar y llevar ofrendas para convencerles si es que lo ven. Entonces puede usar animales para esconder su espíritu para curar.

¹⁹ La importancia de estas cuevas se manifestó en un movimiento indígena para protegerlas para el uso de los médicos tradicionales (véase Tiedje, 2005, 2007a, 2007b).



Altar.

EL CASO DE TOBÍAS

Javier es un *tlamatichquetl* nahuatl de una comunidad de Coxcatlán. Para curar “espanto” (*nejmajtli*) y liberar el espíritu de “la cárcel”, él hace “barridas” (*ochpaniztli*) con velas de cera y con hierbas (albahaca, hierba negra) frente de su altar. Su altar está dentro de un cuarto para recibir a los enfermos. Está colocado hacia el Este, adornado con imágenes de la Virgen de Guadalupe, una cruz, una pequeña estatua de Buda, una rana con dinero para la fortuna, velas rojas, blancas, amarillas y verdes, una servilleta bordada y estatuas antiguas de los dioses que residen en el universo como guardianes de las cuatro esquinas. Asistió a varias sesiones de diagnóstico donde el curandero hace una oración para llamar al espíritu y curar el “espanto”.

Esta fue la primera visita a la casa del *tlamatichquetl* de Tobías, el enfermo, un joven de 24 años de una comunidad de Xilitla. Tobías ya tenía años con agotamiento, angustias, problemas de estómago y falta de fuerza. Los médicos le habían recetado vitaminas, medicamentos para la gastritis y para el asma, pero Tobías seguía malo y no podía trabajar. Entonces su padre lo trajo con Javier. Javier invitó al enfermo a sentarse en la silla y encendió unas

velas de cera y preparó el incienso y una botella de refresco y de aguardiente para la ofrenda al lado del altar. Los familiares del enfermo se quedaron en el cuarto para acompañar la curación.

Padre de Tobías: Ya andamos con los doctores y con los curanderos donde yo los conozco pero todos no alcanzan ayudar a mi hijo, y como aquí venimos ahora aquí le preguntamos, sólo él puede decir, él lo sabe cómo empezó hace mucho, no podía comer picante ni caminar hasta la esquina, nada, no puede comer ni caminar, ahora está malo desde unos cuatro años, entonces como ahora siempre duele la cabeza y los pies se enfrían, le pido por favor si puedes revisarlo.

Javier: Se puede. Se puede.

Padre de Tobías: Por eso lo traje aquí. Traje una vela, no sé que más se ocupa.

Javier: Ahorita vamos a ver y ustedes vengan aquí cerca, veremos como está.

Padre de Tobías: El doctor le dice que tiene gastritis, le duele la panza.

Javier: Aquí tenemos medicina para todo, si en el pulmón se descompone o para la cabeza todo tiene medicina, duele la cabeza, duele garganta tengo la medicina. Hay mucha medicina.

Padre de Tobías: Pero otros me dicen es porque nos tienen envidia porque esta enfermedad empezó cuando mis hijos tuvieron un grupo de música y estaban tocando donde quiera salieron. Quiere decir que les tuvieron envidia.

Javier: Aquí están las autoridades [espirituales], aquí le saco lo que tiene. Allí siéntase como te sientes te verás aquí frente al altar. A ver qué tienes.

Tobías: Me duele aquí en la pierna, en la rodilla y otra vez aquí en el brazo, luego me duele en el estómago y mi pierna se enfría, entonces he usado aceite de oliva para untar mis piernas pero el dolor se va a mi cabeza, y primero me duele la cabeza toda la noche y amanezco con dolor en mi espalda. Ya no puedo caminar. Siento que no tengo aire para respirar.

Javier procedió a examinar el pulso de Tobías, desde la palma de su mano hasta las articulaciones del brazo, bajo el pie y en las articulaciones de la rodilla, y le dijo ya no se sentía el pulso en su pierna, lo que significaba que tenía "espanto".



Diagnosis.

Él empezó a hacer una oración para llamar al espíritu de Tobías. Primero empezó con el Ave María y el Padre Nuestro en español. Luego siguió con la oración en náhuatl barriendo a Tobías con una vela de cera. En seguida presentaré una selección de la oración de José traducida del náhuatl al español (la traducción es mía):

A ti Padre celestial
Es adonde hablamos desde aquí
Donde está un joven y le quitaron su espíritu
Aquí te lo presentamos en una silla
Aquí en una mesa
Aquí en una luz,
Aquí en un corazón donde están ellos.

Es donde sus pies se resbalaron
Allá cayó, donde cayó allá
Y ahora está llorando su espíritu
Donde lo amarraron
Allá no puede levantarse

Allá no puede pararse
Aquí bajito se encuentra en este hoyo.

Tú, Gran Padre, aquí uno lo junta
Uno lo levanta
Uno lo alcanza
Donde se da vida
Es donde la vida cambia
Donde estás Gran Padre y Gran Madre
Ustedes se ponen para todos.

Ahora las grandes autoridades
Les pedimos que lo levanten
Para ayudarle a llegar aquí
En la silla
En la mesa
En la luz
En donde su madre no puede ir,
No se puede ir allá
Donde anda llorando
Allá donde anda perdido
Allá en la noche y allá de día.

En ti estás Gran Padre
Estás adelante de todo
Aquí donde nos dan la vida
Donde dan la vida
Donde nos dan la fuerza.

Aquí hacemos llegar su espíritu en una silla
Ponemos la mesa, está una servilleta
Allá abajo está una luz de este Tobías
Es donde cayó, donde resbaló
Allí sigue acostado
No puede pararse.

Es allí adonde llamamos para que ya se venga
Que ya llegue aquí
Háganlo llegar aquí.

Nosotros te estamos llamando
Adonde caíste
Donde estás llorando
Ahora aquí nos presentamos en esta silla
En la mesa
Por eso lo llamamos a tu espíritu
Donde tú estás
Allá en la piedra
En el árbol.

Allí en el Oriente
Es donde estás tú Gran Padre
Allá en *Xomocunco*²⁰
En donde están
En donde están
Ustedes Grandes Padres (*Teyotatame*)
Grandes Madres (*Teyonaname*)
Allá en *Xomocunco*.

Salimos de aquí, les saludamos, aquí llegamos
Aquí en la casa
En una silla
En una mesa.

²⁰ *Xomocunco* (*Xomoconco*) es el término que los nahuas potosinos utilizan para las cuevas del viento y de la fertilidad localizados entre los municipios de Xilitla y de Huehuetlán. *Xomocunco* representa el vientre de la Madre Tierra y del universo con los cielos y el inframundo. Es también el eje del Poniente del universo según los nahuas y el lugar de los *tonalmej*, *Tonallan* (véase Tiedje, 2004; 2005).

Allá es donde le dan su luz, le dan su espíritu
Le dan todo para donde quiera anda
Aquí le van a hacer
Todo lo que quieras
Todo lo que ocupas
Pedimos la vida
Por eso nosotros llegamos aquí
Para pedir de regresar su espíritu dentro de su cuerpo
Y ya no le pasa nada [...]

Llamamos a nuestro señor Jesucristo
Para saber cómo haremos si tu espíritu no está
Pero hay cuidado
Te autorizarán
Por eso aquí nos presentamos
Aquí en este *Xomocunco*
Por eso llegamos aquí en este cerro
En una mesa
En una luz
En una silla.

Aquí en esta silla está Tobías
Donde está su espíritu
Donde está su vida
Donde cantará
Traemos una planta medicinal
Para que se alivie con hierbas exprimidas
Allí tú vienes Tobías,
Allí te vienes enfrente en ti Gran Padre
No hay otro quien este
Allí sale tu espíritu y nadie más.

Allí hablamos solamente a ti Dios Padre.
Eres Dios, Espíritu Santo, donde está presente

Donde alumbras
Donde están todos los espíritus (*tonalli*),
De donde todo el tiempo nos estás cuidando
Donde estás presente para mirarnos.

En tu puerta
En tu casa
Allá también está tu puerta
Donde está tu cuerda
Donde está tu mesa
Donde está tu casita
Donde estás tú.

Eres el sol
Eres el niño
Aquí nos enfilamos
Eres el Gran Padre
Allí también lo sabrán, lo sabrán [...]

Allí está llorando su espíritu
No se puede parar
Ya mucho lo tienen con una medicina
Sólo Gran Padre le darás un lugar
Tú le das su espíritu
Sólo tú lo sabes cómo se hace.
Como tú le das su espíritu,
Tú le das su pensamiento de allá.

Venimos allí
Nos presentamos en ti Gran Padre, Gran Madre
Allí nos paramos
Allí donde estás
Allí te presentas
Cuando está el sol aquí
Estás en el Oriente [...]

Allá en el Oriente
 Ahora Gran Padre llegamos para presentarte a este Tobías
 Allí venimos
 Tú eres el sol prendido
 También donde estás nos alumbras
 Donde se ha caído allí
 Lo ves en este lado
 Donde se anda cayendo.

Allí en el Oriente estás, Gran Padre
 Pero en donde hay oscuridad
 Anda perdiéndose
 Aquí está la vida
 Le pedimos la vida
 Le das la vida
 Para levantarlo y llevarlo aquí.

Tobías ven aquí
 A esta pobre casita
 Aquí está tu silla
 Aquí está la mesa
 Aquí está la luz
 Aquí está tu mamá y tu papá
 ¿Dónde estás?, ¿dónde?
 Tú estás presente donde está la Gran Madre
 Tú allí te presentaste.

Durante la oración, Javier habla al mismo tiempo para los dioses (*Teyotatame*, *Teyonaname*) y llama al espíritu del enfermo. Como el espíritu está asustado, una gran parte de la oración sirve para convencer al espíritu de Tobías de que él no está solo, pero que los dioses y sus familiares están trabajando juntos para ayudar a levantarlo.²¹ La evocación de la presencia

²¹ El acto de levantar el *tonalli* se puede llamar también "levantar la sombra" (Weitlaner, 1961). En español, los nahuas potosinos usan las palabras "espíritu" y "sombra" de manera intercambiable.

de los *Teyotatame* y *Teyonaname* no sólo sirve para mostrarles respeto y alabar su fuerza y su poder, sino también para hacerle al enfermo sentirse protegido. Incluso con los aspectos dramáticos y los símbolos del tratamiento por oración intenta implicar al enfermo de manera emocional.

En las enfermedades de “espanto” la diagnosis involucra al enfermo en su contexto social y cultural. En el caso de Tobías, su enfermedad fue causada por la envidia de las personas en su comunidad. La “envidia” le hizo débil y fue entonces que Tobías se espantó cuando se cayó en una piedra. Es entonces que el contacto con los “seres ancestrales”, los *Teyome*, le hizo daño, porque su fuerza vital ya estaba debilitada por la “envidia”.

ENFERMEDAD Y COSMOS

La concepción de la enfermedad como resultado de la interacción con los seres ancestrales es conocida tanto en Latinoamérica como en la Huasteca.²² La heterogeneidad de la concepción de salud y enfermedad entre los pueblos indígenas de Latinoamérica presenta un campo fértil para tratar de explicar la función de las prácticas médicas tradicionales que coexisten con la biomedicina en un sistema de pluralismo médico (Cosminsky y Scrimshaw, 1980). Existen análisis diversos de la etiología del “espanto” desde varias perspectivas, la biomédica, la psicológica, o la epidemiológica, que consideran la concepción indígena de salud y enfermedad como un síndrome cultural (*culture-bound syndrome*).²³ En este contexto, la etiología del pecado y la etiología del “espanto” no se consideran una enfermedad, sino un estado de ánimo. Por lo tanto, el interés por las causas y efectos psicosociales conduce a olvidar el hecho de que las creencias indígenas sobre enfermedad y salud están inscritas en un conjunto cosmológico. Los estudios entre los pueblos

²² Otros autores han analizado el fenómeno de la interrelación entre las fuerzas cosmológicas y la enfermedad en Latinoamérica (Alcorn, 1984; Aguirre Beltrán, 1947, 1992; Ariel de Vidas, 2002; Ingham, 1970; López Austin, 1996; Signorini, 1982).

²³ Véase por ejemplo: Sal y Rosas, 1958; O’Nell y Rubel, 1976; Uzzell, 1974.

indígenas en la Huasteca tienden a destacar la importancia de la cosmovisión en las concepciones indígenas de enfermedad y salud (véase Alcorn, 1984; Ariel de Vidas, 2002; Sandstrom, 1991).

Para los nahuas potosinos el “espanto” (*nejmajtili*) es resultado del encuentro con las fuerzas espirituales, los *Teyome* o el espíritu de un “nahual”. El “espanto” produce un desequilibrio de la parte espiritual de la persona (*yolí, tonalli*) hasta conducir a síntomas físicos que pueden variar según el individuo. Por una parte, la gran variedad de los síntomas se explican por la constitución del *tonalli* y de la fuerza vital en el corazón de cada individuo. Así es la constitución del *tonalli* desde el nacimiento de la persona que conduce a padecimientos como problemas emocionales y debilidad física, o, al contrario, da la fuerza a los especialistas para entrar en el mundo de los espíritus. Por otra parte, los nahuas buscan la causa del “espanto” en la relación con los demás, sean la “comunidad de seres” o espíritus que residen en el entorno y forman parte del ámbito social y natural; o sean los vecinos y los familiares. Así, el rol de los especialistas de la curación es clave para mediar entre los humanos y los *Teyome* para restablecer el equilibrio y las prácticas médicas tradicionales que tienen por función situarse en un mundo más amplio que la sociedad de los vivos.

BIBLIOGRAFÍA



- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Medicina Indígena", en *América Indígena*, 7 (2): 102-127, 1947.
- _____, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- Alcorn, Manis B., *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, TX: University of Texas Press, 1984.
- Ariel de Vidas, Anath, *Le Tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, EHESS, 2002.
- Berkes, Fikret, *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Philadelphia, PA, Taylor and Francis, 1999.
- Buchler, Ira, "Nagualism: A Structural Sketch of Tales from a Mexican Village", en *Antropology*, 4 (2): 1-14, 1980.
- Campos, Roberto, "Curanderismo, medicina indígena y proceso de legalización", en *Nueva Antropología*, 16 (52): 67-88, 1997.
- Cosminsky, Sheila y Mary Scrimshaw, "Medical Pluralism on a Guatemalan Plantation", en *Social Science and Medicine*, 14B: 267-78, 1980.
- De la Garza, Mercedes, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990a.
- _____, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM, 1990b.
- Descola, Philippe, "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", 1996.
- Descola, Philippe, "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en *Nature & Society. Anthropological Perspectives*, P. Descola and Gísli Pálsson (eds.), pp 82-102, London and New York, Routledge, 1996.

- Finkler, Kaja, *Spiritualist Healers in Mexico: Successes and Failures of Alternative Therapeutics*, New York, Praeger Publishers, 1985.
- Foster, George M., "Nagualism in Mexico and Guatemala", en *Acta Americana* 2 (1-2): 85-103, 1944.
- _____, "Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine", en *Journal of American Folklore*, 66: 201-17, 1953.
- _____, "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", en *Current Anthropology* 13 (2): 165-202, 1972.
- _____, "The Validating Role of Humoral Theories in Traditional Spanish-American Therapeutics", en *American Ethnologist* 15: 120-135, 1988.
- Gossen, Gary H., "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls", en *American Anthropologist* 96 (3): 553-570, 1994.
- Gréco, Danielle, "Notas para el estudio de la medicina tradicional en una comunidad náhuatl en la Huasteca hidalguense", en *Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y sociedad*, J. Ruvalcaba y G. Alcalá (eds.), pp 51-74. México, CIESAS, 1993.
- Guiteras-Holmes, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, New York, The Free Press, 1961.
- Ingham, John A., "On Mexican Folk Medicine", en *American Anthropologist* 72: 76-87, 1970.
- Kaplan, Lucille N., "Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico", en *Journal of American Folklore* 69: 363-368, 1956.
- Knab, Timothy, "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57, 1991.
- The War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, San Francisco, CA, Harper San Francisco, 1993.
- Köhler, Ulrich, *Chonbilal Ch'ulelal Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México, UNAM-IIA, 1995.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchán y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1996.
- Medina Hernández, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez-Jorge, eds., pp 67-164, México, CONAFE-CFE, 1999.
- O'Neill, Carl W. y Arthur J. Rubel, "The Meaning of Susto", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas 1976*, pp 343-345, 1976.
- Sal y Rosas, F., "El mito del Jani o susto de la medicina indígena del Perú", en *Revista de la Sanidad y Policía* 18: 167-210, 1958.
- Saler, Benson, "Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village", en *Ethnology* 3 (3): 305-328, 1964.
- Sandstrom, Alan R., *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1991.
- Sigal, Pete, *From Moon Goddesses to Virgins. The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*, Austin, TX, University of Texas Press, 2000.
- Signorini, Italo, "Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahuatl Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico)", en *Ethnology* 2 (4): 313-323, 1982.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Tiedje, Kristina, *Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca*, Mexico, Ph.D. Dissertation, University of Oregon, 2004.
- _____, "People, Place, and Politics in the Huasteca, Mexico", en *Anthropology Today* 21 (4): 13-17, 2005.
- _____, "Situating the Corn-Child: Articulating Animism and Conservation from a Nahuatl Perspective", *Journal of the Study of Religion, Nature & Culture. Número 2 (1)*: 93-115, 2008.

- _____. "Des politiques culturelles de la nature: Le cas des grottes du vent et de la fertilité au Mexique", *Journal des Américanistes* 93 (1): 201-221, 2007a.
- _____. "The Politics of Eco-Social Well-Being in Nahua Society: Negotiating Lifeworlds through Indigenous Rights Claims", *Curare. Journal for medical anthropology and transcultural psychiatry*, vol. 30 (2+3): 121-130, 2007a.
- _____. "The Politics of Eco-Social Well-Being in Nahua Society: Negotiating Lifeworlds through Indigenous Rights Claims", *Curare. Journal for medical anthropology and transcultural psychiatry*, vol. 30 (2+3): 121-130, 2007b.
- Tiedje, K. y Jeffrey Snodgrass, (eds.) 2008, "Indigenous Religions and Environments: Intersections of Animism and Nature Conservation, edición especial para *Journal of the Study of Religion, Nature & Culture*, núm. 2 (1).
- Tiedje, Kristina y Gonzalo Camacho, "La música del arpa entre los nahuas de la Huasteca. Simbolismo y aspectos performativos", en *Anales de Antropología* 39 (2): 131-163, 2005.
- Uzzell, Douglas, "Susto Revisited. Illness as a Strategic Role", en *American Ethnologist* 1: 369-78, 1974.
- Vélez Cervantes, Jorge César, *Chamanismo, poder y resistencia en Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*, Licenciatura, UAM-I, 1995.
- _____. "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla", en *Alteridades* 6 (12): 33-38, 1996.
- Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico", en *American Anthropologist* 49: 578-587, 1947.
- Weitlaner, Robert J., "La ceremonia llamada 'levantar la sombra'", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 17: 67-95, 1961.

LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LA MEDICINA TRADICIONAL TOTONACA

Violeta Denis Jiménez Lobatos

Existen tantas cosmovisiones como culturas, tantos conceptos de vida, muerte, salud y enfermedad como cosmovisiones haya [...] si queremos [...] comprender y valorar adecuadamente el significado y la dinámica de los procesos biológicos y sus alteraciones patológicas en el marco de una cultura determinada, es indispensable la consideración previa de las ideas y criterios expresados por los miembros de esta sociedad a estudiar sobre su propia cosmovisión.

Carlos Viesca Treviño, citado por Kocyba en *La religión y la medicina maya postclásica* (1993).

INTRODUCCIÓN

Este escrito tiene como objetivo exponer las formas de concebir la salud y la enfermedad por parte de quienes practican y son beneficiarios de la medicina tradicional en una comunidad totonaca; los protagonistas en este caso son los curanderos y los pacientes; se trata de indagar las posturas de estos sujetos ante la salud y la enfermedad.

El sistema médico tradicional ha sido conservado por los pueblos indígenas a través de varias generaciones, por lo que se considera que éste es un rasgo más de identidad de dichos pueblos. La Medicina Tradicional se caracteriza por ver, además de los aspectos físicos, los aspectos sociales y sobrenaturales de las enfermedades, lo cual tiene que ver con divinidades y la relación con el "otro". Autores como Kiev (1972), López Austin (1996), Ryesky (1976), Johnson y Sargent (1989) afirman que la Medicina Tradicional

también es un fenómeno social, ya que detrás de todas sus manifestaciones existe una noción colectiva que avala las actividades del curandero y del paciente. Todas estas características de la Medicina Tradicional son las que la diferencian de la medicina alópata, la cual sólo considera los aspectos físicos y biológicos de las enfermedades.

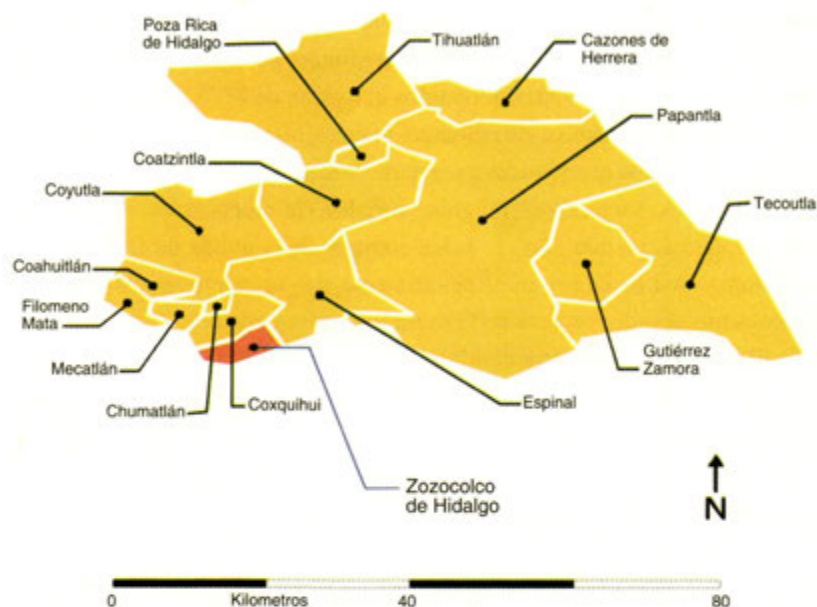
Los conceptos de salud y enfermedad llegan a ser distintivos y han sido vistos por varios autores desde diferentes perspectivas. En esta ocasión los analizamos desde un punto de vista cultural y cosmogónico.

La investigación¹ se llevó a cabo en un municipio del estado de Veracruz, Zozocolco de Hidalgo, el cual se encuentra ubicado en la parte norte del estado. Ahí habita el grupo étnico totonaco; se sitúa a 80 km de la ciudad de Papantla; al Norte colinda con el municipio de Coxquihui, al Sur con el estado



Zozocolco, Veracruz.

¹ La información que se muestra en este artículo fue obtenida a través de entrevistas abiertas a los curanderos más conocidos de Zozocolco (25) y a pacientes (25) de la misma comunidad. De los 25 curanderos entrevistados, 15 son mujeres y 10 son hombres; en cuanto a los pacientes, 23 son mujeres y sólo dos son hombres; esto obedece en parte a que la mujer está más cercana a la familia y principalmente a los niños, quienes son los más susceptibles de enfermarse. Para referirme a los pacientes en general también utilicé el sustantivo “enfermos”, ya que así los nombran los curanderos, de manera que empleo “pacientes” y “enfermos” como sinónimos.



Mapa de ubicación de Zozocolco.

de Puebla, al Este con el municipio de Espinal y al Oeste con Huehuetla, Puebla. Cuenta con una población de 12 589 habitantes (INEGI, 2000); su altura sobre el nivel del mar es de 280 m; el clima es caluroso. Zozocolco es un municipio con extensa vegetación, lo que hace del pueblo un refugio de animales diversos, así como de plantas comestibles y curativas.

Es un municipio que tiene antecedentes prehispánicos; durante la época colonial sus pobladores vivieron la explotación de los españoles y al mismo tiempo los misioneros lograron penetrar entre los indígenas, evangelizándolos e intrometiéndose a sus santos católicos, de tal manera que actualmente es una de las poblaciones totonacas más destacadas en la realización de sus fiestas religiosas católicas y 78% de sus habitantes profesa el catolicismo, siendo, en su mayoría, indígenas. Zozocolco tiene como Santo Patrón a San Miguel Arcángel, por lo que cada 29 de septiembre este pueblo luce sus danzas, ce-

ras, comida y demás tradiciones durante la celebración de la fiesta patronal. Posee una iglesia monumental, creada entre finales del siglo xvii y principios del xviii, teniendo en su interior retablos que datan de 1773, en los cuales se observan ángeles y santos; sin embargo, se encuentran muy deteriorados por la falta de recursos económicos para darles restauración y mantenimiento.

Este fuerte sentimiento religioso fortalece la creencia de la gente en los curanderos, ya que ellos se valen siempre de la ayuda de Dios en sus curaciones. Así lo vimos en el pensamiento de curanderos y enfermos al expresarnos sus ideas acerca de la salud y la enfermedad.

El trabajo se encuentra dividido en dos apartados: la salud y la enfermedad, viendo en cada uno las posturas tanto de los curanderos como de los enfermos; de igual manera, marcaré las semejanzas y diferencias que existieron en cada uno de los protagonistas para, finalmente, exponer las conclusiones de esta investigación.



Iglesia de San Miguel Arcángel. Por: Hermelindo Bonilla R.

SALUD Y ENFERMEDAD PARA CURANDEROS Y ENFERMOS

La salud y la enfermedad son conceptos que han sido estudiados desde diferentes perspectivas, tales como la científica, la social, la cultural, la religiosa y dentro de la misma evolución de nuestra civilización; salud y enfermedad siempre se explican como un proceso dicotómico continuo a lo largo del cual se sitúa el ser humano desde su nacimiento hasta su muerte. En este caso estamos abordándolas desde los puntos de vista de una cultura, una comunidad, un grupo de personas: curanderos y enfermos.

Las ideas que expreso forman parte de una cosmovisión, entendida como un conjunto de sistemas ideológicos relacionados entre sí con el que un grupo social pretende aprehender el universo (López Austin, 1996: 20); los conceptos que emitieron tanto curanderos como enfermos —acerca de salud y enfermedad— representan formas de ver la realidad social, pero sobre todo, de moverse en ella donde involucran a la naturaleza entera reflejada en sus métodos curativos. Así pues, comencemos por analizar estas ideas que representan a la Medicina Tradicional totonaca de Zozocolco.

LA SALUD

La salud ha sido concebida como un estado que no sólo implica el bienestar físico, sino también el mental y social como lo expone la Organización Mundial de la Salud: "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social y no meramente la ausencia de dolencia o enfermedad" (Polgar, 1975: 451), pero además en los estudios sobre Medicina Tradicional se involucran en este estado de bienestar la armonía con la naturaleza y con la divinidad, mismos que se comprueban en las ideas que emitió este grupo de personas. Comencemos por conocer las ideas de la salud de los curanderos y posteriormente de los enfermos.

LA SALUD PARA LOS CURANDEROS

Los curanderos, al cuestionarlos sobre qué es lo que piensan de la salud o qué es para ellos no estar enfermo, emitieron respuestas que pude agrupar de acuerdo con aspectos físicos, divinos y sociales. Con relación al aspecto físico los curanderos expresaron que salud es:

“Estar bien, comer bien y asearse” (Sra. Ema).

“[...] estar bien y sentirse bien sin tener nada de enfermedades” (Sra. Guadalupe Peralta).

“[...] yo con mis hierbitas estoy saludable y es para que me cure mis dolores inmediatamente” (Sr. Miguel Rivera).

“La salud es levantar al enfermo, si no se puede hay que buscar el doctor, pero sí se levanta porque hay muchas hierbas aquí y porque hay más compañeros curanderos [...]” (Sra. Luz).

La salud, en un primer plano (físico), significa una apariencia sana e higiénica de una persona en donde no hay señal de dolor; asimismo, se asocian las hierbas con lo físico, ya que son éstas las que ayudan a desaparecer los malestares corporales. No obstante, lo físico no es lo más importante para los curanderos, ya que afirman que es la ayuda de una energía divina, omnipotente que católicos y evangélicos nombran en su discurso Dios, lo que los hace fuertes y les permite curar a la gente. Al respecto expresaron que:

[...] escuchar la palabra de Dios nos ayuda a tener salud [...] Yo estoy con Dios, me convengo en él y no necesito nada, le pido a Dios que me de bien la vida, le pido mucho. Es estar bien con Dios, me siento bien, me siento tranquila, a veces vienen mis compañeras y me siento bien, traen unas galletitas, unos pintitos, para mí todo está bueno (Sra. Celina).

[...] la salud nos la va a dar Diosito, por eso si habla con Dios, se le pide a Dios, les dé su salud, les dé su fuerza, su espíritu y su poder, ese espíritu no lo vemos, pero nos da salud y su fuerza y todo [...] La salud del enfermo es lo que estoy trabajando, que esté bien, que esté bien su salud y que no les pase nada, que trabaje [...] Eso pienso yo, aunque tenemos la Biblia, pero

no puedo leer, pero escucho la palabra nada más, y solamente pienso que estoy bendecida por Dios [...] Andamos, vivimos, platicamos y tenemos nuestra salud porque es fruto de Dios (Sra. Teresa).

[...] es pronunciar la palabra de Dios para que nos cuide y hay que pronunciar mucho la palabra de Dios porque por donde quiera uno que vaya uno solamente es él quien nos cuida todo lo que quiera uno solo él te lo va a dar y si uno le da gracias a Dios porque ya te dio lo que querías (Sra. Prudencia).

Todos tenemos salud, la salud es porque Dios no quiere que estemos enfermos (Sr. Miguel García).

Sí porque Dios no deja a una persona, hay enfermedades [si una persona no se acuerda de Dios, se enferma], pero a todos ayuda, él quiere que lo busquemos, porque también si tú lo estás buscando toda brujería no llega a tu casa (Sra. Adelaida).

Pienso yo que es la fe, porque si uno tiene fe en lo que está uno haciendo pues todo es sagrado y sale uno adelante para la salud [...] La salud es la vida, es algo muy valioso que debemos cuidar mucho, y claro que tiene que ver con Dios pues él es quien nos da la vida (Sra. María de los Ángeles).

A través de estas citas textuales de entrevistas con los curanderos trato de mostrar cómo a lo largo de su discurso la idea de Dios se expresa repetitivamente y está sumamente adherida a los modos de concebir el mundo; se trata de un Dios todopoderoso, omnipresente, con el que curanderos católicos y evangélicos coinciden y al que solicitan ayuda, jugando un papel fundamental en su sistema de creencias. Estos protagonistas afirman que la vida es un regalo divino y el ser humano es responsable de conservarla; los curanderos reflejan una fe muy fuerte ante su Dios, el cobijo que toman de una fuerza divino-religiosa es enorme. Sin embargo, la salud también se busca, ya que si no están en oración con él será más difícil que los ayude a tenerla. Abordando el aspecto divino-religioso, los curanderos aseveran que la salud la pueden gozar personas que están en estrecha comunicación con las fuerzas divinas; por ejemplo, ellos dicen que se sienten muy bien y que enferman en pocas ocasiones porque rezan diariamente por sus pacientes, pero cuando llegan a enfermarse incrementan sus oraciones para que Dios los ayude a restablecerse.

Durante esta investigación los curanderos nos transmitieron en su discurso que Dios es un ser semejante a un padre al pendiente de sus hijos (los seres humanos), que mientras le pidas (a través de la oración, pero también de los actos) te será dado. Del mismo modo encontramos una figura materna, la Virgen de Guadalupe, quien también está muy impregnada en la fe de los curanderos católicos; de esta manera se conforma a los protectores más importantes de la vida: los padres, quienes idealmente llevan el resguardo de sus hijos; estos símbolos protectores los observamos en los altares de los curanderos católicos.² En cambio, para los curanderos de los grupos religiosos evangélicos (Testigos de Jehová, Pentecostal y Maranatha), sólo figura la imagen de un solo Dios que no se encuentra representado en ninguna imagen palpable, ni santos, sino que está en la mente de cada uno de los creyentes. No obstante, con base en las observaciones que realizamos, considero que todos los curanderos ubican en un mismo nivel de importancia a Dios; tanto evangélicos como católicos ponen en un lugar prioritario la fe en un Dios religioso que es sagrado, omnipotente y omnipresente con el que todos los seres humanos estamos conectados y podemos solicitarle ayuda, misma que se nos dará sin condiciones.

Al estudiar la historia, notamos que la cultura indígena ha mantenido la característica de resguardar su bienestar bajo una figura divina; así lo muestra Báez (1998) en su estudio comparativo *Entre los naguales y los santos*, donde evidencia el sincretismo producido entre los indígenas ante la evangelización: la creencia de protección que brindaban los naguales a las personas y pueblos, con la idea de protección de los santos que trajeron los españoles:

[...] así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal [de los indígenas]. Los naguales (en tanto “espíritus guardianes”) y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos (p. 199).

² De los 25 curanderos entrevistados, 21 profesan el catolicismo y cuatro pertenecen a grupos evangélicos.

Encontramos entonces explicación a la creencia de protección que brindan los santos católicos y por lo que los grupos indígenas fueron adaptando en sus sistemas de creencias a los nuevos personajes divinos, que en suma, los curanderos expresan en una sola palabra: Dios.

Así como los curanderos dan peso importante a la fe y la oración a un ser sagrado, hemos notado también que los actos, conducta y relaciones personales son fundamentales para su bienestar, rescatando otro aspecto más dentro de la salud, el social; dentro de este enfoque los curanderos emitieron que: "Aunque uno quisiera estar bien, nunca faltan las envidias, lo que les afecta su salud" (Sr. Pedro). "Es estar bien, es poder trabajar bien, es no hacer corajes [...]" (Sr. Juan).

La influencia de las personas que nos rodean y con las que nos relacionamos ejerce una fuerza en nuestro estado de ánimo y en nuestro modo de actuar; por ello es que las discordias entre vecinos y familiares, los celos entre esposos o novios, la envidia que puede provocar la prosperidad de alguien cercano o las disputas por terrenos, estimulen odios y rencores que llevan a hacerse daños "sutiles" o pueden mandar a hacer trabajos de brujería para que les impregnen alguna enfermedad o induzcan a un accidente. De esta manera, la armonía en las relaciones sociales de una persona contribuirá a una buena o mala salud.

Los tres aspectos (físico, divino y social) que hemos tratado hasta el momento por separado y que trascendieron en los discursos de los curanderos llegan a una conjunción, puesto que expresaron que el gozar de salud no se aísla a un solo aspecto, sino que se llevan de la mano, es decir, "salud es que no te duela nada [físico], estar bien con Dios [divino] y con los que te rodean [social]" (Sr. Pedro). Por esta razón se resume que:

Tiene salud el que está contento, no tiene coraje, no tiene problemas. No tenemos que estar mintiéndonos o golpearnos porque estamos sanos porque estamos con Dios, yo me he dado cuenta aquí con mis vecinos luego que a media noche están gritando, está llorando la mujer y están con pleito y no hay amor verdadero, no hay amor de Dios (Sr. Odilón).

Tener salud es no tener ningún dolor, ninguna enfermedad [...] Yo les recomiendo a los muchachos para que estén en paz que no rezonguen a sus papás, que coman bien y que no vean tele, eso quita tiempo [...] (Sr. Hermelindo). La salud es cuando no nos duele, que se nos quita todo lo malo, que Dios nos quite la enfermedad que tenemos, porque Dios también nos bendice [...] Salud es el bien [...] (Sra. Josefina).

Pues la salud es lo que primero debemos de tener porque eso de estar enfermo como que no, uno primero debe de estar bien; bien desparasitado [...] Y luego ya la vitamina [...] Luego los niños que se enferman no están bautizados porque eso del bautismo los protege, la bendición del padre en nombre de Dios porque primero está Dios y luego lo demás y entonces hay personas que sí se enferman por falta de bendición del padre (Doña Inocencia).

Los curanderos expresan que no basta creer en Dios ni orar, sino poner en práctica lo que él dice acerca del amor entre los semejantes y tratar de llevar una relación armónica con la familia; en otras palabras, la coherencia entre lo social y lo divino también ayuda a tener salud. Asimismo, la relación entre lo físico y lo divino se expone al tener la bendición de la divinidad por medio del bautizo, ya que este sacramento favorece a las curaciones para que el malestar vaya disminuyendo; además, las medicinas o hierbas deben ser utilizadas porque también dan bienestar y junto con el cumplimiento de su fe la salud se restablece pronto.

Las ideas que los curanderos tuvieron acerca de la salud insistieron en el poder de un Dios para la satisfacción de una persona en sus diferentes necesidades. Ahora conozcamos las ideas que guardan los pacientes acerca de este concepto.

LA SALUD PARA LOS ENFERMOS

En los discursos de los enfermos también pude distinguir los aspectos físico, divino y social, sólo que hubo mayor énfasis al expresar sus necesidades físicas para poder tener salud, respondiendo lo siguiente:

Bueno le diré por comienzo que uno no siempre está sano, bueno fuera que nunca tuviera enfermedades, ya que si no es de una cosa es de otra pero persiste y entonces estar sano sería que uno nunca tuviera dolores ni se sintiera mal de nada, pero al final de cuentas resulta que sí tiene algo (Margarita Martínez).

Es estar bien, porque yo casi todo el tiempo estoy enferma, quisiera estar bien uno o dos meses, no que todo el día estoy enferma si no es una cosa es otra (Anónimo).

Pues para no estar enfermo hay que atenderse, hay que tener una higiene, una limpieza, para no enfermarse hay que prevenirse [...] Uno le hace la lucha, si me dicen vete a tal parte, pues voy, busca uno de todo (Margarita Gómez).

Bueno, pues la salud para mí es muy importante y es de preocuparse cuando uno está enfermo, hay que atenderse a tiempo y sobre todo está la alimentación porque eso entra en la salud, la higiene y si Dios existe, hay que pedirle que esté uno bien (Claudia de Gaona).

El enfermo considera a la salud como la ausencia de dolor en el cuerpo, la higiene que debe haber tanto en la persona como en los alimentos que consume. No obstante, los entrevistados también hicieron muy notorio que los malestares físicos nunca se ausentan, por lo que afirman que no se puede alcanzar un estado de salud pleno.

El peso que colocan a las sensaciones en el cuerpo fue exaltado por los enfermos; sin embargo también enlazaron en sus expresiones aspectos divinos y sociales en sus interpretaciones acerca de la salud:

Pues es estar tranquilo, pero casi por lo regular uno está enfermo, si no es de una cosa es de otra y así, porque aquí por lo menos nadie está sano [...] Cuando uno se enferma recurre a Dios o está rezando a lo menos los curanderos tienen sus santos y acuden con Dios (Citlalli Zeinos).

Es estar sano y no tener nada [...] Y estar contento y alegre sin pensar que estés enfermo o dentro de una cama ahí todo enfermo (Claudia Zeinos).

La salud es la vida, es lo primero que debe uno de cuidar en la vida, para mí es muy valiosa, porque qué más quisiera uno que viviera muchos años,

nomás a través de las hierbas porque es natural, desde que empecé a conocer las hierbas, gracias a Dios hemos salido adelante (Anónimo).

Para mí es estar bien, estar sano y estar bien consigo mismo pero casi la mayoría casi no están sanos todos siempre estamos enfermos y la salud es estar bien [...] Hay muchas personas que se portan mal y Dios nos castiga porque hay un dicho en la Biblia que dice que "Dios castiga sin vara y sin cuarto" y pues hay muchas personas que nos portamos mal y que hacen daño a otras (Flor Cruz).

Para mí es vivir sano y que uno siente que avanza diario y le pedimos a Dios, pero aunque uno es creyente creo que sólo acudimos a él cuando estamos enfermos (Victoria Sánchez).

La recurrencia a un ser divino se hace evidente cuando "se sufre y necesitas ayuda", dicen los enfermos, lo que es algo real, porque cuando te sientes mal, con problemas o al borde de la muerte, hay un momento de reflexión y es cuando sucede la reconciliación con Dios, con lo sagrado, con la divinidad, al pedir perdón y al demostrar fe a través de un buen comportamiento tanto con los que nos rodean como contigo mismo; hace que un ser divino favorezca y nos ayude a sanar las enfermedades, ya que de lo contrario los castigos (enfermedades) se pueden acrecentar. Los pacientes expresan que durante sus enfermedades es cuando más piden perdón por los errores cometidos, hacen oración y reconocen que sólo en situaciones difíciles se acuerdan de la fuerza divina.

Asimismo, el elemento social de la salud también se hizo evidente al enunciar que la conciencia limpia y sin remordimientos favorece la salud, ya que de lo contrario esto puede quebrantar su mente y cuerpo por haber perjudicado o mandando a hacer daños (brujerías) a otras personas, ya que se afirma que todo se revierte; es la ley del *boomerang*: si actúas mal, el castigo vendrá inevitablemente y con más intensidad, de ello están conscientes los pacientes. Por esta razón la necesidad y la esperanza de poseer la salud la resguardan en su fe hacia una fuerza divina, ya que a través de ella pueden suceder milagros y abrirse caminos para poder curar sus enfermedades. En esto coinciden los curanderos, además de otras cosas, pero también hay algunas diferencias que abordaremos a continuación.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

Las posturas que tuvieron curanderos y enfermos respecto a la salud coincidieron con varias ideas, pero igualmente tuvieron diferencias. Primeramente encontramos que ambos tocaron los aspectos físico, divino y social, es decir, que la salud no sólo es estar sin malestares, sino también es estar bien con su fe y con sus semejantes. Sin embargo, los pacientes centraron más el concepto en un plano físico y los curanderos se enfocaron en el aspecto divino. Esto se explica porque el paciente siente la ausencia de salud a través de sus dolores y molestias, es la impresión que vive más, a diferencia del curandero, quien, aunque comprende el sufrimiento de su enfermo, percibe la salud buscándola y confiándola en su fe hacia un ser divino y por ende, aconsejando al enfermo sobre su conducta, incitándolo a reflexionar sobre su vida, ya que la salud se logrará a través de no contaminar su cuerpo con vicios como el alcohol (que es el más común entre la población), llevar relaciones cordiales con los que les rodean y bajo estas condiciones, expresan los curanderos, se recibe la ayuda de la divinidad con mayor fluidez; no obstante, los pacientes están conscientes de esto y lo vimos reflejado en sus opiniones, pero ellos lo pasan a un segundo plano, siendo el aspecto físico sobre lo que más enfatizaron.

Otra semejanza que notamos entre curanderos y enfermos es el hábito de la higiene para ayudar a conservar la salud, como el bañarse, vestir ropa limpia, lavarse las manos al preparar comidas, mantener una vivienda aseada, principalmente; sin embargo, en mi estancia en la comunidad pude notar que, aunque conocen de la higiene, no la toman como prioridad, ya que es muy fácil que se les olvide lavarse las manos antes de hacer las tortillas o preparar sus alimentos y mucho más común que los niños no se laven las manos antes de comer, lo que perjudica su salud porque ellos juegan en la calle con la tierra y con los animales, por lo que pueden tener infecciones estomacales o en la piel.

Asimismo, curanderos y pacientes consideran que lo más saludable es alimentarse con frutas y verduras, así como curarse con hierbas, ya que éstas afectan poco al organismo y son efectivas para sanar una enfermedad,

además que ambos relacionan las hierbas curativas con la divinidad porque forman parte de la naturaleza, misma que creó Dios.

Algo interesante que pude notar en el discurso de los curanderos es que nunca se menciona que la salud no se pueda alcanzar; al contrario, para los curanderos es factible que un enfermo sane, como lo afirma también Lagarriga (1975:18):

Otra característica muy generalizada en el curandero es que para él no hay imposibles, siempre dicen que el enfermo sanará, aunque suceda lo contrario, lo cual sirve para crear perspectivas optimistas tanto al paciente como a sus familiares, lo que llega, muchas veces, a facilitar la curación.

Mientras esto sucede, piensan los curanderos, para los enfermos la salud se concibe como un estado idóneo del ser humano, ya que “uno nunca está sano”, siempre se sufre de un dolor en el cuerpo, de envidias que también provocan daños físicos a través de alguna brujería, de una caída, de pleitos, razones por las cuales es muy difícil tener salud.

Por otro lado, curanderos y enfermos indicaron que afectan mucho a la salud las malas relaciones con sus familiares o conocidos, hechos que provocan sentimientos de odio, rencor o venganza que pueden orillar a que les manden a hacer algún trabajo de brujería que les provoque un accidente o un dolor permanente en el cuerpo, y esto perjudicará en labores cotidianas de trabajo, logrando que pasen por malos momentos en su vida. Por ello, tanto curanderos como enfermos afirman que estar bien consigo mismo, sin recargos de conciencia, ayuda a tener salud y, por consiguiente, la salud está relacionada con el buen estado de humor y el estar contentos.

Finalmente, los enfermos expresaron que, como seres humanos, estamos obligados a cuidarnos, a conservar nuestra salud, ya que es la vida; los curanderos complementaron esta idea diciendo que la salud es “fruto de Dios” y significa —por naturaleza o mandato divino— estar en armonía con nuestro cuerpo; por ello están seguros de que la divinidad favorece las curaciones que realizan a sus semejantes, por lo que las oraciones y peticiones que hacen no

serán en vano. La salud entonces hace a un lado a la enfermedad, pero ¿qué es la enfermedad para ellos? También acerca de esto platicamos.

LA ENFERMEDAD

Dentro de los estudios sobre Medicina Tradicional la enfermedad ha sido definida como perturbación del sujeto con su cuerpo, con su entorno social, con la naturaleza y también con lo sobrenatural, donde se incluyen a los seres divinos. Este punto de vista se refleja en las ideas que expresaron los curanderos y pacientes.

LA ENFERMEDAD PARA LOS CURANDEROS

Al cuestionarlos sobre qué es estar enfermo los curanderos expusieron sus ideas tomando en cuenta también los aspectos físico, divino y social, sólo que en estas respuestas los elementos se entrelazaron más; así destacaron ideas que van uniendo los malestares físicos, el descuido de una persona, la ausencia de la fe en lo divino y las malas relaciones sociales para explicarnos el significado de la enfermedad:

Las enfermedades vienen por descuido de nosotros [...] Porque no le damos agua hervida a los niños, o que no los bañan diario [...] También le va mal a uno porque todo lo que hace aquí lo paga uno, pero también hay enfermedades que están buscadas por alguna persona, no porque Dios te la da (Sra. Ema).

Yo pienso que la enfermedad es cuando nos sentimos mal, cuando uno tiene resfriado, si tomas mucho o te agarró el agua, si estás acalorado, si te "venteas" porque está bien caliente tu cuerpo, pero Dios es el que ayuda a las personas y depende de las personas porque hay personas que son malas y otras buenas y todo depende de nosotros (Sra. Guadalupe Peralta).

La enfermedad quita tiempo, quita vida, no te curas, no te atiendes [...] Hay una cosa, que el rico como rico no busca cosas naturales, dicen qué cosa le voy a ver [al curandero], mejor van a ver al médico, después vienen las consecuencias. Van a verlo tres o cuatro veces y no le hacen provecho es cuando van a ver al viejillo o viejilla que está curando por allí, les ponen sus hierbitas, le dan sus tratamientos y a los dos o tres días ya está bien, ¿cuánto le debo?, no es nada, entonces dicen, lo hubiéramos llevado desde antes, pero es como todo, si siembras cosas buenas vas a recibir cosas buenas, si siembras cosas malas, cosas malas vas a recibir (Anónimo).

La enfermedad significa que no nos cuidamos, no nos atendemos luego y la enfermedad va avanzando más. El mal que nos perturba, el mal, aquel mal viento se está apoderando de uno y no se atiende (Sra. Josefina).

La enfermedad es la dejadez de uno mismo, va dejando, que me duele aquí, no pues se me va a pasar, no le da importancia a la enfermedad (María de los Ángeles).

Dios no nos da enfermedad pero nos la quita si le estamos pidiendo, nos limpia, aunque no lo vemos, pero como ahorita que estamos platicando, yo no pienso que estamos platicando nosotros mismos, sino que estamos con Dios, sí, porque no estamos peleando, estamos explicando lo que es bueno, no estamos diciendo cosas malas, entonces estamos con Dios [...] Nos enfermamos porque a veces no pensamos en ese Dios, haz de cuenta [...] Muchos dicen que son brujerías, pero no son brujerías, son estas hojas que nos da a conocer Dios para que así nos curemos, estas hojas nos limpian por dentro (Sra. Teresa).

Pues yo pienso que las enfermedades vienen por descuido de nosotros que no sabemos llevar a nuestros hijos que porque luego dicen que le tiene que dar agua hervida a su bebé, que lo tiene que bañar diario o darle de comer bien y nosotros no lo hacemos y es cuando ya vienen las enfermedades [...] Pues lo que dicen es de que todo lo que hace uno aquí lo paga uno pero como hay también enfermedades que están buscadas por alguna persona no porque Dios te la da porque, como le digo, aquí hay muchas personas que somos curanderas y otras que hacen mal a unas personas (Doña Ema).

Los curanderos nos han expuesto que las enfermedades pueden venir por tres vías: una es la natural, que es por una causa física como cambios de

temperatura, un golpe, una infección, no comer bien, no tomar agua hervida o purificada, no bañarse, ser alcohólico; la otra es una enfermedad provocada por la brujería, cuando la persona fue víctima de los malos deseos de otra cercana a su entorno; sin embargo también mencionaron que las personas que hacen el mal están más expuestas a sufrir las enfermedades por los malos actos que llevaron a cabo; esto se relaciona con la tercera vía que es la enfermedad como castigo, es decir, la influencia que tiene el comportamiento de una persona para adquirir o no las enfermedades, ya que si se pelea con su familia o seres cercanos podrá tener como merecida una enfermedad y se justifica con las lecciones que la divinidad da ante malas conductas. Esto responde a la lógica de que cada quien tiene lo que se merece o cada quien cosecha lo que siembra. La enfermedad se toma como un castigo por no acercarse a lo sagrado, ya que quien guía su vida con los mandamientos divinos no puede tener un mal comportamiento; por lo tanto las enfermedades se ausentan. Puedo agregar que las personas que son fervientes con una fe hacia lo divino tienen mejor humor, suelen perdonar a quienes les hacen daño y por consiguiente, llevan una vida más tranquila y armónica con su entorno; de ahí también que su estado físico se conserve mejor.

Los curanderos catalogan a la enfermedad como el mal, por lo que la divinidad está en contra de las enfermedades, ya que provocan desarmonía en el ser humano, lo mismo que las discusiones, los pleitos, los daños físicos, la brujería; por estas razones es que la divinidad auxilia en las curaciones que realizan porque quieren ayudar a la gente a vivir armónicamente. Luego tenemos que la enfermedad es sinónimo de un espíritu débil que se proyecta con molestias en el cuerpo, mismo que los curanderos ayudan a fortalecer por medio de sus tratamientos con base en hierbas, oraciones, consejos, y de este modo hacen que la vitalidad de su enfermo se eleve.

La enfermedad es producto de las malas relaciones sociales que un individuo establece y también por cómo es considerado en la comunidad, es decir, la empatía que tenga con los que le rodean, ya que aunque sea una persona que no tenga problemas con los demás, la manera en cómo encamine su vida, por ejemplo, si tiene prosperidad económica o simplemente le vaya

bien, puede ser motivo para que tenga envidias de sus familiares o personas cercanas que busquen estropearle su buen camino. Esto se da poco, pero fue una idea que tomaron muy en cuenta los curanderos al explicar sobre qué es la enfermedad.

Así pues, los curanderos se enfocaron en dar las causas de las enfermedades, empleando su experiencia para curar, así como tomando de referencia las confesiones de sus pacientes, que son los que sienten físicamente las enfermedades; es momento ahora de exponer las ideas que emitieron los enfermos sobre la enfermedad.

LA ENFERMEDAD PARA LOS ENFERMOS

Los significados que dieron los pacientes sobre la enfermedad trascendieron en el aspecto físico, explicando cómo es que se sienten durante sus enfermedades o cuáles son las que presentan más, de esta manera; nos dijeron que la enfermedad es:

Estar enfermo y tener tos, es estar débil y no tener fuerzas, eso significa que no estás sano (Irma Gómez).

Es estar sintiéndose mal y entonces se afecta el cuerpo y si uno no se encuentra enfermo se siente tranquilo, contento y alegre (Margarita Martínez).

La enfermedad pues a veces te desespera, quiere uno de una vez morirse, porque a veces dice uno para qué vas a vivir, para qué va uno a estar aquí, pero de repente ya se le hace la lucha, porque yo me desesperaba de que no podía hacer nada, yo veo en mi cocina que no puedo hacer nada, con los animales también, y se desespera uno (Margarita Gómez).

La enfermedad es aburrida y se desespera mucho, mucho (Victoria Sánchez).

La enfermedad fue enfatizada como una debilidad que perjudica al individuo al realizar las labores cotidianas, porque no se tienen las fuerzas suficientes y además el cuerpo se adelgaza; ésta es la apariencia de cualquier

enfermo, por eso es que se encuentra tan ligado al pensamiento cuando decimos enfermedad. El segundo punto a notar en este aspecto es el desánimo que produce una enfermedad para vivir, así como el no poder soportar las consecuencias de una enfermedad como pueden ser los fuertes dolores, las preocupaciones de sus familiares e inclusive los gastos económicos que ocasionan, llegando a un momento en que se prefiere morir para dejar de sentirse mal y evitar los dolores o molestias. Sin embargo, al pasar esta etapa del sentimiento de la enfermedad se pasa a un estado de resignación y esperanza, recurriendo ahora a las fuerzas divinas y a las posibles causas que puedan explicar su enfermedad para buscar una alternativa de curación, trayendo de nuevo los aspectos divino y social:

Yo pienso que Dios no nos castiga, ya que él es bueno con nosotros y yo como madre de familia nunca deseo el mal para mis hijos por muy malo que sea nunca le desea el mal y yo digo que nosotros somos como unos hijos para Dios y no nos desea el mal y por lo tanto digo que no nos castigan, sino que nosotros nos castigamos a nosotros mismos porque entre nosotros nos hacemos el mal y si es que manda algo Dios sería como un escarmiento pero no un castigo, por ejemplo si uno de mis hijos se porta mal le doy un castigo o le pego y le digo estate ahí, por eso Dios nos da un escarmiento (Anónimo).

El punto de la resignación llega al considerar la enfermedad como resultado de nuestras acciones, por lo que al enfermo no le queda nada más que aceptarla y vivirla. Al respecto, me parece importante retomar la idea de los pacientes de que nosotros nos castigamos solos, ya que entre los seres humanos nos hacemos daño (como la brujería) y que la divinidad no manda las enfermedades; sin embargo sí llega a dar lecciones (como un padre se las da a un hijo) para que recapitemos y mejoremos nuestra conducta, y caemos de nueva cuenta en que los seres humanos somos responsables de lo que nos pasa. Así pues, vemos que cuando ellos aceptan la enfermedad recurren a Dios, a la espiritualidad, la cual "puede ser un recurso útil para satisfacer aquello, que por las limitaciones físicas no se puede alcanzar, pero que sí se logra recrearlo en la mente, diseñando el evento tal cual como debiera ser"

(Vázquez, 2002: 620). Este pensamiento lo concretizan en su tratamiento al considerarlo como la mejor opción para sanar su enfermedad. Es así como los pacientes piensan la enfermedad. Ahora podemos comparar las ideas de estos dos protagonistas con respecto a la enfermedad.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

Al poner en líneas paralelas las expresiones de enfermedad tanto de curanderos como de pacientes, lo primero que percibimos es el modo de tomar en cuenta al aspecto divino, esto es, ante su preocupación toman como resguardo a un ser divino-religioso, ya que afirman, sin dudar, que es quien nos ayuda incondicionalmente, aunque se hayan cometido malas acciones, se hayan alejado de él o se le haya negado; el cobijo lo logran a través de la oración y de buenos pensamientos; de nuevo vemos reflejada la idea de protección de un padre (Dios) hacia sus hijos (seres humanos). Al respecto, Ackerknecht (1971) expresa que la "medicina primitiva es primeramente mágico-religiosa, utilizando pocos elementos racionales, mientras que nuestra medicina [occidental] es predominantemente racional y científica, empleando pocos elementos mágicos" (p. 135). De esta manera vemos que entre este grupo indígena aún se conservan rasgos de lo que fue la medicina prehispánica, donde la fe y los dioses jugaban un papel importante.

Así también observamos una gran diferencia en el modo de percibir la enfermedad entre estos sujetos, ya que el enfermo expresa que la enfermedad desespera, desanima, debilita, haciendo que se vaya perdiendo la vitalidad, mientras que los curanderos no lo mencionaron así, sino por el contrario, para ellos la enfermedad es algo pasajero de lo cual el enfermo sale adelante, mientras que para los pacientes la enfermedad puede llevarte a la muerte, de eso están conscientes, por lo cual mencionan que se debe uno de atender ante cualquier enfermedad por mínima que sea, puesto que muchas veces ésta viene por descuidos.

Otro aspecto a marcar es que ambos actores ponen en un mismo plano a la enfermedad con lo sucio, la mala higiene, la mala alimentación, concretizando

que la enfermedad es sinónimo de mal, por lo que curanderos y enfermos luchan para eliminarlo. Este es el modo de reaccionar ante lo malo, ya que por naturaleza, el ser humano se identifica con el equilibrio, la armonía con su entorno y con su cuerpo.

Por último, las dos partes toman en cuenta los tres aspectos: físico, divino y social; afirman que todo está relacionado e implicado en una enfermedad, ya que como seres humanos nos componemos de estos y más aspectos.

No obstante, durante las entrevistas pude notar cómo los curanderos dan mayor énfasis a lo divino y los enfermos hacia lo físico, ya que ellos, quienes perciben y sienten la enfermedad en dolores y malestares físicos, ubican más a la enfermedad dentro de este plano, mientras que los curanderos, al afirmar qué es lo que tratan de quitar a través de la ayuda de un Dios, enfocan este concepto hacia lo divino. Este contraste de opiniones es lo que nos demuestra la importancia de hacer una comparación entre curanderos y enfermos sobre un mismo concepto; de esta manera comprobamos que viven y piensan de manera diferente.

CONCLUSIONES

Tratamos las concepciones de curanderos y pacientes respecto a la salud y a la enfermedad, donde se observaron diferencias y semejanzas marcadas en sus discursos:

Salud	
<i>Curandero</i>	<i>Enfermo</i>
Bien	Bien
Factible	Ideal
Divino-físico	Físico-divino
Higiene	Higiene
Buena relación con los semejantes	Buena relación con los semejantes
Comunicación con Dios	Comunicación con Dios

Enfermedad	
<i>Curandero</i>	<i>Enfermo</i>
Mal	Mal
Aceptación	Aceptación
Lección o castigo	Injusticia: quita vida y desanima
Problemas con los semejantes	Problemas con los semejantes
Mala higiene	Mala higiene
Combatirla	Combatirla

En estos discursos advertimos que la salud es el lado positivo e ideal en el ser humano, es estar sin dolor, sentirse bien, tener fuerza, higiene, tener apetito, pero también y muy importante es estar en comunicación con un "ser divino", así como no pelear, amar a los semejantes, la bendición de Dios y estar bautizados. La naturaleza (hierbas), la cual es la parte física que Dios crea para mantener la salud, es valorada por ambos sujetos tanto para abordar la salud como la enfermedad, ya que a través de ellas se ayuda a tener salud eliminando la enfermedad. Mientras que esta última es lo negativo o lo malo que provoca debilitamiento y desesperación en una persona, una enfermedad tanto para curanderos y enfermos puede también reflejar un alejamiento con la divinidad, por lo que es muy importante recuperar este acercamiento; así lo señala Laplantine (1986: 73) al expresar que la enfermedad puede ser causada por la ruptura del equilibrio entre el hombre y el cosmos, esto es, "una desarmonía entre el microcosmos y el macrocosmos, y el proceso de la curación consistirá en un restablecimiento del equilibrio cósmico (intervención directa sobre los elementos naturales o por medio de estos)". Estos elementos reflejan una intensa vida religiosa que, de acuerdo con Kiev (1972), son los factores que contribuyen a la estabilidad de las creencias populares y prácticas tradicionales del curanderismo.

Por otro lado, la enfermedad puede reflejar malas relaciones con la gente con quienes se convive, ya que de ahí puede derivar una brujería. Entonces la brujería se convierte en un modo de "solucionar" problemas o

en el desahogo de ira hacia algunas personas; esto es algo característico en Zozocolco e incluso en varias comunidades indígenas; por lo tanto tenemos también reflejado lo que Kiev (1972) menciona acerca de la cultura, la cual crea las características de conflictos que llevan a la salud y a la enfermedad, dependiendo de su historia personal y de su experiencia en la vida, ya que los conflictos y los problemas de la gente están relacionados con su cultura, con su modo de pensar y con su cosmovisión.

Así también detectamos que para los enfermos la salud "se convierte en una asíntota, un ideal al que uno puede acercarse, pero jamás alcanzar realmente" (Polgar, 1975: 453); mientras que para los curanderos la salud es un hecho que se puede alcanzar mediante los tratamientos que aplican, pero sobre todo con la ayuda de un ser divino "buscando la eficacia para restablecer el equilibrio y lograr la salud" (Quezada, 1993: 119).

Además, observamos que los conceptos de salud y enfermedad son inseparables, ya que tanto curanderos como enfermos, para poder explicarnos la salud, recurrían a la enfermedad y viceversa; se trata de una dualidad interdependiente.

Dentro de la Medicina Tradicional del grupo totonaco estudiado, los conceptos de salud y enfermedad que tienen curandero y enfermo se enlazan a su ideología basada en tomar en cuenta al ser humano, al entorno —naturaleza y relaciones sociales— y a los "seres divinos" omnipotentes y omnipresentes como elementos en los diferentes aspectos de su vida. De manera que, dentro de la Medicina Tradicional, no se trata de separar la naturaleza de la cultura, como lo hace la "ciencia médica", que en su afán de "progresar" se independiza de la metafísica, la filosofía y también de las causas sociales de una enfermedad.

Nos encontramos ante conceptos que resaltaron elementos físicos, divinos, y sociales del sujeto y del entorno en el que se desenvuelve; por lo tanto no obtuvimos conceptos puramente religiosos ni tampoco puramente físicos. Con ello vemos que tanto curanderos como pacientes toman en cuenta en la salud y en la enfermedad variables biológicas, psicológicas y sociales, dando mayor peso a los elementos sociales y sobrenaturales (divinos), lo cual es una herencia

que se ha conservado de las culturas prehispánicas, pero sobre todo porque esos factores son los que distinguen a la Medicina Tradicional de la medicina alópata; si fueran de la misma índole, el curanderismo no tendría razón de ser; en otras palabras, el ver el aspecto sobrenatural de las enfermedades y de la salud, y además que beneficia a los grupos sociales de clase baja o discriminados, son puntos que sostienen actualmente a la Medicina Tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerknecht, Erwin H., *Medicine and Ethnology*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, Maryland, H.H. Walser y H.M. Koelbing (edits.), 1971.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1998.
- INEGI, *Anuario Estadístico. Veracruz-Llave t.1*, INEGI / Gobierno del Estado de Veracruz, 2000.
- Johnson, Thomas M. y Carolyn F. Sargent, *Medical Anthropology. A handbook of theory and method*, New York, Greenwood Press, 1989.
- Kiev Ari, M. D., *Curanderismo. Mexican-American Folk Psychiatry*, New York, The Free Press, 1972.
- Kocyba, Henryk Karol, "La religión y la medicina maya posclásica", en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM, pp 56-68, 1993.
- Lagarriga Attias, Isabel, *Medicina tradicional y espiritismo*, México, Sepsetentas, 1975.
- Laplantine, Francois, *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*, Argentina, Ediciones del Sol, 1986.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas, México, UNAM, 1996.
- Polgar, Steven, "Salud", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, Madrid, España, Ed. Aguilar, vol. 9, pp 451-455, 1975.

- Quezada, Noemí, "Dioses, santos y demonios en la curación colonial", en Barbro Dahlgren Jordan (comp.), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM, pp 106-119, 1992.
- Ryesky, Diana, *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico*, (trad. Yolanda Sassoon), México, Sepsetentas, 1976.
- Vázquez Palacios, Felipe, "La espiritualidad como estilo de vida y bienestar en el último tramo de la vida", en *Revista de estudios demográficos y urbanos*, México, Colegio de México, pp 615-634, 2002.

EXPERIENCIAS, APRENDIZAJE E INICIACIÓN ENTRE LOS CURANDEROS HUASTECOS

Patricia Gallardo Arias

Este trabajo se centra en la Huasteca; la información proviene de curanderos y curanderas nahuas, teenek, totonacos, otomíes y mestizos.¹ El objetivo del estudio es describir cómo los médicos tradicionales adquieren y definen su aprendizaje y las relaciones de trabajo que llevan con sus pacientes y con otros curanderos.

Las diferentes culturas y sociedades a lo largo de la historia buscan formas válidas de instalarse en el mundo. El ser humano intenta distintos

¹ Agradezco a los curanderos y curanderas que con sus ideas, experiencia y confesiones me han proporcionado los fundamentos etnográficos en que se basa este trabajo. La información para este artículo fue tomada de las entrevistas realizadas a María Asunción Sánchez Benítez, Jalpan, Querétaro; María Guadalupe Reyes Hernández, Tancanhuitz, San Luis Potosí; Pedro Antonio Antonio, Tanlajás, San Luis Potosí; Juan Laureano Ruiz, Santa María Huazalingo, Hidalgo; José Hernández Hernández, Huejutla, Hidalgo; Tereso Ramírez Zúñiga, Tula, Tamaulipas; Catalina Guzmán Espinosa, Tula, Tamaulipas; María Elisa de León Hinojosa, Tula, Tamaulipas; Juan Bautista Angelina, Chicontepec, Veracruz; Valente Santiago Hernández, Tantoyuca, Veracruz; Joaquín Limón Ovalle, Tula, Tamaulipas; Lorenza Camacho Alfaro, Tula, Tamaulipas; María Epifania Pedro Panfila, Aquismón, San Luis Potosí; Valentina Gómez Rodríguez, San Pedro Petlacotla, Puebla; Domingo Hernández, Cuaculco, Hidalgo; José Hernández Hernández, Huejutla, Hidalgo; Diego Hernández Domínguez, Huejutla, Hidalgo; Nicolás Pozo Peña, Apantilla, Puebla; Macrina Maldonado Andrade, San Pedro Petlacotla, Puebla; Enedina, comunidad de Los Limones, Puebla; Benito Zósimo Santos, San Pablito Pahuatlán, Puebla; Antonia del Valle, San Pedro Petlacotla, Puebla; Agustín Juan, Puebla; Alfonso García, Pahuatlán, Puebla.

tipos de organización que le permitan sobrevivir y superar los obstáculos que la existencia arroja constantemente a su paso. Es por lo anterior que cada cultura desarrolla su saber acerca de las cosas, su forma de relacionarse entre sí, sus códigos y reglas sociales (Geertz, 1995: 148). El análisis de las creencias que dan cuenta del aprendizaje de los curanderos es una forma de abordar dicha cultura. El conocimiento del curandero nos proporciona una visión no sólo de ellos mismos, sino de los pacientes, las enfermedades y los padecimientos de filiación cultural (Menéndez, 1992: 99).² Aunque el curandero mantiene una dinámica de relaciones sociales con otros actores, dentro de su contexto social actúa conforme a sus patrones culturales y en relación con otros individuos; es por ello que la personalidad y reconocimiento del curandero se advierte en la medida que reproduce la cultura de su grupo, es decir, el curandero es el resultado de un determinado contexto cultural (Olavarrieta, 1976: 148).

La comprensión del cuadro conceptual de las prácticas curativas, en el que encuentran coherencia las creencias relacionadas con las fuerzas espirituales, el alma, la enfermedad y la tradición o "el costumbre", nos habla de un panteísmo que se entiende como el respeto y la veneración hacia los ancestros, "los que vivían antes en esta tierra"; de esta forma los dioses para los indígenas huastecos son sus antepasados, que por haber vivido antes que ellos son los "dueños" de los lugares, los que los protegen y los cuidan; por tanto hay que pedir permiso para entrar en su casa: la tierra (Sandstrom, 1991).

En el presente los únicos que pueden hablar con los ancestros son los curanderos, de quienes ellos aprenden el arte de curar, de rezar, de ofrendar y de respetar a la Madre Tierra. Por tanto, es de suma importancia para cada curandero tener el "don" de hablar con los antiguos porque sólo de ellos se podrá aprehender "el costumbre" y de esta forma transmitirlo a los otros. Por lo tanto, los curanderos conservan este conocimiento que atestigua su

² Los padecimientos de filiación cultural son las enfermedades que se explican con base en la ideología de cada sociedad, entendiéndose por enfermedad el desequilibrio y cambio en un individuo, ya sea social, mental, físico o emocional.

paso por la vida, impresa de prácticas que responden a una lógica de existencia que armoniza con su entorno; al estar en continua relación con sus antepasados, los curanderos se integran a la casa de los ancestros, la cual puede ser el viento, el agua, la tierra y las cuevas. Sin embargo, cuando la casa de los antepasados es transgredida por las personas, se les castigará con enfermedades. Los médicos tradicionales serán los encargados de mantener una relación de equilibrio entre los individuos y los ancestros, pero sobre todo de reparar las enfermedades enviadas por estos.

Así, el sistema de creencias, los elementos de las prácticas curativas y en general lo que se desprende es una construcción de pensamiento y práctica que nos permite analizar al especialista en medicina y magia como un ser histórico; el curandero dentro del contexto descrito es el sabedor y el interlocutor entre lo antiguo y lo actual (Quezada, 2000: 27).

EL APRENDIZAJE

La enseñanza es un rasgo fundamental para la reproducción y persistencia del sistema médico tradicional indígena. El aprendizaje entre los médicos tradicionales se puede adquirir por medio de la transmisión de conocimientos de un familiar o pariente, por la existencia de una vocación divina que puede asociarse a enfermedades mortales y a la revelación por medio de los sueños de un "don" para curar y por voluntad personal, que entre los médicos huastecos se presenta como una necesidad, como se verá más adelante.

También se puede aprender por instrucción técnica proporcionada por una persona o institución. El aprendizaje técnico no familiar se puede adquirir por medio de libros de herbolaria y esoterismo, por la asistencia a cursos organizados por instituciones estatales como la CDI³ y de la práctica cotidiana, ya que es la adquisición y acumulación de experiencias durante la actividad terapéutica concreta, la repetición de técnicas curativas y la

³ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

introducción de cambios en éstas donde adquieren sus conocimientos. El proceso mediante el cual los especialistas adquieren sus habilidades y destrezas puede darse de manera simultánea, combinada y aun con ausencia de algunas características.

EL ESPÍRITU

Los huastecos creen que el individuo contiene un espíritu que puede adquirir voluntad propia, es movable, durante el sueño vaga, no depende de la voluntad personal, puede ser manipulado por los espíritus que habitan la naturaleza y por los brujos. El alma habita en el corazón, cuando el indígena duerme busca la vida en la noche; ésta se puede encontrar con espíritus que la pueden atrapar y provocarle enfermedad. Cuando el cuerpo ya no sirve el espíritu busca otra luz, otro individuo en el cual se alojará.

Sólo los curanderos pueden ver a estos espíritus y hablarles. Don Teodoro, curandero nahua, piensa que "pueden aprender de ellos sobre todo para reconocer las plantas, para que el fuego o flama de la vela diga dónde se encuentra la enfermedad o para que el maíz descubra al brujo que hizo la hechicería". También puede ayudarlos el espíritu del agua, que se manifiesta en un recipiente por medio de visiones donde se reconocerá la enfermedad.

La persona con espíritu débil se enfermará con facilidad, en tanto que aquel que tiene un espíritu fuerte no padecerá la enfermedad. La idea de fortaleza del espíritu humano responde al destino de cada persona; las enfermedades, desgracias y los oficios están íntimamente relacionados con el "destino". Éste se concibe, según palabras de Lupita, curandera teenek, como "algo mandado por Dios". Desde esta perspectiva, las personas que no se guían o no hacen lo que el destino les marca pueden tener una vida llena de enfermedades.

La pérdida del espíritu se relaciona con el padecimiento de "el espanto" o "susto", que en términos generales implica la pérdida del alma que se queda en el lugar de contagio o donde se asustó el individuo. El "espanto" puede ser ocasionado por hechos que producen un impacto emocional en la persona,

a saber: caídas, encontrar algún animal temerario o algún ser sobrenatural. Los sobresaltos pueden provocar la salida del espíritu. El espíritu reside en el cuerpo específicamente en la garganta, el alma habita en el corazón. El espíritu se va del cuerpo y vaga durante el sueño del individuo; si éste no tiene enemigos el espíritu vaga tranquilamente por el espacio, con entera libertad, pero si los tiene se peleará con ellos o con los brujos y tendrá serios enojos que causarán enfermedad.

Las creencias en los seres o espíritus que habitan la naturaleza son un legado de sus antepasados, por lo que ofrecer alimentos, incienso, aguardiente y flores forma parte de la cultura de los huastecos. Entre los nahuas de Atla, "el papel china sirve para que los 'aires' se vistan, y así, los colores oscuros, como el negro y el morado, son para el 'aire negro', en tanto que los colores claros, como el verde, el rosa, el rojo, el blanco y el amarillo, sirven a los 'aires buenos'. Las ceras son para que los 'aires' se alumbren; con el aguardiente y las flores los 'aires' hacen sus fiestas en donde se emborrachan, danzan, fuman y en ocasiones discuten y se pelean" (Montoya, 1964: 15).

Por otro lado, hay espíritus malos que se relacionan con el Diablo, se encuentran vagando en la noche sobre todo en cuevas, ríos y lugares solitarios. Los brujos actúan como intermediarios entre ellos y el individuo, el brujo es su aliado y provoca que la persona muera o se enferme. El padecimiento puede ser como uno de los "malos aires". En este mismo grupo se encuentra la figura del Diablo, ligada más a la idea de pecado relacionada con la ideología cristiana.

EL DON

El "don" es una capacidad para curar que se adquiere desde el nacimiento y no sirve de nada si no se desarrolla, ya que el no aceptar ser curandero cuando se está destinado puede traer consecuencias graves como la enfermedad misma que se manifiesta en ataques. Una curandera nahua contó que la persona que tiene el "don" "cuando nace tiene los ojos tapados como llenos de lagañas, no pueden ver los primeros siete días después del nacimiento y permanecen

como sin vida durante unas semanas". El "don" se presenta como una marca física en las personas predestinadas. A la mayoría de ellas se les puede ver como personas tontas, torpes o insignificantes. Durante el crecimiento es probable que el niño que posee el "don" sufra de una enfermedad casi mortal o de ataques epilépticos. Este grupo de curanderos, entre los teenek de San Luis Potosí, suelen ser consejeros de su comunidad, parteros, danzantes, músicos y curanderos. El conocimiento lo adquieren por medio de sueños y se siguen alimentando por la ayuda de los espíritus, quienes les hablan en sus sueños. Elisa, de Tula, se dio cuenta que tenía el "don" por medio de los sueños. Ella cree que lo heredó de su abuelo materno, quien era curandero. En los sueños aprendió cómo se realizaban las curaciones. Desde niña soñaba con Jesucristo y con la Virgen de Guadalupe, quienes le señalaron las hierbas para curar. Valentina, curandera totonaca, nos dice que "el don de curar viene de arriba". Ella cree que tal vez tenga el "don" porque una vez le llevaron a una niña enferma y la curó pero sin saber cómo, ya que a ella una voz interna le indicó qué recetarle. Ya después de casada le descubrieron el "don" y ella a veces se inspira y cura sola frente al enfermo, ya que se le revelan la enfermedad y la forma de curarla.

Alfonso, curandero totonaco, comentaba que él empezó a ayudar a una tía que "saca basura del cuerpo, porque se hinchó en todo el cuerpo"; poco después empezó a soñar. En el sueño le explicaron cómo hacer para que curara a su tía. Él hizo su pequeño altar y se preparó. "Tengo el don" me dijo, "ahora puedo hablar con los espíritus y preguntarles por qué están enfermos mis pacientes, por qué les va mal; los espíritus me ayudan, me hablan". Historia parecida es la de Juan, nahua de Hidalgo; sus abuelos, que también eran curanderos, le dijeron cuando nació que tenía el cordón colgado y eso significaba que tenía que ser curandero; después se enfermó, casi de muerte, hasta que empezó a curar, y a los 18 años se le quitó la enfermedad.

EL SUEÑO

Dentro del pensamiento indígena el sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del espíritu, ya que mientras el individuo duerme su espíritu vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y encuentra, a veces, a otros espíritus que lo pueden ayudar, enseñar o atrapar. También puede ir a los lugares donde habitan los antiguos dioses y espíritus de los abuelos indígenas. Por medio de los sueños algunos especialistas adquieren su conocimiento, ya que durante él hay una "voz" que les habla y les enseña sobre plantas que deben usar para la curación o les muestran la enfermedad que tiene su paciente o el lugar donde contrajo el mal o la persona quien realizó la brujería. De esta forma, los sueños para el especialista presagian y descifran acontecimientos y comunican con los seres sobrenaturales, definiendo los diagnósticos y la enfermedad para sus pacientes. Los sueños no son privativos de los especialistas, ya que las personas pueden tener sueños que les auguran el futuro o les anuncian la brujería, lo cual puede ayudar a detectar la posible enfermedad dependiendo de las figuras que aparezcan durante el sueño. Sin embargo, las personas no tienen la habilidad de dirigir y recordar el aprendizaje que les fue impartido durante su sueño. También se recurre a la interpretación de los sueños cuando se trata de averiguar si el paciente está embrujado o no y quién es la persona que está ejerciendo la brujería, ya que en el sueño aparece ésta.

Juan, otomí de Puebla, cuenta que cuando tenía 13 años se fue a la milpa y escuchó, en diferentes ocasiones, llorar a alguien; fue con el curandero y éste le dijo que él podía ser curandero. Poco después Juan y el curandero "hicieron una promesa al cerro"; soñó con un señor que le regalaba una canastita con cruz de "chaca" y copal para su trabajo. Poco después tuvo su primer paciente, le dio una barrida y le dijo que hiciera una ofrenda para el cerro. Volvió a soñar con el señor y éste le dijo cómo cortar el papel y cómo hacer una ofrenda de flores para el maicito en septiembre, y le anunció que iba a ser el consejero en su comunidad.

Diego empezó a soñar a los 14 años que volaba; una abuelita le decía “tú vas a curar, tú vas a barrer”, y le enseñó las plantas; soñaba que mataba un pollo que tenía que ofrendar.

José Hernández, nahua de Hidalgo, quedó solo a los 14 años con su abuela; empezaba a soñar que volaba:

[...] una abuelita me decía: “tú vas a curar, tú vas a barrer” y me enseñó las plantas, soñaba que mataba pollo que lo tenía que ofrendar. Cuando soñaba me enfermaba de calenturas. Soñé a la Virgen de Guadalupe, una gorda ella ya está canosa, me hizo unas preguntas, me dijo que sería rezandero y curandero la señora de edad.

Juan Bautista, nahua de Veracruz, contó que le vino “como un sueño a través de una enfermedad muy larga de año y medio”; hubo un hermano que lo apoyó y ya después se dedicó a curandero. En el sueño veía que lo llevaban



Parteras nahua y teenek.

a tierras de muy lejos, como a una cueva, y que lo ponían a curar pacientes. Ya después lo buscaron y supo que hacía barridas. Su esposa también traía un don de curandera y partera.

NECESITAMOS SABER CURAR

Algunos curanderos y curanderas se iniciaron por la falta de médicos y de dinero para trasladarse a lugares donde sí hay algún tipo de servicio médico. Estos especialistas aprendieron a curar por medio de la observación a otros curanderos, de la práctica, por cursos con las organizaciones de médicos tradicionales y del centro de salud, así como por su conocimiento de las plantas



Curandera teenek.

medicinales. Algunos de ellos diagnostican por medio de la pulsación en la palma de la mano, muñeca, codo y hombro. No cobran la consulta, sino que los pacientes dan lo que pueden para pagar, lo que en realidad no es visto como pago, sino como un agradecimiento. Así, tenemos que Asunción, curandera de Jalpan, aprendió de los frailes Carmelitas a elaborar tinturas y pomadas; poco después ella prosiguió con su trabajo ayudando a las personas que lo necesitaban, más como una necesidad por falta de recursos que por un don. Asimismo, Lupita, curandera teenek, aprendió porque no había más recursos médicos en su comunidad. Joaquín, sobador en Tula, aprendió porque no había quien curara las torceduras en el pueblo: "Una vez le curé a un hombre un tobillo y de allí empecé". Nicolás, de Puebla, cuenta que hace como 35 años una de sus hijas sufrió una caída y se lastimó una rodilla: "Empecé a curarla, la compuse, y ella misma contó en la comunidad que la había aliviado; desde entonces la gente me pide que la atienda de los huesos".

FAMILIARES O TUTORES

Por último se encuentran los curanderos que se iniciaron por la enseñanza de un tutor que puede ser un familiar como el abuelo. No obstante, se cree que su destino era el ser curandero (a). Este especialista realiza un ritual de iniciación para curar. A veces, implica el encierro y las oraciones. A don Juan, curandero nahua, lo encerraron por siete días en un cuarto esperando que aprendiera las oraciones para la curación. Al salir, al octavo día, su maestro lo puso a prueba y le pidió que encontrara y distinguiera las plantas medicinales que utilizaría durante su vida como curandero. De alguna manera el alejarse de todo contacto humano le concedió a Juan la sabiduría para reconocer las plantas y las oraciones curativas. Entre los teenek y nahuas de San Luis Potosí a los iniciados se les lleva a la cueva sagrada, donde les realizan limpias, rezos y ofrecimientos a los espíritus que allí habitan, para que estos aconsejen a los nuevos curanderos. La iniciación es muy importante; desde el punto de vista social significa el reconocimiento comunitario a las aptitudes



Cueva sagrada.

y habilidades adquiridas. No obstante, algunos curanderos, en especial las parteras, parecen no requerir del tránsito ritual iniciático.

En Tula, Catalina aprendió de su abuela que era partera; poco después se capacitó en el Seguro Social y Centro Médico de su pueblo. Su abuela le enseñó a escoger las plantas. Ella la llevó de niña a Monterrey para curar a una persona y ahí se dieron cuenta que tenía el “don”. Diego, de Huejutla, cura con fuego y dice: “Mi padre fue curandero; yo me fui al ejército, después lo dejé y me dediqué a curar, porque tengo el “don” y porque he aprendido de otros curanderos de mi comunidad”.

Antonia, totonaca, dice que aunque su mamá conocía las plantas para curar, ella aprendió sola, pues tuvo que curar a uno de sus hijos cuando “se ‘desconchijó’; empecé a sobarlo a mi entender y con dos sobadas lo compuse”.

Macrina, curandera totonaca, cuenta que:

Cuando era niña cuidaba a mi hermanito. Una vez estaba sentadita en la orilla del río. Vi que bajaba un viejito con amplia barba... que bajaba entre

el aire, se paró en la arena del río, caminó... caminó, como que moví mis ojos y ya no lo vi. Me sentí valiente, me quedé tranquila, nunca le conté a mi mamá lo sucedido, se me olvidó. Murió mi papá y me fui a vivir al rancho, se embarazó mi cuñada, no había quién la atiende, mi hermano me dijo qué vamos a hacer. Le dije a mi cuñada: sí te vas a aliviar, y sí, Diosito le regaló su hijito que ahora tiene más de 30 años. Así fue como empecé a atender, por necesidad de mi familia. Luego tuve a mi familia. Nadie me enseñó mi trabajo.

ATRIBUTOS DEL ESPECIALISTA

La salud no es el único atributo del médico tradicional; su función se extiende a diversos beneficios para su comunidad. Uno de esos atributos es el tener el conocimiento de "el costumbre" y poder comunicarse con los espíritus, ya que por medio de éste el curandero es el iniciador de los rituales indígenas. El especialista en medicina es intermediario entre los espíritus de la naturale-



Médicos tradicionales de Tula, Tamaulipas.

za y como tal puede acceder a niveles a los que los humanos comunes no llegan. El "don" que tiene el curandero para acceder a espacios sagrados por medio de la palabra le permite persuadir a los objetos, plantas y personas y alterar el orden natural de las cosas.

Sin embargo, por otro lado, en la vida cotidiana los médicos tradicionales huastecos realizan las actividades propias de su sexo dentro de su comunidad: participan en las faenas, las juntas y las mejoras para su poblado; las mujeres curanderas atienden a su familia y ayudan a su comunidad. El conocimiento del especialista básicamente está proporcionado por dos aspectos: uno de orden cultural donde intervienen aspectos mágico-religiosos y otro de orden técnico y práctico. Éste permite que el especialista pueda seguir ampliando sus conocimientos. Un ejemplo es el uso de pomadas hechas con hierbas y vick vaporub que las curanderas aprendieron a hacer en los cursos de medicina tradicional y que utilizan para sobar.

La importancia de atender la enfermedad es lo primero que se toma en cuenta, ya que la salud es el aspecto más importante para el paciente. Es por medio de la curación donde el especialista adquiere un reconocimiento, una definición y un control sobre su población. El médico tradicional es el "curador" y "sabedor de el costumbre". Juan, curandero, consejero y músico otomí, es un ejemplo de ello; comenta que el ser curandero es herencia de su papá que primero fue:

...músico e iba a curar con su guitarra. Tiene varias curaciones, como el susto que espanta con hierbas. En las danzas del maíz él ofrece papel amate, flores, incienso, atole de chocolate, atole de cacao, pan cruzado y pan blanco. Rezo Señor del Cerro, del Sol y del Agua, para que la cosecha se dé, todas las cosechas se den, para que todos tengan trabajo, que crezcan sus animales, que les vaya bien, en nombre di Dios. El papel amate blanco se usa para el amor. El café es del fuego del *tecuil*, para salvar espíritus del muerto, para que no se queme, para que se limpie, para que no esté preso. El bajo (limón) limpia la casa, Dios del Árbol para que la madera tierna no se reviente, para la Madre Tierra. El colorado limpia para el ataque, para la envidia, para levantar huesos del panteón o del medio camino. El amate se

hizo para curar, no para venderlo, por eso ya se está acabando. Los otros colores son mentiras, ellos realizan trabajos aztecas porque respetan las estrellas del cielo y la naturaleza porque son únicos. Por ejemplo, la estrella de la mañana se le da de comer porque si no, no sale el sol y uno no va a trabajar, Cristo que nos alumbró. Si no hay viento, no hay curación, ni maíz, se sufre cuando no se gana dinero. Por eso en las ofrendas todos se van a bailar, la limpia es contra los demonios y todas las familias deben ayudar para que se vayan mediante una copita, un cigarrillo, se tiende a los malos espíritus, ya que Dios nos ayuda, se usan los gallos con su sangre. La ofrenda se le hace al mal para que ellos se lo lleven a la barranca o al cerro.

LAS GANANCIAS ENTRE LOS ESPECIALISTAS

Las ganancias monetarias para el médico tradicional no son iguales; algunos de los especialistas tienen casa de materiales como el tabique o block con espacios grandes; otros viven en casa de otate con techos de palma. Las parteras se dedican a su profesión durante un tiempo considerable, pero la mayoría de ellas vive en la pobreza, al igual que sus vecinos. Aunque la actividad más importante para el médico tradicional es la curación, algunos de ellos combinan el trabajo de la medicina tradicional con la siembra, el comercio y el cultivo de frutos.

Notamos que hay diferencias entre los mestizos y los indígenas, mientras que las curanderas y los curanderos mestizos pueden cobrar hasta 500 pesos por una consulta, ninguno de los curanderos y curanderas indígenas cobran esa cantidad. Asimismo, las pomadas, té de hierbas y las hierbas en Tula son muy caras; entre los nahuas, teenek, totonacos y otomíes el precio no es muy alto. Los curanderos y curanderas huastecos tienen en su solar la mayoría de las plantas que utilizan en la curación; no obstante en Tula el paisaje es desértico y las plantas de curación son pocas; es por lo mismo que los curanderos en este lugar tratan de acceder a otro tipo de medicamentos, trasladándose a las ciudades para conseguir pomadas, té medicinal y hierbas que en su casa no pueden obtener.



Parteras y huesero.

*RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES.
RELACIONES ENTRE LOS DIFERENTES ESPECIALISTAS*

Existen casas de medicina tradicional donde los especialistas atienden a las personas que requieren consulta. Estas casas están ubicadas en las cabeceras municipales; se encuentran conformadas por una farmacia y consultorios. En la farmacia el paciente puede encontrar bolsas con plantas medicinales, cada una clasificada por enfermedad y contenido. Los medicamentos son hierbas para té, jabones, pomadas, champús y tratamientos. La consulta tiene una tarifa fija; fuera de la casa los médicos tradicionales pueden cobrar lo que crean conveniente. Los especialistas que pertenecen a esta asociación se encuentran registrados por la Asociación de Médicos Tradicionales. Para pertenecer a la Asociación es indispensable cumplir con algunos requisitos, como hablar una lengua indígena, no tener antecedentes penales y ser reconocidos y aceptados como médicos tradicionales por su comunidad. No obstante, en la práctica había especialistas registrados que no hablaban la lengua indígena, que a veces

eran mestizos y algunos tenían antecedentes penales. Aunque muchas veces es difícil encontrar a todos los integrantes, existe un sistema de citas con cada especialista y un día a la semana se turnan para abrir la Casa de Medicina Tradicional o se les puede ver juntos cuando hay eventos especiales, como la visita de alguna autoridad del gobierno, en fiestas de la Asociación o que organiza la CDI y para realizar demostraciones a turistas.

RELACIÓN ENTRE LOS ESPECIALISTAS REGISTRADOS

Los especialistas que están registrados llevan una relación que puede caracterizarse como competitiva. Las diferencias se presentan porque algunos tienen más pacientes e ingresos que otros, porque realizan trabajos de carácter adivinatorio y porque no cumplen con las obligaciones en la casa de salud. El médico tradicional registrado tiene que asistir a las reuniones, cobrar lo que se estipule y trabajar en la casa un sábado para mantenerla abierta y limpia. Estos requisitos muchas veces no se pueden cumplir, ya que los médicos tradicionales viven en diferentes comunidades, siendo muchas de las veces sus pies el único transporte. Algunos de ellos viven en otros municipios y les es difícil llegar a las reuniones o ir el día que les toca abrir la casa. El permanecer en la Casa de Medicina Tradicional implica que los especialistas dejen sus tareas en su comunidad y casa, pasen hambre y, cuando no llegan pacientes, que regresen sin dinero a sus casas. Algunos cumplen con las visitas y otros realizaban un gran esfuerzo para llegar a la Casa de Medicina Tradicional; los que no cumplen tienen problemas con los otros médicos tradicionales de la Asociación, quienes los acusaban de incumplimiento y falta de responsabilidad. Algunos de los especialistas decidieron salirse de la Asociación por problemas personales con otros especialistas, pues unos a otros dicen ser mejores: "Éste estudió en libro, no sabe porque no tiene el don, no cura, yo sí". Dan ejemplos de los casos de enfermedad que solucionaron y mencionan que el otro curandero no pudo con la enfermedad o se hacen acusaciones que pueden ser graves. Por ejemplo, cuando se acusa a un

curandero de hacer brujería, las consecuencias pueden representar sanciones legales y de desprestigio para el acusado. A los curanderos que se dedicaban a la adivinación y a arreglar asuntos amorosos se les acusa de ser brujos y no se les permite hacer este tipo de trabajos en la Casa de Medicina Tradicional, por lo que algunos de los especialistas en adivinación llegaron a la conclusión de que les iba mejor fuera de la organización que dentro. Sin embargo, en algunos casos las mujeres, principalmente, mantienen una relación de mutua ayuda y aprendizaje. Cuando ellas se reúnen comparten su conocimiento de nuevos remedios y plantas para las enfermedades.

REGISTRADOS Y NO REGISTRADOS

La relación entre especialistas registrados y los que no lo están se da en la comunidad. Los curanderos que no están registrados por la Asociación de Médicos Tradicionales no expresan ninguna rivalidad ante el especialista registrado; todo lo contrario, lo reconocen y hacen referencia de que ellos no lo están. El campo de acción de los curanderos no registrados es en su comunidad y en las comunidades más cercanas a ésta. El no estar registrado se ha vuelto un problema para los médicos tradicionales, ya que los pacientes temen decir que se atendieron con un especialista no registrado. Sin embargo, se pide ayuda a estos curanderos y parteras. A estos especialistas se les paga con agradecimientos, reconocimiento y comida, pero el mejor de los pagos, según lo expresaron los especialistas, es ayudar a la gente para que sane. En algunas ocasiones estos especialistas ayudan al paciente con comida o con la hierba medicinal.

LAS RELACIONES ENTRE LOS ESPECIALISTAS TRADICIONALES Y LA MEDICINA ACADÉMICA

Las posiciones entre el médico tradicional y el médico académico son diferentes. Mientras que el especialista tradicional adquiere su conocimiento por la práctica y por medio de elementos culturales y religiosos, el médico

académico adquiere su conocimiento de una escuela, de las instituciones y de la práctica objetiva de sus consultas. La mayoría de los médicos académicos desacreditan la efectividad de la medicina tradicional y por consecuencia de los especialistas. Muy poco reconocen el funcionamiento empírico y creen que gracias a todas las ideas costumbristas es que existe la enfermedad. Los médicos tradicionales no ven al médico académico como un rival; opinan que los doctores no curan el "mal aire", el "espanto" y la brujería. Cuando los especialistas se enferman acuden al médico académico aceptando la efectividad de la medicina moderna; muchos de ellos están dispuestos a aprender y ampliar su conocimiento.

COMENTARIOS FINALES

El médico tradicional sólo puede dedicarse a la curación cuando recibió una iniciación o aprendizaje o un "don". Por medio de estas instancias adquiere la habilidad necesaria para elegir y aplicar los remedios para la curación. La forma de aprendizaje determina la diferencia en el especialista. Los que son poseedores del "don" son los que pueden tratar todas las enfermedades de sus pacientes. En cuanto a los que aprendieron por instrucción, sólo curan algunas de estas enfermedades o las que han aprendido a curar. Entre mayor sea el conocimiento y eficacia en los remedios el curandero será más reconocido. El especialista controla física, emocional y socialmente al paciente. Él es quien determina la enfermedad y sus causas. Él es quien decide cuál es la enfermedad, qué o quién la produjo y es el que participa en las decisiones que debe tomar su paciente, por lo cual tiene un rol y estatus superior y de control sobre la población. Los hierberos, curanderos, parteras y adivinos, cada uno de forma distinta y complementaria, se encargan de restablecer y mantener la armonía y el equilibrio familiar, social y religioso del individuo.

Los cambios y factores que influyen en la pérdida de las prácticas médicas son diversos. Por ejemplo, la llegada de religiones protestantes que no permiten que el médico tradicional realice sus ritos, las nuevas organizaciones

de médicos tradicionales que han cambiado la relación entre los especialistas y la constante crítica que hace la medicina académica a los curanderos, han causado algún efecto en los pobladores.

Los huastecos creen que las enfermedades son causadas porque se comete una falta a una regla social, pueden ser enviadas por los espíritus o seres sobrenaturales y por el brujo.

Se podría proponer que las enfermedades del alma traducen un estado de ansiedad personal o provocada por relaciones sociales conflictivas, que amenazan la integridad del individuo o de la sociedad. Además, la eficacia de los métodos curativos no se agota únicamente en la racionalidad del control social que busca, por la reciprocidad, la armonía que requieren los hombres para sobrevivir en su medio natural y social (Ariel de Vidas, 2003: 324).

De esta forma, la prevención de las enfermedades depende, en mucho, del comportamiento del individuo, ya que si éste asiste a las faenas comunitarias, cumple con sus tareas y prácticas religiosas, si no abusa del aguardiente y participa activamente en su comunidad, podrá evitar algunos padecimientos. Para evitar la enfermedad los indígenas tienen que realizar ofrendas en cuevas, pozos y altares. Comida, bebidas, flores y animales son intercambiados por la salud y bienestar de los individuos; de esta forma las enfermedades del mundo humano son transferidas al mundo de los espíritus.

Por otra parte, en la medida en que las enfermedades establecen una relación directa entre las tensiones sociales y la enfermedad, es necesario analizar los conflictos y tensiones dentro de las comunidades y de las relaciones entre los pobladores en el espacio cotidiano. La diferenciación y la desigualdad social, la acumulación de bienes, ya sea de tierra u objetos, generan la competencia entre los individuos y posteriormente dan paso a las envidias como una expresión de esta competencia.

Estas diferencias económicas y simbólicas se traducen en relaciones de desigualdad, latentes en las enfermedades o más bien en la explicación de las enfermedades.

Por otro lado, la medicina tradicional en los pueblos indígenas ha sido siempre desconcertante para el pensamiento y el mundo occidental, y en particular para los médicos académicos. Regularmente se establecen relaciones entre una y otra medicina pero con perspectivas diferentes que llevan a discrepancias en la forma de atender y explicar la enfermedad. Estas diferencias han significado un obstáculo en la relación entre médicos y población para la que trabajan. Las divergencias que existen entre la medicina occidental y la medicina tradicional determinan las dificultades con que los médicos académicos tratan de comprender y tratar con la enfermedad de la población indígena.

Al sistema médico en su totalidad lo podemos ver como un sistema en transición. De cualquier manera, la medicina académica ha logrado echar raíces, pero al mismo tiempo la curación tradicional continúa ejerciéndose con fuerza y aceptación. Desde este punto de vista, los sistemas tradicional y moderno pueden considerarse como dos alternativas de explicar y manipular una misma realidad: la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcorn, Janis, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, Institut de Recherche pour le Développement (Colección Huasteca), 2003.
- Finkler, Kaja, "El cuidado de la salud. Un problema de relaciones de poder", en Roberto Campos Navarro (comp.), *La antropología médica en México*, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México, tomo II, pp 202-224, 1992.
- Gallardo Arias, Patricia, *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de Aquismón*, México, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Laplantine, Francois, *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2000.
- Menéndez, Eduardo, "Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales", en Roberto Campos Navarro (comp.), *La antropología médica en México*, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México, tomo I, pp 97-111, 1992.

- Módena, María Eugenia, *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, México, Secretaría de Educación Pública/CIESAS, (Colección de la Casa Chata 37), 1990.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.
- Olavarrieta Marengo, Marcela, *Magia en Los Tuxtlas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y Maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Sandstrom, Alan, *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press and London, 1991.

MEDICINA TRADICIONAL, RITO Y MITO EN LAS CULTURAS
OTOMÍ Y VECINAS: HURACÁN, PERICÓN Y ANÍS;
EXCREMENTO Y ESTRELLAS FUGACES¹

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

En *La lógica de las clasificaciones totémicas*, Lévi-Strauss (1999 [1962]: 60-114) provee una buena cantidad de ejemplos de sistemas clasificatorios, relativos a plantas y animales, que evidencian congruencia con las respectivas culturas que mantienen a dichos sistemas. Particularmente reveladora resulta la estructura concebible a partir del análisis de los usos terapéuticos, prácticas rituales y relatos míticos de algunas variedades de artemisas (*Artemisia*) entre diversos pueblos indios de la América septentrional en relación a otras plantas: *Solidago*, *Chrysothamnus* y *Gutierrezia* (*ibid.*: 76 y ss). En nuestro caso, presentaremos algunos elementos relativos al género *Asclepiadaceae*; entre los otomíes orientales encontramos alguna información relativa a tres especies de este género.

¹ Los primeros apartados de este ensayo, en una versión anterior, fueron presentados como ponencia en el Museo Nacional de Culturas Populares e Indígenas, bajo el título de "Medicina tradicional otomí y rito-mitología del Golfo: huracán, pericón y anís", en el marco de la exposición *De aquí somos: La Huasteca*, en la mesa "Ecosistemas y medicina tradicional", el 24 de septiembre de 2004 que realizó el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. El financiamiento de la investigación corrió a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del equipo Huasteca y del proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio", de la Coordinación Nacional de Antropología, proyecto que contó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

En San Antonio el Grande, municipio de Huehuetla, estado de Hidalgo, *Ra dähmikäwä*, el pericón grande o anisillo (*Tagetes lucida*).

El pericón grande tiene los tallos lisos. Lo mismo sus hojas, son lisas. De largo miden aproximadamente seis centímetros, y de ancho miden aproximadamente un centímetro y medio. Y de altura es aproximadamente un metro y treinta centímetros. Sus flores son amarillas. Y esta hierba es medicinal. Cura el espanto. Se hierve y se toma (Romero, *et al.*, 1999: 31).

Nuevamente en San Antonio el Grande, *Ra ts'ümhmikäwä*, el anís de campo (*Tagetes filifolia*).

El anís de campo no crece como un árbol. Es una hierba que se extiende en el suelo cuando crece. Su altura es aproximadamente medio metro. Sus hojas son muy pequeñas y delgadas. Y sus flores son pequeñas y son blancas, pero en el centro son amarillas. Y es una hierba medicinal. Alivia el espanto. Se hierve y se toma. Y se machaca para bañar al enfermo (Romero, *et al.*, 1999: 129).

En San Pablito, municipio de Pahuatlán, estado de Puebla, *Xamikaua*, el pericón anís (*Tagetes michrantha*² Cav. *Asteraceae*), hierba fría, silvestre, se utiliza para tratar el "espanto": "Se hace un cocimiento con una ramita de pericón, un manojito de chilacuaco y otro de epazote, se toma o se usa para baños agregando un granito de sahumero" (Martínez Alfaro, *et al.*, 1995: 60-61).

En Ixtoloyla, municipio de Pantepec, estado de Puebla, se reconocen también dos plantas: *Damihkua* y *Tsü'mihkua*, respectivamente *mihkua* grande o pericón y *mihkua* pequeña o anís (planta silvestre que podría ser la misma *Ts'ümhmikäwä* o anís de campo de San Antonio el Grande antes citado), que se hierven junto con el toronjil para dar un baño a quien habrá de tratarse en general de "espanto"; específicamente, acompañada esta terapia de ofrendas que incluyen recorte de papel, para tratar el "susto" provocado por el golpe del rayo y los "malos aires".

² En Martínez Alfaro, *et al.*, 1995 aparece como *Michrantha* y como *Micrantha*.

En todos los casos en que hay registro del nombre de esas hierbas en otomí oriental: *Dähmikäwä*, *Ts'ümhmikäwä* y *Xamikaua*,³ en sus varias transcripciones según el autor, encontramos la partícula *kua*, *kwa* o *kwä*=pie-pierna.

En Martínez Alfaro, *et al.*, se da cuenta del uso del pericón, la misma especie herbácea (*Tagetes lucida* Cav. *Asteraceae*), en municipios en que también encontramos presencia otomí oriental:

En Pantepec se usa para el dolor de cerebro; se prepara una tisana con las ramas y se toma como agua de tiempo. Para el "espanto" se ponen unas ramitas en refino con toronjil, cáscara de limón y canela, se deja reposar durante un día y se toma en ayunas una cucharadita, solo o en cocimiento de naranja cruda. En Francisco Z. Mena se utiliza para el "susto" junto con toronjil, ruda, yoloxochitl, cogoyos de naranja, lima y limón; todo esto se pone en aguardiente, se le unta al enfermo en todo el cuerpo, se le abriga y se le amarra una cinta en la cabeza (Martínez Alfaro, *et al.*, 1995: 60).

Fuera de la región otomí oriental, los otomíes del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, el pericón (*Tagetes micrantha*) se utiliza para:

Después que nace el bebé se toma un té de las flores y las hojas. También se hierve y se mezcla con alcohol para hacer vaporizaciones en "la parte", para que se caliente el cuerpo de la madre. Entuertos [hay dolor de estómago y hemorragia]: se da a tomar hervida junto con otras plantas [...] Sacar la placenta: cuando se queda, se les da a tomar hervido con la altamiza. Espanto: se les da de tomar y se dan baños con el cocimiento elaborado junto con chilillo, abrojo (o binza) y epazote bueno. Toman un vasito, si son muy pequeños se les da por cucharadas, durante nueve días. Se pueden añadir a la receta anterior el toronjil blanco y morado, mastranzo y la hierba del diablo, se emplea también para lo ético [...] El quince de agosto, la utilizan

³ Es probable que la transcripción *Xamikaua* encontrada en Martínez Alfaro, *et al.*, 1995 tenga un error tipográfico y se trate en realidad de *Xamikua*. También cabe la posibilidad de que no haya tal error y se trate de una variante dialectal que ha transformado el *kua* por *kaua*.

en la ceremonia que se hace antes de cortar los primeros elotes; se ponen ramos en cada esquina de la milpa (Aguilar, *et al.*, 1994: 756).

En San Pedro Atlapulco, municipio de Ocoyoacac, Estado de México, comunidad heredera de la tradición otomí de la sierra oriente del valle de Toluca, del pericón (*Tagetes lucida Cav.* o *Tagetes florida Sweet*) [Argueta, 1994: 1141], considerado caliente, se utiliza la flor para bañar enfermos de "aire" o que les pega el rayo y mujeres después del parto, así como para limpias. A las parturientas se les da en té para que no se "asusten"; se usa con las hierbas para el baño después del parto. Para bañar a los enfermos de "aire" o que les pegó el rayo se combina con pirul, palma, romero y capulín de cedro (Wenceslao Cervantes Hernández, comunicación personal). Según Argueta, el pericón recibe, entre otros, los nombres de hierba de San Juan y, en el otomí del Estado de México, *mikua* (Argueta, 1994: 1141). Aunque en San Pedro Atlapulco la yerba de San Juan no es la misma especie *Tagetes* (Wenceslao Cervantes Hernández, comunicación personal), sí lo es en otros lugares.

Encontramos los mismos términos, tanto en español como en otomí, para estas especies herbáceas. Con algunas diferencias, en todos los lugares se les emplea contra el "susto" o "espanto" y en algunos más para tratar específicamente a quienes fueron alcanzados por el rayo y los "malos aires". Entre los otomíes del Valle del Mezquital (*supra.*) el pericón es utilizado en el ritual de la primera cosecha a mediados de agosto. En Tepoztlán, estado de Morelos, el pericón es utilizado el 29 de septiembre para proteger la milpa del viento excesivo y el granizo que pueden afectar la milpa, al tiempo que se cosechan los primeros elotes (Bulnes, 2005). Expongamos algunas cuestiones relativas al rayo, al huracán y al maíz para regresar posteriormente con *Tagetes*.

MAÍZ Y SANTA ROSA

Alrededor del 30 de agosto se celebra a Santa Rosa en muchas comunidades de la Huasteca meridional. Como en otros rituales comunitarios, este "costumbre" supone el ofrecimiento de dádivas a las deidades: humo de incien-

so; fuego de velas, ceras y veladoras; arreglos de flores y palma; refresco, cerveza, café y ocasionalmente atole; pollos y guajolotes cocidos, tamales, panes y tortillas.

Santa Rosa se festeja durante el tiempo de huracanes, peligrosos pero indispensables proveedores de lluvia. Son estas aguas intempestivas de las que depende el éxito de la siembra de la temporada de lluvias, pero estas aguas pueden provocar inundaciones y los vientos con que llegan pueden tirar las plantas que crecen en las milpas. Aunque, como en otros rituales, en Santa Rosa se pide en general por la salud de los miembros de la comunidad y por el adecuado abastecimiento de comida, son notorios en este ritual los pedidos en el sentido de que los vientos no tumben las milpas.

Efectivamente, el "costumbre" dirigido a Santa Rosa tiene como propósito asegurar el buen fin de lo sembrado, apaciguar al huracán para que crezca el maíz, de lo que da cuenta Mar para el caso de los nahuas del sur de la Huasteca (2004). Es así que cobra relevancia el hecho de que, en la mitología tepehua, Santa Rosa sea la madre de un niño que, siendo a la vez el maíz y el sol, cortara la lengua de un lagarto —que al ser movida provoca tormentas— y le pegara a una víbora encadenada —que al moverse por el golpe trueno y relampaguea. Los viejos o truenos, tras localizar al niño sol que se manifiesta en el maíz, lo obligan a entregar a cada uno de ellos un pedazo de la lengua (Williams, 1972: 92; 1997a: 259), de manera que serán estos viejos quienes, en adelante, estarán encargados de provocar las tormentas.

Ofrendar a Santa Rosa equivale a ofrecer a la madre del ser mítico que es, a un tiempo, el maíz y el responsable en última instancia de la tormenta que lo acecha; nuevamente, Santa Rosa aparece como intermediaria, pero ya no sólo como vehículo entre seres humanos y suprahumanos, sino ahora también como diplomática frente a la comunidad divina. Santa Rosa, así, abogaría frente a su hijo para que no desencadene tormentas eléctricas.

MAÍZ Y HURACÁN

Por un lado los totonacas, otomíes orientales y tepehuas; por otro los popolucas del sur de Veracruz, también parte de este complejo cultural del Golfo, conservan un acervo mitológico que da cuenta de esta relación entre huracán y maíz.

Del primer caso, el totonaca, Williams García registra que, de acuerdo con la tradición oral local (El Tajín, municipio de Papantla, estado de Veracruz), en el sitio arqueológico de El Tajín vivían 12 viejitos,⁴ los Señores del Trueno, a quienes un huérfano robó las mejores botas y espadas con que aquéllos producían, respectivamente, truenos y relámpagos; siendo las mejores, provocó, usándolas, “un terrible huracán que empezó a arrasarlo todo”, tras lo cual los viejitos lo encadenan al fondo del mar sin revelarle la fecha exacta de su santo (San Juan, el 24 de junio) pues, de saberlo, el *Trueno Viejo* “desataría un diluvio” (Williams, 1997b).

El Trueno Viejo todavía es mencionado en diversos poblados veracruzanos. En Landero y Cos, al norte de Xalapa, expresan que se escucha por el oriente [hacia donde está el mar], desde el mes de junio hasta septiembre; hace llover en todo el mundo, pone las nubes y es protectora del maíz (Williams, 1997b: 59).

Como protector del maíz en Landero y Cos, como el maíz mismo en el mito tepehua, el huracán, el *Trueno Viejo*, es responsable del abastecimiento de los hombres.

En el mismo capítulo de la compilación de parte de sus obras, Williams reseña otra versión, también totonaca, recopilada por Agustina Peralta en Zozocolco de Hidalgo, Veracruz, según la cual San Juan, tras ser controlado,

⁴ Aunque no hemos registrado el mito en su totalidad en las comunidades tepehuas que hemos visitado, en la comunidad tepehua de Tierra Colorada (Tlachichilco, Veracruz) nos relataron que los truenos son provocados por 12 viejitos, tal como en el mito totonaco registrado por Williams en El Tajín.

es obligado a regresar a la tierra "cargado con maíz". La misma investigadora recopiló un segundo relato según el cual, de acuerdo con la reseña de Williams, *Nattsun*, joven "nacido de un grano de nixtamal", se dispone a preparar la tierra de acuerdo con las enseñanzas de los hombres que resultará que lo engañan; como venganza, "arrasa las milpas con un fuerte viento". Tras perdonar a los hombres, las plantas de las milpas crecen adecuadamente; Dios dispone entonces que el joven se retire "a un cerro donde siempre sopla el viento: porque *Nattsun* es el viento, cuando saca su cabeza al mundo, pasa un ciclón". Revelador resulta también que, así como San Juan tiene por fecha el 24 de junio de acuerdo con el santoral, *Nattsun* correspondería a San Miguel, celebrado el 29 de septiembre, tiempo que cerraría la temporada de ciclones (Williams, 1997b). Esta fecha para cerrada de ciclones coincide con la información de Bulnes respecto al uso del pericón el día de San Miguel en Tepoztlán, Morelos.

En el segundo caso:

De acuerdo con la mitología popoluca, registrada por Foster en 1943, en el poblado de San Pedro Soteapan, en el sur de Veracruz, el dios del maíz compite con *Huracán*. En una de las pruebas, *Huracán* y su gente se suben a una hamaca que mece el dios del maíz, quien previamente aconsejó a las tuzas que cortaran las raíces de los árboles sostenedores. Con el impulso, hamaca y árboles cayeron en el océano, salvándose sólo *Huracán*, aunque con una pierna fracturada; llegando a la costa pidió perdón a Honmshuk, dios del maíz, ofreciéndole regar su cabeza cuando estuviera seco, cosa que sucede durante los meses de junio y julio. Y desde entonces la leyenda sentencia que *Huracán* ha regado las milpas durante los meses mencionados para que el hombre pueda tener su maíz para comer (Williams, 1997b: 65-66).

La mitología popoluca es explícita respecto a lo imprescindible de las lluvias torrenciales que permiten el crecimiento del maíz. Los meses referidos en el caso popoluca, de acuerdo con la reseña que de Foster hizo Williams, dan sentido a los textos totonacas según los cuales el huracán, como San

Juan, sería el responsable de las lluvias torrenciales que pueden derivar en el catastrófico diluvio.

Agreguemos brevemente que:

[...] en Coyutla, a diferencia de los totonacos de la costa, *Aktzini* [trueno, huracán] se ha sincretizado con San Bartolo, 13 de agosto, y no con san Juan [...]. La elección del 13 de agosto como el santo de *Aktzini* refuerza su identificación con el Huracán, ya que es precisamente a mediados de agosto que el riesgo de huracanes crece (Romero Vivas, citado en Trejo, 1999, inédito).

TAGETES Y HURACÁN

Como veíamos antes, el pericón es utilizado para tratar a los golpeados por el rayo (otomí oriental y del Estado de México) y a los asustados por una "aire malo" (otomí oriental); el pericón también es llamado hierba de San Juan (Argueta, 1994: 1141); San Juan se asocia con el rayo, el huracán (tononaco, tepehua, otomí oriental), el "aire malo" que, en la región nahua-otomí-tepehua-tononaca, se hace presente entre junio y septiembre. Tres "costumbres" se realizan vinculados con el huracán en esta región: San Juan, al comienzo de la temporada de ciclones; Santa Rosa-San Bartolo a mitad de ella y cerrándola; variadas fechas (del 16 de septiembre al día de San Miguel el 28-29) en la segunda quincena de septiembre que coinciden con la primera cosecha: el *baile de los elotes* tepehua y otomí oriental.⁵

⁵ El lapso en el que se inscribe el tiempo del huracán coincidiría, de acuerdo con la reseña de Williams, con el señalado por José Luis Melgarejo Vivanco (1974) para el tablero sur del juego de pelota sur en El Tajín, "entre el solsticio de verano (24 de junio) y el equinoccio de otoño (21 de septiembre)", en donde se observa a *Huracán* (Williams, 1997b: 67-68). En la comunidad tepehua de Chintipán (Tlachichilco, Veracruz), el profesor Alfredo Lemus nos informó que el *baile de los elotes* se realiza la segunda quincena de septiembre. En Tierra Colorada, comunidad tepehua del mismo municipio, el profesor Godelebo Gervasio afirmó que el *baile de los elotes* se hace 15 días antes de San Mateo, alrededor del 22 de septiembre, apenas un día después del equinoccio de otoño marcado por Williams, a partir de Melgarejo, para el día 21.

Los mitos popoluca y totonaca reseñados por Williams dan cuenta “del dios del rayo, del trueno y del relámpago, que provoca las inundaciones; tenía una sola pierna o al menos cojeaba” (Williams, 1967b: 59). Galinier ha analizado narraciones otomíes orientales que dan cuenta del pie en tanto pene fertilizador cósmico, a la vez que como carencia, particularmente evidente en la figura del patizambo, *mbeti kwa*, (Galinier 1990 [1985]: 628-632). El huracán, ser unípede, sería, en la cosmovisión otomí oriental, un encargado de fertilizar el mundo. En Ixtololoya, Pantepec, Puebla, nos relataron lo siguiente:

Martín Tolentino: Podría ser alguna figura, [...] un personaje... hombre, porque luego dice [su padre, cuyas explicaciones Martín me platicaba en español] que hay a veces que cuando viene un huracán o viene una tormenta, que en el día se ve una figura, se forma una figura en las nubes, que dice que aparece ahí que le falta una pierna, se ve el contorno de una persona, dice que pasa y se ve y le falta una pierna, un miembro del cuerpo. Dice que no sabe muy bien cómo es en especial el cuento [platica con su padre, en otomí]. Dice que la formación que se hace en el cielo son las nubes, pero son como rayones, ahí se forma la figura. Dice que siempre va acompañado de la lluvia, por decir el Dios de la Lluvia y que el huracán nace del mar, del mar nace. Le estaba diciendo que cierta ocasión se molestaron con el huracán, con el viento, se molestaron con él porque la lluvia y demás dioses, “¿por qué siempre se adelanta?”, que “¿por qué siempre va primero el aire?”, hace tornados, el aire fuerte, todo eso, “¿por qué [...] tú siempre eres el primero?” Le contesta: “no, pus si quieres ya no voy, ya no salgo con ustedes, ya no los acompaño” y se quedó. La lluvia [...] pero se quedó en un solo lugar, entonces llovió en cierto lugar nada más, porque no iba el aire, no iba el huracán, era el que lleva las nubes, lleva el agua. Entonces ya le reclamó al agua: “¿ya ven lo que ocasionaron? Si no fuera por mí, eso no hubiera pasado, si me hubieran dejado acompañarlos esto no hubiera pasado”. Entonces murió mucha gente ¿no?, de que se había inundado en un solo lugar. Ahí se molestó el huracán. [Platica con su padre, en otomí]. Dice que la lluvia, el Dios de la Lluvia, se molestó tanto con el viento, que no quiso que lo acompañara, que no quiso que fuera, porque había oído

rumores de “¿por qué siempre tiene que ser él el primero, el que tiene que ir por delante?” Entonces por eso le reclamó la lluvia. Pues se quedó y pasó lo que pasó: se inundó un cierto lugar, murieron gentes [...] y por eso hay a veces, cuando llueve, si no hay aire, sea nada más llueve en cierto lugar y ya nomás a los alrededores ya no porque no hace aire, las nubes están [...] en un solo lugar, por eso ocasionan las inundaciones, siempre debe ir acompañado por el aire para que no cause tanto daño.

Es un relato nada más, no conoce bien el cuento.

Carlos Heiras: ¿Cómo se dice en otomí huracán?

Martín: *Ndāhi* [platica con su padre, en otomí]. Dice que son dos tipos: son dos tipos de aire: uno bueno y uno malo. El bueno es el aire que vuela así suave: la brisa; es lo que nos da el oxígeno a la gente que respira, todos los seres vivos. Y el otro es el malo que ocasiona todos los daños, es el que viene más fuerte, pero es el mismo, es el mismo nombre: *ntāhi*.

Carlos: Sólo que uno es bueno y otro malo.

Martín: Ahá.

Carlos: ¿Y el malo en qué temporadas viene?

Martín: [Platica con su padre, en otomí]. Que dice que los meses de junio, julio, agosto, es la temporada de los huracanes. En esos días, antes de acercarse un huracán, avisa; o sea hay un aviso del cielo, hay a veces que empieza a hacer aire, así, ligeramente... pues algo fuerte, nomás es un aviso.

(Ixtoloyla, Pantepec, Puebla, 11 de abril de 2005).

El anuncio del huracán (los rayones de nubes formando una figura antropomorfa con una sola pierna) expresa en la cosmovisión otomí oriental la misma imagen que Williams ofrece del huracán. La raíz otomí *kua*= pie-pierna, presente en los términos de plantas utilizadas para tratar el “susto” provocado por el golpe del rayo, da cuenta de este vínculo entre el pie (su carencia) y el huracán. Escribió Lévi-Strauss:

El sistema mítico y las representaciones a que da lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos:

geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso y filosófico (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 139).

Aunque no de manera incontestable, hemos pretendido en este artículo establecer algunos vínculos entre varios de esos planos, aunque a diferencia de la metodología propuesta por Lévi-Strauss, no a través de una "equivalencia entre contrastes significativos...", sino, a la inversa, una equivalencia de semejanzas. Y nuevamente contra la sugerencia de Lévi-Strauss, quien propone que:

Para explicar la frecuencia observada de algunas soluciones sociológicas, que no pueden obedecer a condiciones objetivas particulares, no se invocará el contenido, sino la forma (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 143) [...]

Siendo que nosotros hemos invocado el contenido más de una vez.

*LA LÓGICA ETÉREA EN LA MEDICINA TRADICIONAL
OTOMÍ ORIENTAL: EL EXCREMENTO CAÍDO DEL CIELO*

En la medicina tradicional otomí encontramos principios de medicina homeopática⁶ (principio metafórico por el que lo semejante cura lo semejante), que operarían según las lógicas de la ciencia de lo concreto lévi-straussiana.

Es probable que especies dotadas de algún carácter notable: forma, color, u olor, abran al observador lo que podríamos llamar un "derecho de proseguir": el de postular que estos caracteres visibles son el signo de propiedades igualmente singulares, pero ocultas. Admitir que la relación entre los dos sea ella misma sensible (que un grano en forma de diente preserve

⁶ "Sistema terapéutico que consiste en curar las enfermedades mediante sustancias cuyos efectos son semejantes a los síntomas que se quieren combatir" (Redacción Océano, 1999: 524).

contra las mordeduras de serpiente, que un jugo amarillo sea un específico para los trastornos biliares, etc.) tiene más valor, provisionalmente, que la indiferencia a toda conexión; pues la clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 34).

En los siguientes ejemplos, Lévi-Strauss da cuenta de estas relaciones sensibles: “del oso, los kalar recogen los excrementos duros como piedra, al finalizar la hibernación, para curar el estreñimiento” (Zelenin[e], pp 47-59, citado en Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 24).

Respecto a las terapéuticas tradicionales en general y, en particular, al

[...] toque con un pico de pájaro carpintero [entre los yakutos] [...] contra el dolor de dientes [...]. El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre “vayan juntos” (congruencia cuya fórmula terapéutica no constituye más que una aplicación hipotética, entre otras) y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 23-24).

Este principio sensible del que da cuenta Lévi-Strauss, homeopático decíamos, es particularmente evidente en la terapia utilizada tradicionalmente contra el estreñimiento entre los otomíes orientales.

Entre las estrellas flechadoras se destacan las fugaces, *pisø*, “estrellas excrementos”, que evitan que las piedras se conviertan en jaguares [...]. Los meteoritos (denominados con el mismo término *pisø*) son utilizados como medicina. La piedra es frotada para quitar la herrumbre, y luego se moja con agua. Para curar un forúnculo en el pie, se frota éste con el *pisø* (Galinier, 1990 [1985]: 527).

En Ixtololoya, nos informaron que:

Martín Tolentino: Las estrellas fugaces, que dicen que supuestamente son los proyectiles mandados por Dios, porque Dios vio algo en la tierra que se está transformando en una criatura mala, y por eso Dios envía sus proyectiles para matar a esa criatura. Luego a veces en las piedras, si llegas a caminar aquí en el río, te puedes encontrar unas piedras que tienen una perforación y tienen como una especie de sarro, como si le hubieran perforado con algo. Eso me contó mi papá [...].

Carlos Heiras: ¿Cómo se le dice a las estrellas fugaces?

Martín: *Bisø*. También dicen que el meteorito o la piedra esa que está incrustada ahí es medicinal. Cuando la gente está mala de los riñones, no puede hacer del baño, pues raspa un poquito de eso y se lo toma en agua.

Carlos: ¿Un poquito como del sarro que queda en la piedra?

Martín: Ahá. Que le ayuda para hacer bien la digestión, le ayuda ora sí que a limpiar el estómago pa que pueda hacer del baño, porque hay veces que te tapas, de la orina...

Carlos: ¿Sólo cuando no puedes orinar o también cuando no puedes defecar?

Martín: Ahá. Sí, de las dos [...]. Es lo mismo, o sea que estás tapado. (Ixtololoya, Pantepec, Puebla, 11 de abril de 2005).

Se trata, en el caso otomí oriental, de la misma operación de que da cuenta Zelenine, según reseña de Lévi-Strauss, para el caso kalar, sólo que, a diferencia de este último y de los otros ejemplos dados por el autor de *El pensamiento salvaje*, la operación otomí oriental analizada no se realiza según un principio sensible, sino a través de uno intelectual.

En la comunidad otomí oriental de El Copal, municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, pudimos observar un *bisø* o *pisø*, meteorito de forma esférica, de unos 10 cm de diámetro, de color negro. En Ixtololoya nos hablaron de piedras de río que habrían sido perforadas por meteoritos que habrían dejado, como huella, “una especie de sarro”. Abundemos respecto a la capacidad del *bisø* o *pisø* para tratar el estreñimiento.

La asociación entre meteorito y excremento podría ser sensible o intelectual, en el sentido en que Lévi-Strauss distingue los varios aspectos en que la etnografía capta la lógica concreta: afectivo (léase sensible) e intelectual (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 62).

No hemos obtenido exégesis sobre la semejanza sensible entre meteorito y el excremento. La relación sobre la que queremos llamar la atención es de carácter intelectual. Podemos elucubrar respecto a que el meteorito se imagina, en la cultura otomí oriental, "junto al" (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 23-24) excremento. Este "derecho de proseguir" (Lévi-Strauss, 1999 [1962]: 34) del meteorito al excremento podría derivarse de sus cualidades sensibles, que podrían ser el carácter descendente de ambos; alguna semejanza formal (pensando, por ejemplo, en el excremento del borrego, negro y relativamente esférico). Repitamos que no hemos obtenido exégesis al respecto.

Lo destacable aquí es que la información obtenida en Ixtololoya respecto al uso terapéutico del *bisø* o *pisø*, no refiere, al menos no directamente, a la semejanza sensible entre el meteorito y el excremento. En Ixtololoya no hay un *bisø* o *pisø* a emplear, sino un canto rodado sobre el que el *bisø* o *pisø* dejó su huella y, más importante para el argumento que presentamos, la relación se establece no por esa semejanza sensible, sino por la impronta que ha dejado en la lengua. De lo que podemos dar cuenta es del vínculo que se establece entre un objeto de la naturaleza que recibe el nombre de excremento, el excremento de las estrellas, y el excremento humano. Para tratar la incapacidad para excretar se utiliza un objeto de la naturaleza que recibe el nombre de excremento de estrella: *bisø* o *pisø*. Se trata de un procedimiento terapéutico por asociación metonímica, en tanto la sustancia a emplear en la terapia no es la propia sustancia sino otra con la que la primera tuvo contacto (no el meteorito, sino la piedra de río perforada por él); a la vez que tal vez metafórico, en tanto el excremento celeste es hipotéticamente isomorfo del excremento humano.

Sin embargo, sobre lo que queremos llamar la atención, decíamos, es sobre el procedimiento homeopático según el cual un excremento de la naturaleza alivia una disfunción excretora: se consume excremento para poder

excretar. Es en este sentido que subrayamos la relación intelectual en el uso terapéutico del *bisø* o *pisø* para aliviar el estreñimiento: que el carácter escatológico del meteorito es visible en la lengua (el vocabulario), sin referencia directa a la realidad. Reconociendo la plausibilidad de la operación lógica concreta, es la lógica etérea, intelectual, sobre la que llamamos la atención.

TAGETES Y HURACÁN, ELEMENTOS PARA UN SISTEMA DE TRANSFORMACIÓN

En las prácticas terapéuticas otomíes orientales para tratar el estreñimiento con el *bisø* o *pisø* encontramos un procedimiento homeopático, como homeopáticos los de las prácticas para tratar el golpe de rayo con hierba de San Juan y con *mihkua*= pericón/anís; así como se trata con excremento el estreñimiento, se trata con hierba del rayo a quien fue alcanzado por uno. Tal como, nuevamente en Ixtololoya, el tratamiento del “espanto” (causado por el golpe del rayo) es tratado con un susto: *da mihkua* con toronjil, en aguardiente, se utiliza para rociar al “espantado” a medio día sin que esté prevenido, con el fin de, espantándolo, curarle el “espanto”: procedimiento homeopático.

Al establecer las relaciones entre pericón/anís, San Juan, huracán y rayo, no hemos reparado en las condiciones locales específicas del caso; al definir fechas de los eventos meteorológicos, así como del ciclo agrícola y ritual, hemos sido poco escrupulosos al establecer analogías; hemos recurrido a evidencias lingüísticas sólo ahí donde nos han sido útiles para sustentar nuestra intuición. En el uso terapéutico del meteorito los mecanismos metafóricos y metonímicos son claros. Para explicar el uso de *tagetes* para tratar el golpe del rayo recurrimos a un sistema de transformaciones aún por demostrar, del que aquí sólo hemos prestado algunos elementos en calidad de hipótesis, utilizando argumentos sostenidos apenas por un alfiler pero que, en cualquier caso, sugieren una ruta a experimentar.

La apuesta, en todo caso, es que las relaciones sintagmáticas pueden ser inmediatas, evidentes, como en el caso del excremento y las estrellas fugaces,

o estar inscritas en un largo enunciado cultural construido de metáforas y metonimias que son, en definitiva, sistémicas, como en el caso del huracán, el pericón y el anís. La relación directa entre excremento y estrella fugaz nos permiten considerarla demostrada. La relación con tantas mediaciones entre huracán, pericón y anís nos obligan a plantearla en términos de enunciado a comprobar; comprobación que supondría contar con información equivalente para todas las culturas de una región cultural planteada. Debiéramos pues, reconstruir la cadena sintagmática que lleva del huracán al pericón en una sola cultura para, teniendo los varios enunciados culturales, compararlos. Sería entonces que podríamos hablar de un sistema de transformaciones, con contenidos y atendiendo a relaciones sensibles e intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Abigail, Arturo Argueta Villamar y Leticia Cano (coord.), *Flora medicinal indígena de México*, vol. II (Colección Biblioteca de la medicina tradicional mexicana), Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, 994 pp.
- Argueta Villamar, Arturo (coord.), *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, vol. II (colección Biblioteca de la medicina tradicional mexicana), Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, 1193 pp.
- Bulnes Petrowitsch, Juan, *La serpiente en la milpa*, documental, febrero 2005.
- Foster, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1954, citado en Roberto Williams García, 1997b.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México, 1990 [1985], 746 pp.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Arámburo, Fondo de Cultura Económica (Colección Breviarios núm. 173), México, 1999 [1962], 413 pp.
- Mar, Héctor, *Sincretismo y ritual entre los nahuas del sur de la Huasteca*, tesis de maestría, directora de tesis Julieta Valle Esquivel, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004.
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel, Virginia Evangelista Oliva, Myrna Mendoza Cruz, Gustavo Morales García, Guadalupe Toledo Olazcoaga y Alfredo Wong León, *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla*,

- México, Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Cuadernos del Instituto de Biología núm. 27), México, 1995, 303 pp.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, "Los relieves del juego de Pelota Sur en El Tajín", pp 147-169, en *La palabra y el hombre*, número extraordinario, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1974, citado en Roberto Williams García, 1997b.
- Redacción Océano, La, *Summa diccionario. Lengua española*, Océano/Océano Langenscheidt, España, 1999, 1048 pp.
- Romero Lazcano, Enrique, Antonio Santiago Altamirano y Cornelio Basilio García, *Plantas medicinales y de otros usos de San Antonio el Grande, Huehuetla, Hidalgo, en yuhu (otomí de la Sierra)*, Centro de Investigaciones Biológicas de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1999, 171 pp.
- Romero Vivas, Isabel Laura, "Aksiní y San Miguel: dos deidades acuáticas totonacas en un contexto actual", presentado en el I Coloquio Internacional Religión y Sociedad, Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo 1999. Citado en Leopoldo Trejo Barrientos, inédito.
- Trejo Barrientos, Leopoldo, "«Trueno Viejo»: variaciones sobre el mismo tema", en Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez (coord.), *Memoria de papel. Actas del primer coloquio sobre otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos vecinos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, serie Debates), México, inédito.
- Williams García, Roberto, *Mitos tepehuas*, Secretaría de Educación Pública (Colección Sepsetentas núm. 27), México, 1972, 156 pp.
- _____, "Cannabis", pp 249-264, en Roberto Williams García, *Danzas y andanzas* [etnología], Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Instituto Veracruzano de Cultura (Colección Frondas nuevas), Xalapa, 1997a, 374 pp.

-
- _____, "Lo totonaco", pp 55-95, en Roberto Williams García, *Danzas y andanzas* [etnología], Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Instituto Veracruzano de Cultura (Colección Frondas nuevas), Xalapa, 1997b, 374 pp.
- Zelenine, D., *Le culte des idoles en Sibérie*, París, 1952, citado en Lévi-Strauss, 1999 [1962].

ETNOBOTÁNICA DE LOS XI'ÚI DE LA SIERRA GORDA DE QUERÉTARO

Meztlí Yoloxochitl Martínez Spinoso
Kalina Miranda Perkins

INTRODUCCIÓN

La etnobotánica es el campo científico que estudia la relación establecida entre el hombre y las plantas a través del tiempo en diferentes contextos. Dicha relación es el resultado de una interacción dinámica entre los procesos ecológicos, tecnológicos, sociales y culturales que se dan históricamente en distintas regiones. Para acercarse al entendimiento de las prácticas botánicas tradicionales de los pueblos indígenas es necesario conjuntar los métodos de captura y análisis de la información provenientes de dos disciplinas; es decir, para conocer el uso de las plantas se integran tanto métodos botánicos como antropológicos. Con los primeros se realiza una clasificación de las especies a partir de una descripción exhaustiva de su estructura o morfología, su funcionamiento, las relaciones que existen entre las diferentes especies, así como con el medio que las rodea. Por otra parte, con el método antropológico se hace un registro taxonómico de las plantas atendiendo su uso, ya sea alimenticio, medicinal o como materia prima de construcción, además de que permite entender la importancia simbólica y la representación social que los grupos humanos hacen de ellas (Barfield, 2000: 206; Hernández, 1991; Hispánica, 1992: 102).

Tomando en cuenta lo anterior, el objetivo en este artículo es realizar una descripción de los usos y funciones que tienen las plantas entre los *xi'úi*¹

¹ Actualmente esta etnia se autodesigna *xi'úi*, al parecer derivación del *yui* que significa "hombre". Además el grupo se conoce también como *pame*, antes *pamí* o *pamie*, que es la de-

que habitan la parte norte del estado de Querétaro. Se utilizará la información proporcionada por dicho grupo, la cual estará orientada desde los enfoques conjuntos de la antropología y la botánica. De esta manera se presentará la clasificación etnobotánica de las plantas utilizadas por esta etnia, señalando la especie a la que pertenecen, el nombre científico, el nombre mestizo común y el nombre en la lengua indígena.² Asimismo, se mencionará el uso social que los *xi'úi* hacen de ellas, medicinal, alimenticio, ceremonial o bien, material de construcción y forraje. De estos usos se profundizará en el concerniente a las especies que son utilizadas en la práctica médica, señalando, además, el contexto de salud-enfermedad en el cual se inscriben.

LOS XI'ÚI DE QUERÉTARO

Descripción general

La población *xi'úi* que vive en la parte norte del estado de Querétaro es de aproximadamente 104 habitantes (Serrano, 2000: 66), los cuales se encuentran ubicados en las comunidades de Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón y

nominación con que los españoles llamaron a este grupo étnico y cuyo significado es "ya no", aludiendo a la frecuencia con que usaban esta negación (Mellados, coord., 1994: 587). Para Nava (1995: 283), el término pame con el que se conoce al grupo indígena en cuestión aparece consignado por primera vez hacia 1574, en una anotación de Gonzalo de las Casas sobre las "tribus chichimecas" que dice: "Los españoles les pusieron este nombre pami que [...] quiere decir -no- porque esta negativa la usan mucho, y así se an quedado con el". Para este autor, *xi'úi* (o sus variantes según la localidad) significa "indígena", y es utilizado para referirse a toda persona de ascendencia no mestiza; por lo tanto, estrictamente hablando, el concepto no es un gentilicio.

En este trabajo, utilizaremos indistintamente *xi'úi* o pame para referirnos a esta colectividad étnica.

² Es importante resaltar que el registro del nombre de las plantas en pame se escribió tal cual se pronunciaba, es decir, los nombres presentados aquí no obedecen a ninguna gramática específica acerca de la lengua pame.

San Antonio Tancoyol, en la delegación Tancoyol, adscrita al municipio de Jalpan de Serra, en lo que conocemos como Sierra Gorda. Debido a que en esta zona mayoritariamente habitan mestizos, la convivencia en estas comunidades no sigue los patrones de organización exclusivos de los *xi'úi*, sino que estos interactúan y se relacionan también con el modelo dominante de la sociedad nacional. No obstante, ciertos rasgos son característicos del grupo como el uso de una lengua propia y un conjunto de creencias que forman parte de su cosmovisión, por ejemplo, su sistema médico, sus creencias religiosas y su organización familiar que los diferencian de la población mestiza.

Por el tipo de orografía, suelo y la escasez de mantos acuíferos, se llevan a cabo de forma incipiente la agricultura y la ganadería en esa región. La participación de los *xi'úi* en estas actividades es de forma indirecta, es decir, no son los principales beneficiarios del producto de la siembra de un terreno porque no son dueños de éste. El formato territorial que comparten los pames son las tierras comunales lo que les da derecho a cercar un solar dentro del área definida como tal y que por ninguna circunstancia pueden vender. Sin embargo, el "solarcito" no es suficientemente grande como para destinarlo completamente a la siembra, más bien en las parcelas familiares pames o *xi'úi* se obtiene una pequeña cosecha que dedican al autoconsumo. Por otra parte, en algunas ocasiones suelen obtener un porcentaje de la cosecha cuando han trabajado la tierra "a medias".³ Asimismo, debido a la falta de agua, es difícil mantener y reproducir cualquier tipo de ganado (bovino, caprino, porcino), aunque suelen tener algunos animales con fines domésticos. Para la mayoría de la población *xi'úi* la base económica y monetaria no proviene totalmente de la siembra, sino del trabajo externo como braceros en Estados Unidos o como jornaleros en San Luis Potosí (Chemin, 1988: 70). En este último lugar, dependiendo de los distintos tiempos de siembra y cosecha de diversos productos, la gente se emplea como jornalera, donde se gana un salario mínimo

³ A este formato de trabajo se refieren los pames cuando labran un terreno que no es propiedad de ellos; éste suele ser propiedad privada, en la que el dueño requiere la trabajen a cambio o paga de un porcentaje del producto obtenido de la cosecha.

por toda una "jornada" de trabajo, y lo mismo sucede cuando se trabaja en la reconstrucción de las carreteras. En cuanto a la gente que trabaja como bracero en Estados Unidos, ésta se emplea en diversas actividades, por ejemplo, en los establos de los ranchos, en la pizca de algodón y otros productos o en las carnicerías. Si bien estas actividades son mejor remuneradas que las que llevan a cabo en territorio nacional, sólo son posibles si se llega al destino de trabajo (Texas, Florida, Arizona, California).

Respecto a la organización social, la que ha prevalecido entre los *xi'úi* tiene como base a la unidad doméstica, constituida por la familia nuclear, la cual ocupa un solar para construir su casa. Aquí las labores cotidianas básicas de subsistencia se definen según edad y sexo. El parentesco cohesiona a las familias nucleares formando familias extensas dentro de las comunidades, las cuales se apoyan económicamente y de forma recíproca. Estos dos últimos factores son importantes para que todas las actividades que lleve a cabo la familia se puedan lograr. A nivel comunitario, no cuentan con un sistema de cargos religioso, pero sí se organizan para celebrar rituales en honor a diversas imágenes de la Iglesia católica. Por ejemplo, las fiestas más importantes son la de la Virgen de Guadalupe y la Semana Santa. En este mismo nivel se coordinan para realizar trabajo comunal, aunque muchas veces las actividades a realizar están dirigidas desde el municipio a través de diversos programas de desarrollo social.

En cuanto a la infraestructura, la mayor parte de la población indígena asentada en las comunidades de Tancoyol carece de los más elementales servicios, como energía eléctrica y drenaje, aunque en años recientes se llevó a cabo un proyecto en el que los habitantes se vieron beneficiados por el bombeo de agua desde el río Santa María Acapulco.⁴ La infraestructura carretera se caracteriza por caminos de terracería que unen a los *xi'úi* desde el río Santa María hasta Tancoyol; a partir de esta delegación se cuenta con carretera nacional que conecta a todas las delegaciones con la cabecera

⁴ Este río proviene del estado de Guanajuato y sirve de límite político entre Querétaro y San Luis Potosí.

municipal de Jalpan de Serra. Por otra parte, la cobertura de la atención médica institucional es insuficiente, ya que únicamente se cuenta con una clínica regional que atiende a la mayor parte de la población de la delegación Tancoyol, aunque existen pequeños programas del sector salud que capacitan a la gente de las comunidades para proporcionar medicamentos u orientar en caso de enfermedad; pero es indiscutible que en caso de gravedad hay que acudir al hospital de la cabecera municipal. También existen otras instituciones que atienden a la población como la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) que lleva a cabo proyectos de desarrollo sustentable.

La fisiografía de la región en las comunidades donde se obtuvo la información se encuentra dentro de la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda. El polígono general de esta región abarca los municipios de Arroyo Seco, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros, Pinal de Amoles y Peñamiller. La reserva se encuentra dentro de la provincia fisiográfica Sierra Madre Oriental y presenta una topografía abrupta. En este territorio existen distintos entornos ambientales que han sido aprovechados por los *xi'úi* durante siglos, ya que, debido a su antecedente de caza-recolección, ellos han logrado mantener una estrecha relación con el "monte"⁵ que les ha permitido generar conocimiento acerca de diversas plantas de uso comestible y medicinal para subsistir y conseguir su reproducción cultural.

En la región impera un clima seco estepario (clima caluroso con una temperatura media superior a 18° C, con lluvias en verano). Sin embargo en todo el territorio, que varía de unos 350 a 1 400 metros de altura, se puede distinguir una gran variedad de microclimas con contrastes de vegetación: las partes altas de la sierra están cubiertas de bosques de pino o de encino; existen valles fértiles y húmedos como es el caso de la región de Valle Verde, la cual no se encuentra alejada de la región Tancoyol, que es la representación de la

⁵ El término "monte" lo utilizan los pames para señalar la serranía en la que habitan, y su connotación es en el sentido de la apropiación territorial que ejercen en éste, a través de la explotación de sus riquezas y de su conocimiento.

parte baja de la sierra y donde hay partes semidesérticas estériles. La única constante en ambos casos es la presencia de suelos yesosos (Nava, 1995: 301). De esta forma, la composición climática de las comunidades de El Rincón, Las Nuevas Flores, Las Flores y San Antonio Tancoyol presentan características similares entre sí; como el tipo de vegetación de matorral subinermes.

En consecuencia se diferencian tres tipos de vegetación: matorral alto subinermes, selvas bajas en las cañadas y matorral *crasicaule* en las paredes rocosas, además de tierras de cultivo. En el matorral alto subinermes se distinguen las siguientes especies dominantes: *Acacia berlandieri*, *Cortón sp.*, *Amyris sp.*, *Havardia pallens*, *Krameria sp.*, *Cordia boissieri*, *Erethia sp.*, *Randia sp.*, *Rhus sp.*, *Pseudosmodinguium sp.*, *Dioon edule* Lindl. y *Senna atomaria*. En la selva baja: *Pseudobombax ellipticum*, *Lysiloma sp.* y *Ficus sp.* En el matorral *crasicaule*: *Neobuxbaumia sp.*, *Cephalocereus spp.* y *Hechtia glomerata* Zucc. Por último, en las tierras de cultivo se ubican el sorgo (*Sorghum halopense* Pers.) y el maíz (*Zea mays.*) principalmente, seguidos de la calabaza (*Cucurbita pepo* y *Cucurbita martinezii*) y el frijol (*Phaseolus vulgaris*).

ETNOBOTÁNICA XI'ÚI
CONTEXTO DE SALUD Y ENFERMEDAD

· *Los especialistas*

A partir del conocimiento que los pames tienen de su cuerpo y de las enfermedades que lo afectan, han desarrollado un sistema de clasificación para el uso médico de las plantas. Las especies tienen usos específicos para aliviar determinados padecimientos, los cuales quedan inscritos en un contexto de salud y enfermedad propio de los xi'úi. El conocimiento de las plantas, como medio curativo de diferentes enfermedades, ha sido heredado generacionalmente entre los xi'úi. Fuentes históricas citan a los pames como "grandes conocedores de hierbas y raíces, y de sus virtudes y calidades, y de las muy ponzoñosas con que se morían luego las gentes, o se secaban poco a poco

hasta que morían” (Sahagún, 1969, III: 190). Es importante señalar que, a partir de la llegada de los españoles, fueron introducidas muchas plantas que los pames de la época no conocían y empezaron a utilizar para diversos fines, hacer combinaciones y remplazarlas con las que ya conocían, debido a la admiración que les causaba su efectividad comprobada.

En la actualidad siguen permaneciendo estas plantas y el conocimiento para poder utilizarlas. Es decir, es un conjunto organizado de ideas referidas a una tradición curativa determinada (Barfield, 2000: 474). Los componentes del sistema médico pame tienen que ver con las interacciones sociales de los curadores, sus pacientes, las enfermedades, así como de las plantas utilizadas para sanar los males.

Entre los pames existen distintas categorías de especialistas que sanan diferentes males y no sólo se refieren a los que curan sino a los que hacen un mal y cómo es que se reconoce que a una persona desde su nacimiento, se le va a augurar algún “don”. Así lo explican:

Es que le digo que cuando nacen, desde cuando nace el niño chiquitito, ya ve que uno su hijo lo ve todo como está y todo, entonces cuando nace tiene dos como chininos aquí en la nuquita, aquí atrás tiene dos como chinitos, aquí atrás de los oídos tiene dos como chininos y si usted quiere que su hijo sea nagual este le corta los chininos, y si usted quiere que su hijo sea brujo-hechicero, le deja los chininos (Escolástica Durán, Las Nuevas Flores, 2001).⁶

Entendemos entonces que un brujo-hechicero es aquel que hace un mal a una persona:

⁶ “[...] Le digo que cuando nace un niño chiquito, uno ve como que está su hijo, lo observa. Si tiene dos como chinitos en la nuquita, aquí atrás de los oídos, si usted quiere que su hijo sea nagual le corta los chininos o si usted quiere que su hijo sea brujo-hechicero, le deja los chininos [...]” los comentarios aquí presentados fueron registrados en junio de 2001, en Las Nuevas Flores, Tancoyol. Las grabaciones corresponden al contexto de la plática acerca de los naguales y brujos.

[...] El brujo, brujea porque tiene envidia, y si usted tiene que comer algo con eso mismo él le hace daño. Ya sean frijoles, café o tortilla con chile. Sea brujo o bruja eso que come lo agarra y nada más piensa, que esa comida que usted agarró con eso le va a hacer muy mal [...] una (Escolástica Durán, Las Nuevas Flores, 2001).

También nos dejan claro que existe una diferencia entre una bruja y un brujo-hechicero:

Las brujas que chupan sangre son de otro tipo, esas nada más se tienen a chupar pura sangre. Y las brujas hechiceras nomás hacen brujería. Como le decía que lo hacen con un pedazo de tortilla, o con una espina. Ella piensa que la espina se clava en alguna parte de la persona que no quiere, la espina vuela, se clava y ahí se queda. Así recuerdo me platicaban mi amá y mi apá (Escolástica Durán, Las Nuevas Flores, 2001).

Y también existe una diferencia entre los brujos y brujo-hechiceros con respecto a los curanderos:

[...] Los curanderos, esos curan pero no nacen con chinitos en las orejas. Nada más cuando nacen de chiquitos, ya que empiezan a crecer, llegan a una edad que ellos conocen a la persona que tiene un mal y ven como está enfermo. Lo que pasa es que en los sueños es donde conocen [...] (Escolástica Durán, Las Nuevas Flores, 2001).

Los curanderos, atienden diversas afecciones y lo hacen por medio de hierbas, algunos líquidos, remedios medicinales y limpias. Entre estas categorías también están los hierberos que sanan malestares generales y los sobanderos que atienden las afecciones músculo-esqueléticas, (Mellados, coord., 1994: 589). La forma en la que los especialistas obtienen el conocimiento de las enfermedades y el remedio curativo a través de las plantas, se da por distintos medios; en el caso del curandero y el hierbero es a través del sueño que, según explican, consiste en que cuando se desprende el alma del individuo mientras duerme irá a vagar por el monte explorando las cosas, o

también en su sueño se manifiesta el malestar del enfermo, esto es, que antes de que la persona visite al curandero para que lo cure él o ella ya previeron esa situación. Y cuando, fuera del sueño, la persona lo visita, ya sabrá qué tiene y en consecuencia dará con el remedio más adecuado. Se dice del brujo-hechicero que cuando nace tiene el "don" para hacer mal a las personas; sin embargo estos especialistas no conocen por el sueño, sino, según explica Escolástica Durán (habitante de Las Nuevas Flores), ya es innato que ellos tengan el poder de hacer mal. Y lo hacen por medio de hechizos y teniendo contacto con las personas para hacerlos efectivos. Con los sobanderos, el aprendizaje está relacionado con la práctica y por medio de la observación; su conocimiento se basa en entender las calidades de los huesos, "de las coyunturas" y de la forma en la que por medio del calor se curen. Por ejemplo, si una persona padece de una fractura es probable que ésta se cure más rápido aplicando un fomento de hierbas de calidad caliente, en un lugar donde la coyuntura del hueso tenga poca irrigación sanguínea. De lo contrario, si se aplica un ungüento hecho de plantas de calidad fría, la parte afectada se hinchará y tardará más su recuperación.

Por otra parte, es importante enfatizar que la gente que no es especialista también tiene un conocimiento de las plantas que la ayudan a aliviar sus males. En este sentido, las mujeres encargadas de la casa, de los alimentos, del combustible y la salud, poseen más conocimiento del uso de las plantas que los hombres. Este saber se concentra en las mujeres adultas o casadas, aunque cabe resaltar que las niñas también se interesan y en la mayoría de los casos la información del uso de las plantas es transmitida de madres a hijas. Otras formas por las cuales ellas adquieren su conocimiento es por el cúmulo de información que van generando a partir de la transmisión oral de diversas personas, y unas pocas aprenden con la experiencia personal, de la familia o las curanderas.

Los curanderos pames en la actualidad, mayoritariamente, se localizan en Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina, San Luis Potosí. Muchas de las veces los pames de Querétaro recurren a ellos para consultarlos, ya que en sus comunidades las personas a las que acudían, debido a su edad,

dejaron de ejercer. Esto no es sinónimo de la pérdida de su conocimiento, sólo que la vitalidad que requiere su práctica la han perdido y muchas de las veces esta parte la dejan a sus predecesores, enriqueciéndolos a su vez con las experiencias relatadas que les sucedieron durante su vida.

LAS ENFERMEDADES

Para los pames la mayoría de las enfermedades es causada por agentes sobrenaturales; a estos también se les reconoce como potencias malignas, ya que se derivan de un hechizo o maleficio que realizó alguna persona por medio de un brujo-hechicero y que tiene el objetivo de hacer daño al alma de una persona. Por otra parte, hay enfermedades cuyo origen se considera como natural, causadas por agentes como el viento, la lluvia, el frío, el polvo, animales, caídas, cortadas. Estas enfermedades no tienen que ver con el maleficio o daño de una persona, sino por la acción de la "naturaleza" de las cosas en el cuerpo. Por ejemplo, cuando se anda por el monte a una hora en la que el calor hizo efecto en las piedras, y una persona se sienta a reposar, es probable que le dé "mal de orín" y cada que haga sus necesidades presente molestias como comezón y ardor. Estos síntomas se deben a que el calor de las piedras hicieron efecto en las vías urinarias de la persona, provocando dichos malestares. Para contrarrestarlo es necesario tomar un brebaje con hierbas de raíz fría. Se dice entonces que de todas las enfermedades se hace una bipartición en "frías" y "calientes", así como de las plantas o remedios utilizados para la curación. Las enfermedades calientes por lo general provocan dolores agudos, mientras que las enfermedades frías provocan irritación y se manifiestan a través de debilidad, falta de apetito y otros síntomas (Chemin, 1984: 208-209).

De acuerdo con la magnitud de la enfermedad, los pames se atienden de manera doméstica o acudiendo a un especialista. Si el padecimiento no es muy intenso se intentará la curación con plantas y remedios caseros, ya que los *xi'úi* en general son conocedores de las plantas curativas. De lo contrario

el enfermo, ante un padecimiento delicado, irá con un curandero, el cual como se mencionó tiene la facilidad de adivinar la raíz de la enfermedad y procurará preparar una solución con más tino; de continuar las molestias, se acude a un hechicero, esto es cuando una persona tiene mal su alma, cuando está "espantado" o simplemente está bajo el efecto del hechizo o maleficio de una persona.

Todos estos padecimientos se tratan con plantas y se sabe específicamente cómo combinarlas y prepararlas para lograr la curación efectiva. Se presentan aquí, en forma de lista, las principales enfermedades descritas por los pames, aclarando que la información no la brindó exclusivamente algún especialista, sino la mayoría de la población *xí'úí* de las comunidades antes mencionadas:⁷

Ascós. Las náuseas o ascós son generados debido a malestares gastro-intestinales; no obstante, existen otras enfermedades que los generan, pero mayoritariamente los pames lo atribuyen a esta enfermedad.

Boca amarga. Este síntoma se presenta en muchos padecimientos y se caracteriza por tener reseca la boca; es provocado por un "espanto", dolor de estómago o cuando la hepatitis está en un grado muy avanzado.

Calambres. Los síntomas más significativos son temblores, debilitación, tensión y disminución del funcionamiento de los músculos, brazos o piernas.

Calentura o fiebre. Puede tener diferentes causas: resfrío, tos, diarrea, etcétera. En general, se trata de la elevación de la temperatura corporal. En la calentura, el enfermo presenta escalofrío e incluso llega a delirar. El dolor del cuerpo y el sudor abundante son otras de las características de este padecimiento.

⁷ Señalamos que los padecimientos descritos se interpretaron según la descripción de los *xí'úí* de Querétaro. Para efectos de la presentación de la información complementamos dichos datos con la lista proporcionada por el diccionario de la Medicina Tradicional (Mellados, coord.: 1994). Sin embargo los términos de las enfermedades referidas en lengua corresponden al pame que se habla en Santa María Acapulco, S.L.P.

Calor de estómago. Padecimiento que se distingue por la sensación de tener el estómago muy caliente e inflamado.

Cáncer. Término común para designar a los tumores malignos. El tumor indica la formación patológica de un tejido nuevo.

Cólicos. Este malestar se presenta en la menstruación debido a que en el flujo sanguíneo se forman coágulos que no fácilmente se disuelven, causando molestias en el vientre cuando el cuerpo los trata de expulsar. Los cólicos estomacales se deben a las contracciones del intestino cuando no está funcionando correctamente.

Coraje. Es considerada como un enfermedad fría. Enseguida de un enorme disgusto el enfermo presenta dolor de cabeza y de estómago; sus nervios se alteran, lo que hace que se sienta muy molesto y “no quiera comer”; cuando la enfermedad se agrava, a los síntomas anteriores se suma la diarrea. Los terapeutas pames consideran que los malestares son consecuencia de la acumulación de la bilis que se ha producido por el coraje. De acuerdo con esta idea, los tratamientos empleados para tratar la enfermedad tienen la finalidad de hacer que el enfermo expulse la bilis que lo está dañando.

Comezón de vientre y vagina. Las mujeres que padecen este tipo de malestares generalmente manifiestan irritación y segregación de flujos vaginales color amarillo. Las causas que pueden generarlos son diversas; las principales son de tipo hormonal y falta de higiene en el contacto sexual.

Deshidratación. Los principales síntomas de la deshidratación son la pérdida importante de líquidos en el cuerpo y diarrea crónica.

Diabetes. Los pames consideran que la diabetes es un “endulzamiento de la sangre” que aparece a raíz de un fuerte susto o enojo, o como consecuencia de los continuos corajes que el sujeto afectado hace. La enfermedad se manifiesta mediante la pérdida paulatina de apetito y la necesidad constante de ingerir líquidos; el peso corporal del enfermo disminuye visiblemente, su piel se torna amarillenta y se siente continuamente desganado.

Diarrea y dolores en general (sá'aly, popjí). Puede ser fría o caliente. La diarrea fría se presenta con dolor de estómago y defecación con sangre; con la caliente se hincha el vientre y se defeca amarillo.

Disentería. Se presenta como una diarrea fuerte y constante en la que hay presencia de sangrado al evacuar. Los síntomas más significativos son calentura y dolor en todo el cuerpo.

Dolor de cabeza o punzadas o calor en la cabeza (m'Ék ganáo). Se piensa que esta enfermedad es fría, ya que es causada por "aires". Síntomas: fuertes dolores en la cabeza y en los oídos.

Dolor de cuerpo (m'Ék njÉ, duele el cuerpo) o dolores en general. Puede ser de origen frío o caliente. Se presentan fuertes dolores en los miembros y músculos, así como debilidad.

Dolor de estómago (m'Ék kajói, duele el estómago) o mal de estómago. El dolor de estómago puede ser ocasionado por causas naturales (calor o aire) o sobrenaturales (almas de los muertos, pisar flores de "limpias", diablo). La enfermedad puede ser fría o caliente.

Dolor de garganta. Proviene de "aires" o enfriamiento. Fuerte dolor de garganta, con "nudos", a veces calentura.

Dolor de muelas (m'Ék chfi, duele la muela). Dolores en las muelas y en la cabeza.

Empacho (ntsjínts'). Es considerado como caliente. Se distinguen el empacho común, causado por el exceso en la ingestión de alimentos, y el empacho "pegado", causado por "aires". En el primero hay dolor de estómago, "aires" en el estómago, agruras, ganas de vomitar. En el "pegado", constipación, gases, hinchazón del estómago, sentirse "entripado".

Enfermedad o mal en los ojos. Generalmente se trata de alguna infección en los ojos, causada por falta de higiene.

"*Espanto*". Entre los pames el "espanto" es una afección que se produce por una fuerte impresión que una persona puede sufrir en diversas circunstancias y lugares. Los síntomas que se generan dependen de la magnitud del susto. Dolor de cabeza, pérdida del apetito, náuseas y cansancio son algunos síntomas que se presentan.

"*Faldeo*". El "faldeo" se caracteriza por ser una enfermedad de adscripción cultural. Se dice que la persona "faldeada" es aquella que vio o presencié

el acto amoroso entre dos personas, y consiste en que el enfermo manifiesta cansancio, dolor de cabeza.

Fractura (mapójon). Es sabido que las fracturas son la fisura o el rompimiento que se provoca en los huesos. Es considerada como un malestar de calidad caliente.

"Frío de panza". Es sintomático cuando una persona presenta empacho o cuando alguien recibió un susto o espanto muy fuerte.

Golpes (dapíngk, yo me pegué) e hinchazones (map'Éon). Los golpes son malestares provocados por diversos accidentes; como consecuencia y de acuerdo con la intensidad de estos se origina hinchazón en la parte afectada.

Granos en la piel (achiós). Son considerados como enfermedad caliente. Los pames, sobre todo los niños, son afectados por granos que les salen en diferentes partes del cuerpo. Ellos piensan que estos son efecto de maleficios y por lo tanto llaman al hechicero-curandero para remediar el mal.

Gripa y catarro (ntÉ'E). Las causas son "aires". Los primeros síntomas son "fríos", si se agrava la enfermedad se hace caliente. Dolor de cabeza, dolor del cuerpo, debilidad, calentura.

Hepatitis. Padecimiento en el que el hígado se inflama debido, generalmente, a una infección virulenta. Los enfermos adquieren un color amarillo y pierden peso de manera notable.

Heridas. Las heridas son causadas por distintos accidentes (golpes, cortaduras). El primer síntoma de malestar es cuando la herida se infecta y causa irritación y ardor.

Hervor en la sangre. Las altas temperaturas del cuerpo provocan granos en la piel, causando comezón e irritación. Como lo dice su nombre, el hervor de la sangre se considera una enfermedad de calidad caliente.

Malestar provocado por la diarrea (sá'aly). Esta enfermedad puede ser fría o caliente y es causada por "aires" o enfriamientos. Los principales síntomas son dolor de estómago, defecación inconsistente de color amarillento y hinchazón en el vientre.

"Mal aire" o "aires". Viento dañino, percibido como un espectro viviente. Enfermedad ocasionada por la penetración de un vaho nocivo al interior del

cuerpo. Afecta tanto a seres humanos como a animales y entre sus complejas y variadas manifestaciones destacan trastornos de los sistemas respiratorio, músculo-esquelético, digestivo y nervioso, los cuales pueden llevar a la muerte.

Mal de corazón (*m'Ék ta'óá, le duele el corazón*). Los síntomas son baja o alta presión, mareo o "borrachera" en la cabeza, pulso acelerado. Cuando la presión es alta se siente como un nudo en la garganta. Cuando se aplica el tratamiento el nudo se desplaza por abajo, señal de que está bajando la presión. La enfermedad puede ser fría o caliente. Se puede enfermar del corazón por un coraje.

"Mal de ojo" (*guaneen gutao*). Entre los pames, el "mal de ojo" en los niños menores de un año se debe a una "mirada fuerte" de una persona que desea un objeto, animal o cosa ajena a ella y que, generalmente es de alguno de los vecinos. Este tipo de mirada concentra calor, el cual causa el daño. En los niños muy pequeños el "mal de ojo" también es provocado por la cercanía de personas "que traen mal aire". Las principales manifestaciones de la enfermedad aparecen a nivel digestivo. Así, el enfermo presenta diarrea, vómitos, se encuentra a "desagusto" y triste, llora constantemente, tiene los pies fríos y "los ojos apagados".

Mal de orín (*niptajó'odapmient, él no puede orinar*). Se contrae cuando uno come y está cercano a las cosas calientes. La enfermedad se considera caliente. Como síntomas, el enfermo siente ganas de orinar a cada instante y al momento de querer hacerlo arde y tiene irritación y sólo puede hacer gotitas y duele mucho.

Manchas en la piel. Pigmentación color café oscuro que aparece en la piel, generalmente en la cara.

Mareo. El mareo es la pérdida de fuerza en todo el cuerpo y la pérdida de equilibrio; se presenta dolor o malestar en la cabeza.

Mujeres "echan podre" y "amarillo por abajo". Entre las mujeres pames "echar podre" significa tener un problema con el aparato reproductor femenino. Generalmente alguna infección.

Paperas. Las paperas, entre los pames, es una enfermedad de rápido diagnóstico, ya que la hinchazón en el cuello es el principal síntoma.

Pulmonía. Inflamación del pulmón o alguna parte de él debido a una infección respiratoria.

Quistes en la matriz. Las protuberancias que se forman dentro del cuerpo son los quistes causados principalmente por un enfriamiento en la matriz. Esto es, cuando una mujer después del parto no cuidó su cuerpo y procuró tomar cosas calientes, es probable que sea afectada por este padecimiento.

Residuos de parturienta. Los pames se refieren a la placenta como un residuo que queda en el cuerpo de la parturienta; la placenta tiene que ser retirada después del parto. Realmente esto no es una enfermedad ni un padecimiento, sino una limpieza posterior que se tiene que hacer al cuerpo para evitar infecciones.

Reumas y dolores musculares (mpjí'an). Causado por "aires" o enfriamientos. Se manifiestan fuertes dolores en el cuerpo.

Roña en humanos. Es sintomática de este malestar la comezón en todo el cuerpo causada por la presencia de erupciones en la piel, tales como llagas o granos.

Rozadura. Irritación de la piel.

Sordera. Tenue percepción de los sonidos o zumbido en los oídos.

Tos. Es causada por el "aire"; la contracción de los pulmones, la irritación y resequedad en la garganta son los principales síntomas de este malestar.

Úlcera. Se presenta con un fuerte ardor y dolor estomacal; alimentos irritantes como chile, café y manteca provocan un mayor malestar.

Vómito (cho'o). Esta enfermedad puede ser caliente o fría, según sus causas.

EL USO DE LAS PLANTAS

De acuerdo con el registro realizado los pames tienen diferentes tipos o categorías de uso de las plantas. Destacan las medicinales, donde se describe la forma en que se preparan. En repetidas ocasiones se caracterizan las infusiones y los baños de asiento; la preparación variaba de persona a persona y éste fue el denominador común; no obstante, la mayoría de la población

mencionó uniformemente con qué plantas se realizó el remedio. De forma general se enlistan las siguientes:

Comestibles

Estas plantas son utilizadas como alimento y varían desde condimentos hasta frutos. Por ejemplo, una planta de fundamental importancia en este rango es el chamal (*Dioon edule*). Este fruto silvestre requiere de una preparación especial porque de lo contrario puede ser tóxica para el cuerpo, tanto del ser humano como del animal que lo haya ingerido. Con esta planta se preparan tamales y tortillas que sustituyen sobre todo en tiempos de carestía a las tortillas de maíz; además no se da cada año, pero produce frutos en abundancia que han aprovechado los *xi'úi* para sobrevivir.

Combustibles

Se utilizan para la producción de fuego (leña o carbón). Un ejemplo es el famoso quebramachete (*Mimosa leucaeneoide*), una leña excelente, ya que no está hueca por dentro y su consistencia hace más duradero el fuego.

Ceremoniales

Especies que se utilizan para llevar a la iglesia como ofrenda, para adornar altares en casas e iglesias y cortejo mortuorio. La más popular es el conocido cempasúchil (*Tapetes lunulata*), el cual es utilizado en los altares de Día de Muertos.

Forrajeras

Plantas que son consumidas por los animales ya sea en pastoreo o proporcionadas. La más utilizada es el gatillo amarillo.

Maderables

Sirven para la elaboración de muebles, construcción y techados.

Nocivas

Plantas que al consumirlas causan graves daños e incluso la muerte. Por ejemplo, el zarabullo (*Karwinskia mollis*), cuando fue ingerido su fruto con exceso y no se deshechó su hueso, es probable que paralice el sistema nervioso central.

Utensilios

Plantas que se utilizan para la elaboración de elementos de cocina, herramientas de trabajo, hilos y utensilios en general. Un ejemplo de este tipo de planta es la palma (*Brahea bernardieri Bartlett*). Con sus hojas se tejen sopladores, petates, cepillos para tallar, comales y cestos, además de accesorios como bolsas, monederos y sombreros.

Medicinales

Las especies que resultaron ser las más curativas para diversas enfermedades fueron las siguientes: sábila (*Aloe vera*), manzanilla (*Matricaria recutita*), ruda (*Ruta graveolens*), romero (*Rosmarinus officinalis*), estafiate (*Artemisia ludoviciana*) y ajo (*Allium sativum*). Las familias a las que pertenecen las plantas más comunes son *Asteraceae*, *Fabaceae*, *Lamiaceae*, *Rutaceae*, *Cactaceae*, *Euphorbiaceae*, *Cucurbitaceae*, *Solanaceae* y *Myrtaceae*.

El siguiente listado de plantas se divide según la calidad de la planta caliente o fría. Se anexa el nombre científico, el nombre común, el nombre en lengua pame (no existe en todos los casos), la preparación de la planta para tratar el mal, además la familia a la que pertenece la planta, y la parte que se utiliza para abatir el malestar.

PLANTAS MEDICINALES MÁS UTILIZADAS POR SU CALIDAD CALIENTE

Ajo (Allium sativum)

Enfermedades tratadas con la planta: tos, comezón en vientre y vagina, reumas y calambres.

Preparación: para la aliviar la tos se utiliza como infusión junto con canela. Para la comezón en vientre y vagina se prepara un baño de asiento acompañado de hierba del burro, alcanfor, alcohol, hierba del venado, copal, pimienta y clavo; todo esto se hierve y se debe sentar a la enferma de manera que reciba el vapor emanado de la infusión. Para curar la reuma y dolores musculares se ocupa el bulbo (ajo completo) y se mezcla con tres alcanforinas, alcohol, romero molido y cuatro frutos de trompillo. Se prepara una mezcla y se vierte en medio litro de agua. El ajo preparado en infusión también sirve para aliviar los calambres.

Familia	<i>Alliaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Nombre en lengua pame	<i>Didiejen</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Bulbo

Albacar (Ocimum basilicum)

Enfermedades tratadas con la planta: "mal de ojo" en los niños y mal del estómago.

Preparación: para el "mal de ojo", se barre con las ramas de esta planta al niño enfermo. Para el mal de estómago se prepara una infusión.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas

Aquiché (Guazuma ulmifolia)

Enfermedad tratada con esta planta: diarrea.

Preparación: se prepara una infusión con terrero.

Familia	<i>Sterculiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>N'aljú</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Corteza

Café (Coffea arabica)

Enfermedad tratada con la planta: pulmonía.

Preparación: infusión sobresaturada de café, sin azúcar.

Familia	<i>Rubiaceae</i>
Nombre en lengua pame	<i>Ki'pié</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Fruto

Cedro (Cedrela mexicana)

Enfermedad tratada con la planta: calentura, falta de apetito y escalofríos.

Preparación: para los tres malestares se baten y machacan las hojas en agua, hasta que el agua quede verde, se da a beber y se baña al enfermo con esta misma agua.

Familia	<i>Meliaceae</i>
Tipo de vegetación	Selva baja
Nombre en lengua pame	<i>G'uguag chi'á</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Chile quipin (Capsicum annuum)

Enfermedad tratada con la planta: dolor de cabeza.

Preparación: se ponen en la lumbre un grano de sal, un grano de alumbre y chile quipin. Se envuelven las cenizas que resultan en un trapo, el cual es amarrado a una rama cortada de cualquier árbol, y con esto se barre al enfermo.

Familia	<i>Solanaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>D'ei landó</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Fruto

Eucalipto (Eucalipto sp.)

Enfermedad tratada con la planta: tos.

Preparación: infusión que se prepara con cuatro hojas de eucalipto, flores de camelina, canela, miel de abeja y flor de trompillo.

Familia	<i>Myrtaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del "aire" (Lantana camara)

Enfermedades tratadas con la planta: "mal aire" y dolores.

Preparación: para el "mal de aire" se prepara una infusión con las flores de la hierba del "aire", se baña al enfermo con ella y se "chumasea" (se le echa el humo) al niño con *Rosmariuius officinalis* (romero) bendito (se bendice al inicio del año o en Semana Santa por un cura de la Iglesia católica). Para los dolores se prepara una infusión de hierba del "aire", tomillo, estafiate y ajeno.

Familia	<i>Verbenaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Nombre en lengua pame	<i>S'tilua'g'nimiaú</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Flores y ramas

Hierbabuena (Mentha viridis)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de estómago y pulmonía.

Preparación: para el dolor de estómago se toma la infusión de hierbabuena. Para la pulmonía se prepara una infusión con huesito de zorrillo.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Nombre en lengua pame	<i>Estat'talun</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del burro (Dalea sp.)

Enfermedad tratada con la planta: comezón del vientre y vagina, mal de orín, mal de los riñones.

Preparación: con la hierba del burro se prepara un baño de asiento para calmar la comezón en vientre y vagina. Este baño consiste en hervir las hojas de la planta con alcanfor, alcanforina, alcohol, hierba del venado, copal, un diente de ajo, pimienta y clavo. Para el mal de orín y el mal de riñones se prepara una infusión con las ramas de la planta y se toma hasta que desaparezca el malestar.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Nombre en lengua pame	<i>S'tilua'g su'kuau</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa, sin raíz

Hierba del cáncer (Acalypha adenostachya)

Enfermedad tratada con la planta: cáncer.

Preparación: con la hoja de la planta se prepara una infusión que se toma en ayunas por un mes, se descansa otro y de nuevo se vuelve a tomar.

Familia	<i>Euphorbiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del golpe (Oenothera kunthiana)

Enfermedades tratadas con la planta: golpes, heridas.

Preparación: se hierve la planta y en el agua se incluye un poco de sal; con esta agua se lava el golpe o, simplemente sin hervir, se muele la hoja con sal y se pone en los golpes. En caso de heridas, la infusión se vierte en ellas.

Familia	<i>Onagraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Xhiauc'ó</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del negro o prodigiosa (Calea ternifolia)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de estómago, diarrea, empacho, diabetes.

Preparación: para dolor de estómago y diarrea se prepara en infusión con terrero. Para el empacho y la diabetes se mastican las hojas o se prepara en infusión.

Familia	<i>Asteraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Staa't l'ubuu</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del venado (Turnera difusa)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de estómago por empacho o dolor de estómago en los niños; frío de panza (dolor de panza con torzón); comezón de vientre y vagina.

Preparación: para el dolor de estómago por empacho se prepara una infusión. Para el frío de panza, una infusión con terrero. Para la comezón de vientre y vagina se hierve una infusión con hierba de venado, hierba de burro, alcanfor, alcohol, copal, un diente de ajo, pimienta y clavo. Se debe colocar a la enferma en el vapor emanado de la infusión.

Familia	<i>Turneraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Ma'shi guruá</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Maíz de teja (Tithonia tubaeformis)

Enfermedad tratada por la planta: disentería.

Preparación: se usan las hojas de la planta; su infusión consiste en la cocción de éstas para que suelte el activo que hace efectiva la sanación. También se comen las semillas tostadas o se prepara atole con ellas.

Familia	<i>Astereacea</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Xi' ji</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Malora (sin nombre científico)

Enfermedad tratada con la planta: dolor de muelas y dientes, “mal aire”, “espanto”.

Preparación: se pone la planta completa de malora con aguardiente dentro de una hoja de maíz; se cuece este tamalito en la leña y se vuelve a rociar con aguardiente; posteriormente se coloca en la mejilla cerca de la zona del dolor de dientes. Para el “mal aire” se barre con toda la planta a la persona que presente la enfermedad, con el objetivo de “barrer” la enfermedad. Para el “espanto” se hace un ramito que contenga retama y huele de noche y de la misma forma se le barre a la persona.

Familia	<i>Asteraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>I' stil ni'mia'u</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa

Manrubio (*Marrubium vulgare*)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de estómago, diarrea, boca amarga.

Preparación: para dolor de estómago y diarrea se prepara una infusión de manrubio. Para la boca amarga se toma en infusión junto con simonillo, palo mole y manzanilla.

Familia	<i>Laminaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Xun'i ta'lu</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Manzanilla (Matricaria recutita)

Enfermedades tratadas con la planta: vómito, empacho, diarrea, ascos, boca amarga.

Preparación: para el vómito, los ascos y el empacho se elabora una infusión y se le agrega un alka-seltzer. Para la boca amarga se hace una infusión mezclada con palo mole y manrubio.

Familia	<i>Asteraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Mirto (Salvia coccinea)

Enfermedad tratada con la planta: sordera.

Preparación: se ponen las hojas crudas como tapones en los oídos.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Hojas

Muicle (Jacobinia incana)

Enfermedades tratadas con la planta: "mal de ojo" (*Tansaa cute*) y "espanto" (*Kinbie'i, la'ain incompain o lopoeh*).

Preparación: las ramas del muicle se ocupan para “barrer” el cuerpo del “espantado” o de aquél que sufra los síntomas del “mal del ojo”, con la finalidad de expulsar la enfermedad del cuerpo del paciente; esto se logra si la limpia lo hace sudar.

El muicle es considerado una planta de raíz caliente, según los pames; por este motivo se utiliza para curar el “espanto”, ya que esta enfermedad es de calidad fría. Sin embargo el “mal de ojo” es una enfermedad de calidad caliente; no obstante es común encontrar la complementación de plantas para preparar un brebaje, unto o ramo para curar al enfermo con más efectividad.

Familia	<i>Acanthaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas

Palo mole (Colubrina elliptica)

Enfermedades tratadas con la planta: coraje, cólicos, calor de estómago, corazón, falta de apetito, boca amarga.

Preparación: para el coraje, infusión de la corteza de esta planta y de hojas de *Tecoma stans* (San Pedro) o con la pura corteza. Para los cólicos, calor de estómago y el corazón se prepara una infusión. Para la falta de apetito se hace una infusión con la corteza y se vierte en un litro de aguardiente y se bebe en traguitos. Para la boca amarga se prepara una infusión de palo mole, manrubio, manzanilla y semonillo.

Familia	<i>Rhamnaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Ma'shuach</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas y corteza

Pimienta (Piper nigrum)

Enfermedad tratada con la planta: deshidratación.

Preparación: para la deshidratación se muelen canela, pimienta, clavo, semillas de cilantro y maíz viejo; se espolvorea con un trapito, se rocía con alcohol. Este trapo se pone en el estómago.

Familia	<i>Piperaceae</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Semillas

Retama (Senna atomaria)

Enfermedades tratadas con la planta: "espanto", calor en la cabeza.

Preparación: se hace un ramito que contenga retama, malora y huele de noche y se barre con este ramo a la persona que se encuentra "espantada". Para el enfermo con calor en la cabeza se muelen la retama y el chongua, se cuelean y con el agua restante se baña la cabeza.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Xu'jup leé</i>
Tipo de uso	Medicinal y ornamental
Parte utilizada de la planta	Ramas y flores

Romero (Rosmarinus officinalis)

Enfermedades tratadas con la planta: "mal aire", reuma y dolores musculares, hinchazón, "espanto".

Preparación: para el "mal aire" se "chumasea" (echar el humo) al niño con el romero bendito; se bendice en la iglesia los días santos o en año nuevo y se baña con el agua que resulta de la infusión de vara dulce. Para reuma y dolores musculares se muelen romero, cuatro dientes de ajo, tres alcanforinas y cuatro frutos de trompillo. Se vierte en medio litro de agua hervida y se

unta en las zonas de dolor. Para la hinchazón se prepara una infusión con la cual se baña al enfermo. Para el "espanto" se tiene que llevar el romero previamente a bendecir y después con las ramas se barre al enfermo.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas

Ruda (Ruta graveolens)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de estómago, "espanto", "sentirse borracho" (mareo), quistes en la matriz, dolores en general, deshidratación, fiebre y dolor de huesos.

Preparación: para el dolor de estómago se prepara una infusión de ruda, estafiate, manzanilla y una pastilla de desenfriol. Para el "espanto", una infusión de ruda con epazote. Para el mareo, una infusión de ruda con chocolate. Para los quistes en la matriz se prepara una infusión de ruda, orégano, epazote y romero. Para los dolores en general se recomiendan baños con infusión de ruda, mirto, albacar y epazote. Para la deshidratación, a los niños se les rocía con alcohol y se les da de comer polvos de ruda, chocolate y cilantro molidos. Para la fiebre y el dolor de huesos se prepara una infusión de ruda, palo santo y palo hediondo.

Familia	<i>Rutaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Sábila (Aloe vera)

Enfermedades tratadas con la planta: paperas, hernias, úlceras, manchas en la piel, golpes e hinchazones.

Forma de preparación: para aliviar los malestares de las paperas se corta la hoja de sábila por la mitad, se calienta, se le unta manteca y se cubre el cuello con la hoja y encima se cubre con un trapo. Para las hernias se come la parte interna de la hoja, se pica y se combina con azúcar y grasa. Para el alivio de las úlceras se exprime la hoja extrayendo el mucílago; éste se revuelve con miel y se toma una cucharada sopera en ayunas, en la comida y en la cena durante dos meses, dependiendo de la gravedad de la enfermedad. No se debe comer manteca durante el tiempo en que se esté consumiendo este remedio. Las manchas se alivian poniendo la pulpa de la planta en la zona del cuerpo afectada. Para los golpes se abre la hoja de la planta por la mitad y se coloca directamente en la parte golpeada o hinchada.

Familia	<i>Asphodelaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Bashisn' duuá</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Trompillo (Cordia boissieri)

Enfermedades tratadas con la planta: sordera, reuma y dolores musculares.

Preparación: para la sordera se preparan gotitas con la infusión y se ocupa la flor de la planta. Para reuma y dolores musculares se deben moler los frutos del trompillo, junto con el romero; ambos se vierten en media porción de agua y se unta en las partes afectadas.

Familia	<i>Boraginaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>X'upajal</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Flores y frutos

PLANTAS MEDICINALES UTILIZADAS POR SU CALIDAD FRÍA

Árnica (Heterotheca inuloides)

Enfermedades tratadas con la planta: heridas, golpes, granos en la piel.

Preparación: para las heridas se hierven las hojas de la planta y se pone en la parte afectada. Para los golpes y las mordeduras se hierva completa la planta, se agrega sal al agua y de igual forma se coloca en la parte afectada. Para los granos en la piel es necesario tomar una infusión preparada con toda la planta.

Familia	<i>Asteraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Durazno (Prunus persica)

Enfermedad tratada con la planta: rozadura.

Preparación: se muelen las hojas del durazno y se embarran en las nalgas rozadas del bebé.

Familia	<i>Rosaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Frijol (Phaseolus vulgaris)

Enfermedades tratadas con la planta: dolor de cabeza.

Preparación: se utiliza el fruto del frijol y se muele junto con hueso de venado y ajeno; se baten y se ponen en chiqueadores con hojitas de maíz. El frijol es una planta con características frías y aunque se piense que el dolor de cabeza es un malestar de calidad fría, los *xi'úi* así lo utilizan.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Nombre en lengua pame	<i>Jueé</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Frutos

Granada (Punica granatum)

Enfermedades tratadas con la planta: disentería y diarrea.

Preparación: infusión de cáscara de granada con manzanilla (*Matricaria recutita*).

Familia	<i>Punicaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Cáscara del fruto

Guachichil (Pithecollobium dulce)

Enfermedades tratadas con la planta: "faldeo", calentura o fiebre.

Preparación: las ramas del guachichil se muelen con hierba del oso, semillas de melón, hierba del niño, semillas de calabaza de Castilla y semillas de huaje; se ponen entre las hojas jóvenes de higuera. Todo esto se coloca en la panza y la espalda del enfermo de "faldeo", amarrándolo con un trapo limpio. El enfermo de calentura toma la infusión de las ramas de guachichil.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>X'pie x'tequiau</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas

Guayabo (Psidium guajava)

Enfermedad tratada con la planta: diarrea.

Preparación: se prepara una sencilla infusión con las hojas del guayabo, la cual se debe tomar en ayunas.

Familia	<i>Myrtaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>K'aguá</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Hierba del ojo (Cocculus carolinus)

Enfermedad tratada con la planta: "faldeo".

Preparación: se untan en todo el cuerpo hierba del ojo, hierba del peso, hierba del niño, vinagre, aguardiente y manteca de puerco. Una vez untado se cobija al enfermo con un trapo delgado y se acuesta a dormir. También se le pone alcohol de las rodillas para abajo y se le ponen unas calcetas para que se calienten los pies.

Familia	<i>Menispermataceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa

Hierba del oso (Aralia hegeliana)

Enfermedades tratadas con la planta: "faldeo" y calentura.

Preparación: en el caso del "faldeo" se muele la semilla junto con hierba del ojo y guachichil; con huevo se unta la mezcla en el cuerpo del enfermo; posteriormente, el agua donde se puso a hervir el huevo debe ser tomada por el "faldeado". Para la calentura se prepara una infusión que se

debe dejar reposar y tomarse posteriormente. Esta planta se encontró clasificada en calidad fría y caliente; sin embargo se le reconoce más como una planta de raíz fría.

Familia	<i>Araliaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Semillas y hojas

Limón (Citrus aurantifolia)

Enfermedades tratadas con la planta: deshidratación y calentura.

Preparación: para la deshidratación se hierve un litro de agua, se enfría, se exprime un pedazo de fruto de limón y se agregan una cucharadita de sal y una de azúcar. Para la calentura se agregan unas gotas de limón a una infusión de maíces de colores con sal.

Familia	<i>Rutaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Nombre en lengua pame	<i>Mi'i n'nas</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Frutos y hojas

Maíz (Zea mays)

Enfermedades tratadas con la planta: mal de orín, calentura y deshidratación.

Preparación: para el mal de orín, se hierven los estilos (cabellitos) junto con vara dulce, hasta que el agua de la infusión se torne azul y ésta se toma durante 40 días. Para aliviar la calentura se hierve el maíz con sal y se le agregan unas gotitas de limón; esto se unta por todo el cuerpo de la persona.

Para la deshidratación se muelen canela, pimienta, clavo, semillas de cilantro y maíz viejo; se espolvorea con un trapito, se rocía con alcohol. Este trapo se pone en el estómago.

Familia	<i>Poaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Nombre en lengua pame	<i>J'uoó</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Semilla, espiga, estilos (cabellitos)

Magüey de Peña (Agave celssi)

Enfermedad tratada con la planta: roña en humanos.

Preparación: la hoja de esta planta se muele hasta que se obtiene un jugo o savia, la cual se unta en el cuerpo del enfermo. Tal como lo señala Heidi Chemin, no siempre las personas están de acuerdo sobre las calidades de las plantas y cosas (Chemin, 1984: 221). En este caso el magüey de peña se utiliza como una planta de raíz fría.

Familia	<i>Agavaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Nombre en lengua pame	<i>G'uruá</i>
Tipo de uso	Utensilios y medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Nopal (Nopalea sp.)

Enfermedad tratada con la planta: dolor de cabeza.

Preparación: se parte una penca por la mitad y se deposita en la parte frontal de la cabeza del enfermo.

Familia	<i>Cactaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Gu'rug</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Hojas (pencas) y frutos

Orégano (Lippia graveolens)

Enfermedades tratadas con la planta: mareo, flemas en los niños, "mal de aire", quistes en la matriz.

Preparación: para el mareo, las flemas y el "mal de aire" se prepara una infusión con las hojas secas de orégano. Para los quistes de matriz se prepara una infusión con orégano, romero, epazote y ruda.

Familia	<i>Verbenaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Hojas

Papaya (Carica papaya)

Enfermedad tratada por la planta: residuos de parturientas.

Forma de colecta especial: se saca la raíz y se limpia de la tierra que tenga.

Preparación: la papaya se machaca junto con la cáscara de hueso de aguacate y agua hasta que ésta se tiña de color; se agrega un poco de sal. Posteriormente se mojan las manos en esta mezcla y se oprime fuertemente el vientre hacia abajo hasta sacar los residuos que hayan quedado dentro del estómago de la parturienta.

Familia	<i>Caricaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Nombre en lengua pame	<i>S'tabé</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Raíz y fruto

Poleo (Hedeoma pulegioides)

Enfermedades tratadas con la planta: tos, calambres, "espanto", dolor de estómago.

Preparación: para tos, "espanto" y dolor de estómago se prepara una infusión con la planta. Para los calambres se mete la planta en la ceniza caliente y se le agrega aguardiente alcanforilada y con esta preparación se soba al enfermo.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>X'tillui</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Sandía (Citrullus lanatus)

Enfermedad tratada con la planta: calentura y "faldeo".

Preparación: para la calentura se muele un ramito de hierba del oso con semillas de melón y de sandía. Éstas se ponen a hervir y posteriormente se baña al enfermo con la mezcla.

Familia	<i>Cucurbitaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Semillas y frutos

Tiangüis (Alternanthera repens)

Enfermedad tratada con la planta: hervor en la sangre.

Preparación: su raíz se machaca con agua y se baña al enfermo con la mezcla.

Familia	<i>Amaranthaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Toda la planta

PLANTAS MEDICINALES UTILIZADAS INDISTINTAMENTE
PARA CURAR ENFERMEDADES DE CALIDAD FRÍA O CALIENTE

Ajenjo (Artemisia klotzchiana)

Enfermedades tratadas con la planta: diarrea y dolores en general.

Preparación: para la diarrea se ponen a hervir las hojas en forma de infusión. En el caso de dolores en general se prepara igualmente una infusión con tomillo, estafiate y hierba del "aire", la cual se debe dejar reposar y tomar en ayunas.

Familia	<i>Asteraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Bashis'á</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas y hojas

Camelina (Bouganvillea spectabilis)

Enfermedad tratada con la planta: tos.

Preparación: infusión que se prepara con cuatro hojas de eucalipto, flores de camelina, canela, miel de abeja y flor de trompillo.

Familia	<i>Nyctaginaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Nombre en lengua pame	<i>N'amaá</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Flor

Canela (Cinnamomum zeylanicum)

Enfermedades tratadas con la planta: tos y deshidratación.

Preparación: para la tos se prepara una infusión con un pedacito de ajo. Para la deshidratación se muelen canela, pimienta, clavo, semillas de cilantro y maíz viejo; se espolvorea con un trapito, se rocía con alcohol. Este trapo se pone en el estómago.

Familia	<i>Lauraceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Corteza seca

Chacallote (Argemone ochroleuca)

Enfermedad tratada con la planta: enfermedad de los ojos.

Preparación: se le incluyen unas gotitas del látex a una infusión de manzanilla, la cual es depositada en los ojos del enfermo.

Familia	<i>Papaveraceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinermes
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Látex

Chaya (Cnidoscolus chayamansa)

Enfermedad tratada con la planta: cólicos.

Preparación: al igual que la mayoría de las plantas, se prepara una infusión con la hoja de la chaya y canela para calmar los molestos cólicos menstruales o estomacales.

Familia	<i>Euphorbiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Chirimoya (Annona cherimola)

Enfermedad tratada con la planta: malestar provocado por la diarrea (sá'aly).

Preparación: se prepara una infusión, la cual se deja reposar y debe tomarse tibia.

Familia	<i>Annonaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas y tallo

Chongua (Decatropis bicolor)

Enfermedades tratadas con la planta: males en los ojos, calor en la cabeza, diarrea.

Preparación: para males en los ojos se muelen los brotes de chongua en agua con poca sal; un trapo limpio se remoja en esta agua y se ponen gotitas en los ojos. Para el calor en la cabeza se muelen las hojas de chongua con retama, se diluyen en agua, se cuelean y con el líquido colado se baña la cabeza. Para la diarrea se prepara una infusión.

Familia	<i>Rutaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Xu'ish</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Brotes, ramas, hojas y corteza

Cilantro (Coriandrum sativum)

Enfermedad tratada con la planta: deshidratación.

Preparación: se deben moler las semillas del cilantro junto con canela, pimienta y maíz viejo. El polvo, resultado de la molienda, se espolvorea en un trapo; finalmente se debe rociar con alcohol y se coloca en el estómago del niño enfermo. Otra forma de hacer efectivo el polvo es untándolo en un huevo que se pasa por el estómago del enfermo. Una segunda opción es moler chocolate y la planta del cilantro sin raíz hasta crear una mezcla terrosa, que se combina con un poco de alcohol, y se le da a comer al enfermo.

Familia	<i>Apiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Semilla completa sin raíz

Epazote (Chenopodium ambrosoides)

Enfermedad tratada con la planta: "espanto", quistes en la matriz.

Preparación: para el "espanto" se hace una infusión con ruda y se toma en ayunas. Para los quistes se hace un té de romero, orégano, epazote y ruda.

Familia	<i>Chenopodiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Qui'bish cu'sié</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Gatillo amarillo (Havardia pallens)

Enfermedad: diarrea de diabético.

Preparación: para calmar las constantes evacuaciones producidas por la diarrea es suficiente hacer una infusión muy concentrada de gatillo amarillo; para esto es necesario pelar las ramas que se van a hervir.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Nimis n'ija</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Raíz

Huizache (Acacia farnesiana)

Nombre de la enfermedad: dolor de muela.

Forma de preparación: otro tratamiento para el dolor de muelas es hacer una infusión con la semilla del huizache para ser usada como enjuague bucal que adormece momentáneamente la boca.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal y forraje
Parte utilizada de la planta	Semillas y ramas

Mejorana (Origanum mejorana)

Enfermedad tratada con la planta: "mal aire".

Preparación: infusión con las hojas de la mejorana.

Familia	<i>Lamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Olotillo (Tetramerium nervosum)

Enfermedad tratada con la planta: disentería (entre los pames esta enfermedad es de carácter natural).

Preparación: se le prepara en infusión junto con manzanilla, sanguinaria, ojo de pollo y oreganillo; se toma caliente.

Familia	<i>Acanthaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte de utilizada de la planta	Completa sin raíz

Palo hediondo (Senna atomaria)

Enfermedad tratada con la planta: fiebre.

Preparación: se prepara una infusión de palo hediondo, ruda y palo santo.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Palo santo (Dodonea viscosa)

Enfermedades tratadas con la planta: "echar podre por abajo" (mal de flujo vaginal), fiebre y dolor de huesos.

Preparación: para el mal de flujo vaginal se prepara una infusión. Para la fiebre y el dolor de huesos se prepara una infusión de ruda, palo santo y palo hediondo.

Familia	<i>Sapindaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

Perrilla (Opuntia pubescens)

Enfermedad tratada con la planta: fracturas.

Preparación: se colecta en el monte, se le quitan las espinas, se muele la planta y se pone en la zona de la fractura.

Familia	<i>Cactaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>Naru</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa

Pitallo viejo o Pitallo blanco (Cephalocereus aff comefes)

Enfermedad tratada con la planta: "espanto" (espanto con una víbora).

Forma de colecta especial: debe estar seca o muerta para que pueda ser utilizada.

Preparación: se prende con fuego, se salta sobre ella nueve veces en forma de cruz, después se avientan al fuego nueve palmas, también en forma de cruz, y romero tres o cuatro veces para hacer más lumbre.

Familia	<i>Cactaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Na'xi ca'ruá</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa

Sanguinaria (Gomphrena serrata)

Enfermedad tratada con la planta: disentería.

Preparación: se hace una infusión junto con olotillo, manzanilla, ojo de pollo y oreganillo; se toma caliente.

Familia	<i>Amaranthaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Ramas y hojas

Talallote (Gonolobus sp.)

Enfermedad tratada por la planta: intoxicación con chamal.

Preparación: se come el fruto maduro sin cáscara.

Familia	<i>Asclepiadaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Lamba'a</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Fruto inmaduro

Tepehuaje (Leucaena pulverulenta)

Enfermedad tratada con la planta: "las mujeres echan podre y amarillo por la vagina".

Forma de preparación: en este caso se hace una infusión con la corteza de la planta; se deja reposar y se toma.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Nombre en lengua pame	<i>N'adué</i>
Tipo de uso	Medicinal y forraje
Parte utilizada de la planta	Corteza

Timbre (Acacia angustissima)

Enfermedad: diarrea.

Preparación: se hace con las ramas del timbre una infusión que se debe tomar en ayunas.

Familia	<i>Fabaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinorme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas y ramas

Tirisia (Calyptocarpus vialis)

Enfermedad tratada con la planta: hepatitis (ojos amarillos).

Preparación: a excepción de la raíz, se pone a hervir el resto de la planta y se toma caliente. Además, cuando se encuentra la planta mojada por el sereno de la mañana, se frota con las manos y ésta se pone en la cara del enfermo.

Familia	<i>Astereaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Completa sin raíz

Zarabullo (Karwinskia mollis)

Enfermedad tratada con la planta: diarrea verde.

Preparación: las hojas se cuecen y se toma su infusión.

Familia	<i>Rhamnaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Tsi' quiau</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Hojas y fruto

Zihuapatle (Montanoa tomentosa)

Tratamiento: provocar dilataciones pre-parto.

Preparación: con las hojas de la planta se prepara un infusión que se le da a beber a la parturienta para apresurar el trabajo de parto y evitar complicaciones en el alumbramiento.

Familia	<i>Astereaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Shiñié</i>
Tipo de uso	Medicinal
Parte utilizada de la planta	Hojas

PLANTAS REGISTRADAS CON OTROS USOS

Calabaza de castilla (Cucurbita pepo)

Preparación: se cuece con pilón en el Día de Muertos y se pone en los altares.

Familia	<i>Cucurbitaceae</i>
Tipo de vegetación	Cultivo
Tipo de uso	Medicinal, comestible y ceremonial
Parte utilizada de la planta	Semillas y frutos

Chamal (Dioon edule)

Forma de colecta especial: se le hace una abertura al tronco, como la que se hace a una sandía para probarla, y de ahí se sacan las semillas.

Preparación: se hierven las semillas con cal, se despican (se les quita la testa), se les pone ceniza y se comen; se pueden moler y hacer tamales o tortillas.

Familia	<i>Zamiaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>L'ameo</i>
Tipo de uso	Medicinal y comestible
Parte utilizada de la planta	Tallo y semillas

Jacube (Acanthocereus pentagonus)

Preparación: se guisan con huevo o frijol, chile rojo y epazote.

Familia	<i>Cactaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>La'maín</i>
Tipo de uso	Comestible
Parte utilizada de la planta	Planta completa sin raíz ni espinas

Palma (Brahea bernardieri)

Preparación: de la palma se cortan las hojas, se tienden a secar, se deshebran y se tejen; en el caso de la elaboración de cepillos sólo se unen las hebras.

Uso: se le utiliza en sopladores, cepillos para tallar comales, cestos y petates.

Familia	<i>Arecaceae</i>
Tipo de vegetación	Matorral alto subinerme
Nombre en lengua pame	<i>Sh'ijúa</i>
Tipo de uso	Utensilios y accesorios
Parte utilizada de la planta	Hojas

BIBLIOGRAFÍA

- Barfield, Thomas (ed.), *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI, México, 2000.
- Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1984.
- Enciclopedia Hispánica*, vol. 3, Enciclopedia Británica Publishers, Inc., 1992.
- Hernández, X. E., *Técnicas etnobotánicas*, Facultad de Agronomía, Universidad de Chapingo, México, 1991.
- Mellados Campos, Virginia (coord.), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, tomo II, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.
- Miranda Perkins, Kalina, *Estudio etnobotánico de las comunidades pames (xi'úi): Las Nuevas Flores, Las Flores y El Rincón, del estado de Querétaro*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Naturales, 2003.
- Nava, Fernando, "Pames de San Luis Potosí", en *Etnografía de los pueblos indígenas de México. Región oriental*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1995.

¡QUÉ BONITO TRABAJO! “SUERTE”, OBLIGACIÓN,
SATISFACCIÓN Y RESPETO EN EL TRABAJO DE LA PARTERA

Aleksandra Iciek¹

Dedicado a Antonia María Hernández Hernández, partera de Hueyucuatitla, Benito Juárez, Veracruz.

INTRODUCCIÓN

La Medicina Tradicional es una costumbre formada a través de los siglos, derivada de la necesidad, de creencias y supersticiones, pero también de la falta de otros remedios. Al definir a los médicos tradicionales según los criterios de la medicina oficial, podríamos decir que fungen como los médicos familiares porque atienden a toda la familia y son testigos del nacimiento de nuevas generaciones, así como de la muerte de otras. En cuanto a la percepción de salud que representa la Medicina Tradicional, hay que enfatizar el hecho de que desde hace siglos se guía por la misma definición que la formulada en el 1956 por la Organización Mundial de Salud. Según ésta, la salud es un estado completo de bienestar físico, mental y social. Mientras tanto, los médicos tradicionales tratan los problemas de sus pacientes también de la manera holística: curan el cuerpo, el alma y toman en cuenta las relaciones sociales, puesto que éstas pueden tener sus influencias tanto benéficas como

¹ Estudiante de posgrado del Instituto de los Países en Desarrollo, en la Universidad de Varsovia. En México, becaria de intercambio de la Secretaría de Relaciones Exteriores, adscrita al proyecto “Las huastecas. Sociedad, cultura y recursos naturales. Pasado y presente” (CIESAS, CONACYT).

dañinas sobre la persona. Lo que diferencia la Medicina Tradicional de la oficial, además de la falta de largos años de estudios universitarios terminados con el diploma, es el hecho de que está arraigada en la cosmogonía de la región y trata de mantener el equilibrio entre los seres vivos (hombres y animales), las fuerzas de la naturaleza (agua, fuego, viento), así como los demás elementos (tierra, cerros). Finalmente, podríamos decir que los médicos tradicionales son como los sabios de la riqueza de la naturaleza, tratan de reconocer las manifestaciones de ésta y regresar a cada elemento su posición en el universo.

En la región de la Huasteca la Medicina Tradicional sigue teniendo un digno reconocimiento, aunque la llegada de los servicios médicos oficiales, a partir de los años setenta (COPLAMAR, después IMSS-Solidaridad, ISSSTE), cambió la percepción de la medicina en las comunidades, trajo nuevos remedios y apoyó a combatir varias enfermedades mortales, con las cuales la Medicina Tradicional no podía competir. Estas enfermedades eran, sobre todo, la tuberculosis, el cólera, el dengue, el sarampión y la diarrea entre los niños. Así, el funcionamiento de los servicios de la medicina oficial mejoró el nivel de salud y bajó el índice de mortalidad en el campo huasteco.

El siguiente paso, en cuanto al nivel de salubridad en las comunidades, corresponde a los programas tales como Progres a y luego Oportunidades que, a través de la clínica y la escuela, exigen de sus beneficiarios el mejoramiento de la higiene en los hogares, sensibilizan sobre ciertas enfermedades y tratan de combatir la desnutrición, pero también promueven la educación de anti-concepción entre los adultos (más que nada las mujeres) y los jóvenes. En consecuencia, crece el número de hogares donde se toma el agua hervida y se protege de las bacterias y de los virus de los familiares enfermos, donde se construyen letrinas y corrales para los animales, etcétera. Finalmente, por la misma razón, las hierbas conocidas por sus facultades regularizadoras de la fecundidad en las mujeres y propuestas por los médicos tradicionales hoy son reemplazadas por los diferentes métodos anticonceptivos.

No obstante, mientras la clínica ofrece un gran abanico de remedios para combatir varias enfermedades y dolores, no reconoce aquellos más frecuentes en

las comunidades, es decir: el “espanto”, el “aire” y la “envidia”, entre otras. Por lo tanto, una persona resfriada, antes de acudir al doctor alópata, puede tomar algunas pastillas que se venden en los mercados o en las tiendas, pero luego va a visitar a un curandero pidiéndole que le haga una curación del “aire” o una “limpia”. Cuando alguien no tiene ganas de comer y anda triste, mejor averigua si no tiene algún “susto”. Así que hay que buscar algún médico tradicional que sepa curar este malestar. Y si eso no ayuda y en su hogar empiezan a ocurrir cosas malas, es mejor acudir a un buen curandero que vea si la persona no es víctima de alguna “envidia”. Si uno tiene torcido el pie o la mano, si le duele el cuello o la espalda, quizás le ayude un huesero o una huesera que vivan en esta u otra comunidad. Y cuando en un hogar va a venir al mundo un bebé hay que buscar a una partera que tome a su cargo a la futura mamá y a su niño.

El municipio de Benito Juárez, en el estado de Veracruz, se parece a muchos otros en toda la Huasteca. Lo conforman, sobre todo, comunidades habitadas por gente indígena humilde que mantiene su tradición lingüística, religiosa y sociopolítica. Allí encontramos también un gran respeto hacia la familia, en la cual los niños constituyen un fundamental valor. En cada comunidad viven y actúan varios médicos tradicionales de diferentes especialidades y si hace falta algún especialista de la índole, seguro se le podrá encontrar en las comunidades vecinas. Este artículo está dedicado al trabajo de la partera —el médico tradicional más respetado y querido por los habitantes de las comunidades del municipio.

PARTERAS

Las menciones del oficio de las parteras así, como de las supersticiones que acompañaban a la temporada del embarazo de la mujer, el momento del parto y el crecimiento del recién nacido, están descritos en los primeros códigos y crónicas.² Los consejos y advertencias de las fuerzas concernientes a este

² Véase, por ejemplo, a: Sahagún, 2000, Tomo 1, Libro v, Cap. VIII, IX, XI, XIII, XIX, XXI, pp 461-465; Motolinía, 2001, Tratado Segundo, VIII, pp 181-182; *Códice Florentino*, Tomo 1, Cap. 4, Lib. 4.

momento de la vida, demuestran que los nahuas del Valle Central ponían mucha atención a estos periodos. Diversos estudios etnográficos indican que estas creencias permanecen en el mundo nahua actual, aunque sus manifestaciones y prácticas se viven a la luz de nuevas interpretaciones.

Quizás entre todos los médicos tradicionales, en la región de estudio, son las parteras las personas cuyo trabajo es más difícil, más responsable y pide más sacrificio. La partera joven o vieja, sana o enferma, tiene que estar siempre dispuesta para salir al parto, tanto en el día como en la noche, en el frío y en el calor, tanto en la lluvia y el lodo como en pleno sol. Tal vez esa es la razón por la cual a las parteras se les percibe como personas muy fuertes y se les contraponen a la gente floja.

Pero, como en el caso de los demás médicos tradicionales, este trabajo requiere otro elemento, sin el cual ejercerlo sería imposible. No es un trabajo para cualquiera, sino que está reservado para aquellos que tienen "suerte". La "suerte" se puede manifestar a través de un sueño o un acontecimiento significativo ocurrido en la realidad. Una vez descubierta la "suerte", la persona tendrá que aprender el trabajo a través de su propia experiencia. En cuanto a las parteras, la experiencia está relacionada con haber estado embarazada y ser madre. Quizás allí está la explicación del hecho de que mientras entre los médicos de otras especialidades hay muchos hombres, entre las parteras encontramos a estos muy rara vez. Puede ser que en la familia la "suerte" y la experiencia sean transmitidas de generación en generación; no obstante, este no es un requisito indispensable para que uno se convierta en un buen especialista.

Aunque en el trabajo de las parteras hay muchas similitudes, cada quien tiene su propia historia: la revelación de la "suerte" y la experiencia. Con base en ellas se elabora su propio modo de trabajar, en el cual influyen también los cambios que entran a la región, tales como el desarrollo de los medios de comunicación, la migración y el ascenso de los niveles de educación y salud, entre otros.

REVELACIÓN DE LA "SUERTE"

Una de las parteras más conocida y respetada del municipio cuenta que su abuela, también partera, visitaba a sus pacientes embarazadas en diferentes comunidades. Entonces no había mucha gente, no había muchas parteras, la gente era más pobre, no había carros. La abuela era también una partera conocida y respetada. Por su trabajo recibía lo que las familias le podían ofrecer: diferentes productos de cultivo, de artesanía, raras veces dinero. Con el tiempo se volvió la partera en los hogares de sus propios hijos. Así también nació aquella nieta quien, al crecer, empezó a tener las revelaciones de su propia "suerte", las cuales tomaron la forma de una serie de sueños.

El primer sueño apareció cuando tenía unos 12 años de edad. Soñó que a la casa de sus padres llegaron un señor y una señora. Como acontece en las comunidades hasta hoy en día, se pararon delante de la puerta preguntando: *¿Iniztoque?, ¿iniztoque? (¿Están?, ¿están?)*. Entonces la muchacha les abrió la puerta y entraron. El señor era ya grande de edad, alto y moreno. No llevaba sombrero. Su camisa y su calzón eran blancos, hechos de una tela que se solía tejer antes, ancho y con un hilo grueso. Y aunque la muchacha nunca antes había visto ese tipo de tela, la soñó tal como se lo habían platicado sus papás y sus abuelos. En los pies el señor llevaba unos huaraches muy delgaditos, como se solían usar antes. Traía un morral grande y espinoso, dentro del cual se veían una vela, aguardiente, flores y un pañal. En una mano tenía otra vela y en la otra mano un sahumador. La señora que le acompañaba también era morena pero bajita, con un rebozo, una camisa blanca del estilo que se ponen hoy las mujeres, pero sin bordado —según se llevaba antes. Su *nahua*³ también era de algodón y con el bordado, así como hoy la visten todavía algunas abuelas. Llevaba una canasta con dos jícaras, las hojas de hierbas, ropa, tortillas y una vela. Cuando entraron, los dos se pararon delante del altar. El señor sacó las cosas de su morral y las puso sobre el altar: el aguardiente, la vela y el sahumador, y le dijo a la muchacha: "prende esta vela, toma este sahumador y este

³ Falda.

aguardiente, todo eso es para ti, es para tu trabajo". Luego, la señora mostró a la niña lo que llevaba en la canasta y le dijo: "acá están tus jícaras, tus hojas, tu ropa, come las tortillas, acá está tu dinero, veinte centavos." Después, puso la canasta bajo el altar. Los dos le dijeron que no olvidara que las suyas eran la sexta piedra y una docena de ropa. Cuando llegó el papá de la muchacha le dijeron que viniera, que allí estaban las cosas. Él vio el aguardiente y contestó que no tomaba. Le respondieron que no era para él, sino para su hija, para su trabajo cuando creciera, para todo su tiempo.

El segundo sueño era como la continuación del primero. En la orilla del arroyo estaba un señor alto leyendo la lista de las personas e indicándoles: "Tú por acá, tú por allá..." y cuando vio a la muchacha le dijo: "Tú la sexta piedra". Entonces ella se fue al lugar que le había mostrado y empezó a lavar la ropa que le había traído la señora del primer sueño. La ropa era larga y de color, eran doce piezas.

En el tercer sueño la muchacha estaba presente en un parto de dos bebés: un niño y una niña. Junto a ella estaba también una abuela, quien al momento de la llegada de los niños le dijo: "¡Agárralos, son tus niños!" Al escucharlo, la muchacha empezó a ayudar en el parto.

Cuando llegó el siguiente sueño ella era todavía una muchacha. Estaba fuera de su casa con otras personas cuando de repente todos vieron que del rumbo de las montañas caía un bebé. En aquel momento todos empezaron a gritarle a ella: "¡Tómalo!, ¡tómalo, es para ti!" Entonces ella lo atrapó con un pañal en sus brazos. Era un niño pequeño y desnudo.

Esos sueños no sólo revelaron la "suerte", sino también fungieron como la sensibilización y la preparación de la futura partera para su trabajo; en otras palabras, le describieron su oficio. Como partera, la señora debería utilizar en su trabajo los productos que le fueron donados y los gestos que fueron hechos. Así que delante del altar se tenía que presentar con el copal, la vela y el aguardiente.⁴ A los recién nacidos, a las mamás y a sus hogares

⁴ Por la influencia de la religión católica, a menudo el aguardiente es remplazado por agua bendita.

deberá limpiarlos con el agua preparada con las hierbas; asimismo, tendrá que lavar los pañales del bebé y la ropa de la parida, utilizando las jícaras y las canastas. Pero también tendrá que recibir una gratificación por su trabajo. Esa será la comida y el dinero.

Cuando la niña le contaba esos sueños a su mamá, su abuela partera ya no vivía, pero la mamá se percató enseguida de qué se trataba: "Tienes suerte y ese debería de ser tu trabajo" —le decía. Mientras la muchacha crecía los sueños seguían repitiéndose, pero cuando se casó y empezó a adquirir su propia experiencia como embarazada, parida y mamá, en los sueños empezaron a aparecer los elementos amenazantes. De ahí ella entendió que si no iba a cuidar a otros niños podría perder a los suyos.

EXPERIENCIA PROPIA

Después de la primera etapa del aprendizaje, la de los sueños, llegó la segunda etapa, es decir, la adquisición de la experiencia propia, la cual crecía junto con los nacimientos de los siguientes niños de la mujer.

Cuando estuvo embarazada por primera vez pidió el apoyo a una partera, quien la ayudó durante el embarazo, estuvo presente en el parto y al final hizo la presentación del bebé y de la nueva mamá delante del altar; bañó al bebé en las hojas, limpió y pidió la protección del hogar en el cual crecería el recién nacido. Pero después resultó que ese sería el primero y el último parto con la plena presencia de la partera, a pesar de que la mujer tuvo todavía otros tres hijos. Cuando llegó su segundo parto la partera no se encontraba en su casa. Entonces ella parió en compañía de su esposo, quien hirvió el agua y preparó los pañales. La partera alcanzó a llegar al final. No obstante, después del parto fue para lavar los pañales, bañó al niño en las hojas e hizo la presentación de éste y de su mamá delante del altar. Cuando llegó el tercer parto la partera se había ido a un mercado alejado de la comunidad. No había buen camino ni carros para poder encontrarla rápido. De nuevo la mujer tuvo que contar sólo con la ayuda de su esposo, pero esta vez era también

ella misma quien, con el apoyo de los familiares, lavó los pañales y después se ocupó de hacer el agua con hierbas y presentar al niño delante del altar. Cuando llegó su siguiente embarazo ella decidió no pedir ayuda a ninguna partera y hacerlo todo ella misma.

Aquí hay que enfatizar el hecho de que antaño la experiencia de parir sola la compartían varias mujeres; hoy día es rara dicha costumbre. Se trata, más que nada, de señoras que tienen muchos hijos y, al conocer su cuerpo y al tener mucha experiencia, deciden parir sin partera. Entonces solas o con el apoyo de algún familiar hacen también la limpieza con el agua de hojas y la presentación delante del altar. Esas son "las parteras para ellas mismas", a diferencia de aquellas quienes tienen la "suerte" para ser parteras también de otras mujeres.

TRABAJO DE LA PARTERA

Embarazo

Las primeras embarazadas a quienes ayuda la nueva partera son, sobre todo, las más cercanas: hermanas, cuñadas y comadres, y cuando el rumor corre por otras casas vienen también a pedir el apoyo las vecinas. Los niños que llegaron al mundo con el apoyo de la partera y que luego crecen sanos son la mejor recomendación de la partera para que la soliciten otras embarazadas.

La partera empieza a acompañar a una mujer cuando ésta viene a su casa para pedírselo. La embarazada puede venir sola o en compañía de alguna otra persona: esposo, mamá, suegra, hermana o cuñada, dependiendo de su situación familiar. Con base en la plática, la partera se encarga del embarazo, del parto y de los primeros días cuando el bebé ya está en el mundo. Desde entonces la mujer puede volverse una paciente frecuente en la casa de la partera. Ésta la sobará para ver como está el bebé, le aconsejará su dieta, le dará las hierbas en caso de malestares, la presentará delante del altar y le prenderá su vela siempre que la embarazada se lo pida. Pero no sólo la

embarazada visita a la partera, ésta también puede visitarla a ella; de vez en cuando puede ser llamada por algún familiar de la embarazada, asustado de que ésta no se siente bien. Las visitas pueden ser bastante largas. La embarazada necesita mucha atención. Las mujeres platicarán no sólo acerca de su salud, sino también de su vida cotidiana, de la familia y de sus quehaceres o su trabajo. En aquel periodo la partera cuidará tanto del cuerpo de la mujer como de su alma, se enterará de qué relaciones sociales tiene su paciente. A menudo la consulta sucederá en la intimidad, fuera de los ojos y oídos de otros familiares. Entre la embarazada y la partera se establece una relación especial de amistad y de confianza.

Durante el embarazo la mujer será advertida por la partera, los familiares y los vecinos sobre diferentes acontecimientos que pueden influir en el parto y en el bebé. Así que, por ejemplo, cuando la embarazada se tarde con la limpieza de su comal, después de haber echado las tortillas, su parto también va a durar más tiempo. Si ella o el papá del niño tocan el violín, la guitarra u otro instrumento musical, el bebé va a llorar mucho después del nacimiento. Por lo tanto, durante el embarazo los papás tienen que tocar fuera de la casa. Lo mismo ocurrirá cuando la embarazada agarre el instrumento aunque no lo "toque". Cuando la embarazada va a la milpa para dejar el "lonche" y no se queda a comer lo que sobra de la comida de los peones, los dientes del niño que va a nacer serán negros y no van a servir. Y si algo espanta en especial a la futura mamá es que su niño no vaya a tener fuerza. Cuando a una embarazada le duele la cabeza y pone sobre ella un *chichikostli*⁵ el niño va a nacer con manchas rojas y granos. La mujer que durante su embarazo come la pitahaya, cuya carne lleva muchos granos, corre el riesgo de que su niño también los va a tener.

Pero la gente no sólo protege a las embarazadas y a sus bebés. Hay situaciones cotidianas en las que uno debe de protegerse de ellas, ya que en este estado tienen algunas fuerzas dañinas. Por lo mismo, la embarazada puede provocar que el niño recién nacido puge demasiado y se le abra su ombligo.

⁵ Una hierba seca y molida con sal.

Por este motivo, la mujer embarazada no está invitada a las casas donde hay recién nacidos y en las calles las mamás que tienen bebés no se acercan a ella. Pero cuando la fuerza dañina ya alcanzó a algún niño, lo que se anuncia con el llanto de éste, el único remedio es llamar a la embarazada, la culpable, para que abrace al bebé. A la señora embarazada tampoco se le invita a hacer la comida que tiene que cocerse en el horno, es decir, el pan o el *zacahuil*.⁶ Para protegerse contra la influencia dañina de esta mujer se arroja el *zacahuil* con el aguardiente después de la salida de la embarazada, quien guarda la lumbre y echa al horno otros dos o tres palos de leña. En el caso de la elaboración del pan, la embarazada tiene que comer un poco de harina.

Parto

Las embarazadas, si no hay complicaciones detectadas antes, paren en sus propias casas. Los días precedentes al parto la partera procura no alejarse mucho de su casa. Cuando tiene que salir trata de que su ausencia no sea larga. Cuando viene el parto, alguien de la familia de la parturienta va a buscar a la partera a su hogar. Al llegar a la casa de la primera, si hay tiempo todavía, la partera prepara un té cuyo propósito es reforzar a la mujer que va a parir. Luego, la partera prende en el altar dos velas: una muy pequeña para el bebé y otra un poco más grande para la mamá. Estas velas les acompañarán y apoyarán a ambos durante el parto. La vela pequeña es colocada por la partera en la orilla del altar, de tal manera que cuando se acabe caiga en el piso. En ese momento la parturienta deberá de sentir que el bebé quiere salir con más fuerza. La otra vela estará colocada más en el centro del altar y también deberá de ser corta para que el parto sea corto y madre e hijo terminen al mismo tiempo. La posición de la parida durante el parto depende más bien de ella misma. Algunas señoras prefieren parir acostadas, otras en

⁶ Tamal grande hecho de mole mezclado con masa de maíz y envuelto en hojas de plátano, cocido en el horno. Puede alcanzar alrededor de un metro de largo.



Partera echando el agua bendita, prendiendo la vela y dejando la flor en el lugar del parto.



Imagen posterior a echar el agua bendita, prender la vela y dejar la flor en el rincón de la casa donde está enterrada la placenta.

cuclillas. Esta segunda posición es escogida sobre todo por aquellas mujeres que paren sin partera.

Las circunstancias del parto determinan el carácter del niño. Por ejemplo, cuando éste viene al mundo amarrado con el ombligo, el niño puede volverse ladrón, "agarrar a las mujeres", matar, etcétera. Si nace el domingo no va a querer trabajar, será flojo. Si nace en el día va a tener miedo de salir en la noche, pero cuando viene al mundo en la noche ésta no le va a causar ningún temor. Si ocurre que la embarazada no alcanza a regresar a casa para el parto y tiene que dar a luz en la milpa, al bebé le va a gustar caminar, va a andar por donde quiera y quizás algún día se vaya a casar por otro lado.

Las parteras que colaboran con la clínica de la comunidad están sensibilizadas por ésta a las irregularidades y dificultades del parto, para que en los momentos de crisis puedan pedir el apoyo del doctor o prever la necesidad de mandar a la parturienta a la clínica del pueblo.

Aunque la partera lleve ya una larga experiencia, percibe a cada parto como un desafío nuevo; por lo tanto cada uno le causa preocupaciones, alegría y, al final, satisfacción. Dichas emociones se pueden percibir fácilmente en su cara al regresar cansada, pero con sus pensamientos presentes todavía en la casa de la parturienta.

Siete días después del parto

La partera cuida y apoya a la mamá y a su bebé durante los primeros siete⁷ días después del parto. Este trabajo consiste en vigilar que el recién nacido y la mamá estén bien. Cada día va a lavar al bebé y sus pañales y puede lavar también la ropa de la mamá. Pero ella no es la única que viene para cuidarlos. La buena y lógica tradición amerita que en este periodo, cuando la mujer está todavía doliente y débil —lo que le impide ocuparse de su ho-

⁷ El número simbólico en la cosmogonía náhuatl, relacionado con el *Chicomexochitl* (Siete Flor), deidad del maíz.



Partera bañando al bebé.

gar y su casa— vengan sus familiares, comadres y vecinas para servirle de apoyo. Le llevan la comida que preparan en sus casas o en la cocina de ella y también se ocupan un poco de su hogar. Y aunque en la casa de la parida vivan otras mujeres que le puedan ayudar, la tradición sigue y en su cocina aparece la comida: tortillas, enchiladas, huevos cocidos, etcétera. El número de las mujeres que vayan dependerá de qué tanto son conocidas, queridas y respetadas la parida, su mamá, su suegra u otro familiar con quien viva bajo el mismo techo.

El trabajo de la partera termina junto con la comida que la familia de la parida prepara para la primera, como un agradecimiento a su trabajo. Antes era el séptimo día después del parto; hoy esta fecha ya no es muy respetada, así que puede ser uno o dos días antes o uno o dos días después, dependiendo de las ocupaciones y planes que tengan la familia y la partera. Aquel día la partera lavará los pañales y la ropa de la parida por última vez. Delante del



La partera pidiendo la salud y el bienestar para el bebé ya bañado, para su mamá y todo el hogar.

altar pedirá el buen crecimiento del niño, la salud para su mamá y el bienestar para la familia en el seno de la cual va a crecer el bebé.

La comida para la partera es preparada por las señoras que apoyaron a la mujer después del parto. Dicha comida consiste en mole acompañado con tortillas, arroz y agua de fruta, agua de sabor o refresco, el cual ahora tiene rango de buena bebida. Por lo tanto, la familia de la parida compra o mata las aves (gallos, gallinas, pollos). Pueden ser dos, cuatro, cinco o más, dependiendo de la situación económica de la familia, así como de la cantidad de gente presente. Primero hay que matar, desplumar, cortar y lavar las aves y luego cocinar el caldo. Después viene el momento de preparar el chile: limpiar, mojar y moler junto con jitomate, cebolla, ajo, laurel. Dependiendo de las posibilidades de la casa, de la costumbre de las señoras o del número de las mujeres para ayudar, esos productos se muelen en el metate o en la licuadora. En cuanto a la preparación del chile se mantiene la tradición de



Preparación de la comida para la partera; la abuela preparando el mole.

dejar esa actividad a las abuelas, para que las mujeres que llegan con sus propios niños pequeños no tengan que cuidarles con las manos llenas de ese alimento picoso. Hay que preparar también el *nixtamal*⁸ y moler la masa en el metate (hoy día, generalmente, en el molino eléctrico). Luego hay que echar las tortillas en el comal y envolverlas en las servilletas, puestas en las grandes canastas. Dada la importancia de este convivio, las servilletas, las canastas, los morrales y los trastes utilizados son aquellos que suelen ser los más bonitos que se encuentran en la casa. Durante todo el día en el patio y en la cocina hay mucho movimiento; entre las señoras andan sus niños. Las niñas que ya conocen algunos quehaceres femeninos también quieren ayudar. Las señoras que apoyan en la elaboración de la comida llevan con ellas su propio

⁸ Son los granos de maíz reposados en agua hervida con una poca de cal durante 8 o 9 horas. Ya blanditos se enjuagan en agua y se muelen para hacer la masa.



Preparación de la comida para la partera; las vecinas haciendo las tortillas.

“lonche”: tortillas, huevos, frijoles, etcétera. En algún momento del trabajo juntan esos productos, invitan a la partera que se sienta con ellas y todas comen, mientras se termina de hacer el mole.

Además de preparar la comida hay que preparar el agua con las plantas frías como carrizo, flor de coyol, nopal, tronco de plátano y chaca. Esta agua tiene la propiedad de quitar el calor causado por el parto, el cual puede ocasionar varias enfermedades. La partera la utilizará para limpiar al bebé y el hogar de la parida. Se lavarán en ella todas las personas que viven en la casa, las señoras que preparan la comida y sus niños que les acompañan, la partera, así como todos aquellos que estos días visitaron el hogar de la parida y quieren venir a lavarse.

Primero la partera presenta estas plantas delante del altar; luego presenta a la parida y su bebé, con velas y copal. Después prende dos velas enteras —una por la mamá y otra por el niño. Luego, las señoras recogen las plantas para llevarlas a la llave de agua o al arroyo donde las lavarán y machacarán con las piedras. Así preparadas las ponen en una cubeta y



Preparando las hierbas para el agua.

una tina llenas de agua. El agua de la cubeta será tomada y la de la tina servirá para lavarse. Hay parteras que también echan al agua con hierbas el agua bendita.

Posteriormente, la partera lava los pañales y la ropa del bebé y de la parida en el arroyo, el pozo o el baño, en el caso de los hogares donde hay llaves de agua. Después la partera llena una jícara con agua y hierbas preparada por las señoras; toma el jabón, se sienta en una silla, cubre sus rodillas con una toalla y sobre ella acuesta y lava bien al bebé. Luego lo regresa a su mamá para que ésta lo vista con ropa limpia y al rato otra vez se presente con él delante del altar. Mientras la mamá prepara al bebé la partera protege del mal los lugares relacionados con el parto para que nadie se enferme: ni él, "de quien su carne", es decir la parida y su bebé, ni tampoco cualquier otra persona. Estos lugares son la piedra o lavadero donde fue lavada la ropa y los pañales, el rincón donde sucedió el parto, así como el rincón donde fue enterrada la placenta. En cada uno de estos tres lugares se arroja el agua bendita, se prende y deja una vela y al lado de ella se pone una flor. Hay



La partera presentando a la mamá y su bebé delante del altar; abajo, la tina con las hierbas para el agua.

parteras que en vez de agua bendita utilizan agua preparada con hierbas y sólo unas gotas de la primera.

Las mujeres que trabajan en la cocina juntan la comida para la partera delante del altar: la cubeta de mole, un morral de tortillas envueltas en la servilleta y una botella grande de refresco. Cuando se presenta a la madre y a su bebé delante del altar la partera hace la petición de que el niño crezca bien, que los dos estén sanos, que la familia que vive en aquella casa también esté bien. Hay parteras que suelen reunir delante del altar también a los abuelos del bebé. Luego, la partera agradece por su propio trabajo y por la comida que obtuvo. Ésta es llevada a su casa por los familiares de la parida. Allá la partera recibirá también su dinero, el cual presentará en su altar.



La partera y su nieto lavándose en el agua con las hojas.

Antes de abandonar el solar de la parida, la partera se lava bien con el agua con hojas las manos, los brazos, la cara, el cabello, las trenzas, el cuello y los pies. Si está en compañía de su hijo o su nieto pequeño, puede hasta desnudar a éste para estar segura de que le quitó todo el calor del parto reunido en aquella casa.

A menudo la partera es una persona muy ocupada; durante los preparativos y entre sus actividades en el hogar de la parida puede salir para ver a otra embarazada, puede ir a dar de comer a sus animales, preparar el “lonche” para sus hijos o sus nietos que están en la escuela pero que en el receso van a venir para comer, etcétera. Los niños o nietos, si son grandes y si el convivio está en la misma comunidad, sabrán llegar después de las clases a la casa de la parida donde acompañarán a la partera y recibirán la comida. Si la casa de la parida está lejos, la partera puede pedir a un familiar o una vecina que durante su ausencia se ocupe de su solar y de su familia.

Cuando la partera ya hizo su trabajo y obtuvo la comida las señoras que estaban trabajando pueden sentarse a comer el mole. Cuando hace calor se reúnen en el patio y cuando hace frío prefieren esconderse en el calor de la



Las mujeres trabajadoras comiendo entre la cocina y la casa.

cocina. Es el momento para descansar y platicar. Antes de abandonar la casa de la parida lavan los trastes, las ollas y los comales y limpian la cocina y el patio. Luego se bañan en el agua con hojas. Ellas también tienen mucho cuidado de lavar bien a sus niños, aquellos seres más débiles, propicios a enfermarse. A los familiares que visitaron el hogar de la parida pero que no pudieron llegar para lavarse, las señoras les llevan una cubeta de agua a sus casas. Llevan también el mole y las tortillas que quedaron del convivio, puesto que aquel día no pudieron cocinar nada para su propia familia.

Así la casa y el solar de la parida quedan limpios. Toda la familia se lava en el agua con las hojas (los presentes y aquellos que apenas regresan del trabajo y de la escuela).

Llama la atención el hecho de que en aquel "convivio" para la partera casi no se percibe la presencia de hombres. Sea porque han migrado, sea porque los preparativos son quehaceres estrictamente femeninos. Incluso cuando aquel día los hombres están en casa se dedican a sus propias labores y comen también aparte. Su participación en el convivio se restringe al surtimiento de la cocina con la leña, el maíz y las plantas para el agua. Deben ser cortadas el mismo día que serán utilizadas o el día precedente. La tradición exige que esas plantas sean traídas de la milpa o del solar por el papá del bebé, y si éste no puede, las debe traer uno de los abuelos. No obstante, hoy en día esta tarea frecuentemente la realiza una de las abuelas del recién nacido.

Las nuevas mamás, después de ser limpiadas, no representan ya ningún peligro para otras personas. Por el contrario, pueden tener algunas facultades benéficas para los demás. Una de ellas es su leche, con la cual se curan las dolencias de los ojos.

Durante este periodo la mamá joven empieza a escuchar otros consejos y advertencias, esta vez concernientes al cuidado y la educación del bebé. Uno de ellos es que cuando el bebé está llorando es mejor levantarse a cada rato y mecerle. Si uno nada más amarra el hilo a la cuna y sólo lo jala para no tener que acercarse a cada rato, el bebé puede hacer un "popó" tan largo como la cuerda atada a la cuna.

ESPECIALISTA DE LOS NIÑOS

Aunque el trabajo de la partera terminó, ésta sigue siendo para la familia del bebé una autoridad médica muy importante, pues es reconocida como aquella quien, más que nadie, conoce los asuntos de los niños. Por lo mismo, la mamá del bebé va a su casa para pedirle el remedio cuando éste padece alguna debilidad. En varias ocasiones la partera sugiere que té debe tomar el infante; por lo mismo, su solar a menudo parece un herbolario. En el caso de la calentura, puede hacer una compresa de jitomate que mantiene el frío, para la cabeza del niño. Cuando a éste le duele su garganta, la partera le

quitará la flema con el dedo envuelto en algodón mojado en aceite. De la misma manera sabrá quitar la espina atorada en la garganta. En cuanto a la tos, los remedios pueden ser varios: comer tomate con aceite, echar a la garganta jugo de limón cocido en el comal, tomar agua hervida con flor de bugambilia, a veces junto con el jugo de limón. La tradición vieja hace recordar las facultades curativas del "popó" seco y blanco del perro. Tiene que ser encontrado en un crucero de dos caminos, luego cocido en el comal, molido y hervido en el agua, colado con un trapo a un recipiente y tomado; éste puede ser un remedio eficaz para combatir la tos. La partera, como la persona que colabora con la clínica a la cual —de vez en cuando— está citada por el doctor para recibir capacitación, puede aconsejar a la mamá el uso de alguna medicina que le pueden proporcionar a ésta en la clínica, también puede sugerir la compra de un jarabe en la farmacia; no obstante, el costo de éste equivale al precio de una jornada de una persona adulta.

MADRINA

A menudo la mujer regresa con la misma partera para pedirle ayuda para sus siguientes partos. A las señoras les gusta parir con las mismas parteras, debido a la íntima relación que se dio durante el primer embarazo. Es muy común que la misma señora intervenga como partera familiar, siendo la partera de la joven, de su mamá, de sus hermanas y quizás de su suegra y sus cuñadas.

Por su disposición de llegar con el auxilio rápido, las parteras son de las personas más respetadas y queridas en las comunidades. Ese sentimiento se traduce en el número de ahijados que tienen y en la cantidad de regalos que reciben a lo largo del año: fruta, verdura, alguna comida u otras cosas.

En la actualidad, para las parteras la cantidad de ahijados disminuye. Hoy, junto con la diversificación del trabajo y la migración, creció el número de los padrinos solicitados. Algunos de ellos son los doctores y las enfermeras, otros son los familiares o vecinos más acomodados: comerciantes, albañiles, carpinteros, músicos tradicionales o modernos, choferes de camionetas, entre

otros. El grupo más solicitado para ser padrinos o madrinas lo constituyen los migrantes que viven en las ciudades y que siempre pueden fungir como prestamistas de dinero, en el caso de falta de recursos, o apoyar a sus prójimos con el alojamiento y la búsqueda de trabajo, cuando estos últimos deciden mudarse a la ciudad.

OTRAS CARACTERÍSTICAS DE LA "SUERTE"

A la partera se le busca todavía más cuando demuestra otras capacidades, aquellas de curar. Aunque el mismo rol de partera ya exige ciertas habilidades de curandera, como saber presentar al bebé y a su mamá delante del altar, así como "limpiar" y proteger a las personas y el espacio, hay parteras que gozan de la "suerte" de otras curaciones.

La "suerte" de curar se manifiesta en la forma parecida a la de ser partera, es decir, a través de un sueño o un acontecimiento real. Por lo tanto, la partera también puede saber hacer "limpias", curar de "espanto", del "aire" o de "envidias". Hay quienes son hueseras. Una sola persona puede tener la "suerte" de poder realizar varias curaciones a la vez. Sus capacidades son descubiertas poco a poco por los familiares y los vecinos, por lo cual a la casa del médico tradicional empiezan a ir cada vez más pacientes.

Por lo mismo, la partera que es a la vez curandera, puede apoyar a las mamás con otros remedios y curaciones. Puede, por ejemplo, hacer una curación de "espanto" o una "limpia", tanto al bebé como a la mamá, pues ocurre que a la nueva mamá se le cae el niño de su rebozo y el espanto que provoca la situación amerita una buena curación para ambos. A veces los dos se enferman y hay que ver que no tengan "aire". Las situaciones en las cuales puede intervenir la persona que funge como partera y curandera a la vez, son muy variadas y a menudo bastante cotidianas.

Los médicos tradicionales se dividen no sólo por sus capacidades, sino también por los espacios en los cuales actúan, así como por las formas de gratificación que piden. El pago puede variar desde lo que tiene uno, hasta

unos "cienes". Parece que la gratificación que recibe la partera está más homogeneizada. Actualmente, la partera de la región recibe por su trabajo 150 pesos⁹ más la comida del último día de su trabajo. Pero ocurre que ese convivio coincide con algún funeral u otro acontecimiento que no permite hacerlo. Así que, en vez del convivio, la partera puede recibir el mole traído directamente a su casa o puede preferir el pollo o la gallina vivos. Las parteras que utilizan sus otras capacidades reciben gratificaciones por sus curaciones.

"SUERTE" COMO COMPROMISO Y RESPONSABILIDAD

La "suerte" es un compromiso y una responsabilidad. La "suerte" está dada y tiene que ser cumplida. Por lo mismo, se puede escuchar que cuando la partera y/o la curandera no acepta recibir a algún paciente que llega cuando ella no tiene tiempo, está cansada o dormida, luego no puede dormir o le duelen la cabeza u otras partes de su cuerpo. Entonces tiene que levantarse, prender la vela y pedir el sueño delante del altar. La repercusión de haberse negado al paciente puede tener lugar también en el sueño, donde las personas que anunciaron la "suerte" siguen vivas y siempre pueden reclamar la falta del cumplimiento de trabajo a quien lo habían confiado. "¡Levántate, hay personas que llegaron a verte!", puede escuchar la dormida.

Las parteras, así como otros médicos, sienten la necesidad de agradecer por su "suerte", pedir la fuerza y la habilidad para el futuro. Por lo tanto, llevan las ofrendas al cerro u otros lugares sagrados de su región y/o a la iglesia. La abundancia de la ofrenda, así como la frecuencia de hacerla, depende de cada médico.

No obstante, es conocido y se entiende que en el seno social muchos médicos tradicionales temen manifestar abiertamente sus capacidades cura-

⁹ La jornada de un hombre equivale de 60 a 70 pesos, mientras que la jornada de una mujer es de 40 a 50 pesos. Podemos decir que nueve meses de trabajo, más el parto, el cuidado del bebé y de su mamá equivalen de tres a cuatro jornadas de la partera, lo que por la falta de dinero en la región constituye una cuota significativa para cualquier hogar.

tivas. Eso último se debe a que siempre pueden ser acusados de las prácticas que tienen influencias dañinas y que en el lenguaje cotidiano se definen como “envidias” o “brujerías”. Comúnmente en las comunidades indígenas la gente tiene temor de ellas y son con frecuencia la explicación de las cosas malas que suceden en los hogares, asociando a las personas que conocen el curanderismo con actividades malignas. Por lo mismo, aunque de la lista de médicos las parteras son aquellas cuyo trabajo es más respetado y menos “sospechable” como ya hemos mencionado, una buena partera tiene que manifestar ciertas capacidades de curandera. Sin embargo, hay aquellas que prefieren no revelar su “suerte” en su comunidad y, por esta razón, ejercen su trabajo en las aldeas vecinas.

PROFESIONALES

La falta de una respuesta adecuada por parte de la clínica frente a la tradición y la cosmogonía de los habitantes de las comunidades provoca que la clínica y el doctor, en la gran mayoría de casos, sean percibidos sólo como uno de los últimos remedios. Hasta finales del siglo xx, lo mismo ocurría en el caso de los embarazos; la clínica de la comunidad atendía el embarazo después de la partera y a veces a través de ésta. De allí la idea del programa del INI¹⁰ para apoyar y capacitar a las parteras y, gracias a ellas, tener conocimiento sobre la salubridad y los problemas de las mujeres y los niños durante el embarazo, el parto y los primeros días después del nacimiento. Otro asunto importante fue conocer el grado y los métodos de la aplicación de la anticoncepción. A partir de los años ochenta, en varias regiones de México, las parteras que entendían el español fueron invitadas a los cursos y a las prácticas en las clínicas y los hospitales. Las capacitaciones terminaban con la entrega de un diploma a cada participante como reconocimiento a su oficio de partera tradicional.

¹⁰ Instituto Nacional Indigenista, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

La siguiente etapa fue la propuesta de trabajo en la región donde vivían, a cargo de la supervisora de otras parteras. Cada mes, con base en una lista de preguntas detalladas a otras parteras elaboraban los informes que contenían los datos acerca de la planificación familiar, los embarazos y los partos, las paridas y los bebés. Por este trabajo las supervisoras fueron gratificadas bimestralmente con una cuota de dinero; en el caso del municipio de Benito Juárez, dicha remuneración equivalía alrededor de mil pesos.¹¹

La supervisora, en el municipio mencionado, cuenta que tenía que visitar a 10 parteras que vivían en diferentes comunidades. No en cada poblado había una partera, sino que en algunas había una, dos o tres, mientras que en otras no se encontraba ninguna. En aquella época el municipio no contaba con carretera ni con algunos de sus puentes. Por lo tanto, los caminos eran más difíciles y uno debía de confiar en sus propios pies. En la sierra, los caminos entre las comunidades, alejadas una de otra a varios kilómetros, tienen múltiples subidas y bajadas. Además, el municipio de Benito Juárez atraviesa el río Zontecomatlán dividiéndolo en dos partes que en época de lluvias quedan inmovilizadas por el agua y separadas una de la otra. Pero la partera tenía que recorrer el municipio tanto en el frío como en el calor, en los meses de lluvia y de sequía, atravesaba las milpas, los potreros, los arroyos y el río. Ocurría que en la mañana el agua era baja pero en el día subía tanto que cruzarla de regreso, sobre todo en la noche, era en verdad difícil.

Pero, un día, después de dos años de funcionar, el programa terminó. La supervisora explicó que de repente el trabajo de las parteras dejó de interesar a los licenciados y los doctores. No obstante, durante varios meses las supervisoras siguieron visitando a sus parteras y elaborando sus informes. Esperaban que el interés y la gratificación resurgieran tal como desaparecieron. Finalmente, el programa concluyó definitivamente. La propuesta del INI

¹¹ Las formas y consecuencias de la colaboración entre las parteras tradicionales y las instituciones de medicina oficial, fueron y siguen siendo el interés de varios investigadores. Por lo tanto, hoy existen numerosas publicaciones sobre el tema, entre las cuales destacan las de: Cosminsky, 2001; Huber y Sandstrom, 2001; Sieglin, *s/f*.

a las parteras se limitó a invitarlas a la enseñanza de cómo preparar ciertas medicinas, así como a participar en los encuentros regionales de los médicos tradicionales y en los días panamericanos del indio.¹²

Ese corto episodio de la colaboración entre las parteras de la región y las instituciones de la medicina oficial tuvo varias consecuencias que merecen ser enfatizadas. El reconocimiento a las parteras como supervisoras oficiales, confirmado por un diploma y la gratificación en forma de un salario bimestral, provocó que las parteras se convirtieran en las profesionales tradicionales y oficiales a la vez. Y aunque sus capacidades ya tenían un digno prestigio y reconocimiento en las comunidades, el reconocimiento oficial volvió su prestigio todavía más grande. Quizás eso se debió al hecho de que el trabajo de la partera es diferente al de los demás médicos tradicionales. Mientras el oficio de estos últimos no encuentra muchas similitudes con las prácticas de la medicina oficial, con el trabajo de la partera es un poco diferente. Las consultas antes del parto, durante las cuales hay que reconocer la posición del niño, las técnicas de atender el parto y la higiene que le acompaña, el cuidado de la parida, sus problemas con la lactancia, la atención del recién nacido y la observación de éste, entre otros aspectos, son las cuestiones en común entre la partera tradicional y la medicina oficial. Allí hay bastante campo para la colaboración. Por lo tanto, a pesar de que las mujeres de las comunidades prefieren recurrir a la partera como a la primera persona que descubrirá el embarazo y las tomará bajo su cuidado, después no niegan la consulta médica en la clínica de la comunidad. Por lo anterior, el hecho de que alguna partera haya sido capacitada por las instituciones oficiales, es decir, "fue al curso", le propicia todavía más prestigio.

Esa relación entre la partera y la clínica resulta todavía más importante y reconocida en los últimos años, en los cuales se observa la llegada de los nuevos modelos de vida que entran en el campo huasteco a través de los programas de televisión, las películas, los discos de música moderna y el internet, entre otros. Un aspecto muy importante ha sido también la migración a la

¹² La fecha de este día es el 19 de abril.

ciudad que antes concernía sólo a los hombres y hoy involucra cada vez más a las mujeres, los jóvenes y las familias enteras.

OTRAS POSIBILIDADES

Los cambios socioeconómicos y culturales que entran en la región abren nuevas posibilidades para la Medicina Tradicional. Resulta que médicos tradicionales que viven en las comunidades reciben una ola de pacientes en la época de retorno de los migrantes a sus casas: el Carnaval y la Semana Santa, las clausuras de los años escolares, el Xantolo (Todos Santos), las fiestas patronales, la Navidad y el fin de año. Los migrantes aprovechan su estancia para visitar al médico y curar sus dolencias para las cuales en la ciudad no encuentran el tiempo, el médico o el dinero.

Por otro lado, junto con el desarrollo de las posibilidades de transporte, crece el espacio en el cual actúan los médicos tradicionales. Hoy algunos de ellos desarrollan sus actividades también en las ciudades donde se les invita. Otros se volvieron migrantes y ejercen su trabajo de médico en la ciudad, surtiéndose en los mercados citadinos que les ofrecen una rica variedad de hierbas, indispensables en su oficio. Entre estos se encuentran también las parteras. Si viven en la comunidad, pueden ser invitadas a la ciudad para acompañar en el parto a una oriunda de la misma comunidad o a alguna conocida de ésta. En dicha situación, el hecho de ser partera capacitada en los servicios médicos oficiales es un gran elemento que puede servir como recomendación. A la partera se le pagarán sus viáticos y una cantidad de dinero un poco mayor a la que recibe en la comunidad, donde siempre hay menos dinero. Además, tendrá la posibilidad de visitar a los familiares y parientes que allí tenga.

Sin embargo, tanto en las ciudades como en las comunidades aumenta el número de las mujeres que dan a luz en las clínicas. Hasta finales del siglo xx, fueron todavía la minoría, pero la situación empezó a cambiar junto con el desarrollo de los programas de salud estatales y regionales, que obligan a

las parteras a informar a las clínicas sobre los embarazos; a las parturientas les proponen los estudios de laboratorio en los cuales se detecta, entre otros, la presencia del VIH; se les advierte a las futuras mamás sobre los peligros de parir en casa, etcétera. Todo eso ocurre bajo un estricto control del programa Oportunidades, que para varias familias sigue siendo una fuente importante de ingresos. En estas circunstancias, el viejo rol de la partera disminuye y su trabajo, cada vez se limita más al cuidado espiritual de la mujer durante el embarazo, acompañar a ésta a la clínica del pueblo, realizar el baño del recién nacido en hierbas, así como la presentación del bebé y sus familiares delante del altar. No obstante, hay que enfatizar también el hecho de que esa situación concierne, sobre todo, a las comunidades más cercanas a los servicios de la medicina oficial y con mejores servicios de comunicación y transporte (carreteras, puentes, automóviles y teléfonos).¹³

Por otro lado, es importante mencionar que muchas mujeres que se fueron de su comunidad por algún tiempo decidieron regresar para el periodo del embarazo y el parto. Sus motivaciones fueron y siguen siendo diferentes. Una de ellas es la mala condición económica de la mujer migrante, la cual a menudo no le permite vivir esta etapa de su vida fuera de su comunidad. En la ciudad tiene que trabajar para mantenerse. El embarazo y la falta de apoyos sociales no le permiten pagar alojamiento, electricidad, agua, comida y la atención del parto. Luego no habrá con quien dejar al niño para ir a trabajar, no podrá pagar la medicina y las consultas del bebé o de ella misma. Esa es la situación común sobre todo de la mujer soltera y sin otros familiares en la ciudad. Lo mismo sucede con las mujeres casadas que han migrado con sus esposos. Unas veces regresan solas y otras con sus hombres. La situación en la comunidad es muy diferente. No hay que pagar la renta de una casa, no hay que pagar el agua, no hace falta la comida y los gastos del parto son menores que en la ciudad. Además, en la comunidad uno puede contar con el apoyo de los familiares en cuanto al cuidado del bebé.

¹³ En 2007 se estimaba que uno de cada tres nacimientos en Veracruz asistía la partera tradicional (Díaz, 2007).

También hay otra motivación que hace que las mujeres regresen a la comunidad: la posibilidad de atención médica durante el embarazo en la comunidad y sus alrededores. Es atractiva la presencia de las parteras comunitarias, con quienes parían sus mamás, sus suegras, sus hermanas y sus cuñadas. Asimismo, se cuenta con los servicios de las clínicas de las comunidades y de los municipios, cuya presencia disminuye el peligro de un mal embarazo y un mal parto. Finalmente está un nuevo factor, muy reconocido por las mujeres que llegan de la ciudad: el hecho de que las parteras tradicionales colaboren con las clínicas. Las mujeres migrantes son las que más se deciden por ese factor al escoger a su partera.

Habría todavía otros motivos, tanto personales como comunitarios, que provocan el regreso de las mujeres a sus comunidades. Después del parto algunas de ellas regresarán con el bebé a la ciudad, otras lo dejarán a cargo de sus padres o suegros, y otras decidirán quedarse a vivir en la comunidad.

CONCLUSIÓN

La tradición exige de las parteras la revelación de la "suerte", adquisición de experiencia propia y la elaboración de una forma particular de trabajar. Pero los servicios de la medicina oficial les ofrecieron a algunas la posibilidad de ampliar su conocimiento de la práctica tradicional, a través de la capacitación en las instituciones oficiales.

El hecho de ser reconocidas oficialmente con un diploma y la propuesta de trabajo gratificado con un salario bimestral, las convirtió en profesionales tradicionales y oficiales a la vez. Por otro lado, los cambios relacionados con la rápida comunicación y con las nuevas formas de transporte abren a las parteras los nuevos espacios donde pueden actuar, por lo cual algunas se vuelven parteras de la ciudad.

Obsequiadas y obligadas por la "suerte", las parteras tratan de responder a las necesidades de otras mujeres. A pesar de la constante disposición, que a veces toma la forma de sacrificio, las parteras gozan de gran satisfacción por

su trabajo relacionado con la llegada al mundo de nuevos seres humanos, así como del gran respeto de la gente. "Es un trabajo muy bonito", concluye la partera.

Mientras la medicina oficial no tenga ninguna propuesta para las dolencias arraigadas en la cosmogonía de los habitantes de las comunidades, y mientras las posibilidades económicas de los vecinos los mantengan al margen de los remedios costosos de la medicina oficial, el futuro de la Medicina Tradicional no está en peligro.

No obstante, la situación del oficio de la partera es diferente. Junto con el desarrollo de los programas oficiales de salud, el rol de las parteras tradicionales va a ir disminuyendo y su campo de actuación se concentrará sobre todo en las comunidades más retiradas de los centros de salud oficiales y menos accesibles debido a la falta de formas de comunicación y transporte.

BIBLIOGRAFIA

- Cosminsky, Sheila, "Maya Midwives of Southern Mexico and Guatemala", en Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press (Mesoamerican Studies; Medical Anthropology, Health Care), pp 179-210, Austin, 2001.
- Díaz, Livia, "Asisten las parteras uno de cada tres nacimientos en Veracruz", *CIMAC Noticias*, Poza Rica, Veracruz, 17 mayo 2007.
- Huber, Brad R. y Alan R. Sandstrom, "Recruitment, Training and Practice of Indigenous Midwives: From Mexico-United States Border to the Isthmus of Tehuantepec", en Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press (Mesoamerican Studies; Medical Anthropology, Health Care), pp 139-178, Austin, 2001.
- Motolinia o Benavente, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, DASTIN Historia, Serie: Crónicas de América, México, 2001.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, CONACULTA, Serie: Cien de México, México, 2000.
- _____, *Códice Florentino*, (ilustrado), Ed. Facs. Coloreadas de Francisco del Paso y Troncoso, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Antropología, México, 1926.
- Sieglin, Veronika, *Políticas de modernización sanitaria, reconfiguración de concepciones éticas y participación social de parteras tradicionales*, s/f.

SABERES Y PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS ENTRE LOS NAHUAS DE NAUPAN, PUEBLA

Lourdes Báez¹

PREMISA INTRODUCTORIA

El grupo de especialistas rituales nahuas de Naupan forma parte de un sector privilegiado que debe su profesión a los designios de las divinidades, lo que indica que no cualquiera puede pertenecer a este selecto grupo de ritualistas. La presencia de estos personajes en el escenario comunitario, así como la naturaleza de sus acciones, nos remiten, sin lugar a dudas, a prácticas de raigambre ancestral que aún comparten los habitantes de la región donde se asienta Naupan y que se manifiestan con un dinamismo singular.

El municipio de Naupan, con una población mayoritaria de habla nahua,² se ubica en el norte de Puebla, en la frontera en donde convergen dos regiones: la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla. La llamada Sierra Norte de Puebla, siglos atrás, era parte también de una de las culturas más relevantes de Mesoamérica, la del Totonacapan, cuyo centro principal de poder era El Tajín, y que junto con la Huasteca, de fecunda tradición ancestral y también con un importante papel protagónico en la historia, dieron gran esplendor a la región del Golfo. En este contexto, el proceso de articulación simbólica que se generó en Naupan, gracias a su estratégica ubicación, se nutrió también de otras tradiciones como la del catolicismo que influyó notablemente en la

¹ Subdirección de Etnografía/Museo Nacional de Antropología, INAH.

² El Censo de 2000 estima que, del total de población del municipio de Naupan, 9 613 habitantes, 9 237 son indígenas hablantes de náhuatl, lo que equivale a 96.1%.

manera de concebir el mundo; sin embargo, en este proceso de resignificación y refuncionalización de la cultura nahua se ha mantenido vigente la matriz cultural de la cual procede: la tradición religiosa mesoamericana. La vigencia de un *corpus* de creencias y prácticas rituales que remiten a esta tradición cultural en estos grupos manifiesta un modo de pensar que ha actuado como instrumento de resistencia y que es producto de una larga historia de opresión y de penetración ideológica (López Austin, 1990: 14). Ésta persiste porque se mantienen las condiciones materiales de existencia que no han variado mucho, a pesar del paso del tiempo, y que tienen como elemento puntal y operador simbólico de su cosmovisión al cultivo del maíz.

Entre las prácticas que mantienen una vigencia de primer orden están las relacionadas con el bienestar físico del hombre. Esto deriva en parte porque para los nahuas la mayoría de sus males son de origen sobrenatural, por lo cual atribuyen mayor eficacia a las prácticas terapéuticas de su tradición que a las de la medicina científica. Por otro lado, la experiencia para los nahuas es fundamental; saben que los especialistas rituales tienen ya un largo camino recorrido, siempre ratificado por la divinidad, y además mantienen una relación directa con ella; pero quizás lo más importante es que ellos comparten sus valores y su cultura en oposición a los médicos llegados de fuera que en términos identitarios representan la "otredad".

La salud no sólo implica el buen estado físico del organismo humano, sino que éste debe mantenerse en equilibrio con el entorno que le rodea. De ahí que el término de médico tradicional reduce las prácticas de este grupo de hombres y mujeres; que en el sentido en que éstas se desarrollan no se restringen únicamente al ámbito de la salud-enfermedad, sino que éstas involucran todo el universo del hombre desde una perspectiva holística, es decir, contempla desde el entorno físico del hombre, el cosmos y todos los entes que forman parte de su universo. Por ello, prefiero referirme a este grupo de hombres y mujeres como especialistas rituales o ritualistas, ya que el punto de partida de sus prácticas es la ritualidad como el medio para alcanzar el equilibrio y el orden del hombre en relación con su universo.

LA SALUD-ENFERMEDAD Y LA NOCIÓN DE EQUILIBRIO

El problema de la salud-enfermedad en sociedades de tradición mesoamericana está vinculado al tema del equilibrio y el orden. En la concepción de los nahuas, así como de otros grupos indígenas de origen mesoamericano, el equilibrio es básico para la integridad física del hombre; su opuesto, el desequilibrio, indica un estado patológico anómalo. Por ello, la premisa que está presente en todas las prácticas terapéuticas es alcanzar un estado equilibrado. Sin embargo, esta noción no se restringe sólo al campo de la salud-enfermedad, sino que implica todo el mundo del hombre.

Por su parte, el equilibrio deriva de otra concepción que también está omnipresente en el pensamiento mesoamericano: la dualidad. Este principio constituye el eje sobre el que se fundamenta el complejo cosmovisional de la tradición religiosa mesoamericana. El principio dual es el que ordena el cosmos y sus diversas manifestaciones; es el operador, el que debe actuar para llegar a la armonía de las partes. La búsqueda de equilibrio es necesaria para mantener el orden de todas las cosas: desde el orden cotidiano, que es lo que conmina a los hombres a cumplir los ordenamientos, manteniendo una conducta correcta (como colocar una ofrenda a la tierra antes de sembrar, no pasar en ciertas horas por determinados lugares), hasta el orden cósmico, fundamental para la buena marcha del universo, en el que se incluyen la alternancia del sol y la luna y la ciclicidad del tiempo con la alternancia de las estaciones (la de lluvias y la de secas). El equilibrio es entonces necesario y el proceso dialéctico que genera el principio dual actúa como referente normativo. Lo opuesto (el desequilibrio, la inamovilidad) lleva a una situación anómala, desordenada.

Para los nahuas, cualquier cambio orgánico lleva a la pérdida del equilibrio (López Austin, 1994: 289), es decir, a un estado de desequilibrio que puede manifestarse a través del exceso de frío o de calor, las calidades más importantes en términos clasificatorios y de donde derivan todas las polaridades de su sistema conceptual. Estas polaridades, lo frío y lo caliente, son calidades atribuidas a todos los seres del mundo; de ahí su relevancia, aunque cabe aclarar que no en todos se encuentran en proporciones iguales. No se

refieren al estado térmico de los cuerpos, sino a calidades que se manifiestan en diversas formas. Por ejemplo, tanto hombres como mujeres poseen una parte fría y otra caliente, aunque en los hombres predomina la calidad caliente, a diferencia de las mujeres, en cuya composición corporal lo frío es predominante. Un desequilibrio corporal ocurre porque falta una parte proporcional de alguna de las dos fuerzas, lo que seguramente se traducirá en enfermedad. Por ejemplo, en un susto, lo que se queda "atrapado" es parte del *tonal*, entidad de calidad caliente; por lo tanto, la terapia que se debe realizar consiste en restituir al organismo el calor perdido. Por su parte, una mujer embarazada sufre un cambio orgánico importante: la ausencia de sangre menstrual en su organismo la lleva a acumular calor, lo cual es una fuente de peligro para algunas cosas, como la milpa, que puede dañarse por la presencia de una mujer preñada; el "aire" que emana de esa retención de calor impregna y daña a las plantas. Sin embargo, en su estado, la acumulación de calor es benéfica para la gestación de un nuevo ser. Durante el parto, al arrojar toda la sangre contenida durante nueve meses, la mujer se encuentra también en un estado peligroso por la pérdida de calor de manera súbita, lo que lleva a la partera a restituir la fuerza calórica perdida a través de la ingestión de alimentos balanceados y los baños en el temazcal acompañados de hierbas consideradas calientes.

Si bien todo en el mundo es portador de fuerzas de connotación fría y/o caliente, es en el hombre donde se condensan de manera armónica las fuerzas del cosmos; de ahí la necesidad de mantener el equilibrio para no dañar lo que le rodea. López Austin señala, a propósito de la relación de los antiguos nahuas con su universo, que el hombre "debía mantener el equilibrio para desenvolverse en el mundo en forma tal que su existencia y la de sus semejantes no se vieran lesionadas: equilibrio con las divinidades, con su comunidad, con su familia, con su propio organismo" (1984: 301).

La configuración del cosmos sagrado, en el que la dualidad rige su marcha de manera armónica, se corresponde en el mundo del hombre a través de un orden social legitimado. Por ello, lo sagrado y lo social se imbrican para formar parte de los mismos principios organizativos y asociativos; de ahí la

reiteración de que el buen estado físico del hombre depende del equilibrio del entorno. Así, en la mayor parte de las prácticas terapéuticas que los ritualistas realizan en Naupan el entorno físico es el principal destinatario de las ofrendas solicitadas al enfermo. El incumplimiento de esta responsabilidad trastoca el orden, y por ende, se comete una infracción que obligadamente repercute en el entorno.

Todo desequilibrio es adjudicado, en primer lugar, a alguna transgresión del hombre sobre su entorno. Si bien en la mayor parte de los casos ocurre de forma involuntaria, el resultado siempre es el mismo: el desorden del entorno. El castigo llega en la forma de una enfermedad para el transgresor, que entonces se convierte en víctima. También puede llegar a ocurrir que el castigo recaea sobre los bienes de subsistencia del grupo cuando la infracción fue mayor, como pueden ser una mala cosecha, el cumplimiento incorrecto de los ciclos de la naturaleza (falta o exceso de lluvia). En síntesis, para los nahuas cualquier evento de la naturaleza que no llegue a buen término es causado por algún acto transgresor de un individuo o una comunidad completa.

En este sentido, son los especialistas rituales los que actúan como intermediarios entre los hombres y las divinidades que gobiernan el entorno del hombre; de ahí la importancia de su trabajo, que no se restringe a mantener el buen estado físico del hombre, sino que a través de ellos se propician a las divinidades; su gestión hace posible mantener la armonía entre el cosmos y el orden social porque sólo con el conocimiento profundo y la experiencia que poseen es posible alcanzar estos objetivos.

EL MUNDO EXTRAHUMANO DE LOS NAHUAS

Hemos señalado que el bienestar físico del hombre no sólo depende de él mismo, sino que es necesario que exista armonía entre él y todo su entorno porque en su sistema de representación todo lo que le rodea se encuentra animado. Todas las fuerzas que se encuentran en su universo son concebidas a imagen y semejanza del hombre, pues el espacio se considera como un

espacio vivo, cuyas cualidades, que son de distintas clases, son compartidas por todos los seres vivos que habitan el mundo (Espinosa, 2001: 42). Por ello, resulta lógico que todas las experiencias del hombre en su cotidiana existencia se encuentren dirigidas a tratar de controlar el equilibrio de todas las fuerzas que dominan su entorno para mantener el bienestar social. Por ejemplo, los cerros para los naupeños son lugares que poseen una importancia fundamental, pero particularmente para los especialistas rituales, porque de ellos aprenden sus conocimientos para curar; son morada de entes sobre-humanos y divinidades que son los que mandan sobre los hombres. Esto confirma la aseveración que Heyden (1991) hace al considerar a las cuevas como la "gran matriz de la Tierra", pues éstas se conceptualizan como origen y destino del hombre. En las antiguas culturas mesoamericanas las cuevas eran "el símbolo de la creación de elementos cósmicos, de los dioses, de grupos humanos y de individuos" (*Ibíd.*: 501). Actualmente, también se consideran como el origen de los seres que antecedieron a los pobladores del Naupan de hoy, los ancestros de la comunidad, de quienes aprendieron cómo trabajar; además son los contenedores donde se guardan todos los mantenimientos de los hombres y la entrada al inframundo.

Entre los entes extrahumanos que conviven a diario con los hombres están los Dueños, asociados, en su mayor parte, al ámbito de la naturaleza. Los Dueños, en su origen, fueron también hombres que habitaban un mundo en donde no había diferencias entre todos los seres, ya que todos tenían como elemento en común el lenguaje: hombres, animales y piedras podían comunicarse entre sí; pero un evento del que fueron protagonistas, la creación del mundo de los hombres, los obligó a permanecer para siempre como Dueños de un lugar, del cerro, del agua, etcétera. Hoy son los que mandan a los hombres y ejercen un control sobre todo lo que ellos hacen. De ahí el temor del hombre de ocasionar cualquier transgresión al entorno, porque sus Dueños pueden enviarle un castigo que generalmente asume la forma de enfermedad y, cuando la transgresión es grave, el castigo es la muerte irremediable.

Por otra parte, los Dueños de los Cerros son los que enseñan a los especialistas rituales su profesión; pero además, cuando se trata de alguna

enfermedad grave, les dan instrucciones sobre cómo debe ser la terapia y lo que quieren como ofrenda. También les revelan el origen de la enfermedad. Los ritualistas están en permanente contacto con los Dueños de los Cerros, con lo que hacen a través de las ofrendas que les dejan después de una curación, o bien antes de que ésta tenga lugar para que les señalen el camino a seguir con una persona enferma.

La principal vía para que los Dueños de los Cerros se comuniquen con los ritualistas y les impartan los conocimientos necesarios para ejercer su profesión es a través de los sueños. Las experiencias oníricas para los nahuas son parte de sus experiencias cotidianas, que además son reales, y que tienen lugar a través del viaje del espíritu mientras se duerme. La entidad del hombre que sale mientras éste duerme es identificada como *tonal* o espíritu; es una entidad que no puede percibirse tangiblemente; por ello la describen como un "airecito" que está ahí "pero no puede verse", pero que en efecto es una de las partes fundamentales que integran a la persona. Se le identifica con el pulso que se sitúa en distintas partes del organismo y es lo que mantiene con vida a los hombres; puede compararse con el *yoltica* o *yolotl*, que es el corazón. La importancia del *tonal* reside en que es la entidad por la que se mantienen los hombres con vida; su ausencia intempestiva, atribuida a un "susto", "aire" o un acto de brujería, provoca la enfermedad y en casos extremos hasta la muerte. El hecho de que sea la parte más sutil, de características etéreas, aquella que puede viajar por otros espacios y tiempos mientras el hombre duerme, le permite a éste establecer vínculos entre su mundo terrenal con el mundo extrahumano, poco visible y prácticamente intangible, pues éste le pertenece a divinidades y entes extrahumanos, pero que es accesible durante los viajes oníricos que realiza el especialista ritual. Por otro lado, el que el *tonal* salga mientras el hombre duerme puede resultar peligroso. Es factible que, como puede desplazarse por otras dimensiones del universo, quede atrapado en un lugar inhóspito y cuando despierte estará muy debilitado, ya que su *tonal* no va a encontrarse en su lugar; la ausencia prolongada de esta entidad también puede llegar a enfermar a una persona.

LAS ENFERMEDADES Y SU ORIGEN

Había señalado líneas arriba que para los nahuas de Naupan la mayor parte de las enfermedades³ que los aquejan tienen un origen sobrenatural; sin embargo, dentro de este universo no a todas podemos atribuirles la misma procedencia. En una primera clasificación, son cinco los orígenes más comunes: las que envían los santos, las que son enviadas por algún Dueño, las ocasionadas por otras personas con "corazón fuerte", las ocasionadas por los "aires" o *amo cualli yeyecame* y las solicitadas por alguien mediante actos de brujería. Esta clasificación tiene su correspondencia con el tipo de ritualista, ya que los orígenes diversos de estas enfermedades indican también un grado distinto de peligrosidad; es decir, no todos los ritualistas atienden cualquier tipo de mal. Cabe aclarar, además, que estos cinco orígenes de la enfermedad pueden imbricarse porque un Dueño puede enviar a un individuo un "aire", lo mismo que una práctica de brujería puede hacer que a través de la sombra del especialista ésta arrebate el *tonal* de una persona, o el incumplimiento de una responsabilidad comunitaria por parte de la autoridad puede ocasionarle una enfermedad enviada por algún Dueño insatisfecho de la conducta de la autoridad. Sólo las que son enviadas por los santos no involucran a alguno de los otros entes señalados, así como las ocasionadas por otra persona, como el "mal de ojo", lo que ocurre casi siempre de forma accidental. Todo va a depender de si es una acción que llega a un hombre de manera involuntaria o si se hace a petición expresa de alguien.

Todos los hombres, en algún momento de su vida, han tenido enfermedades enviadas por los Dueños; la más común es el "susto". Aunque, dependiendo de la transgresión, la enfermedad puede llegar a ser de extrema gravedad, lo que puede desencadenar en la muerte del infractor. En este caso es obvio que el mal no es un "susto", sino que puede llegar a ser un "aire", calificado como malo, enviado por algún Dueño. En el caso de enfermedades enviadas por los "aires", éstas también pueden ser solicitadas a través de un acto de brujería.

³ En este texto sólo voy a referirme a enfermedades de origen sobrenatural.

Señalé como el primer tipo de origen de la enfermedad aquella que es enviada por algún santo. En este caso —el motivo resulta claro— se debe al castigo que envía un santo o una virgen a un individuo, aunque lo más frecuente es que éste se dirige hacia la colectividad por no haber sido tratado con respeto o por no haber celebrado su fiesta como debe ser. Este tipo de castigos no es frecuente, pero cuando llega a ocurrir suele ser muy grave. Daré un ejemplo: una de las ancianas ritualistas de Naupan me confió, en vísperas de la fiesta patronal un par de años atrás, que hace muchos años la ofrenda que se le obsequió a San Marcos, el Santo Patrón, no le gustó a éste. En aquella ocasión, en lugar de darle los guajolotitos y pollitos vivos, como ahora se los dan al santo, los sacrificaron, pero además regaron su sangre en el atrio de la iglesia. Esto es lo que no le agradó al santo; se enojó tanto que su castigo recayó en los niños, quienes empezaron a morir en cuanto terminó la fiesta. La gente se alarmó mucho y desde entonces ponen mucho cuidado en toda su celebración, pues una de las peticiones que se le hacen al santo es precisamente la salud de los niños de la comunidad.

Cada año, antes de su fiesta, San Marcos le comunica a esta ritualista, encargada además de preparar su ofrenda y cuidar que durante la fiesta no le falte nada, qué es lo que desea como obsequio; por lo general siempre son los mismos regalos, por lo cual lo importante es que los mayordomos cumplan con su trabajo de manera eficiente para que el santo quede contento por su festejo. San Marcos siempre se hace presente en alguna forma en casa de esta ritualista para “avisarle”⁴ que está listo para su festejo, y es en sueños donde se hace presente para decirle lo que quiere.

El segundo tipo es la enfermedad que envía algún Dueño de la Naturaleza. Esta es la más común porque es frecuente que alguien cometa alguna

⁴ Hace algunos años que la visité estaba muy contenta porque acababa de pasar San Marcos a saludarla; ella en principio no le reconoció, pero él sí la conocía; la llamó por su nombre. Era un anciano vestido como los hombres de Naupan, con camisa y calzón de manta y huaraches; iba acompañado por un perro. Después de saludarla le pidió agua para su perro y ella lo invitó a pasar y sentarse. Cuando se fue se dio cuenta que era el santo.



Ritualista encendiendo velas al término de la fiesta en honor a San Marcos.

infracción en el entorno. Pero sobre todo son los niños los más expuestos a este tipo de enfermedades.⁵ Me refiero al “susto”. Éste se debe a una caída en un charco de agua, en un camino, en un pozo, en un río, etcétera. Todos estos sitios son considerados peligrosos, ya que se encuentran fuera del espacio socializado y pertenecen a la naturaleza. Cualquier espacio que tenga su Dueño es donde ocurre este tipo de mal. Por lo general el accidente tiene lugar de manera involuntaria. El infractor, al caerse o accidentarse, sufre un “susto” por la impresión de un evento imprevisto, mismo que le provoca que alguno de sus *tonalme*,⁶ debido al repentino golpe, salga del cuerpo y se quede atrapado en el lugar donde ocurrió el incidente. Obviamente la salida del *tonal* no es espontánea; el Dueño del lugar donde ocurre el percance lo atrapa porque considera que es un acto que le provoca alguna molestia. Al retirarse del lugar el transgresor empieza a sentir los efectos de la falta del

⁵ Los niños son, en términos simbólicos, el sector más vulnerable de la población. Se encuentran en pleno proceso de conformación como seres sociales y, por tanto, son débiles.

⁶ Plural de *tonal*, pulso.

tonall pulso en su organismo. Los síntomas más comunes son fiebre alta, desgano, falta de apetito.

El tercer tipo de enfermedad es el que provocan aquellas personas que tienen un "corazón fuerte" y es el llamado "mal de ojo". Las víctimas más frecuentes son los niños pequeños. Las personas que al dirigir su mirada hacia un niño y le provocan daño lo hacen de manera involuntaria; es a través de la vista como el "aire" del corazón penetra en el organismo de los niños; como estos son pequeños, su organismo es aún susceptible de cualquier daño. Los síntomas son fiebre alta, sudor, llanto. Por lo general la terapia la realiza alguna persona que no necesariamente sea especialista, sino que puede ser alguien capaz de causar daño por tener también el "corazón fuerte", es decir, la premisa es que quien es capaz de causar mal es también capaz de eliminarlo de la víctima.

El cuarto tipo de enfermedad es más grave; es la ocasionada por los "aires malos" o *amo cualli yeyecame* y puede tener varios orígenes: una transgresión grave a un espacio peligroso, como una cueva, un pozo de agua. Los nahuas cuentan muchas historias de personas que invaden estos espacios; tienen experiencias de haber llegado hasta lugares donde los hombres no pueden llegar, donde viven los Dueños. A su regreso al mundo terrenal cuentan su experiencia y al poco tiempo mueren víctimas del "aire" enviado por el Dueño del lugar por haber invadido su morada.

El quinto tipo de enfermedad también es ocasionado por los "aires malos", pero en este tipo coloco aquellas enfermedades, en forma de "aires", que envían los ritualistas a petición de un tercero. Esto lo realizan "llamando" al *tonal* de la víctima a través de la utilización de una veladora que "absorbe" la fuerza vital del individuo, dejándola "bajo resguardo" del Dueño del lugar, desde donde se hace la petición al mismo y que puede ser el cerro, un pozo de agua, una cueva, un cruce de camino, hasta la misma iglesia católica. A diferencia de la anterior, la enfermedad de este tipo, si se atiende a tiempo, puede curarse; su terapia lleva mucho tiempo porque los "aires malos" son reacios a abandonar a la víctima, por lo que todo el tiempo que dura el proceso terapéutico las ofrendas solicitadas a la víctima son abundantes.

LOS ESPECIALISTAS RITUALES

Los especialistas rituales en Naupan, como muchos otros que se encuentran en otras regiones indígenas del país, ejercen su saber tradicional no de forma institucionalizada como la que existía entre los antiguos mexicanos (Lupo, 1995: 58), pero sí llevan a cabo toda una gama de prácticas rituales; y al igual de lo que ocurría entre los antiguos pobladores de Mesoamérica, los nombres con los que se designa a estos especialistas corresponden al tipo de actividad que desarrollan, aunque no a las funciones (López Austin, 1967: 87). De igual modo, si bien su nivel de conocimiento no puede ser comparado con el de aquellos especialistas que les antecedieron, es evidentemente superior al que comparte el resto de la población.

Sin embargo, en este punto, no es suficiente para convertirse en especialista ritual que alguien posea un amplio *corpus* de conocimientos referidos a su universo sobrenatural, sino que es fundamental que además de haber sido "señalados" por la divinidad para poner en práctica esos conocimientos se esté en posibilidades de ejercer ese saber con pleno dominio y eficacia.

Pues si bien no existe una regulación institucional del saber, una de las condiciones que prevalecen para pertenecer al "privilegiado" grupo de especialistas rituales es haber recibido el mensaje de la divinidad mediante "signos" y señales de procedencia sobrenatural como son el día de nacimiento, los sueños, las visiones, ser aquejado por alguna enfermedad que la divinidad envía como prueba, o poseer ciertas características⁷ muy específicas como ser zurdo, gemelo u homosexual,⁸ entre las más comunes. Aunque también es determinante e importante que el elegido, al recibir el llamado de la divinidad, tenga total predisposición para poder formar parte

⁷ Ya en la época prehispánica cualquier defecto físico o alguna característica poco común en los hombres era atribuido a un origen sobrenatural, con lo cual al sujeto se le identificaba con alguna deidad que poseía la misma marca, lo que los hacía ser semejantes porque compartían la misma naturaleza (López Austin, 1984: 413).

⁸ En uno de los pueblos de Naupan hay un curandero muy prestigiado que es homosexual; incluso viste con la ropa femenina tradicional.



Partera con sus nietos.

del selecto grupo de especialistas rituales. A todo esto habría que añadir otro requisito fundamental que es el de poseer una capacidad anímica particular como “tener un corazón fuerte”, para poder soportar los peligros a los que permanentemente están expuestos los ritualistas. A estas características se puede agregar otra muy importante del campo de los saberes, como lo es tener una “favorable predisposición intelectual” (Lupo, 1995: 73), pues es difícil que un especialista se revele, como señala Lupo (*ibidem*), “desprovisto de una mente vivaz, memoria pronta, curiosidad intelectual, paciencia y minuciosidad”, requisitos que sin lugar a duda son necesarios para la delicada e importante función que tienen por delante.

Esto es, por supuesto, particularmente importante, ya que siempre deben demostrar su habilidad en el constante trato que mantienen con entes y divinidades, quienes poseen una conducta ambigua, pues lo mismo muestran un lado amable y generoso, cuando el hombre les ofrenda, o bien una actitud de avaricia y envidia cuando éste comete alguna infracción; pero en el caso de los “aires malos”, estos son muy caprichosos y ambiciosos; la negociación con

ellos siempre es muy difícil. Por ello es determinante la habilidad de los especialistas rituales para saber cómo “negociar” los bienes para la subsistencia de los hombres, lo que se lleva a cabo mediante el intercambio permanente a través del pago con ofrendas a cambio de dones, en este caso de la salud.

Entre los signos que recibe el candidato a ritualista, el principal tiene relación con el día de nacimiento, que es el que define el destino de la persona; una ritualista señalaba así este aspecto: “Cada día tiene su suerte de nacido”.⁹ Con lo cual aquellos que han sido elegidos para ser ritualistas nacieron en lunes, domingo, miércoles o jueves; esto indica que las posibilidades para ejercer esta profesión son más amplias.

Pero no es suficiente con haber nacido en un día determinado; es preciso que la divinidad elija al que será el “receptáculo divino”. Por ello estamos de acuerdo con lo señalado por Gruzinski (1988: 35) a propósito de aquellos hombres que la divinidad designaba como sus intermediarios para velar por la salud de los hombres, cuando afirma que “no hay poder sin cuerpo que lo reciba y prácticas que lo intensifique”. Lo observado en Naupan con respecto a las formas de elección de los ritualistas permite afirmar que estos personajes poseen ese poder al que se refiere Gruzinski y que indudablemente proviene de la fuerza divina. Es esta fuerza la que permite que la comunicación de estos ritualistas con las divinidades sea constante, la cual tiene lugar a través de distintas vías como las del éxtasis, la posesión o alucinación.¹⁰ Es gracias a ese poder sobrenatural que las divinidades les han otorgado que los ritualistas pueden tener libre acceso a lo inaccesible, como son los lugares sagrados del mundo de los dioses (*ibídem*), pues este vínculo que se ha establecido entre

⁹ Entre los antiguos nahuas el *tonalli* del día de nacimiento era el que determinaba el carácter y el destino de una persona; este elemento se integraba en el ser humano y era importantísimo “en el funcionamiento del organismo, regulador de la temperatura corporal, condicionante de la salud y generador de procesos patológicos” (López Austin, 1984: 401).

¹⁰ En el caso de algunos ritualistas cuya función es establecer contacto con los “aires” y también aquellos que ejercen la adivinación, tengo datos de que realizan sus prácticas en estado alterado de conciencia, pero no he podido confirmar el uso de sustancias psicoactivas; ellos señalan como única vía la proporcionada por las visiones oníricas a través del sueño.



Partera durante el ritual "Lavado de manos".

las divinidades y el hombre tiende a estrecharse; por ello no es casual que al ser mediadores entre la divinidad y los hombres se les conciba incluso al mismo nivel de sacralidad. Porque solicitar algo a algunos de estos ritualistas es como hacerlo con la propia divinidad.

El "don", la "suerte" que les fue otorgada para ejercer su profesión de especialista ritual, proviene de Dios; él designa a los que van a realizar este trabajo que es fundamental para mantener la buena marcha del cosmos y el orden social. Sin embargo, la mayoría¹¹ de los especialistas rituales va a mantener una relación permanente con un "cerro patrón" al que consideran su Dueño, porque es el que les transmite los conocimientos para ejercer su "trabajo" y el que los "manda" y controla. Este contacto con el Dueño del Cerro tiene lugar a través de los sueños; en estos se presenta como si fuera cualquier hombre o mujer de la comunidad, vestido a la manera tradicional. En los sueños, es decir a través del viaje del *tonal* del ritualista, el Dueño del

¹¹ Sólo aquellos especialistas que curan a través de los santos no tienen "cerro patrón", sino es un santo el que les va señalando cómo curar, cuál es el diagnóstico del enfermo.

Cerro le da las indicaciones precisas de lo que deben hacer con sus pacientes, le comunica el tipo de mal que aqueja a su paciente y le dice lo que quiere a cambio del restablecimiento del enfermo. Es importante aclarar que la forma en que opera esta relación entre el ritualista y el Dueño del Cerro es un sistema de intercambio de dones; una curación nunca va a tener resultados favorables sin el regalo a la divinidad. Cabe señalar que los ritualistas sólo pueden “ver”¹² al Dueño del Cerro a través de la experiencia onírica del *tonal* o mediante un estado de conciencia alterada, pues en cualquier otra situación éste es prácticamente imperceptible, es como un “aire”, y de hecho así lo consideran.

EL CAMPO DE LOS RITUALISTAS

A diferencia de lo que prevalece en su sistema de representaciones en cuanto a la diferencia de género, donde está presente una división de tareas correspondiente a cada sexo, con la obvia inferioridad de las mujeres, en términos de fuerza, con respecto a los hombres, en el campo de la ritualidad estas diferencias se diluyen, pues hombres y mujeres pueden acceder indistintamente al terreno de lo sagrado; incluso en profesiones como la de las parteras el poder que ejercen se iguala al de los hombres. El saber ritual en Naupan está en manos de distintos tipos de especialistas rituales y coincide con lo que señala López Austin (1984: 415) para los especialistas nahuas prehispánicos, quienes “formaban grupos demasiado heterogéneos, de todo nivel social, respetados, odiados, temidos o despreciados”. En el caso de Naupan los ritualistas forman parte de un sector muy respetado pero, al mismo tiempo, sumamente temidos debido a los poderes que hábilmente poseen; por ello, nadie desea un enfrentamiento con alguno de estos por las consecuencias que puede acarrear y que indudablemente tienen un carácter nefasto.

¹² Aunque se han dado casos en que el Dueño de algún cerro se aparece como cualquier hombre o mujer de la comunidad a quien transgrede su espacio, esta aparición tiene por lo general un carácter amenazante para la víctima potencial.



Partera durante el ritual "Lavado de manos".

En la clasificación de los especialistas rituales en Naupan consideramos dos grupos en los que el criterio para esta primera categorización deriva del carácter de su profesión. Así, en el primer grupo se ubican aquellos ritualistas que ejercen un trabajo menos peligroso y que tratan los males más comunes que aquejan a los nahuas. Es en este sector donde se sitúa la mayor parte de los ritualistas.

Entre los más importantes de Naupan que encabezan esta clasificación está el *tlamatque*: el que tiene el "don del conocimiento", del "saber". Los que se ubican como *tlamatque* pueden curar, adivinar a través del humo del copal, hacer "limpias" y también hacer el mal a terceros. Es el tipo de ritualista más completo, en función de las prácticas que ejerce. Además estos especialistas ejercen funciones del ámbito de la naturaleza, como las que involucran el ciclo agrícola.

También se le conoce como *tepahtiani* al que cura desde un "mal de ojo" hasta una enfermedad más grave; pero no puede curar a alguien de un



Ritualista preparando la "Ofrenda al agua" durante su fiesta el 3 de mayo.

"mal aire".¹³ Son también adivinos como los *tlamatque*, utilizando como técnica el humo del copal.

El uso de plantas medicinales está muy extendido; casi todas las mujeres conocen el nombre y la función de las plantas que se utilizan para curar, las cultivan en sus huertos para males sencillos de sus familias. Sin embargo, cuando la enfermedad requiere una atención especial se acude a un *tlachixque*, que es el que cura haciendo uso de plantas medicinales; aunque también utiliza como medida para reforzar el tratamiento súplicas dirigidas tanto a los santos católicos como a otros entes sobrenaturales. Este tipo de especialista y el *tepahtiani* son los más comunes. Los *tlachixque* que se auxilian sólo con los santos no tienen un "cerro patrón", sino un determinado santo quien les indica cómo atender la enfermedad.

Otro especialista que goza de gran prestigio es el *tlachichihque*, también nombrado en español "chupador", porque su "trabajo" es extraer del cuerpo

¹³ El "mal aire" por lo peligroso que resulta requiere la atención de otros especialistas lo suficientemente "fuertes" para soportar el trato con los "aires".



Ritualista durante la "Fiesta del agua".

del enfermo objetos que le han sido "introducidos" intencionalmente para dañarlo; es decir, estos objetos serían la enfermedad materializada; la extracción la lleva a cabo el *tlachichihque* chupando la zona afectada.

En el segundo grupo de la clasificación de ritualistas se encuentran aquellos cuyo "trabajo" es más delicado y peligroso; esto porque mantienen un contacto más estrecho con los "aires", antes muy caprichosos que no siempre son buenos. El trato del ritualista con estos tiene la finalidad de "persuadirlos" para que "abandonen" el *tonal* de alguien cuya enfermedad fue provocada por ellos, o bien establecer un "trato" para solicitarles que "arribaten" esta entidad del organismo de alguien a quien se desea causar daño.

En este grupo hay dos tipos de especialistas, los *teseuiane*, que son los que llaman a los "aires" (*yeyecame*),¹⁴ para saber qué pasa con la persona enferma y dónde se encuentra su *tonal*.

El otro es el *tetlachiuiani*, ritualista que tiene trato específico con los "aires malos" o *amo cuali yeyecame*. En estas dos últimas categorías de

¹⁴ *Yeyecame* es el plural de *yeyecatl*, que significa aire.

ritualistas, es obligado el que estos sean todavía más fuertes anímicamente que los anteriores especialistas, ya que están en contacto muy estrecho con lo peligroso y delicado, lo que también motiva a la población a tener mucho temor de estos especialistas.

EL DIAGNÓSTICO Y LA TERAPIA

Las formas que utilizan los ritualistas para el diagnóstico de enfermedades son varias; la más sencilla y la primera que realizan es a través de los síntomas manifiestos del paciente; el ritualista cuestiona acerca de los hechos anteriores: dónde anduvo, lo que hizo, con quién platicó, cómo estuvo el tiempo, etcétera. Esto es importante porque le llevarán a la reconstrucción de los hechos que seguramente provocaron el mal, con lo cual hace un primer diagnóstico. En este punto realiza una terapia inicial y solicita lo necesario para una primera ofrenda, para una segunda visita. Lo que generalmente solicita es papel de china de colores precisos, el cual servirá para envolver los regalos a los Dueños; el color tiene una relación con el tipo de mal: los colores rojo, amarillo, verde y blanco, por lo general son colores benéficos, se solicitan cuando el daño no es de gravedad; en cambio los colores como el azul oscuro, morado y negro son colores para los "aires malos"; también son imprescindibles en las ofrendas el refino, las ceras, las flores, huevos que pueden ser de gallina o guajolota; se solicitan además cigarros y en ocasiones se incluyen galletas de animalitos. El regalo siempre se prepara en dos envoltorios iguales; uno lo llevará el paciente después de su terapia y lo deberá dejar en el sitio que el especialista considere necesario: un cruce de caminos, un manantial, el atrio de la iglesia; el lugar preciso donde el ritualista piensa que ocurrió el percance que le provocó la enfermedad. El otro envoltorio lo llevará el ritualista personalmente a su Cerro Patrón, lo obsequiará a su Dueño, para que en un término de siete a 14 días el ritualista empiece a soñar en la enfermedad de su paciente. En este caso, es el Dueño del Cerro y Patrón del ritualista el que le dirá en sueños qué le ocurre a su paciente, cómo fue que enfermó

y lo que necesita para que pueda curarlo. Generalmente el Dueño del Cerro pide su obsequio; de la gravedad del caso va a depender el número de veces que el paciente tendrá que dejar ofrenda.

Se ha hablado ya del sueño como una de las formas de adquirir los conocimientos para el diagnóstico de enfermedades. Es un hecho cierto que el sueño es una actividad común a todos los individuos; sin embargo, en Naupan sólo los ritualistas tienen la capacidad de dirigir sus sueños hacia una finalidad precisa, ya que estos forman parte de su práctica profesional. El sueño es la vía para que los ritualistas se mantengan en contacto estrecho con las divinidades y entes sobrehumanos; pero sobre todo les sirve, entre otras cosas, para conocer qué va a suceder, diagnosticar el origen de las enfermedades que aquejan a sus pacientes y el modo de curarlas, y todo tipo de información significativa que le ayude en su trabajo.

A través de un ejemplo proporcionado por una ritualista que se define a sí misma como "curandera de chiquitos", voy a exponer un caso que me narró, en el cual el protagonista fue su propio hijo, cuando éste era pequeño, quien enfermó a causa de un susto que tuvo cuando cayó al agua. Como ella era ritualista, tuvo que inducir sus sueños para conocer los pormenores del incidente y posteriormente tratar de curar a su hijo. Ella sabía que él se había caído al agua cuando la acompañaba al río a lavar la ropa de su familia. Las visiones oníricas que tuvo para este caso en particular son sumamente claras y reveladoras porque dan cuenta, además, de un universo conceptual muy particular en torno al hombre y a todo lo que le rodea. También nos demuestra cómo estas experiencias del sueño son fuentes confiables para este sector especializado de la población, a las que recurren con frecuencia para tener un diagnóstico certero sobre el tipo de males que aquejan a los nahuas y cómo enfrentarlos para eliminarlos y lograr el restablecimiento de su salud.

El interés inicial que guió la entrevista con esta ritualista de Naupan giró en torno a la noción de *tonal*, una de las principales entidades anímicas que conforman a la persona en este municipio. Para explicarlo narró el caso de su propio hijo cuando enfermó de "susto" y las experiencias oníricas que tuvo con la Dueña del Agua, la responsable de la enfermedad de su hijo. Para des-

cribir el *tonal* utiliza de forma indistinta los términos en español de “espíritu” y “alma”. El *tonal* es la entidad anímica que, a causa de una caída repentina en el agua, es atrapada por la Dueña del Agua, provocando la enfermedad de “espanto” o “susto”. La curandera explicó lo que ocurrió:

Es el *itonal* lo que se queda, su alma... Si se espantó ora allí en el agua, se va uno, le echa refino, entonces le da siete varazos, le dice uno “déjalo, déjalo”; entonces le echa unas florecitas y unos le echan también tortillitas, siete tortillitas. Una vez así le tocó a mi hijo, se cayó en un pozo, iba a morir, ese día iba a morir. Entonces soñé como si fuera aquí orita, aquí está el pozo, aquí está el corral, colinda con otra señora, entonces camina el agua, era terreno de otra señora. Entonces, enferma, enferma mi niño, ya se va a morir, entonces soñé a una señora y pone su *quechquémitl*, traía una canastita chiquita y una jicarita, le dicen su *huacalli* que trae dentro de la canastita. [Entonces] dice [la señora] “está enfermo tu hijo”, le digo “sí, estoy tristeando, se va a morir”. “Si cierto, se va a morir, pero yo acá tengo, yo acá tengo tu hijo, si me das mi ropa, me das todo [lo que quiero], porque ustedes vienen a ensuciar mi casa, vienen a ensuciar mi metate”, el lavadero es su metate. Era la Dueña del Agua que me decía “si me das todo lo que estoy queriendo en tu hijo”. Cuando desperté, rápido me fui a comprar papelito blanco, papel de china, pos que florecita, amarré asinita de a seis [flores], creo que seis manojitos de a seis, compré refino, compré cuatro ceritas, agarré un mi pollito asinita y me fui, hiciera yo como si era mi hijo [el pollito] y me fui. Lo fui a dejar, le echo el refino, le doy sus varazos, digo “déjalo, déjalo [a] mi hijo, ora me lo voy a llevar, déjalo, mira te dejo a mi hijo de regalo” [el pollito], puse el pollito en medio del agua, se paró [hizo] tititititi, tititititi. Dejé un pollito, su cambio. Luego [a mi hijo] ya no le tocó calentura; [luego] dan las doce ya se va a morir de calentura, se pasa [se detiene la fiebre], como [a] las tres, las cuatro, parece [que] está bien. Las doce otra vez calentura fuerte, pero a Dios gracias [se alivia]. Hace [pasan] tres meses, el pollito se para en la puerta y se muere.

Para lograr la recuperación de la salud de su hijo, era necesario recuperar el *tonal* que le había sido arrebatado por la Dueña del Agua. Esto se llevó

a cabo a través de cuatro acciones que la ritualista tuvo que realizar con el objetivo de recuperar la entidad perdida por “espanto”. Después de que el niño cae al agua, lo que ocurre de manera repentina, accidental, es que sufre un “susto”, lo que provoca que su *itonal* se quede en el agua en poder de su Dueña; las consecuencias del accidente se traducen en la enfermedad que acoge al niño. La curandera está consciente de que la enfermedad fue enviada por la divinidad, es la forma en que ésta castiga a los hombres por las faltas cometidas, por no respetar sus espacios; en este caso específico, la transgresión a un espacio “prohibido” que la Dueña del Agua interpreta como una ofensa. La curandera, que también es madre del niño, se angustia porque conoce bien cuáles son las consecuencias; como dice, “está tristeando”.

Ella misma induce sus sueños para tratar de buscar la entidad perdida de su hijo; esta sería la primera acción de todo el proceso que la llevará a tratar de aliviar la enfermedad de su hijo. Mediante las imágenes oníricas, es decir, a través del viaje de su *tonal* en el mundo de estos entes, ella logra establecer contacto con la causante de la enfermedad de su hijo, una de las divinidades más importantes del panteón nahua de Naupan, la Dueña del Agua; ella aparece vestida como una más de las mujeres nahuas —con su enredo blanco y *quechquémitl*— y con una jícara, que es el elemento que simboliza su relación con el agua. Durante su encuentro con este ente ella le confirma que efectivamente tiene en su poder el *tonal* de su hijo, mismo que lleva en su canasta. Su enojo es porque los hombres ensucian su casa, que es el río, los pozos, el lavadero; es decir, todo lo asociado con el agua; le reprocha que los hombres ensucien su “metate” que es el lavadero. Por ello el castigo que envía por la falta de respeto hacia sus dominios es la captura de parte de la fuerza vital del niño, el *tonal*.¹⁵ La Dueña del Agua confirma que ella tiene el *tonal* del niño y, amenazante, solicita explícitamente qué regalos desea;

¹⁵ Las características actuales del *tonal* son muy similares al *tonalli* de los antiguos nahuas: es la energía vital alojada por todo el cuerpo de los hombres, es el pulso; lo que les proporciona el vigor y calor necesarios para que el organismo funcione en armonía; es de origen celeste y solar, lo cual motiva que las divinidades telúricas y acuáticas anden en búsqueda de esta energía de vida, la cual no tienen.

entre estos pide su "ropa"¹⁶ y todo lo que siempre se ofrenda a las divinidades: refino, flores, ceras, copal. Estos elementos de connotación caliente son los preferidos de dichos entes, ya que contienen la energía calórica-lumínica que también posee el *tonal* y que va a servir para "alimentarlos" a través del aroma y la luminosidad. Porque precisamente uno de los elementos de los que carecen es la fuerza calórica que los seres vivos sí tienen, pues la Dueña del Agua pertenece al ámbito de lo frío y húmedo.

La curandera adquiere lo que le ha solicitado la Dueña del Agua en cuanto amanece y lleva además un pollito, dotado también de la energía vital que desea este ente; lo entregará a "cambio" del *tonal* de su hijo. A este tipo de cambio le dicen en náhuatl *patiloca*; la ritualista ofrecerá el pollito a manera de trueque con la Dueña del Agua, quien deberá regresar la entidad aprisionada de su hijo.

La siguiente acción es entonces la de recuperación de la entidad; inicia con la entrega de regalos como el refino, las flores, el copal, las ceras, todo dentro del envoltorio de papel de china blanco, la ropa de la Dueña del Agua que solicita, porque es el color que llevaba durante su contacto a través del sueño; ella dice "nomás así soñé, vi blanco su ropa". La ritualista complementa la entrega con los "varazos"¹⁷ al agua y los ruegos imperativos, es decir, ordenándole a la Dueña del Agua deje libre al niño; con el mismo lenguaje amenaza con llevárselo de regreso a su casa, pero aclarando que deja su regalo, su "cambio" para que se quede contenta, ella afirma: "Sí, quedó su cambio y lo demás lo traje". Las cuatro ceras que enciende al tiempo que da los "varazos", absorben la sustancia robada del niño que había quedado en el agua, el *tonal* atrapado por la divinidad.

De regreso a su casa, la ritualista llevará a cabo la tercera de las acciones, que es la de reimplantar el *tonal* a su hijo, mismo que quedó impregnado en

¹⁶ En Naupan todas las ofrendas contienen papel de china de colores; sin embargo, el color de éste depende de la gravedad de la ocasión; en el caso descrito la curandera "vio" en sus sueños a la Dueña del Agua vestida de blanco; si bien el color con el que se relaciona al agua es generalmente azul, el blanco puede aludir a que el enfermo es un niño y el blanco, que simboliza pureza, está asociado a los infantes.

¹⁷ Los "varazos" tienen como finalidad "desprender" el *tonal* del niño apresado por el agua.

las ceras que encendió mientras golpeaba con la vara el lugar donde ocurrió el percance. Su hijo permaneció en su casa acostado mientras ella estaba dejando los regalos a la Dueña del Agua. Enciende dos de las ceras al lado de su hijo para que éstas le pasen la entidad anímica arrebatada y que se ha pasado gracias a los “varazos”; las otras dos ceras las deja en el lugar del incidente. De esta forma el *tonal* regresará a su recinto corporal —el cuerpo del niño— a través del humo y la luz que irradian estos elementos de connotación caliente. La ritualista le pone una camisa limpia a su hijo y le da de beber del agua que trajo en una botella. También el agua y las piedritas¹⁸ contienen parte de la fuerza vital robada, ya que dentro de éstas quedó parte del *tonal*, el cual pasa directamente al niño cuando bebe el agua. Deja que las ceras se consuman totalmente. De esta forma la ritualista reincorpora poco a poco la fuerza vital perdida a su organismo.

Se concibe a la enfermedad del “susto” (Signorini, 1989: 136) como la pérdida de fuerza vital; lo que ocurre entonces es un desequilibrio del organismo, pues éste se enfría repentinamente; entre los primeros síntomas que aparecen está el debilitamiento del individuo, el cual manifiesta con fiebres altas.

Como se señala en la narración, la recuperación del niño enfermo es lenta; esta es la última de las acciones para recuperar la salud en un caso de “susto”. En el relato de lo sucedido quedó muy claro que fueron dos los momentos en los que el peligro se hizo latente; esto ocurre cuando el niño parece agravarse: ambos momentos tienen lugar a las 12 —la curandera no especifica si es media noche o medio día—, que es considerada una hora peligrosa.¹⁹ Al superar este tiempo el peligro desaparece y el niño sana. Aunque la recuperación plena tiene lugar tres meses después, cuando el “cambio” del niño, el pollito, finalmente muere; es decir, el *tonal* del animal

¹⁸ Ambas de origen telúrico y acuático y connotación fría.

¹⁹ Los nahuas tienen la creencia que las 12, ya sea de día o de noche, es el tiempo durante el cual el sol detiene su marcha y las fuerzas que emanan peligro se encuentran más activas e invaden el entorno.

es atrapado totalmente por la Dueña del Agua, quien mediante esta señal acepta el intercambio, quedando a salvo el niño, con lo cual la enfermedad desaparece totalmente.

REFLEXIONES FINALES

Es un hecho que las prácticas terapéuticas que realizan las sociedades indígenas, a través del ejemplo presentado de los nahuas de Naupan, del norte de Puebla, no sólo conforman un conjunto de saberes y recursos para mantener el bienestar físico del hombre, sino que dentro de estas prácticas terapéuticas está la explicación del universo de significados acerca del hombre y todo su entorno, no sólo el físico, sino el espiritual. Porque se parte de una visión holística en donde el problema central es mantener el equilibrio, que no implica una situación estática, sino que se trata de un proceso dialéctico en el que están en permanente lucha fuerzas opuestas, pero que se complementan para la buena marcha del cosmos. En este sentido, lo que está siempre presente es la continua búsqueda del equilibrio, a partir de su opuesto: el desequilibrio.

En este contexto, resulta evidente que el hombre es un ser vulnerable y sujeto a las más diversas influencias externas derivadas de su particular constitución; como se había expresado, es la síntesis de todo lo que existe en el mundo; se encuentra conformado, según lo señala Lupo, por “una delicada combinación de elementos diversos y complementarios, de sustancias y de fuerzas” (1995: 112), cuyo equilibrio es necesario mantener. Dentro de éste, la salud es prioritaria para que pueda participar en el desarrollo armónico del universo, tarea en la que el ritualista tiene un papel relevante, pues le toca mediar entre los hombres y la divinidades que controlan su mundo y que reclaman un pago, material y simbólico, por las ofensas de los hombres. Estos, por su particular condición, se encuentran en situación de extrema precariedad, es decir, sumamente vulnerables y sujetos a todo tipo de influencias. Por ello, todos los hombres tienen que participar respetando su entorno y a través de

acciones de reciprocidad e intercambio propiciar la armonía entre todas las partes involucradas para evitar ser objeto de castigos.²⁰ Las enfermedades que estos entes envían a los hombres son provocadas por la falta de respeto de estos hacia los entes extrahumanos, quienes se sienten ofendidos por el mal uso que los hombres hacen de los lugares donde se alojan los entes, aun cuando sean acciones que se hacen de forma involuntaria.

Son los especialistas rituales quienes poseen todo el conocimiento de estos entes, de su naturaleza, sus características, su identidad y cómo relacionarse con ellos. Una de las formas de acceder a estos entes es a través de los viajes oníricos que realiza su *tonal*, o mediante la inducción de estados alterados de conciencia. El sueño, como herramienta diagnóstica, es uno de los medios más eficaces que tienen los ritualistas para conocer la naturaleza de la enfermedad, y para poder curarla o no, ya que la salud y la vida son los bienes más preciados que el hombre posee.

El sueño, como todos los espacios donde moran los entes extrahumanos, es también un espacio intemporal (Glockner, 1997: 507) donde confluyen el tiempo del hombre, de la cotidianeidad, con el tiempo mítico, el tiempo de los dioses, el tiempo primordial. Y es precisamente a través de las experiencias del ritualista por estos espacios y tiempos que podrá establecer contacto directo con todos los entes que rigen su mundo.

En su sistema conceptual, los especialistas rituales nahuas encuentran en su experiencia onírica un instrumento de autoconfirmación de los hechos que rompen con la armonía de su entorno, ya que a los sueños se les "reco-

²⁰ De hecho, el hombre, quien se encuentra en visible desventaja con respecto a sus divinidades, debe reconocer ante éstas su permanente deuda a través de las ofrendas y del sacrificio. Lo señalado por López Austin para explicar el tipo de relación entre hombres y dioses aclara esto: "... los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como explotadores de los humanos sorprendidos en desventaja. Los hombres adquirían las aguas y las cosechas, y se libraban de enfermedades y plagas a cambio de la entrega de sangre, de corazones, de fuego, de copal, de codornices, y el mismo vocabulario indica que en el fondo se trataba de una relación mercantil: el sacrificio a los dioses se llamaba *nextlahualiztli*, literalmente 'acción de pago' ..." (1984: 82).

noce veracidad absoluta” (Lupo, *op. cit.*: 71). Holland afirma que para los tzotziles los acontecimientos nocturnos son aún más reales y valederos que los que tienen lugar en estado de vigilia (Holland, 1978: 165), pues el espíritu experimenta un contacto íntimo con las fuerzas divinas que rigen su vida, experiencia difícil de tener en estado de vigilia.

La posibilidad de acción de este sector de especialistas rituales en Naupan se debe sobre todo a la precaria condición existencial en la que se encuentran los nahuas, quienes dependen todavía de la actividad agrícola como medio de subsistencia, práctica que se ha mantenido durante siglos como eje configurador de su cosmovisión. Es un hecho entonces que para contrarrestar los problemas que los afectan, los cuales son frecuentes dada la condición vulnerable en la que viven, se ven en la necesidad constante de “reducir a alguna forma de control humano los acontecimientos que los afectan más de cerca”, como la salud, el bienestar económico, la armonía familiar (Lupo, 1995: 60), quedando en manos del grupo de ritualistas la solución de la mayor parte de sus problemas.

La importancia que estos personajes mantienen al interior de su sociedad se debe, sobre todo, a que sus prácticas se inscriben en una amplia gama de funciones que no sólo se restringen al ámbito de la salud-enfermedad, sino que implican su participación en otras esferas del campo ritual, como el control de las aguas terrestres, que rigen el ciclo vital del hombre, participan en el control del ciclo agrario, en el mantenimiento del equilibrio de la salud del hombre e intervienen en el mantenimiento del orden social y del universo. Es evidente que el ejercicio de su profesión se inscribe en la necesidad de conferir un orden y propiciar la armonía al mundo que les rodea; además ésta se inscribe coherentemente en su sistema de representación y visión del mundo, lo cual hace posible que sus prácticas rituales se mantengan vigentes; éstas además actúan como el puente que permite la comunicación permanente de la sociedad con sus divinidades para lograr los objetivos por los que se encuentran en el mundo: mantener el equilibrio de su universo.

BIBLIOGRAFÍA

- Espinosa, Gabriel, "El espacio en Mesoamérica: una entidad viva", en *Cuicuilco Nueva Época*, vol. 8, núm. 21, enero-abril, INAH, México, pp 41-67, 2001.
- Glockner, Julio, "Los sueños del tiempo", en *Graniceros, Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores/Johanna Broda (coords.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp 503-521, 1997.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación española*, Colección Biblioteca del INAH, México, 1988.
- Heyden, Doris, "La matriz de la tierra", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), UNAM, México, pp 501-515, 1991.
- Holland R., William, *Medicina maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio socio-cultural*, INI, México, 1978.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, VII, IIH-UNAM, México, pp 87-117, 1967.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México, 1984.
- _____, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, CNCA-INI, México, 1995.
- Signorini, Italo, "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana", en *L'uomo*, Vol. II n.s. - n. 1, Roma, pp 125-147, 1989.



**Programa de
Desarrollo
Cultural de
la Huasteca**

*Curanderos y Medicina
Tradicional en la Huasteca.*

lo terminó de imprimir el Programa de
Desarrollo Cultural de la Huasteca
en el mes de agosto de 2008
en los talleres de SM, Servicios Gráficos,
Lago Tláhuac, núm. 4-16 Col. Anáhuac, C.P. 11320
Miguel Hidalgo, D.F., tel. 5341 7480
se tiraron 2 000 ejemplares

Revisión de estilo: Will Rodríguez
Cuidado de la edición: Patricia Olalde Trejo
Gabriela Montoya Ravelo y
Magdalena Rosales Zárate.



SECRETARÍA DE
CULTURA



SECRETARÍA DE
CULTURA



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



133472

Los artículos presentados en este volumen demuestran la riqueza cultural que existe en la región Huasteca con respecto a la Medicina Tradicional y sus especialistas. Los autores presentan materiales de campo inéditos e interpretaciones teóricas novedosas. El lector podrá observar que si bien son diversos los grupos que habitan esta región —que va desde Tamaulipas hasta Puebla, pasando por Querétaro, San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo— sus habitantes comparten un sistema de creencias y prácticas para atender las diversas enfermedades.

¿Curanderos, médicos tradicionales o ritualistas? Términos que se han utilizado para examinar y describir a hombres y mujeres que representan las prácticas médicas indígenas y que requieren de un análisis profundo. En la presente obra se examinarán dichos conceptos.

Este libro constituye una aportación para la discusión sobre el sistema médico indígena en México. Las prácticas descritas y analizadas detallan la curación de los padecimientos, las creencias y la naturaleza de las enfermedades. Estas cuestiones son de gran importancia, toda vez que las concepciones y condiciones de vida de los huastecos son representativas, al menos en buena parte, de la problemática indígena en México, ya que las enfermedades son algo con lo que los pueblos indios conviven diariamente.



PROGRAMA DE
DESARROLLO CULTURAL
DE LA HUASTECA



Verir Mejor



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

